

Paulo Margutti

As ideias filosóficas de
Domingos José Gonçalves de Magalhães
(1811–82)



Dando continuidade ao projeto que iniciamos com a publicação do livro sobre *As Ideias Filosóficas de Eduardo Ferreira França*, estamos liberando agora esse novo livro, sobre *As Ideias Filosóficas de Domingos José Gonçalves de Magalhães*. Conforme explicitamos no primeiro desses livros, o material que conseguimos reunir a respeito de cada autor estudado tem-se revelado excessivamente extenso para ser adicionado integralmente ao terceiro volume de nossa *História da Filosofia do Brasil*. Por esse motivo, resolvemos publicar um livro bastante compreensivo sobre o pensamento de cada autor estudado, fato esse que nos permitirá apresentar as ideias de cada um deles de maneira mais resumida no mencionado terceiro volume. O objetivo de cada um dos livros sobre autores individuais é expor, da maneira mais imparcial e respeitosa possível, as ideias de cada um deles, fornecendo assim o material necessário para a elaboração de uma síntese sobre a filosofia brasileira do s. XIX, que será desenvolvida no terceiro volume de nossa *História da Filosofia do Brasil*. As informações que faltarem nesse volume a respeito de um determinado autor serão complementadas através de referências ao livro sobre as ideias desse mesmo autor. A expectativa é que, com esse procedimento, estaremos realizando uma reavaliação das ideias de cada autor da época indicada, fornecendo assim os elementos necessários para realizar também uma reavaliação da história da nossa filosofia oitocentista, corrigindo assim alguns erros e preconceitos da nossa historiografia tradicional e colocando-a numa perspectiva mais adequada.



editora *fi.org*



**AS IDEIAS FILOSÓFICAS DE
DOMINGOS JOSÉ GONÇALVES DE MAGALHÃES (1811-82)**

**AS IDEIAS FILOSÓFICAS DE
DOMINGOS JOSÉ GONÇALVES
DE MAGALHÃES (1811-82)**

Paulo Margutti



Diagramação: Marcelo Alves

Capa: Gabrielle do Carmo



A Editora Fi segue orientação da política de distribuição e compartilhamento da Creative Commons Atribuição-Compartilha Igual 4.0 Internacional https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

M331i

Margutti, Paulo

As ideias filosóficas de Domingos José Gonçalves de Magalhães (1811-82) [recurso eletrônico] / Paulo Margutti. – Cachoeirinha : Fi, 2023.

823p.

ISBN 978-65-85725-50-7

DOI 10.22350/9786585725507

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Filosofia – Pensamento – Domingos José Gonçalves de Magalhães. I.
Título.

CDU 141

SUMÁRIO

1	17
INTRODUÇÃO	

2	20
VIDA E OBRA DE MAGALHÃES	

3	23
OBRAS DA PRIMEIRA FASE DO PENSAMENTO DE MAGALHÃES	

3.1. ENSAIO SOBRE A HISTÓRIA DA LITERATURA DO BRASIL.....	23
3.2. FILOSOFIA DA RELIGIÃO	29
3.3. DISCURSO SOBRE O OBJETO E IMPORTÂNCIA DA FILOSOFIA	34
3.4. A ORIGEM DA PALAVRA	36
3.5. MEMÓRIA HISTÓRICA E DOCUMENTADA DA REVOLUÇÃO DA PROVÍNCIA DO MARANHÃO DESDE 1839 ATÉ 1840 (1848).....	37
3.6. FATOS DO ESPÍRITO HUMANO.....	41
3.6.1. ESTRUTURA DA OBRA	41
3.6.2. O PRÓLOGO	45
3.6.3. <i>CAPÍTULOS I-III</i> [PRIMEIRA PARTE]	46
3.6.3.1. CAPÍTULO I: NECESSIDADE TRANSCENDENTAL DO ESPÍRITO HUMANO; IMPORTÂNCIA DA FILOSOFIA	46
3.6.3.2. CAPÍTULO II: O OBJETO DA FILOSOFIA.....	47
3.6.3.3. CAPÍTULO III: O MÉTODO DA FILOSOFIA; SISTEMAS FILOSÓFICOS	49
3.6.4. <i>CAPÍTULOS IV-V</i> [SEGUNDA PARTE]	52
3.6.4.1. CAPÍTULO IV: CRÍTICA AO SENSUALISMO DE LOCKE.....	52
3.6.4.2. CAPÍTULO V: CRÍTICA DO SENSUALISMO DE CONDILLAC	54
3.6.5. <i>CAPÍTULOS VI-XV</i> [TERCEIRA PARTE].....	58
3.6.5.1. CAPÍTULO VI: A FACULDADE DE SABER E AS INTUIÇÕES DA RAZÃO PURA	59
3.6.5.2. CAPÍTULO VII: INTERAÇÕES ENTRE SABER E SENTIR; A NATUREZA DA SENSAÇÃO.....	61
3.6.5.3. CAPÍTULO VIII: A SENSIBILIDADE NÃO PERTENCE À ALMA.....	63
3.6.5.4. CAPÍTULO IX: AINDA A DISCUSSÃO SOBRE SENSIBILIDADE NÃO PERTENCER À ALMA	64
3.6.5.5. CAPÍTULO X: DISCUSSÃO COM REID SOBRE A PERCEPÇÃO DO MUNDO EXTERIOR	66
3.6.5.6. CAPÍTULO XI: AINDA A DISCUSSÃO COM REID SOBRE PERCEPÇÃO DO MUNDO EXTERIOR.....	72
3.6.5.7. CAPÍTULO XII: DISCUSSÃO COM COUSIN E ASSUNTOS CONEXOS.....	75
3.6.5.8. CAPÍTULO XIII: CONHECIMENTO DO <i>EU</i> E DO <i>NÃO-EU</i>	78

3.6.5.9. CAPÍTULO XIV: REJEIÇÃO DO PANTEÍSMO EM NOME DO CRIACIONISMO.....	81
3.6.5.10. CAPÍTULO XV: CONSIDERAÇÕES MORAIS.....	84
3.6.6. BIBLIOGRAFIA UTILIZADA POR MAGALHÃES EM FATOS DO ESPÍRITO HUMANO.....	89
3.7. OS INDÍGENAS DO BRASIL PERANTE A HISTÓRIA.....	91

4

108

OBRAS DA SEGUNDA FASE DO PENSAMENTO DE MAGALHÃES

4.1. A ALMA E O CÉREBRO – ESTUDOS DE PSICOLOGIA E DE FISIOLOGIA.....	108
4.1.1. ESTRUTURA DA OBRA.....	108
4.1.2. O <i>PRÓLOGO</i>	111
4.1.3. PRINCIPAIS DOCTRINAS EM <i>A ALMA E O CÉREBRO</i>	113
4.1.3.1. DEFESA DE NOVA FORMA DE ESPIRITUALISMO.....	113
4.1.3.1.1. NATUREZA DA ALMA.....	114
4.1.3.1.2. RELAÇÃO ALMA X CORPO.....	115
4.1.3.1.3. ALTERAÇÃO DA DOCTRINA DA FORÇA VITAL.....	115
4.1.3.1.4. NOVA TEORIA DO CONHECIMENTO.....	117
4.1.3.1.4.1. SENSAÇÃO E PERCEPÇÃO.....	117
4.1.3.1.4.2. DIFERENÇAS ENTRE <i>SENSAÇÃO</i> E <i>PERCEPÇÃO</i>	118
4.1.3.1.4.3. AS DIVERSAS FACULDADES DO ESPÍRITO.....	122
4.1.3.1.4.4. SOBRE A RAZÃO HUMANA OU INTELIGÊNCIA.....	123
4.1.3.2. COMBATE AO SENSUALISMO E AO MATERIALISMO, REAFIRMANDO O IMATERIALISMO.....	123
4.1.3.2.1. CRÍTICAS AO SENSUALISMO DE LOCKE E CONDILLAC.....	123
4.1.3.2.2. CRÍTICAS A BÜCHNER E AO ORGANICISMO DA FRENOLOGIA.....	124
4.1.3.2.3. CRÍTICAS AO ORGANICISMO DA FRENOLOGIA.....	127
4.1.3.2.4. CRÍTICAS AO MATERIALISMO EM GERAL.....	128
4.1.3.2.5. LISTA DE SISTEMAS FILOSÓFICOS.....	129
4.1.3.3. CRÍTICAS À FRENOLOGIA.....	130
4.1.3.4. REAFIRMAÇÃO DA DOCTRINA DA LIBERDADE HUMANA.....	134
4.1.3.4.1. FATALISMO E LIBERDADE.....	135
4.1.3.4.2. LIBERDADE VERSUS PRESCIÊNCIA DIVINA.....	136
4.1.4. BIBLIOGRAFIA UTILIZADA EM <i>ALMA E CÉREBRO</i>	138
4.2. COMENTÁRIOS E PENSAMENTOS (1880).....	139
4.2.1. ESTRUTURA DA OBRA.....	139
4.2.2. PRIMEIRA SEÇÃO – HIPÓTESE DA METAMORFOSE DAS ESPÉCIES.....	140
4.2.3. SEGUNDA SEÇÃO – FORÇA VITAL.....	142
4.2.4. TERCEIRA SEÇÃO – SOBRE CAUSAS FINAIS.....	144
4.2.5. QUARTA SEÇÃO – A INTELIGÊNCIA E AS FORÇAS DA NATUREZA.....	145
4.2.6. QUINTA SEÇÃO – UNIDADE DA FORÇA.....	146
4.2.7. SEXTA SEÇÃO – IMPRESSÕES E SENSAÇÕES.....	147
4.2.8. SÉTIMA SEÇÃO – LEIS DO MOVIMENTO.....	148
4.2.9. OITAVA SEÇÃO – LEIS DA NATUREZA.....	148
4.2.10. NONA SEÇÃO – HIPÓTESE COSMOGÔNICA DE LAPLACE.....	149

4.2.11. DÉCIMA SEÇÃO – O ESPAÇO E O TEMPO	150
4.2.12. DÉCIMA PRIMEIRA SEÇÃO – A MATÉRIA.....	151
4.2.13. DÉCIMA SEGUNDA SEÇÃO – LIVRE ARBÍTRIO.....	153
4.2.14. DÉCIMA TERCEIRA SEÇÃO – RELIGIÃO, MORAL E POLÍTICA.....	155

5

160

PRINCIPAIS INTERPRETAÇÕES DO PENSAMENTO DE MAGALHÃES

5.1. N.-P. CHANSELLE [1859].....	160
5.2. PIERRE FLOURENS [1859].....	161
5.3. CÔNEGO FERNANDES PINHEIRO [1859].....	162
5.4. PIERRE DAX [1860].....	167
5.5. FRANCISQUE BOUILLIER [1862].....	169
5.6. TOBIAS BARRETO [1869].....	174
5.7. SILVIO ROMERO [1868].....	185
5.8. LEONEL FRANCA [1921].....	193
5.9. CRUZ COSTA [1954].....	196
5.10. LUÍS WASHINGTON VITA [1969].....	199
5.11. PAULO MERCADANTE [1980].....	199
5.12. WILSON MARTINS [1992].....	200
5.13. JORGE JAIME [1997].....	201
5.14. UBIRATAN BORGES DE MACEDO [1997].....	201
5.15. ANTÔNIO PAIM [1968; 1999; 2007].....	204
5.16. JOSÉ MAURÍCIO DE CARVALHO [1ª ED. 1998; 2ª ED. 1999; 3ª ED. 2001].....	208
5.17. ROQUE SPENCER MACIEL DE BARROS [1973].....	209
5.17.1. A <i>INTRODUÇÃO</i> DO LIVRO DE BARROS.....	209
5.17.2. O <i>CAPÍTULO I</i> DO LIVRO DE BARROS.....	211
5.17.3. O <i>CAPÍTULO II</i> DO LIVRO DE BARROS.....	216
5.17.4. O <i>CAPÍTULO III</i> DO LIVRO DE BARROS.....	217
5.17.4.1. O TRABALHO COMO SECRETÁRIO DE CAXIAS DURANTE A BALAIADA.....	217
5.17.4.2. PRODUÇÃO E LIGAÇÕES COM A REVISTA <i>MINERVA BRASILIENSE</i>	218
5.17.4.3. EXPERIÊNCIA DE MAGALHÃES COMO PARLAMENTAR.....	220
5.17.4.4. MAGALHÃES E A REVISTA GUANABARA.....	220
5.17.4.4. IDEOLOGIA INDIANISTA EM MAGALHÃES.....	221
5.17.5. O <i>CAPÍTULO IV</i> DO LIVRO DE BARROS.....	224
5.17.5.1. PRINCIPAIS INFLUÊNCIAS SOBRE MAGALHÃES.....	224
5.17.5.2. ANÁLISE DAS PRINCIPAIS OBRAS FILOSÓFICAS DE MAGALHÃES.....	224
5.17.5.2.1. O DISCURSO NO COLÉGIO D. PEDRO II.....	224
5.17.5.2.2. O ARTIGO SOBRE A <i>ORIGEM DA PALAVRA</i>	225
5.17.5.2.3. OS FATOS DO ESPÍRITO HUMANO.....	226
5.17.5.2.3.1. ESFORÇO FILOSÓFICO PESSOAL.....	226
5.17.5.2.3.2. USO DAS FONTES.....	227
5.17.5.2.3.3. A CONCEPÇÃO DE <i>FILOSOFIA</i>	227

5.17.5.2.3.4. SENSIBILIDADE E PERCEPÇÃO.....	228
5.17.5.2.3.5. MAGALHÃES E AHRENS	229
5.17.5.2.3.6. O IMATERIALISMO	230
5.17.5.2.3.7. A FILOSOFIA MORAL.....	232
5.17.5.2.3.8. O IDEAL PEDAGÓGICO DE MAGALHÃES.....	233
5.17.5.2.3.9. OS TIPOS INTELECTUAIS DA ÉPOCA.....	233
5.17.5.2.4. A ALMA E O CÉREBRO.....	235
5.17.5.2.5. COMENTÁRIOS E PENSAMENTOS	236
5.17.6. A <i>CONCLUSÃO</i> DO LIVRO DE BARROS	238
5.18. JORGE JAIME [1997]	238
5.19. UBIRATAN BORGES DE MACEDO [1997].....	239
5.20. LUIZ ALBERTO CERQUEIRA [2002]	242
5.21. JÚLIO CANHADA [2020].....	246
5.21.1. O <i>CAPÍTULO II</i> DO LIVRO DE CANHADA.....	247
5.21.2. O <i>CAPÍTULO VI</i> DO LIVRO DE CANHADA	254
5.22. EVALDO SAMPAIO [2020]	257
5.23. IVAN DOMINGUES [2017; 2021].....	266
5.23.1. MAGALHÃES E FILOSOFIA NO BRASIL: LEGADOS E PERSPECTIVAS	267
5.23.1.2. OBJETIVO DO LIVRO DE DOMINGUES	267
5.23.1.3. O PREFÁCIO DO LIVRO DE DOMINGUES	267
5.23.1.4. O 1º PASSO: FILOSOFIA NACIONAL.....	271
5.23.1.5. O 3º PASSO: INTELECTUAL ESTRANGEIRADO	273
5.23.2. MAGALHÃES NA <i>RÉPLICA</i> DE DOMINGUES A SAMPAIO	285

6

295

AUTORES ESTRANGEIROS RELEVANTES PARA A DISCUSSÃO

6.1. A ESCOLA DE MONTPELLIER E A DOCTRINA DA <i>FORÇA VITAL</i>	297
6.1.1. THÉOPHILE DE BORDEU (1722-1776).....	300
6.1.2. PAUL JOSEPH BARTHEZ (1734-1806).....	305
6.1.3. JACQUES LORDAT (1773-1870).....	309
6.2. OUTROS PARTIDÁRIOS DA DOCTRINA DA <i>FORÇA VITAL</i>	312
6.2.2. ISIDORE GEOFFROY DE SAINT-HILAIRE (1805-1861)	316
6.2.3. MARIE JEAN PIERRE FLOURENS (1794-1867).....	320
6.2.3.1. O TEXTO INICIAL, INTITULADO A VIDA E A INTELIGÊNCIA, QUE FENÔMENOS!.....	323
6.2.3.2. A 1ª PARTE DE DA VIDA E DA INTELIGÊNCIA	324
6.2.3.3. A 2ª PARTE DE DA VIDA E DA INTELIGÊNCIA	329
6.2.4. VICTOR COUSIN (1792-1867).....	332
6.2.5. THÉODORE JOUFFROY (1796-1842).....	334
6.2.6. HEINRICH AHRENS (1808-1874).....	336
6.3. O ORGANICISMO COMO CORRENTE OPOSTA AO VITALISMO	344
6.3.1. LÉON LOUIS ROSTAN (1790-1866).....	344
6.4. O VITALISMO E O ORGANICISMO EM FRANÇA NO S. XIX.....	345

NOSSA INTERPRETAÇÃO DAS IDEIAS DE MAGALHÃES

7.1. OBSERVAÇÕES INICIAIS	349
7.2. A FILOSOFIA DA PRIMEIRA FASE DO PENSAMENTO DE MAGALHÃES.....	350
7.2.1. PRINCIPAIS TÓPICOS DA FILOSOFIA DA PRIMEIRA FASE	350
7.2.1.1. NOÇÃO DE <i>FILOSOFIA</i> , SEU OBJETO E SEU MÉTODO	350
7.2.1.2. TEORIA DO CONHECIMENTO	355
7.2.1.2.1. CRÍTICA AO SENSUALISMO DE LOCKE	355
7.2.1.2.2. CRÍTICA AO SENSUALISMO DE CONDILLAC	358
7.2.1.2.3. A SENSIBILIDADE COMO FACULDADE DA FORÇA VITAL.....	360
7.2.1.2.4. A SENSAÇÃO.....	362
7.2.1.2.5. A PERCEPÇÃO SENSÍVEL E A FACULDADE DE SABER.....	370
7.2.1.2.6. A RAZÃO	373
7.2.1.2.7. AS INTUIÇÕES DA RAZÃO PURA	379
7.2.1.2.8. O IMATERIALISMO.....	381
7.2.1.3. ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA	384
7.2.1.4. A TEODICEIA	389
7.2.1.5. A FILOSOFIA MORAL	401
7.2.1.6. FILOSOFIA DA RELIGIÃO	405
7.2.1.7. ANÁLISE DA BIBLIOGRAFIA UTILIZADA EM FATOS.....	406
7.2.1.8. A FILOSOFIA MAGELÂNICA DA PRIMEIRA FASE E O BRASIL DO S. XIX	408
7.2.1.8.1. MAGALHÃES PENSOU A FILOSOFIA PARA O BRASIL	408
7.2.1.8.1.1. A DEGRADAÇÃO MORAL DO PERÍODO COLONIAL.....	408
7.2.1.8.1.2. O DEBATE COM VARNHAGEN SOBRE OS INDÍGENAS.....	409
7.2.1.8.1.3. A TAREFA DO S. XIX E A CONTRIBUIÇÃO DA FILOSOFIA ECLÉTICA AO PROJETO CIVILIZATÓRIO.....	409
7.2.1.8.1.4. O COMBATE À INFLUÊNCIA DO ILUMINISMO SENSUALISTA NO PAÍS	410
7.2.1.8.1.5. COMPARAÇÃO COM A VISÃO DE MAXIMIANO DE CARVALHO.....	411
7.2.1.8.1.6. AS CAUSAS DAS REVOLTAS QUE OCORRERAM APÓS A INDEPENDÊNCIA.....	413
7.2.1.8.1.7. COMBATE AO SENSUALISMO ENCICLOPEDISTA E DEFESA DO ESPIRITUALISMO.....	415
7.3. A FILOSOFIA DA SEGUNDA FASE DO PENSAMENTO DE MAGALHÃES.....	416
7.3.1. PRINCIPAIS TÓPICOS DA FILOSOFIA DA SEGUNDA FASE	417
7.3.1.1. DEFESA DE NOVA FORMA DE ESPIRITUALISMO	417
7.3.1.2. ALTERAÇÃO DA DOCTRINA DA FORÇA VITAL	418
7.3.1.3. NOVA TEORIA DO CONHECIMENTO.....	418
7.3.1.4. CRÍTICA AO SENSUALISMO E AO MATERIALISMO EM DIVERSAS FRENTEs	421
7.3.1.5. CONTRA O EVOLUCIONISMO DARWINISTA	425
7.3.1.6. A NECESSIDADE DA HIPÓTESE DA FORÇA VITAL	426
7.3.1.7. A NECESSIDADE DE CAUSAS FINAIS.....	426
7.3.1.8. AS FORÇAS DA NATUREZA NÃO EXPLICAM A INTELIGÊNCIA.....	426
7.3.1.9. O MATERIALISMO TAMBÉM É UMA HIPÓTESE METAFÍSICA.....	427
7.3.1.10. AS SENSAÇÕES NÃO SÃO MERAS FUNÇÕES DO CÉREBRO	428

7.3.1.11. AS LEIS DO MOVIMENTO	428
7.3.1.12. NECESSIDADE DE UMA RAZÃO SUPREMA PARA EXPLICAR AS LEIS DA NATUREZA..	428
7.3.1.13. A HIPÓTESE DE LAPLACE É COMPATÍVEL COM O ESPIRITUALISMO	429
7.3.1.14. O ESPAÇO E O TEMPO SÃO MANIFESTAÇÕES DE DEUS	430
7.3.1.15. INSUFICIÊNCIA DA CONCEPÇÃO DE <i>MATÉRIA</i> COMO CONJUNTO DE ÁTOMOS EM TURBILHÃO	430
7.3.1.16. DEFESA DO LIVRE ARBÍTRIO CONTRA O MATERIALISMO	430
7.3.1.17. REAFIRMAÇÃO DA DOCTRINA DA LIBERDADE HUMANA	432
7.3.1.17.1. LIBERDADE E FATALISMO	433
7.3.1.17.2. LIBERDADE HUMANA E PRESCIÊNCIA DIVINA	433
7.3.2. INTRODUÇÃO DE NOVOS TEMAS	434
7.3.2.1. CRÍTICA À RELIGIÃO DA HUMANIDADE	435
7.3.2.2. AS CIÊNCIAS FÍSICAS E A FILOSOFIA	435
7.3.2.3. FRATERNIDADE E IGUALDADE	435
7.3.2.4. LIBERDADE DE IMPRENSA	436
7.3.2.5. PENA DE MORTE	436
7.3.2.6. MATRIMÔNIO	437
7.3.2.7. LIBERALISMO POLÍTICO	437
7.3.2.8. CRÍTICAS A LA ROCHEFOUCAUD	437
7.3.2.9. DEFESA DOS JESUÍTAS	439
7.4. COMPARAÇÃO ENTRE A PRIMEIRA E A SEGUNDA FASE DO PENSAMENTO DE MAGALHÃES	439
7.5. MAGALHÃES E OS AUTORES ESTRANGEIROS LIGADOS ÀS SUAS DOCTRINAS	446
7.5.1. APELO À BIBLIOGRAFIA UTILIZADA EM <i>FATOS</i>	446
7.5.2. MAGALHÃES E SEUS ALIADOS	448
7.5.2.1. MAGALHÃES E PLATÃO	448
7.5.2.2. MAGALHÃES E ARISTÓTELES	449
7.5.2.3. MAGALHÃES E PLOTINO	451
7.5.2.4. MAGALHÃES E AGOSTINHO	457
7.5.2.5. MAGALHÃES E TOMÁS DE AQUINO	459
7.5.2.6. MAGALHÃES E DESCARTES	460
7.5.2.7. MAGALHÃES E BOSSUET	464
7.5.2.8. MAGALHÃES E FÉNÉLON	466
7.5.2.9. MAGALHÃES E MALEBRANCHE	469
7.5.2.10. MAGALHÃES E LEIBNIZ	473
7.5.2.11. MAGALHÃES E COUSIN	476
7.5.2.11.1. NOÇÃO DE FILOSOFIA, SEU OBJETO E MÉTODO	479
7.5.2.11.2. TEORIA DO CONHECIMENTO	481
7.5.2.11.2.1. A CRÍTICA AOS SENSUALISMOS DE LOCKE E CONDILLAC	481
7.5.2.11.2.2. SENSAÇÃO E PERCEPÇÃO	482
7.5.2.11.2.3. A RAZÃO E SUAS INTUIÇÕES PURAS	486
7.5.2.11.3. ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA	488
7.5.2.11.4. TEODICEIA	490
7.5.2.11.5. FILOSOFIA MORAL	493

7.5.2.11.6. FILOSOFIA DA RELIGIÃO	494
7.5.2.11.7. FILOSOFIA E REALIDADE NACIONAL	495
7.5.2.11.8. SÍNTESE DA COMPARAÇÃO ENTRE MAGALHÃES E COUSIN.....	497
7.5.3. MAGALHÃES E SEUS ADVERSÁRIOS.....	497
7.5.3.1. MAGALHÃES E BERKELEY	497
7.5.3.2. MAGALHÃES E KANT	498
7.5.3.3. MAGALHÃES E REID.....	502
7.5.4. MAGALHÃES E OS AUTORES LIGADOS À NOÇÃO DE FORÇA VITAL	507
7.5.4.1. MAGALHÃES E BORDEU	508
7.5.4.2. MAGALHÃES E BARTHEZ	508
7.5.4.3. MAGALHÃES E LORDAT.....	509
7.5.4.4. MAGALHÃES E CUVIER.....	510
7.5.4.5. MAGALHÃES E ISIDORE DE SAINT-HILAIRE.....	512
7.5.4.6. MAGALHÃES E FLOURENS	513
7.5.4.6.1. A FORÇA VITAL NA 1ª E NA 2ª CITAÇÃO	519
7.5.4.6.2. DISTINÇÕES CONCEITUAIS	520
7.5.4.6.3. A 5ª CITAÇÃO – PROBLEMA DA ALMA ANIMAL	522
7.5.4.6.4. FLOURENS E A NATUREZA DA ALMA HUMANA	524
7.5.4.6.5. MAGALHÃES E A SEGUNDA PARTE DO LIVRO DE FLOURENS	527
7.5.4.6.6. SÍNTESE DA COMPARAÇÃO ENTRE FLOURENS E MAGALHÃES.....	528
7.5.4.7. MAGALHÃES E COUSIN SOBRE A FORÇA VITAL.....	530
7.5.4.8. MAGALHÃES E JOUFFROY	531
7.5.4.9. MAGALHÃES E AHRENS	532
7.5.4.10. MAGALHÃES E MONTE ALVERNE.....	534

8

537

DISCUSSÃO COM OS DIVERSOS INTÉRPRETES DE MAGALHÃES

8.1. OBSERVAÇÕES INICIAIS	537
8.2. O PRIMEIRO GRUPO: INTÉRPRETES QUE CONVERGEM EM UM MESMO TEMA	540
8.2.1. N.-P. CHANSSELLE [1859] E PIERRE FLOURENS [1859].....	540
8.2.2. FERNANDES PINHEIRO [1859] E UBIRATAN BORGES DE MACEDO [1997].....	541
8.2.3. JORGE JAIME [1997], JOSÉ MAURÍCIO DE CARVALHO [2001] E BORGES DE MACEDO [1997].....	545
8.3. O 2º GRUPO: INTÉRPRETES QUE DESTACAM UM ASPECTO ESPECÍFICO.....	551
8.3.1. PIERRE DAX [1860].....	551
8.3.2. FRANCISQUE BOUILLIER [1862]	553
8.3.3. LEONEL FRANCA [1921]	555
8.3.4. CRUZ COSTA [1954]	562
8.3.5. WILSON MARTINS [1992]	567
8.3.6. ANTÔNIO PAIM [1968; 1999; 2007].....	569
8.3.7. JÚLIO CANHADA [2020]	573
8.3.8. EVALDO SAMPAIO [2020]	578
8.3.8.1. A FONTE DO INTERESSE DE MAGALHÃES PELO ECLETISMO COUSINIANO	579

8.3.8.2. O SIGNIFICADO DE <i>FATOS</i> NO CONTEXTO DA CULTURA BRASILEIRA OITOCENTISTA	583
8.3.8.3. A FILOSOFIA MAGELÂNICA DA PERCEPÇÃO	586
8.3.8.4. A FONTE MAIS PROVÁVEL DA NOÇÃO DE <i>FORÇA VITAL</i>	587
8.5. O TERCEIRO GRUPO: INTÉRPRETES BRASILEIROS COM ESTUDOS MAIS ABRANGENTES	591
8.5.1. TOBIAS BARRETO [1869]	591
8.5.1.1. A 1ª PARTE DA CRÍTICA DE TOBIAS	591
8.5.1.2. A 2ª PARTE DA CRÍTICA DE TOBIAS	594
8.5.1.2.1. A CRÍTICA AO DUODINAMISMO DE MAGALHÃES	594
8.5.1.2.2. OUTRAS CRÍTICAS DE TOBIAS NA 2ª PARTE	600
8.5.1.2.2.1. CRÍTICAS À DOCTRINA MAGELÂNICA DOS SENTIDOS	600
8.5.1.2.2.2. RETORNO À CRÍTICA DO DUODINAMISMO	604
8.5.2. SILVIO ROMERO [1878]	610
8.5.2.1. AFIRMAÇÕES GÊNICAS MERAMENTE RETÓRICAS	610
8.5.2.2. ANÁLISES DE PONTOS ESPECÍFICOS DA DOCTRINA DE MAGALHÃES	613
8.5.2.2.1. A CRÍTICA À DOCTRINA MAGELÂNICA DA <i>FORÇA VITAL</i>	614
8.5.2.2.2. ACUSAÇÃO DE REPETIÇÃO DO PONTO DE VISTA DE JOUFFROY	618
8.5.2.2.3. O REQUINTE DO SISTEMA TELEOLÓGICO	620
8.5.2.2.4. DESCONHECIMENTO DAS DOCTRINAS DE ROSTAN E DE BÜCHNER	622
8.5.2.2.5. O APRIORISMO DOGMÁTICO	625
8.5.2.2.6. O CERNE DA CRÍTICA À NOÇÃO DE <i>FORÇA VITAL</i>	627
8.5.2.2.7. A CONSCIÊNCIA DA PERCEPÇÃO E A SENSÇÃO QUE A ORIGINOU	629
8.5.2.2.8. AINDA A SENSIBILIDADE COMO FACULDADE DA <i>FORÇA VITAL</i>	631
8.5.2.2.9. O ARGUMENTO DA ALMA DOS ANIMAIS	637
8.5.3. ROQUE SPENCER MACIEL DE BARROS [1973]	641
8.5.3.1. A <i>INTRODUÇÃO</i> DO LIVRO DE BARROS	642
8.5.3.2. O CAPÍTULO I DO LIVRO DE BARROS – A FORMAÇÃO DO PROJETO	643
8.5.3.2.1. A FORMAÇÃO INICIAL DE MAGALHÃES, LEVANDO AO PROJETO	645
8.5.3.2.2. AS DUAS OBRAS CONTENDO O PROGRAMA DE MAGALHÃES	646
8.5.3.2.2.1. O ENSAIO SOBRE A HISTÓRIA DA LITERATURA DO BRASIL (1836)	646
8.5.3.2.2.2. O ARTIGO SOBRE FILOSOFIA DA RELIGIÃO (1836)	648
8.5.3.3. O CAPÍTULO II DO LIVRO DE BARROS – POESIA E TEATRO DE MAGALHÃES	651
8.5.3.4. O CAPÍTULO III DO LIVRO DE BARROS – A IDEOLOGIA INDIANISTA	652
8.5.3.5. O CAPÍTULO IV DO LIVRO DE BARROS – DA POESIA À FILOSOFIA	655
8.5.3.5.1. AS INFLUÊNCIAS SOBRE A INTUIÇÃO IDEALISTA DE MAGALHÃES	655
8.5.3.5.2. O ARTIGO <i>A ORIGEM DA PALAVRA</i>	660
8.5.3.5.2.1. A POSIÇÃO DE MAGALHÃES EM <i>A ORIGEM DA PALAVRA</i>	664
8.5.3.5.2.2. A ORIGEM DA LINGUAGEM EM <i>FATOS</i>	666
8.5.3.5.2.3. OS CASOS DE HERDER E HUMBOLDT	667
8.5.3.5.3. A INTERPRETAÇÃO DE <i>FATOS</i> POR BARROS	672
8.5.3.5.3.1. O ESFORÇO PESSOAL DE MAGALHÃES	672
8.5.3.5.3.2. OS <i>FATOS</i> E O ECLETISMO NO BRASIL	673
8.5.3.5.3.3. AS FONTES UTILIZADAS POR MAGALHÃES EM <i>FATOS</i>	675
8.5.3.5.3.4. OUTROS TEMAS DISCUTIDOS POR BARROS	680

8.5.3.5.3.4.1. O IMATERIALISMO DE MAGALHÃES	681
8.5.3.5.3.4.2. MAGALHÃES E AHRENS SOBRE FORÇA VITAL	683
8.5.3.5.3.4.3. MAGALHÃES E PLOTINO SOBRE FORÇA VITAL.....	684
8.5.3.5.3.4.4. OS FATOS COMO EXPRESSÃO DO IDEAL PEDAGÓGICO.....	686
8.5.3.5.3.4.5. OS TIPOS INTELECTUAIS DO BRASIL OITOCENTISTA.....	688
8.5.3.5.4. <i>A ALMA E O CÉREBRO</i>	688
8.5.3.5.5. COMENTÁRIOS E PENSAMENTOS	689
8.5.3.5.6. BALANÇO DAS DUAS OBRAS ANTERIORES POR BARROS	691
8.5.3.6. A CONCLUSÃO DO LIVRO DE BARROS	691
8.5.3.7. NOSSA AVALIAÇÃO GERAL DA INTERPRETAÇÃO DE BARROS	692
8.5.4. LUIZ ALBERTO CERQUEIRA [2002].....	694
8.5.4.1. OBSERVAÇÕES INICIAIS	694
8.5.4.2. A CONSCIÊNCIA DE SI EM VIEIRA	696
8.5.4.3. A CONSCIÊNCIA DE SI EM MAGALHÃES	700
8.5.4.3.1. O CARÁTER ESTÉTICO DA CRISE DA FILOSOFIA BRASILEIRA OITOCENTISTA	701
8.5.4.3.2. MAGALHÃES COMO PRIMEIRO BRASILEIRO COM POSIÇÃO TEÓRICA FACE À FILOSOFIA MODERNA	703
8.5.4.3.3. MAGALHÃES E A TRADIÇÃO ARISTOTÉLICA BRASILEIRA.....	706
8.5.4.3.4. AS RELAÇÕES ENTRE PSICOLOGIA E FILOSOFIA E A QUESTÃO DA CAUSALIDADE.....	710
8.5.4.4. A PASSAGEM DE VIEIRA A MAGALHÃES.....	713
8.5.4.5. A TESE DE CERQUEIRA CONSIDERADA COMO UM TODO	714
8.5.4.6. A MOTIVAÇÃO DA TESE DE CERQUEIRA.....	718
8.5.4.4. A RÉPLICA DE CERQUEIRA	722
8.5.4.5. NOSSA TRÉPLICA A CERQUEIRA.....	724
8.5.5. IVAN DOMINGUES [2017; 2021].....	729
8.5.5.1. OBSERVAÇÕES INICIAIS	729
8.5.5.2. O DILETANTE ESTRANGEIRADO MARCADO PELO BOVARISMO E PELO TRANSOCEANISMO.....	730
8.5.5.2.1. MAGALHÃES COMO DILETANTE	731
8.5.5.2.2. MAGALHÃES COMO ESTRANGEIRADO.....	734
8.5.5.2.3. MAGALHÃES COMO BOVARISTA.....	740
8.5.5.2.4. MAGALHÃES E O TRANSOCEANISMO.....	744
8.5.5.2.5. MAGALHÃES E A FILOSOFIA NACIONAL.....	747
8.5.5.2.5.1. A FILOSOFIA NACIONAL DE MAGALHÃES	761
8.5.5.3. OUTROS PONTOS LEVANTADOS POR DOMINGUES	764
8.5.5.3.1. A ORIGINALIDADE DA FILOSOFIA MAGELÂNICA E SUA INFLUÊNCIA NO PAÍS.....	769
8.5.5.3.2. O ENGAJAMENTO DE MAGALHÃES NAS CAUSAS NACIONAIS	777
8.5.5.3.3. DÚVIDAS SOBRE A INFLUÊNCIA DE MAGALHÃES.....	778
8.5.5.3.4. MAGALHÃES COMO ROMÂNTICO ARREPENDIDO	781
8.5.5.3.5. A POLÊMICA COM ALENCAR.....	782
8.5.5.3.6. MAGALHÃES E A ESCRAVIDÃO AFRICANA.....	783
8.5.5.3.7. UMA FILOSOFIA FRANCESA PARA OS FRANCESES.....	785

BALANÇO GERAL DA FILOSOFIA DE MAGALHÃES

9.1. A PRIMEIRA FASE DO PENSAMENTO DE MAGALHÃES 790
9.2. A 2ª FASE DO PENSAMENTO DE MAGALHÃES..... 794
9.3. PRINCIPAIS RESULTADOS DE NOSSA PESQUISA SOBRE O PENSAMENTO DE MAGALHÃES.. 795

REFERÊNCIAS

1

INTRODUÇÃO

Dando continuidade ao projeto que iniciamos com a publicação do livro sobre *As Ideias Filosóficas de Eduardo Ferreira França*, estamos liberando agora esse novo livro, sobre *As Ideias Filosóficas de Domingos José Gonçalves de Magalhães*. Conforme explicitamos no primeiro desses livros, o material que conseguimos reunir a respeito de cada autor estudado tem-se revelado excessivamente extenso para ser adicionado integralmente ao terceiro volume de nossa *História da Filosofia do Brasil*. Por esse motivo, resolvemos publicar um livro bastante compreensivo sobre o pensamento de cada autor estudado, fato esse que nos permitirá apresentar as ideias de cada um deles de maneira mais resumida no mencionado terceiro volume. O objetivo de cada um dos livros sobre autores individuais é expor, da maneira mais imparcial e respeitosa possível, as ideias de cada um deles, fornecendo assim o material necessário para a elaboração de uma síntese sobre a filosofia brasileira do s. XIX, que será desenvolvida no terceiro volume de nossa *História da Filosofia do Brasil*. As informações que faltarem nesse volume a respeito de um determinado autor serão complementadas através de referências ao livro sobre as ideias desse mesmo autor. A expectativa é que, com esse procedimento, estaremos realizando uma reavaliação das ideias de cada autor da época indicada, fornecendo assim os elementos necessários para realizar também uma reavaliação da história da nossa filosofia oitocentista, corrigindo assim alguns erros e preconceitos da nossa historiografia tradicional e colocando-a numa perspectiva mais adequada.

Para a apresentação das ideias de cada autor, utilizaremos o método já estabelecido em nossas pesquisas anteriores. Aplicando-o ao caso de Magalhães, serão as seguintes as etapas que seguiremos no presente livro. Em primeiro lugar, apresentaremos informações sobre a vida e a obra de Magalhães. Em segundo lugar, passaremos à exposição das ideias dele em cada uma de suas obras filosoficamente relevantes. Em terceiro lugar, apresentaremos as principais interpretações da filosofia magelânica, as quais representam a sua fortuna crítica. Em quarto lugar, exporemos também as ideias dos principais autores estrangeiros que tiveram alguma relação com o pensamento de Magalhães e que por esse motivo são relevantes para o desenvolvimento de nossa pesquisa. Em quinto lugar, depois do longo percurso anterior, apresentaremos a nossa interpretação da filosofia de Magalhães. Em sexto lugar, passaremos a um confronto entre nossa interpretação e aquelas dos diversos autores apresentadas na terceira e na quarta etapas acima descritas. Em sétimo lugar, por fim, faremos um balanço geral das ideias filosóficas de Magalhães, na expectativa de fornecer uma visão mais adequada das mesmas, evitando assim os equívocos da historiografia tradicional e fornecendo elementos para a elaboração de uma síntese mais apropriada da filosofia brasileira oitocentista.

Como podemos ver, a perspectiva que estamos adotando no presente livro é de caráter metafilosófico-metodológico. Através dela, estaremos realizando um trabalho predominantemente exegético sobre as ideias filosóficas de Magalhães, trabalho esse que nos fornecerá as informações exigidas não apenas para a realização, no final do livro, de uma síntese sobre essas mesmas ideias, mas também para a elaboração de uma síntese geral sobre a filosofia brasileira do s. XIX no terceiro volume de nossa *História da Filosofia do Brasil*. Teremos, pois, tanto no

presente livro como no terceiro volume, uma articulação entre um trabalho exegético inicial e um trabalho de síntese final.

Consideramos importante comentar ainda que o leitor poderá ficar surpreso diante da quantidade de informações que serão aqui disponibilizadas, levando-nos muitas vezes a fazer longas exposições, mas elas são indispensáveis para que possamos alcançar uma perspectiva bastante compreensiva a respeito das ideias de Magalhães. O leitor também poderá considerar dispensáveis certas repetições que encontrará, principalmente nas nossas discussões com os diversos intérpretes de Magalhães, nas quais recapitulamos argumentos já apresentados anteriormente, por ocasião da exposição dessas respectivas interpretações. De nossa parte, adotamos esse procedimento para facilitar o trabalho do leitor, que não precisará retornar à exposição de cada interpretação para acompanhar a nossa discussão. Além disso, o leitor mais eficiente sempre poderá saltar aquelas partes que considerar desnecessárias para a continuação de sua leitura. Informamos ainda que não providenciamos um índice onomástico ao final do livro, pois, como ele se encontra numa versão digital, os tradicionais mecanismos de busca em arquivos no formato pdf serão mais do que suficientes para a localização de todas as ocorrências de um termo relevante. Além disso, o nosso sumário é bastante detalhado, indicando da maneira mais clara e completa possível a localização dos assuntos tratados no livro. Isso posto, passemos à primeira etapa de nosso estudo sobre as ideias de Magalhães, na expectativa de que os nossos objetivos serão atingidos de maneira razoável ao final do nosso percurso.

2

VIDA E OBRA DE MAGALHÃES

Este pensador nasceu no Rio de Janeiro, em 13 de agosto de 1811, filho de Pedro Magalhães Chaves. O nome de sua mãe não foi preservado pelos biógrafos que consultamos. Sua formação foi beneficiada pela transferência da corte, em 1808, que promoveu a criação das escolas de medicina e a vinda da missão artística francesa. Outro fator importante foi o curso de filosofia ministrado por Silvestre Pinheiro Ferreira no Rio, entre 1813 e 1816, que enfatizou o empirismo ao estilo de Locke e Condillac. Foi nessa atmosfera renovada que, em 1828, Magalhães matriculou-se no Colégio de Medicina e Cirurgia da Santa Casa de Misericórdia do Rio de Janeiro, formando-se em 1832. Ao contrário do que afirmam alguns de seus biógrafos, ele não estudou medicina em Coimbra.¹

Um pouco antes, por volta de 1830, pensou seriamente na possibilidade de dedicar-se à vida religiosa, mas encontrou resistência por parte do pai. Foi também desaconselhado pelo frade franciscano Monte Alverne, cujos sermões admirava e de quem se tornara amigo.² Ainda no ano de 1832, frequentou curso de filosofia ministrado por esse franciscano no Seminário de São José. Foi esse religioso que o auxiliou

¹ Com efeito, o curso de medicina de Coimbra tinha duração de cinco anos. Se Magalhães o tivesse iniciado em 1828, teria de terminá-lo em 1833 e não no ano anterior. Em 1833, ele estava no Rio e dali viajou para Paris. Além disso, participou de uma exposição da Academia de Belas Artes também no Rio em 1830, fato esse que torna pouco provável a sua presença em Coimbra cursando medicina na mesma época.

² Ver Alcântara Machado. *Gonçalves de Magalhães ou o romântico arrependido*. S. Paulo: Livraria Acadêmica Saraiva & Cia. Editores, 1936, pp. 22-25.

também em seu projeto de estudar na França. Viajou para Paris em 1834, tendo então frequentado os cursos ministrados por Theodore Jouffroy. Alguns meses depois, assumiu o cargo de adido à legação brasileira nesta cidade. Acabou demitindo-se da legação em virtude de desentendimentos com a chefia. Retornou ao Brasil em 1837. Foi nomeado em 1838 professor de filosofia no Colégio Pedro II, mas praticamente não exerceu o cargo, uma vez que foi designado secretário do Duque de Caxias, primeiro no Maranhão, depois da derrota da Balaiada, e em seguida no Rio Grande do Sul, após o término da Guerra dos Farrapos. Exerceu também a função de diplomata, tendo trabalhado em vários países, como a Itália, a Áustria, os Estados Unidos, a Argentina e o Paraguai. Seu último cargo foi o de ministro junto à Santa Sé, para resolver pendências relativas à Questão Religiosa.

Magalhães recebeu os títulos de Barão (1872) e posteriormente de Visconde do Araguaia (1874), além de inúmeras honrarias, como a de Cavaleiro da Ordem do Cruzeiro, Comendador da Ordem da Rosa, Comendador da Ordem de Cristo, etc. Faleceu em Roma em 1882. Magalhães escreveu as seguintes obras de interesse filosófico: *Ensaio sobre a História da Literatura do Brasil* (1836), *Filosofia da Religião – Sua relação com a moral e sua missão social* (1836), *Discurso sobre o Objeto e Importância da Filosofia* (1842), *A origem da palavra* (1844), *Memória histórica e documentada da revolução da Província do Maranhão desde 1839 até 1840* (1848), *Fatos do Espírito Humano* (1858), *Os Indígenas do Brasil perante a História* (1860), *A Alma e o Cérebro* (1876) e *Comentários e Pensamentos* (1880).³ Ele é autor também de muitas obras literárias, às

³ As Informações sobre a biografia de Magalhães foram extraídas de Sacramento Blake, A. V. A. *Diccionario Bibliographico Brasileiro*. Rio: Imprensa Nacional, 1900, Vol. 2, pp. 217 ss.; também de Carvalho, J. M. de. *Contribuição Contemporânea à História da Filosofia Brasileira; Balanço e Perspectivas*. 3 ed. ampliada e atualizada. Londrina: Editora UEL, 2001, pp. 72-5; e principalmente de Cerqueira, L. A.

quais, por motivos de espaço, dedicaremos atenção apenas por ocasião da discussão da interpretação de Roque Spencer Maciel de Barros, mais adiante.

O pensamento filosófico de Magalhães tal como expresso em suas diversas obras sofreu algumas alterações que nos permitem dividir a sua evolução em duas fases principais. A primeira delas vai do *Ensaio sobre a história da literatura do Brasil*, de 1836, até *Os indígenas do Brasil perante a história*, de 1860. A obra mais importante desse período é representada por *Fatos do espírito humano*, de 1858. A segunda fase do pensamento de Magalhães compreende as obras *A alma e o cérebro*, de 1876, e *Comentários e pensamentos*, de 1880, ambas surgidas depois de um hiato de aproximadamente dezessete anos em relação à fase anterior. O principal aspecto que nos permite estabelecer a divisão do pensamento de Magalhães em duas fases é a sua doutrina da *sensibilidade*, que, na primeira delas, é atribuída à *força vital*, e, na segunda, à alma imortal. Isso será explicado no decorrer da nossa exposição das ideias filosóficas magelânicas e sua evolução.

3

OBRAS DA PRIMEIRA FASE DO PENSAMENTO DE MAGALHÃES

3.1. ENSAIO SOBRE A HISTÓRIA DA LITERATURA DO BRASIL

Começamos pelo *Ensaio sobre a História da Literatura do Brasil*, publicado no número 1 do *Tomo Primeiro* de *Niterói, Revista Brasiliense*, criada e publicada por Magalhães, em conjunto com seus amigos Manuel de Araújo Porto Alegre e Francisco de Salles Torres Homem, em Paris, em 1836.¹ O objetivo geral da revista era motivar os brasileiros a refletir sobre temas comuns ligados à pátria. Esses temas seriam tratados do ponto de vista da economia política, das ciências em geral, da literatura nacional e das artes. Com isso, os autores da publicação, movidos exclusivamente pelo amor a seu país, pretendiam desenvolver a afeição e a simpatia geral por tudo o que é justo, santo, belo e útil, contribuindo para a marcha do Brasil rumo à civilização e à grandeza.² O *Ensaio* de Magalhães é o quarto artigo da revista, depois de um sobre astronomia, outro sobre economia da escravatura e outro sobre crédito público. Embora se trate de um texto eminentemente voltado para a história da nossa literatura, ele traz consigo algumas observações relevantes para

¹ Ver Magalhães, D. J. Ensaio sobre a História da Literatura do Brasil. In: *Niterói, Revista Brasiliense. Ciências, Letras, e Artes*. Tomo Primeiro, n. 1, Paris: Dauvin et Fontaine, 1836, pp. 132-59. Esse texto foi republicado com título diferente nos *Opusculos Historicos e Litterarios*, no Tomo VIII das Obras de Magalhães, do qual tivemos acesso à segunda edição (ver Magalhães, D. J. G. de. Discurso sobre a História da Literatura do Brasil. In: *Obras de D. J. G. de Magalhães. Tomo VIII. Opúsculos Historicos e Litterarios*. 2 ed. Rio: Garnier, 1865, pp. 241-272). A partir desse ponto, o artigo de 1836 será designado por *Magalhães, Ensaio*.

² Ver texto de apresentação da revista, intitulado "Ao Leitor", sem indicação do autor, in: *Niterói, Revista Brasiliense. Ciências, Letras, e Artes*. Tomo Primeiro, n. 1, Paris: Dauvin et Fontaine, 1836, pp. 5-6.

a compreensão da posição e do programa filosófico de nosso autor. Para mantermos maior fidelidade ao espírito do texto, manteremos em geral os tempos verbais neles utilizados.

Magalhães começa o seu *Ensaio* fazendo considerações sobre a literatura de um povo e suas modificações ao longo da história. Aplicando essas considerações ao caso do Brasil, ele faz inicialmente uma queixa quanto ao número diminuto de obras que podiam ser consultadas a respeito em sua época (*Magalhães, Ensaio*, pp. 132-6). Não havia trabalhos de autores nacionais sobre o assunto e, dentre os de autores estrangeiros, o de Ferdinand Diniz se revelava o mais extenso e, mesmo assim, bastante incompleto (*Magalhães, Ensaio*, p. 136).³ Magalhães então recorreu à leitura do imenso trabalho bibliográfico do Abade Barbosa, com a finalidade de encontrar indicações esparsas de alguns brasileiros de destaque (*Magalhães, Ensaio*, p. 136).⁴ Mesmo

³ O autor a que ele se refere com o sobrenome abasileirado é Ferdinand Denis (1798-1890), francês que morou no Brasil entre 1818 e 1821, tendo se apaixonado pelo país. Ele desempenhou um papel significativo nas relações entre as culturas francesa e brasileira, podendo ser considerado o pai dos estudos brasileiros na França. Em sua estadia no país, ele esteve no Rio, em Salvador e no Jequitinhonha, tendo tido contato inclusive com a família Taunay. Com base em sua experiência brasileira, escreveu um bom número de obras de apresentação do nosso país aos franceses. Dentre elas, destacam-se: *Le Brésil, ou Histoire, Moeurs, Usages et Coutumes des Habitants de ce Royaume*, em seis volumes, em colaboração com Hippolyte Taunay, filho do pintor Nicolas Taunay (Paris: Nepveu, 1822); *Résumé de l'Histoire du Brésil, suivi du Résumé de l'Histoire de la Guyane* (Paris: Leconte & Durey, 1825); etc. A obra a que Magalhães se refere é o *Résumé de l'Histoire Littéraire du Portugal, suivi du Résumé de l'Histoire Littéraire du Brésil* (Paris: Leconte et Durey, 1826). Nela, Denis faz uma ligação entre poesia e nacionalidade, seguindo as ideias de Madame de Stäel e de Chateaubriand. Ele defende a tese de que o nosso país deveria desenvolver uma literatura própria, baseada na natureza tropical, nos indígenas e em outras características que nos são peculiares, deixando de lado os padrões europeus. Segundo Antonio Cândido, o livro de Denis foi o primeiro não só a conceber a literatura brasileira como algo diferenciado, mas também a indicar os caminhos a serem seguidos pela mesma no futuro (Cândido, A. *O Romantismo no Brasil*. S. Paulo: Humanitas; FFLCH/USP, 2002, p. 22). As ideias de Denis inspiraram o programa da geração romântica reunida em torno da já mencionada revista *Niterói*. O livro foi traduzido para o português em 1835 e adotado pelo Colégio D. Pedro II, a partir de 1837.

⁴ O Abade Barbosa a que ele se refere é Diogo Barbosa Machado (1682-1772), importante bibliófilo lusitano. A partir da sua biblioteca particular e com o auxílio de informações obtidas em todo o país, o abade oratoriano compilou uma extensa notícia bibliográfica em quatro tomos, que é geralmente conhecida como *Biblioteca Lusitana* e possui grande valor para o conhecimento da literatura portuguesa anterior ao s. XVIII. Ver Machado, Diogo Barbosa. *Bibliotheca Lusitana Historica, Critica e Cronologica. Na qual se compreende a notícia dos autores portuguezes, e das obras, que compuserão desde o tempo da promulgação da Ley da Graça*

assim, a dificuldade de encontrar as obras ali mencionadas foi quase insuperável, forçando-o a contentar-se com o que foi possível obter. A mesma dificuldade já tinha sido reconhecida pelo editor do *Parnaso Brasileiro*, obra que constituiu outra fonte importante para Magalhães (*Magalhães, Ensaio*, p. 137).⁵ Essas dificuldades deveriam servir para fôssemos mais zelosos na pesquisa e na conservação do nosso patrimônio literário, com o objetivo de fazer surgir os grandes homens. Estes existem entre nós, mas precisam de condições adequadas para serem despertados (*Magalhães, Ensaio*, p. 138).

Passando ao caso do Brasil, Magalhães assim se manifesta:

[...] descoberto em 1500, jazeo trez seculos esmagado debaixo da cadeira de ferro, em que se recostava um Governador colonial com todo o peso de sua insufficiencia, e de sua imbecilidade. Misquinhas intençoens politicas, por não avançar outra cousa, leis absurdas, e iniquas dictavam, que o progresso da civilização, e da industria entorpeciam. Os melhores genios em flor morriam, faltos deste orvalho protector, que os desabrocha; um ferete ignomimoso de desaprovação, na frente gravado do Brasileiro, indigno o tornava de altos e civís empregos. Para elle obstruidas, e feixadas estavam todas as portas, e estradas que á illustração o conduzir podiam; umasó [sic] porta ante seus passos se abria, era a porta do convento, do retiro, e do esquecimento. A Religião franqueava esta porta, a Religião a feixava sobre seus pa sos [sic]; e o sino, que o chamava ao Claustro, annunciava tambem sua morte para o mundo. O genio em vida sepultado, cercado de mysticas e imagens, apenas saía para catequisar os Indios no meio dos desertos, ou para pregar aos fieis as austeras verdades do Evangelio (*Magalhães, Ensaio*, pp. 138-9).

até o tempo presente. Tomo I, Lisboa Ocidental: Na Officina de Antonio Isidoro da Fonseca, 1741; Tomo II, Lisboa: Na Officina de Ignacio Rodrigues, 1747; Tomo III, Lisboa: Na Officina de Ignacio Rodrigues, 1752; Tomo IV, Lisboa: Na Officina Patriarcal de Francisco Luiz Ameno, 1759.

⁵ O editor a que ele se refere é Januário da Cunha Barbosa. Ver Barbosa, Januário da Cunha. *Parnaso Brasileiro ou Coleção das melhores poesias dos poetas do Brasil, tanto inéditas, como já impressas*. Rio: Tipografia Imperial e Nacional. 1º Tomo: 1829-30; 2º Tomo: 1831 [cada tomo possui 4 cadernos].

Podemos ver aqui, com clareza, sua crítica ao processo lusitano de colonização e suas consequências maléficas. Mais adiante, Magalhães denuncia as perseguições e as crueldades cometidas pelos portugueses contra os indígenas. Isso constituiu o retrato da época da colonização, que envergonhava os brasileiros. Para ele, ao adotar esse sistema predatório, Portugal procurava enfraquecer sua imensa colônia porque conhecia a sua própria fraqueza. Mas um povo não pode engrandecer à custa de outro. O tempo tem sancionado essas verdades e irá mostrar também qual é o destino que a providência divina estabeleceu para o Brasil. A expectativa de Magalhães é a de que o perigoso fermento da época colonial, germe de discórdia resultante de uma educação não apurada, bem como a instituição da escravidão, não impeçam a marcha do país na direção do seu engrandecimento. Seu objetivo, portanto, não é escrever uma biografia cronológica dos autores brasileiros, mas sim a história da literatura do Brasil, com base nas suas circunstâncias concretas (*Magalhães, Ensaio*, pp. 140-2).

É verdade que alguns gênios ocasionais se manifestaram, como pirilampos, no contexto cheio de trevas acima descrito. É verdade também que não revelaram grande elevação. Mas, em virtude da situação escravizante a que o país estava submetido, não podemos acusá-lo de não ter produzido gênios mais elevados. De qualquer modo, não são poucos os escritores para um país que foi colônia de Portugal, embora sejam desmerecidos pela população em geral como parasitas ociosos. Mas o poeta brasileiro não é guiado pelo interesse, e sim pelo amor da poesia e de sua pátria. Se muitos se encontram esquecidos, isso se deve em parte do pouco conhecimento do idioma português entre os europeus, particularmente na Alemanha, França e Inglaterra (*Magalhães, Ensaio*, pp. 142-4).

Nessa perspectiva, a tarefa do s. XIX brasileiro é a de restaurar as ruínas, reparando os erros do passado. As nações livres da época precisam avançar para engrandecer-se e desenvolver todos os elementos da civilização. E o povo que ignora seu passado e seu presente permanecerá sempre imóvel. No estudo do passado, nada deve ser excluído. Uma nação jamais poderá prever o seu futuro sem saber o que ela é em comparação com o que já foi. Do ponto de vista filosófico, o s. XIX superou os sistemas exclusivos e se deixou animar pelo espírito eclético, cuja divisa é *luz e progresso*. E o Brasil, nesse contexto, não pode ficar imóvel. O germe da civilização foi nele depositado pela Europa, mas incompletamente. Uma vez que o país se tornou independente de Portugal, ele poderá respirar livremente e assumir o processo civilizatório em sua integridade (*Magalhães, Ensaio*, pp. 144-6).

A literatura e a poesia que herdamos de Portugal não perdeu seu caráter europeu. A influência que a mitologia grega transplantada pelos lusitanos exerceu entre nós foi tão grande que muitas vezes os poetas brasileiros se transformam em pastores apascentando seus rebanhos às margens do Tejo. Mas existe um instinto oculto no ser humano que o dirige. Graças a ele, um homem colocado diante do vasto mar ou no cume de uma montanha não terá as mesmas inspirações e pensamentos que teria se habitasse a Arcádia. Além disso, a sua religião funciona como um elemento inspirador, como a base da moralidade poética. Se os primeiros poetas brasileiros meditassem sobre isso, teriam deixado de lado a poesia estrangeira que destruíra a sublimidade de sua religião, cegava-os na contemplação da grandiosa natureza circundante e paralisava-lhes o gênio, reduzindo-os a meros imitadores. A expectativa de Magalhães é a de que os futuros poetas brasileiros se conscientizem

desse fato e encontrem no céu de sua pátria um sol mais luminoso do que aquele que inspirava os gregos (*Magalhães, Ensaio*, pp. 147-9).

Todavia, se compararmos a situação do Brasil no s. XIX com a das épocas anteriores, a diferença é notável. E as causas disso são conhecidas por todos. Enquanto nação, o Brasil é filho da Revolução Francesa, que levou o rei de Portugal a transferir a corte para cá, transformando a antiga colônia inicialmente em Reino Unido e depois em nação independente. Isso fez do Brasil um filho da civilização francesa, a ser tomada como guia para o seu progresso. Assim, a nossa história possui duas partes: a primeira compreende os séculos XVI, XVII e XVIII; a segunda, ainda curta, começou em 1808. Buscando pelos escritores brasileiros nesses períodos, Magalhães afirma que eles inexistem no s. XVI, que o s. XVII foi marcado pela religiosidade dos poetas e prosadores e que o s. XVIII é o do início da carreira literária no país. E nossa ligação com a França se dá a partir dessa época, com as contribuições que os franceses deram de início às ciências e às letras lusitanas no s. XVIII, as quais chegaram depois ao Brasil, que foi assim contemplado com a abertura de um vasto campo literário voltado para o arcadismo. O s. XIX, por sua vez, revela uma nova face para a nossa literatura. A ideia de *pátria* domina tudo, trazendo novos temas para a consideração de todos, como a independência, a liberdade, as instituições sociais, as reformas, a política. Embora as épocas de revolução sejam contrárias à poesia, elas são meios indispensáveis para o progresso humano. Nessas ocasiões, a literatura pode parar um pouco, mas é só para continuar mais bela e remoçada (*Magalhães, Ensaio*, pp. 150-3).

Antes de terminar, Magalhães procura responder a duas questões. A primeira delas envolve saber se o Brasil pode inspirar a imaginação dos poetas. A resposta é positiva, sendo confirmada pelas descrições

elogiosas de nossa natureza feitas pelos viajantes europeus que por aqui estiveram, como Saint-Hilaire e Debret, entre outros. A segunda questão envolve saber se os nossos indígenas cultivaram a poesia antes da colonização. A resposta também é positiva, sendo confirmada por alguns escritos antigos, que afirmam terem sido várias tribos indígenas musicalmente talentosas e praticantes da poesia. E foi por meio da música e da poesia, sabiamente empregadas pelos jesuítas, que os nossos indígenas se converteram ao cristianismo e à civilização (*Magalhães, Ensaio*, pp. 153-6).

O *Ensaio* se encerra com uma exortação de Magalhães. Para ele, estudamos a história não só para conhecer o passado, mas também para extrairmos lições úteis ao presente. Assim, ao estudar modelos do passado, não devemos nos limitar à reprodução imitativa dos mesmos. Afinal de contas, mais vale o voo arrojado do gênio do que a marcha regular da imitação servil (*Magalhães, Ensaio*, p. 159). A relevância desse texto para a compreensão da posição e do programa filosófico de Magalhães será discutida mais adiante.

3.2. FILOSOFIA DA RELIGIÃO

Passemos agora ao texto sobre *Filosofia da Religião*, que surgiu pela primeira vez no tomo segundo da revista *Niterói*, também em 1836.⁶

⁶ O texto original é o seguinte: Magalhães, D. J. *Philosophia da Religião – sua relação com a moral, e sua missão social*. In: *Nytheroy, Revista Brasiliense. Ciencias, Letras, e Artes. Tomo Primeiro. Nº 2*. Paris: Davin et Fontaine, Libraires, 1836, pp. 9-38). Ele foi republicado no Tomo VIII das *Obras* de Magalhães (ver Magalhães, D. J. G. de. *Philosophia da Religião – sua Relação com a Moral, e sua Missão Social*. In: *Obras de D. J. G. de Magalhães. Tomo VIII. Opúsculos Historicos e Litterarios*. 2 ed. Rio: Garnier, 1865, pp. 273-304). Para maior comodidade, o texto usado para a nossa exposição corresponde ao segundo apêndice da obra Magalhães, D. J. *Fatos do Espírito Humano*. Org. e estudo introdutório por Luiz Alberto Cerqueira. Petrópolis: Vozes; Rio: Academia Brasileira de Letras, 2004, pp. 405-30. A partir de agora, *Magalhães, Filosofia da Religião*.

Nesse escrito, nosso autor começa mostrando que a ideia de *Deus* surge no ser humano a partir da constatação de que a série de causas finitas nesse mundo não dá razão de sua existência e que, em oposição ao finito, deve existir alguma coisa infinita que explique esse finito. Magalhães faz aqui uma referência a Herder, para quem à inteligência humana pertence a tarefa de estabelecer a conexão existente entre a causa e o efeito, devendo até mesmo adivinhá-la, quando ela não se manifesta com evidência.⁷ A ideia de *alma*, por sua vez, surge quando o ser humano reflete sobre si mesmo e constata que, ao lado de sua parte exterior mutável, encontra-se na sua consciência uma substância permanente que constitui o seu *eu*. Nas suas relações com Deus, a alma se enche de gratidão e admiração pelo Ente Supremo a quem deve sua existência e posição no mais elevado grau dos seres criados. Isso constitui a religião natural em sua forma mais simples.

Para não se desviar desse Ente Supremo, o ser humano cria então uma forma material que o represente e o manifeste continuamente aos seus sentidos. Trata-se do culto religioso, que assim realizando seu instinto religioso. Em apoio a essa ideia, Magalhães cita uma passagem de Cousin, na qual esse último afirma ser o culto infinitamente superior ao mundo ordinário, porque: i) seu destino é lembrar Deus ao homem; ii) é infinitamente mais claro enquanto representante das coisas divinas; iii) revela permanência diante da transitoriedade das coisas

⁷ A obra citada por Magalhães a esse respeito é: Herder, Johann Gottfried. *Ideias sobre a filosofia da humanidade*, Tomo I, p. 238, sem indicação da cidade, editora e data. Como não encontramos evidências na época da existência de uma tradução para o português dessa obra de Herder, Magalhães provavelmente se baseou na tradução francesa da mesma, traduzindo o título para o português. Conseguimos comprovar essa hipótese ao consultar a seguinte obra: Herder, Johann Gottfried. *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité. Par Herder. Ouvrage traduit de l'allemand et précédé d'une introduction par Edgar Quinet*. Tome Premier. Paris: Chez F. G. Levrault, 1834. O trecho indicado por Magalhães se encontra de fato à p. 238.

mundanas.⁸ Nessa perspectiva, a religião se revela indispensável à sociedade, contendo todos os elementos da civilização e constituindo a fonte da filosofia, da moral, do entusiasmo e das artes (*Magalhães, Filosofia da Religião*, pp. 405-7). Quanto à natureza do sentimento religioso, Magalhães afirma:

é mais profundo, mais humano, mas produtivo mesmo do que muitos pretendem; e se sua linguagem é misteriosa, é que este sentimento é um mistério em si mesmo, é que ele é eminentemente humano, e mais que todos os outros sentimentos; e o mistério é o fundo do homem [...](*Magalhães, Filosofia da Religião*, p. 409).

Nesse ponto, Magalhães introduz uma citação de Benjamin Constant, na qual esse autor afirma ser inexplicável tudo o que se passa no interior da alma, não cabendo demonstrações matemáticas aqui.⁹ A sabedoria pertence unicamente a Deus, para quem não há mistérios. Mas há alguns homens que querem tudo saber, sem mistérios. Ora, "o mistério é a forma da verdade". Dentre aqueles que pretendem tudo saber estão os que negam tudo para não manifestar sua fraqueza em relação às coisas superiores à inteligência humana. Eles negam Deus, negam a alma e a religião. Mas esse materialismo felizmente não constitui a filosofia da humanidade e conduz a várias tergiversações e contradições. E a ideia necessária de um Ser Eterno sempre se manifesta debaixo da terminologia usada pelos filósofos materialistas (*Magalhães, Filosofia da Religião*, pp. 410-1).

⁸ A obra citada por Magalhães a esse respeito é: Cousin, Victor. *Introduction à l'histoire de la philosophie*, 1828, 1re Leçon, p. 21, sem indicação da cidade e da editora. A respeito de nossa interpretação da filosofia de Cousin, que será pressuposta no decorrer do presente livro, ver nosso livrinho intitulado *As ideias filosóficas de Victor Cousin*, em fase de preparação para impressão.

⁹ A obra citada por Magalhães é: Constant, Benjamin. *De la religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements*, Tome I, p. 25, éd. de 1830, sem indicação da cidade e da editora.

Para Magalhães, a religião está destinada a representar da maneira mais clara e distinta a ideia de *Deus*. Nessa perspectiva, ela é, como vimos, um elemento necessário para a sociabilidade. A religião "é a filosofia do povo, e a moral de todo o mundo". Desse modo, pretender separar a moral da religião é pretender dar à primeira uma outra base, que seria falsa e arbitrária. A história da humanidade mostra que tudo o que é ali produzido de extraordinário e sublime ou tem origem numa ideia religiosa ou ao menos com ela se mescla. Nesse ponto, Magalhães inclui em sua exposição exemplos de contribuições da religião para o progresso da humanidade, desde o Oriente Antigo até os seus dias, no s. XIX. Nesse percurso, o cristianismo surge como o fundamento da civilização moderna, produzindo a filosofia, o estado, a moral, a indústria e as artes. Foi em torno do cristianismo que se colocaram os mais sublimes gênios da humanidade, como Agostinho, Newton, Leibniz, etc. Até mesmo as guerras religiosas foram grandes meios de civilização, proveitosos para a humanidade, uma vez que grandes mudanças não surgem sem luta. Para Magalhães, não existe um século completamente irreligioso, sendo a diferença apenas uma questão de grau. Mas haveria um século em que o elemento religioso deixou de influir? A resposta é afirmativa, e se encontra na França do s. XVIII, com os enciclopedistas. Eles defendem uma filosofia que nada mais é do que a afirmação categórica e dogmática da teoria da sensação e da moral do egoísmo. Para os enciclopedistas, não há verdade fora do sensualismo e do egoísmo. Nesse ponto, Magalhães faz uma citação de Chateaubriand, reforçando a crítica a essas doutrinas dos enciclopedistas.¹⁰ Todavia, como bem avalia Cousin, a filosofia da sensação e do egoísmo deveria

¹⁰ Essa citação de Chateaubriand foi feita sem qualquer indicação da referência bibliográfica utilizada por Magalhães. Infelizmente, não conseguimos encontrá-la.

ser acompanhada de uma ordem social sem dignidade, de um governo absoluto caindo de fraqueza e de corrupção (*Magalhães, Filosofia da Religião*, pp. 414-21).

Transportando essa tríade filosófica, moral e religiosa para o Brasil, cujo presente é o passado do centro ilustrado da Europa, Magalhães afirma que em nosso país não predomina a moral religiosa, mas sim a do interesse. O Brasil só faz progressos na imoralidade. E a causa disso está nas falsas ideias que dominam os brasileiros. Essas ideias pertencem a uma teoria filosófica incompleta, mal interpretada, que se opõe à sanção religiosa e à moral do dever, destruindo os sentimentos nobres da virtude. Os seguidores de Hobbes e Helvetius poderiam apresentar três objeções à avaliação de Magalhães: a) ele estaria exagerando os fatos; b) as consequências por ele apontadas não decorreriam de seus princípios; c) a vida pura e nobre dos filósofos que pregaram essas doutrinas mostrariam que o egoísmo não é incompatível com a virtude. Com relação à primeira objeção, Magalhães responde que basta observar conscienciosamente os fatos para verificar que não há exagero na avaliação. Com relação à segunda objeção, nosso autor responde que, em oposição à moral do dever que nos obriga a agir independentemente dos cálculos de felicidade, a moral do egoísmo nos dá como regra o interesse e a felicidade como fim, fazendo desaparecer a ideia de justiça e transformando a virtude em interesse. Finalmente, com relação à terceira objeção, Magalhães afirma que os "discípulos seguem sempre a doutrina dos mestres, e raras vezes o seu exemplo". Desse modo, os filósofos que fundam suas teorias sobre palavras que já possuem um sentido definido, conferindo-lhes um sentido diferente, correm o risco de não serem compreendidos e de verem sair

consequências maléficas de seus princípios (*Magalhães, Filosofia da Religião*, pp. 423-9).

3.3. DISCURSO SOBRE O OBJETO E IMPORTÂNCIA DA FILOSOFIA

O *Discurso sobre o Objeto e Importância da Filosofia* foi proferido diante do Imperador, em 14 de fevereiro de 1842, por ocasião da inauguração do curso de filosofia do Colégio D. Pedro II.¹¹ Tendo sido nomeado para a cadeira de filosofia, Magalhães aproveitou a oportunidade do discurso para fazer uma declaração dos princípios que pretendia seguir no exercício do magistério. Esses princípios são claramente os do ecletismo espiritualista de Cousin. No cerne de sua fala, Magalhães afirma que a consciência é o teatro da observação interna, que leva a inteligência a afirmar-se, de tal forma que "sem consciência não existiria o espírito humano para si próprio, e seria como se não fosse, tal como é durante o sono". A moral e a teodiceia se completam, dependendo ambas da psicologia e ambas servindo-se da lógica, que também domina as outras ciências. Os quatro grandes sistemas da filosofia são o sensualismo, o espiritualismo, o ceticismo e o misticismo. Nenhum deles é totalmente falso, pois todos encontram um fundamento na natureza humana. Desse modo, todos constituem elementos fundamentais da filosofia. Tais são os princípios da filosofia eclética, a única que pode satisfazer as necessidades do espírito humano e salvar-nos do ceticismo e, principalmente, do sensualismo e sua pior consequência, o materialismo. Esse último pretende transformar o ser humano em mera matéria organizada, reduzindo sua inteligência a

¹¹ Magalhães, D. J. *Discurso Sobre o Objeto e Importância da Filosofia (1842)*. Disponível em <http://www.cinfil.com.br/arquivos/Discurso_Sobre_a_Filosofia.pdf>. Acesso em novembro de 2015. A partir de agora, *Magalhães, Discurso*.

fenômenos e alterações contingentes dessa mesma matéria, que é inerte por natureza. O materialismo ignora o fato de que o ser humano, em virtude apenas de sua inteligência, investiga a natureza e descobre nas leis harmônicas e constantes do universo os sinais evidentes de um Ser Infinito. Magalhães promete um combate sem tréguas ao materialismo, opondo as ideias de Reid, Royer Collard, Cousin e Fichte às ideias sensualistas de Locke e Condillac. Em moral, serão opostas as ideias de Helvetius, Hobbes e Bentham às ideias de Kant, Dugald-Stewart e Jouffroy. Mas nosso autor não pretende cair em um extremo ao fugir de outro. A ciência vaidosamente procura demonstrar com razões superiores o que surge como axioma para o ser humano e não se pode demonstrar. Na verdade, aquilo em que o espírito humano acredita fortemente não precisa de provas nem pode ser destruído por elas. Com base nisso, em suas aulas, Magalhães não baseará a existência objetiva do mundo material na impossibilidade de que Deus nos engane, como faz Descartes, nem rejeitará a sua existência, como faz Berkeley, ao levar às últimas consequências os princípios de Descartes e de Locke. A verdade é única, ela submete a liberdade quando é percebida pela razão, porque a verdade não é do ser humano e sim de Deus. O apelo à hipótese ou opinião é como o apelo ao remédio por ocasião da enfermidade: ele deve ser abandonado quando se recupera a saúde. E, do mesmo modo que o remédio deve ser tomado com critério, assim também a opinião deve ser adotada com critério. O livre exame é necessário em todas as nossas investigações. Esse é o espírito com que Magalhães pretende levar adiante os seus trabalhos filosóficos na cátedra de filosofia do Colégio Pedro II (*Magalhães, Discurso*).

3.4. A ORIGEM DA PALAVRA

Em 1844, Magalhães publicou, no nº 9 da revista *Minerva Brasiliense*, um pequeno texto filosófico de três colunas, intitulado *A origem da palavra*.¹² Ali, ele defende o princípio de que a palavra constitui o meio mais natural à disposição do homem para conversar consigo mesmo e expressar seus pensamentos a outros homens. E, na controversa questão a respeito da origem da palavra, ele toma posição ao lado daqueles que lhe conferem uma origem divina. Em virtude disso, Magalhães critica os sensualistas e principalmente Condillac, para os quais a linguagem foi inventada pelo homem. A fim de reforçar sua posição, Magalhães recorre a duas citações, uma de Herder e outra de Humboldt. Nas duas, a origem da linguagem a partir de um dom divino é afirmada (*Magalhães, Origem da palavra*, p. 255). Com base nisso, Magalhães declara:

O dom da palavra está na faculdade que tem o espírito humano de se servir desses sons articulados como sinais de seus pensamentos; e, essa faculdade que não possuem os irracionais, posto que articulem sons. Essa faculdade de espírito não adquiriu-a pela experiência, ela se manifesta espontaneamente ao espírito, como a faculdade de pensar e de sentir, por uma revelação divina. Entre o som como som e som como sinal do pensamento há um abismo que o espírito humano não venceria por seus próprios esforços se Deus não o permitisse (*Magalhães, Origem da palavra*, p. 256).

Além disso, o som pelo qual apreendemos a palavra não possui existência material. Ele não passa de uma sensação. Até mesmo a vibração que produz o som não é material, pois consiste num impulso dado por

¹²Ver Magalhães, D. J. A origem da palavra. In: *Minerva Brasiliense*. Nº 9, 1º de março de 1844, Vol. I, pp. 255-6. A partir desse ponto, *Magalhães, Origem da palavra*.

Deus à matéria. Desse modo, na palavra tudo é imaterial, tudo é divino (Magalhães, *Origem da palavra*, p. 256). Não há nesse pequeno texto referência alguma a Cousin. Isso, como veremos mais adiante, aparecerá no *Capítulo X* da sua obra mais importante, que estudaremos mais adiante.

3.5. MEMÓRIA HISTÓRICA E DOCUMENTADA DA REVOLUÇÃO DA PROVÍNCIA DO MARANHÃO DESDE 1839 ATÉ 1840 (1848)

Em 1838, Magalhães foi nomeado professor de filosofia do Colégio Pedro II, mas não chegou a tomar posse da cátedra na época. O motivo foi o fato de que as aulas de filosofia deveriam ser ministradas nas últimas séries do colégio, que ainda não estavam em funcionamento. Nessa ocasião, Magalhães foi convidado e aceitou atuar como secretário do coronel Luiz Alves de Lima e Silva, futuro duque de Caxias, no governo do Maranhão, que enfrentava a rebelião da Balaiada. A respeito de sua experiência nesse evento, Magalhães escreveu algumas poesias. Mas o texto que nos interessa mais de perto é a sua *Memória histórica e documentada da revolução da Província do Maranhão desde 1839 até 1840*, que apresenta um relato do movimento.¹³ Certamente não é o caso de repetirmos aqui esse relato. Mas iremos aproveitar as avaliações de Magalhães a respeito das circunstâncias do Brasil que levaram ao aparecimento de revoltas desse tipo, bem como algumas de suas afirmações sobre a escravidão, já que esses aspectos são importantes para conhecermos o tipo de preocupação que ele entretinha com relação à realidade brasileira.

¹³ Ver Magalhães, D. J. G. de. *Memória histórica e documentada da revolução da Província do Maranhão desde 1839 até 1840*, publicada inicialmente na *Revista Trimestral de História e Geografia*, do IHGB, no número do 3º trimestre de 1848. O texto republicado que consultamos é o seguinte: Magalhães, D. J. G. de. *Memória histórica e documentada da revolução da Província do Maranhão desde 1839 até 1840*. *Novos estudos: CEBRAP*, nº 23, 1989, pp. 14-66. A partir de agora, *Magalhães, Memória*.

No Capítulo I da sua *Memória*, intitulado *Observações preliminares*, Magalhães começa o texto reconhecendo que não há nada que deva nos espantar na série de rebeliões que tinham infestado as províncias do Império desde a época da Independência. Os povos lutam por seus objetivos, estando sujeitos às alterações provenientes da exaltação das ideias. E esses povos viviam então numa época de transição, em que as reformas ocupavam os espíritos. No caso do Brasil, Magalhães acusa nossas instituições de serem estrangeiras, enxertadas intempestivamente no país, sendo avessas aos nossos costumes e tendências naturais. Essas instituições estavam também em desacordo com a vastidão do terreno e as diferenças irreconciliáveis de classes. A transitoriedade e a instabilidade dos tempos estimulavam nossas dúvidas e quase nos faziam perder a fé no futuro. Para o filósofo, esses acontecimentos podiam ser explicados por suas causas, mas o mesmo não ocorria com o vulgo, para o qual a política perversa dos partidos apresentava os fatos desligados de suas verdadeiras causas. Essa política era gerada por mentes ambiciosas, dominadas pelo espírito efêmero da época, propagando assim o ceticismo e impelido o país às rebeliões. E Magalhães acrescenta que o pensamento de uma época nunca vai das classes inferiores às mais elevadas, percorrendo o caminho contrário (*Magalhães, Memória*, p. 14).

Magalhães continua sua análise dizendo que os políticos da época se utilizavam de todos os meios vergonhosos para atacar seus adversários e que o jornalismo constituía no país um libelo infamatório que não derramava sangue, mas feria a honra. E esse mesmo jornalismo renegava sua própria obra, depois de ter criado o conflito. Nessa situação, todos se julgavam capazes de fazer tudo, já que a ambição e a

ousadia eram critérios de capacidade e o interesse momentâneo do partido constituía critério do merecimento (*Magalhães, Memória*, p. 15).

Entre nós, segundo Magalhães, a política tinha se tornado uma ciência oculta, misteriosa e empírica, sem regras fixas e sem princípios, constituindo uma estratégia de ataque e não de defesa. Em virtude disso, quando se chamava alguém de *político* no país, estava-se querendo dizer indiferentemente que esse alguém é fino ou velhaco. Nessa perspectiva, o “sistema do egoísmo santificado” se prestava a todas interpretações possíveis. A vergonha da época se baseava num sistema de transações, no qual *quem nada tem, nada alcança* (*Magalhães, Memória*, p. 15).

Para Magalhães, nenhum partido representava na época ideias fixas e as por eles defendidas não tinham a ver com as necessidades do país. Cada partido defendia as ideias mais adequadas no momento para derrubar o partido que estava no poder. Vencer o partido oposto era o único objetivo de cada um, de tal modo que as leis eram fabricadas de acordo com os caprichos dos vencedores (*Magalhães, Memória*, p. 15).

Magalhães alega ainda que não podemos nos dispensar da narração das revoltas em curso no país, pois temos de aprender com a lição do passado para conhecê-lo e evitar sua repetição no futuro. Magalhães confessa que lhe custa relatar esses males do passado, mas eles trazem consigo uma ferida aberta e um eco de dor para o futuro, de tal modo que não é inútil estudá-los (*Magalhães, Memória*, pp. 15-6).

O restante da *Memória* envolve o relato da revolta da Balaiada, cujos detalhes não nos interessam aqui. Todavia, em alguns pontos, Magalhães faz referência à religião e sobretudo à escravidão, que merecem ser destacados em nossa exposição. Assim, no *Capítulo II*, sobre os *Usos e costumes do Maranhão*, Magalhães, ao descrever a economia dessa província, faz o seguinte comentário relativo à escravidão:

É o principal gênero de lavoura o algodão e arroz, e para isso empregam numerosos braços de africanos escravos, os quais são tratados com tão bárbaro rigor, que até o necessário sustento lhes negam: uma espiga de milho é o seu almoço, arroz e farinha o jantar, do mais lhes fornecem a rapina e a caça; andam nus ou cingidos com uma pequena tanga, salvas as poucas exceções; e por isso procuram os escravos subtrair-se ao jugo do senhorio (*Magalhães, Memória*, p. 16).

No *Capítulo VII*, Magalhães nos informa que o Maranhão tinha na época cerca de vinte mil escravos africanos, o que segundo ele constituía uma ameaça ao sossego público, já que muitos deles fugiam de seus senhores e se aquilombavam nas matas. E dali saíam de tempos em tempos, para roubar as fazendas vizinhas, sendo necessária a força armada para capturá-los (*Magalhães, Memória*, pp. 21-2).

No *Capítulo XXVI*, Magalhães descreve o ex-escravo negro Cosme como o “facinoroso fugitivo das cadeias da capital”, temido pelos fazendeiros porque liderava três mil escravos sublevados. Magalhães nos informa ainda que o ex-escravo chamava a si mesmo de Dom Cosme, tutor e imperador das liberdades bem-te-vis. Aquilombado nas cabeceiras do Rio Preto, na comarca do Brejo, na fazenda da Lagoa Amarela, Cosme fazia discursos aos escravos fugidos, conferia títulos e postos, tendo estabelecido uma escola que ensinava a ler e a escrever. Tinha também piquetes avançados, que iam roubar as fazendas vizinhas. Em nota, Magalhães nos informa ainda que a Fazenda da Lagoa Amarela pertencia a Ricardo Navia, que, forçado por Cosme, tinha dado carta de alforria a duzentos escravos. Esse fazendeiro foi mantido por algum tempo como criado de Cosme, que, por fim, desconfiado de sua fidelidade, o matou (*Magalhães, Memória*, p. 50).

No *Capítulo XXX*, numa mudança de perspectiva, Magalhães descreve uma viagem por ele feita pelo rio Itapecuru numa espécie de

balsa de fundo chato, movida por “miseráveis africanos, quase nus”, que usavam varas, das quais uma das extremidades era firmada no fundo do rio e a outra era firmada no próprio peito deles. Esse “insano trabalho” era realizado durante todo o dia, até a hora do descanso noturno. Magalhães se admira de como fumegavam os corpos dessas “máquinas humanas”, que, de tempos em tempos, atiravam-se ao rio para se refrescarem (*Magalhães, Memória*, p. 54)

No *Capítulo XXXIII*, Magalhães descreve o fim da rebelião e nos informa que a pacificação da província foi complementada pela prisão do “infame negro Cosme” e seus companheiros. No embate, morreram cerca de 50 negros revoltosos e Cosme foi entregue à justiça (*Magalhães, Memória*, p. 59).

3.6. FATOS DO ESPÍRITO HUMANO

3.6.1. ESTRUTURA DA OBRA

Passemos agora ao livro *Fatos do Espírito Humano*.¹⁴ Essa obra se divide em quinze capítulos e, como seu sumário não é muito grande, consideramos recomendável reproduzi-lo aqui, no quadro que segue. Respeitamos a ortografia original da obra. Os números que vêm logo

¹⁴ Publicado inicialmente em português pela Editora D'Auguste Fontaine, em 1858; traduzido para o francês e publicado no ano seguinte também pela Fontaine (ver *Faits de l'Esprit Humain – Philosophie – par D. J. G. de Magalhaens*. Traduit du portugais par N. P. Chansselle. Paris: Librairie d'Auguste Fontaine, 1859. O *Avis du traducteur*, às pp. V-VI, é bastante elogioso). A segunda edição em português saiu em 1865, pela Garnier. A terceira edição em português saiu em Lisboa, pela Imprensa Nacional-Casa da Moeda, em 2001. Temos também a notícia surpreendente de que a tradução francesa dessa obra foi republicada pela ed. Hachette Livre em 2013 (ver oferta da obra no catálogo da Amazon, no endereço <<https://www.amazon.com/Faits-L-Esprit-Humain-Philosophie/dp/2012816479>>, acesso em abril de 2020). Por motivos de comodidade, principalmente em relação à ortografia, a edição que consultamos para a apresentação da filosofia do pensador brasileiro é a de 2004: Magalhães, D. J. *Fatos do Espírito Humano*. Org. e estudo introdutório por Luiz Alberto Cerqueira. Petrópolis: Vozes; Rio: Academia Brasileira de Letras, 2004. A partir de agora, *Magalhães, Fatos*.

após o resumo dos assuntos tratados em cada capítulo correspondem à página do livro em que ele se encontra. Logo a seguir, entre colchetes, encontra-se o número de páginas de cada capítulo.

Sumário original

PRÓLOGO – página V
CAPITULO PRIMEIRO.
Necessidade transcendental do espirito humano. — Fim da intelligencia. — Amor da verdade. — Importância da philosophia em relação ás outras sciencias. — Causas do seu supposto atrazo. 1 [20 p]
CAPITULO SEGUNDO.
Objecto especial da philosophia, alem dos objectos especiaes das sciencias philosophicas. — Classificação das sciencias?— Possibilidade de uma sciencia universal com um objecto especial, dominando todas as outras sciencias, á qual mais convém a denominação de philosophia 21 [10 p]
CAPITULO TERCEIRO.
Do methodo philosophico na indagação da verdade. — Descartes. — Variedade e classificação de todos os systemas de philosophia. — Sensualismo, espiritualismo, scepticismo, eclecticismo e mysticismo. — Consideraçõens geraes sobre cada um destes systemas. — Importância dos factos. — Do methodo que empregaremos nos nossos trabalhos 31 [14 p]
CAPITULO QUARTO.
Ensaio de Locke sobre o entendimento humano.— Pretençoens, methodo, e conclusõens do sensualismo. — Do espirito considerado como uma tábua rasa. — Confusão das idéas necessárias com as suas condicçoens. — Opinião de Descartes e Leibnitz sobre a origem das idéas. — Duvida de Locke sobre a possibilidade que a matéria pense. Refutação. — Consideraçõens e experiências physiologicas sobre a organização da matéria.—Do principio vital. — Opinião de M. Flourens, e de Isidore Geoffroy Saint-Hilaire.— Phrenologia 45 [26 p]
CAPITULO QUINTO.
Principaes trabalhos philosophicos de Condillac. — Sua pretensão de explicar todos os nossos conhecimentos e faculdades pela sensação. — Seu methodo hypothetico. — Do homem estatu. —Transformação da sensação em attenção, memória, comparação, juizo, reflexão, desejo, e vontade. —Refutação dessa transformação. — Impossibilidade do menor conhecimento, e da sensação mesma, sem as faculdades intellectuaes (preexistentes á-sensação. — Demonstração desta proposição 71 [26 p]

CAPITULO SEXTO.
Necessidade de uma faculdade de saber para explicação dos nossos conhecimentos. — Da idéa de substancia, e do eu. — Confusão e contradicções do sensualismo sobre essas idéas. — Origem do sensualismo.— Experiencias physiologicas sobre perceber e sentir.— Unidade da faculdade de saber em seus diversos actos. —Experiências e observaçoens sobre o serviço que presta o cérebro á faculdade de saber 97 [28 p]
CAPITULO SÉTIMO.
Exposição das idéas universaes. —Acordo das diversas theorias do espiritalismo. — Da percepção externa. — Separação anormal da sensação, sem percepção. — Condiççoens da percepção. — Lei geral das sensaçoens, e das impressoens. — Experiências que demonstram essas leis. — Theoria do som, da luz, das cores, e de todas as mais sensaçoens. — Relação das sensaçoens com as qualidades dos corpos. 125 [26 p]
CAPITULO OITAVO.
Classificação dos sentidos em relação aos factos principaes da existência do homem. — Onde estão as sensaçoens. — A sensibilidade não é uma faculdade d'alma espirital. — Consideraçoens sobre a sensibilidade dos animaes, e dos vegetaes. — Usos do cérebro. — Explicação dos actos instinctivos dos animaes, sem consciência. 151 [22 p]
CAPITULO NONO.
Summario do capitulo antecedente. — Condiççoens necessárias para que haja percepção — Objecçoens, e refutação. — O que são as sensaçoens para a consciência. — Si os animaes percebem como o homem, e si elles teem consciência dos seus actos. — Como se pôde bem explicar, todos os seus actos sem consciência. — Do instincto e da intelligencia.— Resposta a algumas opinioens sobre a intelligencia dos animaes 173 [32 p]
CAPITULO DÉCIMO.
Continuação da theoria da percepção externa. — Com que condiççoens conhece o espirito as cousas, e a sí próprio. Reparo sobre uma opinião de Reid á cerca da differença entre perceber e sentir. — Idéas geraes e necessárias.—Desenvolvimento intellectual das crianças. — Nominalismo e realismo. — Idéa de Deos. — Si tinham os selvagens d'America a idéa de Deos.— Origem da palavra. — Opinião de vários philosophos, e consideraçoens sobre a origem divina ou humana da palavra. — Differença entre o estado primitivo e o actual do homem. —O que é próprio do espirito humano. 205 [32 p]
CAPITULO UNDECIMO.
Idéas archetypas de Platão. — Aristóteles, Locke, Berkeley, Hume e Kant. — Exposição critica da theoria de Reid contra a das idéas representativas. — Principio natural da crença. — Resposta que se pôde dar á conclusão da theoria da eschola escoceza. — Razão da crença. — Da primeira sensação que recebemos neste mundo. 237 [30 p]

CAPITULO DUODECIMO.
Princípio de causalidade de M. Cousin. — Sciencias necessárias para a completa explicação da percepção. — Da intelligencia humana e da razão absoluta. — O espirito humano dotado de intelligencia não necessita de instinctos, e de leis para adquirir as verdades necessárias. — Do ser e da causa. — Saber e perceber. — Aspiração á sciencia das cousas como ellas são 267 [24 p]
CAPITULO DECIMO-TERCEIRO.
Como póde o espirito conhecer-se, e distinguir-se do que não é elle, nem d'elle — Comparação entre as facultades d'alma, e as operaçoens da vida; entre as suas obras, e as dos instinctos—O que é a matéria; o que é o espirito; o que é Deos. — O pensamento durante o somno— Explicação natural do esquecimento, e das previsoens do espirito. — Explicação do sonho, e da lucidez dos somnambulos. — Conclusão moral 291 [36 p]
CAPITULO DECIMO-QUARTO.
Da unidade absoluta. — Duas espécies de pantheismo. — Materialismo. — Theoria dos átomos antiga e moderna. — Naturalismo. — Contradiçoens, e refutação do materialismo. — Existência de todas as cousas em Deos. — São Paulo, Plotino, sancto Agostinho, Bossuet, Fenelon et Malebranche. — Explicação da existência das cousas em Deos. — Da permanência, e da variedade. — Ordem universal. — Consideraçoens sobre a immortalidade d'alma 327 [32 p]
CAPITULO DECIMO-QUINTO.
Da corporeidade. — Causa da permanência na ordem das percepçoens. — Resposta a uma observação de Leibnitz. — Porque criou Deos os espíritos humanos. — O que limita o poder do homem. — Da ordem social existente.— Possibilidade de qualquer outra ordem social. — Conveniência de uma sociedade livre. — Tudo se comprehende com a liberdade humana. — Conciliação da liberdade com a presciencia divina. — Deos está presente á ordem social. — Moralidade dos nossos actos. — Motivo das nossas aççoens.— Refutação da theoria do interesse individual. — Fim moral do homem. — A virtude é mais fácil do que parece. — Sentimentos moraes. — O dever. — Immortalidade d'alma. 359 [45 p]

Pudemos constatar, com base nas indicações de paginação do *Sumário* acima, que a extensão média de cada capítulo fica entre 25 e 32 páginas, com exceção do *Capítulo XV*, com 45 páginas. Isso é assim porque nele Magalhães oferece o coroamento moral de seu sistema. Ainda com base no quadro acima, pensamos poder dividir os *Fatos do espírito humano* em três grandes partes: os *Capítulos I-III* constituem uma espécie de introdução geral, com apresentação do quadro teórico

fundamental – noção de *filosofia*, seu objeto, seu método; os *Capítulos IV-V* apresentam e criticam as teses dos sensualismos de Locke e de Condillac; os *Capítulos restantes (VI-XV)*, que constituem a parte mais importante da obra, apresentam, detalham e defendem as principais teses do espiritualismo magalhânico. Embora essa divisão do livro em partes não tenha sido explicitamente feita por seu autor, utilizá-la-emos aqui como fator ordenador de nossa exposição. Tendo em conta que a obra *Fatos do Espírito Humano* envolve um tratamento extenso de inúmeros tópicos, iremos restringir nossa exposição aos elementos que consideramos essenciais para uma boa compreensão do espiritualismo defendido por Magalhães.

3.6.2. O PRÓLOGO

Antes de chegar ao conteúdo da obra propriamente dito, comecemos pelo *Prólogo*, no qual nosso autor caracteriza elogiosamente a filosofia como a propensão de todos os homens a buscar por uma ciência universal que trata do espírito humano e de suas relações com Deus e o universo. E afirma ter sido tal propensão que o levou a escrever seu livro, no qual são tratadas as grandes questões da filosofia. As teorias mais acreditadas são apresentadas e aquelas que se opõem aos fatos são refutadas, mas sem a pretensão de construir um novo sistema filosófico. Nessa perspectiva, o livro não é um compêndio de filosofia, mas trata discursivamente de todas as suas principais questões. Seu autor, Magalhães afirma não ter ficado restrito à mera compilação do que leu, mas que também discutiu os pontos controversos, divergindo, por vezes, de seus mestres e propondo novas teorias (*Magalhães, Fatos*, pp. V-VIII).

3.6.3. CAPÍTULOS I-III [PRIMEIRA PARTE]

3.6.3.1. CAPÍTULO I: NECESSIDADE TRANSCENDENTAL DO ESPÍRITO HUMANO; IMPORTÂNCIA DA FILOSOFIA

No *Capítulo I*, Magalhães apresenta inicialmente o espírito humano como caracterizado pela sede insaciável de verdades transcendentais. Esse espírito ama a verdade pela própria verdade, quer buscar a unidade do princípio que permanece o mesmo no interior da infinita diversidade dos fenômenos, quer encontrar a essência das coisas e suas causas, quer compreender o mecanismo do universo como um todo harmônico dependente de um só princípio imutável, representado pela absoluta necessidade do Ser Eterno (*Magalhães, Fatos*, pp. 4-7). Nessa perspectiva, a verdade é a primeira necessidade do ser humano e a finalidade de sua inteligência consiste em procurar por ela. Isso constitui o seu mais sagrado dever. E, na busca por essa verdade, o espírito reconhece que refletir sobre si mesmo constitui a sua primeira necessidade. Mas, para além do conhecimento dos fenômenos psicológicos, o espírito encontra as ideias necessárias, absolutas e eternas de *substância* e *causa*, que o elevam ao conhecimento de sua origem, à ciência ontológica ou ciência da realidade mais transcendental. O espírito humano tem um pressentimento, sob a forma de uma revelação interior, de que sua substância ativa é diferente da substância de seu corpo e que acima das aparências sensíveis existe o mundo da realidade substancial infinita que o atrai poderosamente. E na contemplação desse mundo ideal da razão pura ele encontra um encanto inefável e insubstituível (*Magalhães, Fatos*, pp. 7-11).

Em virtude disso, não podemos acusar a filosofia de um suposto atraso por não ter empregado os mesmos métodos das ciências físicas.

A natureza das verdades e das teorias dessas duas ordens de ciências, bem como de seus respectivos objetos, mostra que é mais fácil a observação exterior, mais de acordo com nossos hábitos, do que a observação interior, que exige grande concentração espiritual. As ciências físicas se contentam com a verdade contingente do conhecimento dos fenômenos, enquanto a filosofia se preocupa tanto com as verdades contingentes como com as necessárias, ela se preocupa com a relação sujeito-objeto e com as ideias de *espaço*, *tempo*, *substância*, *causa*, *infinito* e *finito*. Nessa perspectiva, a filosofia precisa ser estudada em profundidade para ser adequadamente compreendida (*Magalhães, Fatos*, pp. 18-9).

3.6.3.2. CAPÍTULO II: O OBJETO DA FILOSOFIA

No *Capítulo II*, Magalhães argumenta que a filosofia, em virtude de sua universalidade e unidade, eleva-se acima da cosmologia e de todas as ciências que têm por objeto o espírito humano. Para Magalhães, a filosofia, no estado em que se encontrava o conhecimento em sua época, não deve limitar-se ao estudo dos fatos intelectuais e morais, bem como de suas leis, mas sim abarcar as leis gerais e harmônicas de todos os fatos intelectuais e físicos em relação ao espírito, procurando a unidade de todas as coisas (*Magalhães, Fatos*, pp. 21-2).

Considerando a seguir os aspectos pelos quais os objetos das diversas ciências podem se apresentar ao espírito humano, Magalhães distingue três situações diferentes. Na primeira, o espírito faz abstração de si mesmo e estuda as coisas independentemente dele, como fenômenos. Na segunda, o espírito considera certas noções em abstrato, independentemente da natureza fenomênica e de si mesmo. Isso o leva

às noções necessárias de *espaço*, de *tempo*, de *número*, de *ordem*, etc., as quais constituem objetos das ciências matemáticas. Na terceira, o espírito humano considera as coisas em relação a si próprio e às suas faculdades que se revelam através da percepção, procurando saber o que são as coisas, substâncias, fenômenos e ideias em relação a essas mesmas faculdades. Essa terceira situação caracteriza a filosofia. Isso significa que ela abrange todas as ciências, mas sem deixar de ter um objeto próprio. Para Magalhães, as situações acima correspondem a três aspectos: o empírico, na primeira, o ideal, na segunda, e o filosófico, na terceira. E todas as noções que constituem os objetos das ciências se apresentam sob esses aspectos (*Magalhães, Fatos*, pp. 24-6)

Nessa perspectiva, as noções das coisas divinas, p. ex., apresentam, do lado empírico, as diversas religiões e cultos. Isso não satisfaz a inteligência humana que, a partir disso, recorre à filosofia para criar a *teodiceia*, que parte do ideal de um Ente Necessário e procura provar Sua existência e Suas relações com o espírito humano e o universo (*Magalhães, Fatos*, p. 27).

Usando um outro exemplo, Magalhães alega que a noção de *justiça* se revela empiricamente nas várias leis e códigos que se distribuem na história. O conhecimento dessas leis é necessário ao magistrado, mas não satisfaz o filósofo, que reflete sobre o ideal de justiça, funda a filosofia do direito, ciência indispensável ao legislador e ao juriconsulto. Tomando agora a ideia necessária e absoluta do belo, que se revela empiricamente nas várias artes, o filósofo elabora a teoria do belo ou estética, como a denominam Baumgarten e Kant. Passando para o caso da história empírica dos atos humanos, Magalhães argumenta que ela está motivando a nascente filosofia da história, que parte do ideal de humanidade livre e do seu destino de se desenvolver

progressivamente no tempo e no espaço. Essa nova ciência é necessária tanto aos historiadores como aos governantes. Por fim, Magalhães passa para o exemplo das ciências físicas, que estudam as aparências fenomênicas, as quais não satisfazem a inteligência filosófica, que cria a partir daí a filosofia da física (*Magalhães, Fatos*, pp. 27-8).

E Magalhães afirma que o ponto de partida de todas as ciências filosóficas é a *psicologia*, da qual elas constituem ampliações e aplicações. É a psicologia que lhes fornece o elemento subjetivo e as condições necessárias e absolutas da razão, que constituem objetos da metafísica. As leis gerais dos fenômenos são fornecidas à psicologia pelas ciências empíricas. A psicologia seria toda a filosofia se o sujeito pensante não abandonasse a contemplação de si mesmo e se ele não se distinguisse espontaneamente do *não-eu*, estabelecendo uma oposição entre o subjetivo e o objetivo (*Magalhães, Fatos*, p. 29).

3.6.3.3. CAPÍTULO III: O MÉTODO DA FILOSOFIA; SISTEMAS FILOSÓFICOS

A questão do método da filosofia e uma visão geral dos diversos sistemas filosóficos constituem o assunto do *Capítulo III*. Ali, Magalhães afirma que os grandes problemas da filosofia são sempre os mesmos em todos os tempos, mas que diferentes são os modos pelos quais os pensadores tentaram resolvê-los. E Magalhães destaca dois desses modos: i) examinar as teorias do passado que possam ajudar a encaminhar na direção da verdade; ii) rejeitar todas as teorias do passado, buscando elaborar por si próprio uma solução. Magalhães se posiciona a favor da primeira postura, lembrando a contribuição de Descartes, que emancipou a filosofia, restituindo-lhe o verdadeiro método, a saber, o psicológico, e fazendo-a obedecer à única autoridade

autêntica, a saber, a da razão. E acrescenta que a contribuição de Descartes foi complementada pelos trabalhos de Bacon, Malebranche, Locke, Leibniz, Reid, Kant e muitos outros, de tal modo que seria vaidade rejeitar tudo isso e recomeçar a partir do zero (*Magalhães, Fatos*, pp. 31-3).

Em seguida, Magalhães argumenta que todas as doutrinas filosóficas produzidas pelos pensadores mencionados não são tão incoerentes e inconciliáveis a ponto de não admitirem uma classificação das mesmas quanto aos seus princípios fundamentais e suas conclusões gerais. Para Magalhães, todas as espécies e variedades de doutrinas filosóficas se reduzem a quatro sistemas fundamentais, que são o *espiritualismo*, o *sensualismo*, o *ceticismo* e o *misticismo*. O *idealismo* e o *materialismo* são consequências, respectivamente, do *espiritualismo* e do *sensualismo*. Mas o ceticismo não deveria ser considerado um sistema de filosofia, pois nega tudo e nada afirma, não passando de uma "sofistaria engenhosa". Com efeito, a negação de tudo, até mesmo dos princípios em que se baseia a própria negação, não é uma ciência, mas sim um jogo lógico ou aniquilação de toda ciência. Ora, o que o ser humano busca é a verdade e não a sua negação. O espírito humano não pode ser condenado seja ao ceticismo absoluto, seja ao ceticismo parcial e temporário (*Magalhães, Fatos*, pp. 33-5). O misticismo, por sua vez, é uma doutrina sentimental que vive com base no ponto de apoio que lhe dá o ceticismo. Com efeito, se o ceticismo é o obstáculo que leva a filosofia ao fracasso racional, o misticismo é a esperança de salvação por meio de um poder superior às faculdades humanas (*Magalhães, Fatos*, pp. 36-7). Nas palavras de Magalhães:

Condenar a razão e a experiência em favor da fé é pretender cegar-nos para que vejamos melhor; é pretender que Deus nos desse guias inúteis e falazes, que nos desviam da verdade (*Magalhães, Fatos*, p. 37).

Magalhães não rejeita porém as verdades do misticismo, recusando apenas o seu método. Afinal de contas, o misticismo tem sua parte na vida dos seres humanos. Ele tem os seus direitos, que decorrem da ignorância das pessoas, das dificuldades da ciência e das misérias do mundo. A filosofia também tem os seus, já que o homem na plenitude de suas faculdades pode procurar a verdade pelos meios naturais que para esse fim recebeu de Deus (*Magalhães, Fatos*, p. 39).

Quanto ao *ecletismo*, não mencionado na lista acima de quatro sistemas, também não deveria ser considerado um sistema distinto. De fato, ele constitui uma crítica que supõe o conhecimento dos diferentes sistemas para escolher o que cada um deles oferece de verdadeiro. Mas essa escolha se faria necessariamente com base em princípios anteriores à crítica, ou seja, com base em uma doutrina já formada que lhe servisse de critério. E essa doutrina já pertenceria ao domínio dos outros sistemas que servem de objeto a essa mesma crítica (*Magalhães, Fatos*, pp. 35).

Essas considerações permitem concluir que o sensualismo e o espiritualismo constituem os dois únicos sistemas fundamentais de toda a filosofia: ambos procuram a verdade pelos meios naturais; ambos recorrem aos fatos e à experiência; ambos podem satisfazer o espírito humano, ainda que incompletamente. Desses dois sistemas, o mais problemático é o sensualismo, porque nega a razão e a liberdade humana. Afinal de contas, ele se baseia apenas em fatos e esses devem ter uma razão. Ora uma teoria que não explica os fatos ou é falsa ou é incompleta. Mas é preciso antes examinar os dois sistemas para

verificarmos a validade dessas afirmações. Magalhães se propõe então a examinar inicialmente o sensualismo (*Magalhães, Fatos*, pp. 39-41).

3.6.4. CAPÍTULOS IV-V [SEGUNDA PARTE]

3.6.4.1. CAPÍTULO IV: CRÍTICA AO SENSUALISMO DE LOCKE

Na segunda parte da obra (*Capítulos IV-V*), nosso autor avalia criticamente os sensualismos de Locke e de Condillac. No *Capítulo IV*, para iniciar a discussão, Magalhães faz inicialmente uma rápida descrição do sensualismo em geral, de seu método e de suas conclusões em psicologia, em moral, em estética, em política. Mostra também as suas consequências para as concepções de *história* e *religião* (*Magalhães, Fatos*, pp. 45-7). Não nos deteremos nessa parte, que supomos conhecida pelo leitor.

Passaremos diretamente para a crítica ao sensualismo lockiano, que Magalhães considera baseado no princípio de que a alma é uma *tabula rasa* e que todo o seu conhecimento provém da experiência, a qual se compõe de *sensação* e *reflexão*. Essa última não passa de uma faculdade estéril, condenada a testemunhar os atos do espírito, sem aumentar o nosso conhecimento. Isso significa que as verdades necessárias e universais não provêm da reflexão. Como não provêm também da experiência, essas verdades se reduzem a simples abstrações verbais, eliminando-se assim o caráter absoluto com que se manifestam ao nosso espírito. Isso envolve a confusão da ideia de *espaço puro* com a de *corpo* e da ideia de *duração* com a de *sucessão*. A ideia de *tempo* fica assim reduzida à sucessão contingente das ideias na mente. Locke nega também as ideias inatas de Descartes, interpretando-as erradamente, segundo Magalhães, como noções gravadas em nossa alma desde o

nascimento. Na verdade, as ideias inatas cartesianas não são noções constantemente presentes à consciência, mas constituem disposições naturais da alma no sentido de que temos em nós mesmos a capacidade de produzi-las. Além disso, Locke afirma não termos conhecimento imediato das coisas, uma vez que só temos acesso às ideias delas. Esse ceticismo implica em duvidar da espiritualidade da própria alma, o que leva o filósofo britânico a apelar ao poder de Deus para justificá-la. Magalhães vê nisso um subterfúgio inadequado para quem quer explicar tudo pela experiência. E pensa que a contemplação das ideias das coisas confirma o contrário do que pretende Locke. Com efeito, na sucessão dessas ideias e no exercício de nossas faculdades, o nosso eu se reconhece sempre idêntico a si mesmo. E essa identidade constitui a condição de possibilidade da reflexão. Essa verdade é confirmada pelos trabalhos de fisiologia experimental de Flourens, para quem o ser vivo é independente da matéria que constitui o seu corpo, organizando-a e estruturando-a (*Magalhães, Fatos*, pp. 47-56).¹⁵ A matéria não se organiza por si mesma, mas precisa de um princípio diverso e superior capaz de explicá-la, um princípio imponderável chamado *vida*. Magalhães menciona ainda outros autores, como Cuvier, Saint-Hilaire e Flourens, para fortalecer sua tese de que os experimentos em fisiologia comprovam o espiritualismo (*Magalhães, Fatos*, pp. 57-61).¹⁶ E afirma podermos encontrar no próprio Locke argumentos a favor dessa mesma tese, embora sua linguagem seja vaga e sujeita a inúmeras interpretações. De qualquer modo, os fisiologistas modernos proclamam a necessidade de uma força que viva na matéria e a governe

¹⁵ Informações sobre Flourens serão fornecidas mais adiante.

¹⁶ Informações sobre Cuvier e Saint-Hilaire serão fornecidas oportunamente.

(*Magalhães, Fatos*, pp. 62-4). E o próprio Magalhães, como fisiologista, se sente seguro para afirmar:

Não é a matéria organizada em fígado quem [sic] produz a bÍlis; é a força vital, quem, [sic] organizando o fígado para segregar a bÍlis de que necessita para a digestão, transforma sucessivamente, não ao acaso, mas por uma verdadeira escolha, parte do sangue em parênquima hepático, e, nele, outra parte em bÍlis (*Magalhães, Fatos*, p. 64).

Na verdade, a matéria só pode converter-se em matéria. A lei de gravitação, à qual a matéria obedece cegamente, não foi criada por ela, mas corresponde a uma força superior a ela que não foi inventada pela metafísica. Não é a metafísica ou a biologia que nega à matéria o poder de se determinar: é o espírito humano, que não compreende como poderia a matéria tudo produzir por si mesma. A própria frenologia não consegue negar a existência de uma alma indivisível, pois quanto mais se multiplicarem os órgãos do pensamento, tanto mais se provará a unidade do ser que pensa. A consciência está acima da frenologia (*Magalhães, Fatos*, pp. 65-9).

3.6.4.2. CAPÍTULO V: CRÍTICA DO SENSUALISMO DE CONDILLAC

Depois de criticar Locke, Magalhães passa, no *Capítulo V*, à crítica de Condillac, que considera o mais completo representante do sensualismo. Para ele, o pensador francês se contrapõe à distinção lockiana entre *sensação* e *reflexão*, alegando que essa última também tem a sua origem na sensação. Todavia, para provar isso, Magalhães alega que Condillac apenas constrói uma hipótese, ao invés de examinar os principais fatos do entendimento humano e os diversos caracteres das nossas ideias. Trata-se da hipótese do *homem estátua*, um suposto

estado primitivo do entendimento humano. Mas, para Magalhães, as deduções feitas a partir de um princípio hipotético nada mais são do que "verdades por adivinhação". O fundamento da crítica de Magalhães a Condillac é a noção de que as sensações são fenômenos em nós que correspondem a fenômenos fora de nós, mas que a ideia de uma substância capaz de reuni-las ou a ideia de uma causa capaz de produzi-las não são elas mesmas sensações. Nessa perspectiva, as explicações condillacianas da atenção, da memória, da comparação, do juízo, da reflexão, do desejo e da vontade são todas equivocadas. Com efeito, a atenção é definida como uma sensação mais viva, quando na realidade ela é um ato de uma faculdade ativa e não uma sensação. Quando alguém sente dor, essa dor não é sua atenção, mas atrai a sua atenção. A memória é definida como a sensação que ocorreu no passado, quando na verdade essa mesma sensação passada só pode ser alcançada através da memória que não se identifica com ela. Para que o espírito humano possa ter em si mesmo certas sensações como anteriormente recebidas, ele precisa ter: a) consciência de sua própria existência, distinta da sensação; b) ideia de *duração*; c) faculdade de lembrança, sem a qual a sensação passada seria esquecida. Assim, a memória não é uma sensação, mas supõe a consciência da ideia de *tempo* e uma faculdade distinta da sensação. Quanto à comparação, ela é entendida por Condillac como estar atento simultaneamente a duas ideias. E o juízo nada mais é do que a percepção de alguma diferença ou alguma semelhança entre duas ideias. Com isso, a sensação vem a ser sucessivamente *atenção*, *comparação* e *juízo*. Ora, como a atenção e a memória, contra Condillac, não derivam da sensação, do mesmo modo não deriva dela a comparação, que depende da atenção e da memória. Também não deriva dela o juízo, que se baseia na relação de semelhança

ou de diferença, uma ideia nova que não está contida nas sensações comparadas. A reflexão é definida por Condillac como emprego da atenção a uma sucessão de objetos. Como, porém, a atenção não é uma sensação transformada, a reflexão também não o é. A reflexão é um ato que depende da consciência e da memória. O desejo é também, para Condillac, uma sensação transformada, da qual surgem todas as paixões e a vontade. Ora, a sensação pode ser condição do desejo, mas não se confunde com o próprio desejo, que supõe a atividade do ser desejan- te. O mesmo ocorre no caso da vontade, que, ao invés de corresponder a um desejo mais forte, absoluto, se manifesta, em oposição ao desejo, como um ato espontâneo de uma força livre. Para Magalhães, o suposto desejo absoluto em Condillac de fato depende da deliberação de uma atividade livre. Sem uma vontade livre, o homem seria uma máquina fatal, indiferente e irresponsável perante Deus e seus semelhantes. Sem essa vontade livre, Zenão de Eléia não teria cortado a própria língua com os dentes, cuspidando-a no tirano. Em muitos casos, a vontade combate o desejo e vence a sensação. Isso é provado por todos os mártires da filosofia e da religião, mas também pelos estoicos selvagens da América, que julgavam indigno o soltar lágrimas ou gemer diante dos piores tormentos. Desses selvagens disse Leibniz que, se eles pudessem manter as vantagens do corpo e do sentimento, aliando-as aos nossos conhecimentos, seriam capazes de nos exceder de todas as maneiras (*Magalhães, Fatos*, pp. 71-84). Assim, conforme diz Magalhães:

Desta análise psicológica da geração das faculdades da alma segundo o sensualismo achamos uma faculdade de perceber e de julgar distinta da sensação; a memória, que supõe identidade pessoal, e a ideia de tempo, inexplicável pela sensação; e uma atividade livre, que sustenta a atenção, a

comparação e a reflexão, e mais se manifesta na vontade (*Magalhães, Fatos*, p. 86).

Para completar sua argumentação contra o sensualismo de Condillac, Magalhães se dispõe a desenvolver um experimento mental em que tentará deduzir alguma ideia simples a partir da pura sensação, sem a intervenção de outras faculdades espirituais. Para tanto, ele supõe com Condillac que a faculdade de perceber é a mesma de sentir. Ora, isso já constitui uma objeção ao seu sensualismo, pois se a estátua não possui faculdade inata alguma e tudo adquire pela sensação, a estátua não terá sensação alguma se não tiver previamente a faculdade de sentir, que se revela na sensação mas não nasce dela. Por esse motivo, temos de conceder à estátua, contra a hipótese condillaciana, a faculdade de sentir, o que equivale a conceder-lhe uma virtualidade inata. Isso posto, passemos ao exemplo de Condillac, em que a estátua é colocada diante de uma rosa e se torna o odor da rosa. Isso ocorre porque a estátua não tem consciência do próprio eu, de tal modo que ela não pode separar o fenômeno percebido do sujeito que percebe, identificando-se então com o fenômeno mesmo. Colocando a estátua diante de um cravo, ela se tornará o odor do cravo, e assim sucessivamente. Como, porém, a estátua não tem consciência de sua individualidade e não tem memória, essas diferentes sensações não podem estar presentes a ela ao mesmo tempo. Não há sucessão temporal nem presença de objeto para quem não tem memória nem consciência de si. A estátua se reduzirá a um caos de sensações num átomo indefinível do tempo, dando origem a um fenômeno impossível de conceber. Como podemos ver, se a teoria do puro sensualismo não é capaz de explicar uma única sensação, como poderá ela explicar todos

os nossos conhecimentos? (*Magalhães, Fatos*, Pp. 87-93). Nas palavras de Magalhães:

Em conclusão, a sensação, que é um fato incontestável, supõe necessariamente uma faculdade de sentir preexistente à sensação; a memória preexistente à sucessão das sensações; a consciência, igualmente preexistente à sensação, e um eu coexistente com a consciência e a memória, que supõe necessariamente um ser real, permanente e idêntico, sujeito da consciência e da memória, que se distingue do que nele se passa (*Magalhães, Fatos*, p. 95).

Para Magalhães, a preexistência em relação à sensação é o que constitui o elemento inato em nós. O importante aqui é reconhecer que esse elemento inato não deriva da sensação nem da experiência, mas preexiste a elas, a despeito das teorias sensualistas de todos os tempos. Em suma, as sensações existem para nós porque existimos com todas as nossas faculdades intelectuais antes de recebê-las. Essas faculdades são excitadas pelas sensações, mas não são produzidas por elas (*Magalhães, Fatos*, p. 96).

3.6.5. CAPÍTULOS VI-XV [TERCEIRA PARTE]

Na terceira e última parte da obra (*Capítulos VI-XV*), que consideramos a mais importante, Magalhães examina a posição espiritualista, assumindo-a como expressando o sistema filosófico correto e contrapondo-a ao sensualismo. Ele debate inclusive com vários autores, como Descartes, Locke, Hume, Kant, Reid, Cousin, etc. Todavia, por motivos de espaço e para evitar repetições desnecessárias em relação ao que já foi visto no quadro conceitual da primeira parte da obra, limitar-nos-emos a uma exposição dos aspectos mais importantes

do espiritualismo de nosso autor, obedecendo, quando possível, à ordem de sua apresentação nessa terceira parte.

3.6.5.1. CAPÍTULO VI: A FACULDADE DE SABER E AS INTUIÇÕES DA RAZÃO PURA

O ponto de partida de Magalhães, no *Capítulo VI* da terceira parte, é a constatação de que, pela análise da teoria das sensações e de nossas faculdades, reconhecemos a rigorosa necessidade de admitir um ser preexistente dotado de consciência, memória e atividade espontânea, sem o qual a sensação passaria despercebida (*Magalhães, Fatos*, p. 98). Ao lado da faculdade de sentir, temos também uma faculdade de perceber e de julgar (*Magalhães, Fatos*, p. 99-100). E, ao contrário do que pensam os sensualistas, temos acesso não somente aos fenômenos produzidos pelas nossas sensações, mas também a uma ideia da *substância* ou *causa* desses fenômenos aos quais referimos essas mesmas sensações. Essa ideia de *substância* ou de *sujeito das qualidades* existe em nossa alma, uma vez que não corresponde a realidade alguma fora dela. Ela existe no entendimento, uma vez que em todas as línguas encontramos palavras para exprimi-la. Nossa alma tem o poder de produzi-la ou de recebê-la através de canais diferentes da sensação (*Magalhães, Fatos*, pp. 102-3). A ideia de *substância* é simples, universal e necessária, não sendo proveniente dos sentidos. Ela excede a ideia de *qualidade*, que, esta sim, provém dos sentidos. Além da ideia de *substância dos fenômenos físicos*, possuímos também a ideia de uma *substância espiritual*, bem como as ideias de *causa*, de *espaço*, de *tempo*, de *justo* e de *belo*. Todas elas existem no espírito e são universais, necessárias e absolutas (*Magalhães, Fatos*, p. 106). Mais adiante, Magalhães procura mostrar que isso pode ser comprovado pela

psicologia experimental, através dos trabalhos de Flourens. Todavia, por motivos de espaço, não apresentaremos essa proposta de comprovação aqui (*Magalhães, Fatos*, p. 112).

A discussão acima leva nosso autor a concluir que, além da nossa faculdade de sentir, a qual, por si só, nada produz, possuímos uma faculdade de saber tanto o que se encontra em nosso interior como o que se encontra fora de nós. E saber o que se passa em si mesmo se chama *consciência*, enquanto saber o que se passa fora de si mesmo se chama *perceber*. As percepções supõem sempre a consciência, pois não existem sem ela. A consciência, por sua vez, supõe percepções não para existir, mas para preencher o espírito com conhecimentos. Além disso, a consciência não precisa de percepções atuais para se exercer, pois pode pensar por meio de percepções passadas que se encontram em sua memória. A consciência não é um modo de perceber, mas sim a própria faculdade de saber que, ao perceber algo, se apercebe. E como em toda percepção o sujeito que percebe se distingue da coisa percebida, toda percepção implica num juízo. Refletir, nesse caso, consiste em distinguir um juízo de outro ou uma percepção de outra e comparar o que foi separado para melhor perceber as relações envolvidas. A memória, por sua vez, é a consciência do passado, ou seja, a consciência da duração e da sucessão. Nessa perspectiva, a memória revela a identidade do eu e da consciência, uma vez que ela constitui o fato mesmo da duração idêntica do eu consciente. A imaginação, por sua vez, nada mais é do que a memória das coisas sensíveis que estão na consciência (*Magalhães, Fatos*, pp. 115-8). Com relação ao papel do cérebro na constituição do ser humano, Magalhães afirma que esse órgão é apenas uma condição temporária de permanência da sensação. O cérebro faz com que o espírito perceba com dificuldade e de modo

relativo, pois é assim que deve perceber nesse mundo em que tem deveres a cumprir, já que é, acima de tudo, um ser moral. Uma vez separado o espírito do corpo, o primeiro mantém a consciência e passa a perceber de maneira adequada, enquanto o último fica entregue às leis gerais da matéria. Não podemos saber de modo claro em que consiste a percepção adequada do espírito depois da separação do corpo, pois tal conhecimento prejudicaria a ordem moral da sociedade e a moralidade individual (*Magalhães, Fatos*, pp. 119-22).

3.6.5.2. CAPÍTULO VII: INTERAÇÕES ENTRE SABER E SENTIR; A NATUREZA DA SENSAÇÃO

Como vimos, Magalhães distingue no espírito humano duas faculdades, a de *saber* e a de *sentir*. Mas, no *Capítulo VII*, ele afirma que as interações dessas faculdades são objeto de grande divergência entre os espiritualistas (*Magalhães, Fatos*, pp. 126-7). Para explicitar sua posição na questão, ele se propõe a estudar o caso mais simples, representado pela percepção externa enquanto ocasião que desperta a consciência. Nessa percepção externa temos, de um lado, a sensação que nos proporciona uma impressão orgânica, e, de outro, a presença ou intuição de um objeto externo. Mas a sensação se distingue do eu enquanto ser ativo dotado de consciência. A sensação não é uma consequência necessária da impressão orgânica e, para existir em nós, necessita da consciência e da atenção. O espírito, por sua vez, pode estar ativo e pensando, sem perceber objetos externos diante dele. Ter uma sensação não é o mesmo que ter consciência dessa sensação nem o mesmo que ter percepções (*Magalhães, Fatos*, pp. 130-6). As sensações, para ocorrer, supõem uma impressão ou movimento especial que os objetos externos comunicam aos nervos, os quais, por sua vez,

transmitem à parte do cérebro em que reside a faculdade de sentir. Quando conhecemos a natureza de uma única impressão, estamos conhecendo a natureza geral de todas as impressões. Por exemplo, se uma sensação fôr causada por uma vibração ou por um movimento molecular de um corpo e se a impressão que um nervo recebe é essa vibração propagando-se através dele, todas as demais impressões orgânicas serão vibrações a mesmo título. Como afirma Herschell, o processo secreto e sutil que ocorre em nossos órgãos nada mais é do que um conjunto de movimento das moléculas do corpo, movimentos esses que são transmitidos pelos nervos correspondentes e que são reconhecidos diversamente pela faculdade de sentir, de conformidade com os nervos transmissores.¹⁷ Nessa perspectiva, as sensações são puros sinais de movimentos, os quais não são recebidos de fora, mas sim produzidos pela faculdade de sentir e objetivados pela faculdade de saber. Isso significa que todas as sensações já estão contidas e classificadas *a priori* na faculdade que as produz de acordo com as necessidades do corpo e do espírito. O tipo e a norma das sensações está contido nessa faculdade, do mesmo modo que o tipo de uma árvore está na semente a partir da qual ela se desenvolve. É isso que explica o inatismo em Descartes, a harmonia preestabelecida em Leibniz e a visão em Deus em Malebranche. Todas essas teorias espiritualistas, embora

¹⁷ O autor citado por Magalhães é John Frederick William Herschel (1792-1871), matemático, astrônomo, químico, inventor, fotógrafo e botanista. Seu livro se intitula *A Preliminary Discourse on The Study of Natural Philosophy* (London: Longman, Rees, Orme, Brown, and Green, paternoster-row; John Taylor, 1831) e, no § 74, p. 84, faz referência às impressões sensíveis como sinais fornecidos à nossa mente, que, por meio de um misterioso e inexplicável mecanismo, os recebe e os revisa, conectando-os pelo hábito e pela associação a qualidades correspondentes nos objetos. A citação de Magalhães, contudo, não confere exatamente com o texto do § 74 da edição que consultamos. Observação importante: John F W Herschel não deve ser confundido com seu pai, o famoso astrônomo e compositor Frederick William Herschel (1738-1822).

usem terminologias diferentes, concordam nessa concepção inatista comum (*Magalhães, Fatos*, pp. 136-50).

3.6.5.3. CAPÍTULO VIII: A SENSIBILIDADE NÃO PERTENCE À ALMA

A seguir, no *Capítulo VIII*, Magalhães propõe uma tese anticartesiana que ele considera original para sua época, alegando que a sensibilidade não pertence à alma. Para demonstrá-la, ele distingue inicialmente a *sensibilidade* da *percepção externa* ou *perceptibilidade do espírito*. A primeira é uma propriedade essencial da força vital que sente sem consciência e sem memória; a última é uma propriedade do espírito, que recebe e objetiva as sensações que lhe servem de sinais de alguma coisa. Nessa perspectiva, a perceptibilidade é uma faculdade do espírito que interage com a sensibilidade vital para organizar as sensações. A sensibilidade está na força vital, que se modifica e produz a sensação apresentada à alma. Se a sensibilidade estivesse na alma, cada vez que essa última se lembrasse de uma sensação ela a sentiria de novo com a mesma força. Como, porém, a alma se lembra de uma sensação sem senti-la novamente, apenas representando-a como um objeto percebido, a sensibilidade não está na alma. A consciência e a memória das sensações não são, portanto, atos de sensibilidade e não dependem dela. Ambas são atos da perceptibilidade conservados na memória (*Magalhães, Fatos*, pp. 159-60).

Se Kant tivesse percebido isso, não teria considerado a consciência um modo da sensibilidade. E não teria também considerado o espaço e o tempo formas *a priori* e subjetivas da sensibilidade, vindo antes nelas intuições puras *a priori* e objetivas da razão. Cousin percebeu esse fato, como demonstra sua crítica a Kant, mas persistiu no erro ao considerar

a sensibilidade uma faculdade da alma (*Magalhães, Fatos*, pp. 162-3). Na verdade, a vida e a matéria não têm nenhuma das faculdades da alma. Esse última não tem a propriedade de sentir, ou seja, não é ela que se modifica para produzir a sensação. Isso é uma propriedade da força vital, que tem afinidade com a faculdade de perceber. A alma, ao receber a sensação através da faculdade de perceber, serve-se do corpo para converter essa sensação em sinal da sua percepção. As sensações são modificações da sensibilidade vital, que não possui caráter material e que pode fazer a mediação entre a alma e o corpo (*Magalhães, Fatos*, pp. 170-1).

3.6.5.4. CAPÍTULO IX: AINDA A DISCUSSÃO SOBRE SENSIBILIDADE NÃO PERTENCER À ALMA

No *Capítulo IX*, depois de apresentar um breve sumário das teses defendidas no capítulo anterior, Magalhães afirma que, além da sensação, as condições necessárias para haver percepção, são as seguintes: i) um *eu* preexistente à sensação que a recebe e dela se distingue; ii) esse *eu* deve tomar a sensação como um *sinal* natural de uma coisa real da qual ele tem uma intuição; iii) esse *eu* deve referir esse sinal ao objeto da intuição assim percebido (*Magalhães, Fatos*, pp. 175-6). Nessa perspectiva, a faculdade de sentir não pode distinguir-se da sensação com a qual se identifica. O sujeito sensitivo, do qual a sensação constitui apenas uma modificação, não pode distinguir-se dela e constituir-se como expectador da mesma. Para Magalhães, o próprio Condillac percebe esse fato e, não podendo separar o sujeito da sua modificação, afirma que o *eu* das sensações nada mais é do que a coleção dessas mesmas sensações. Mas, retruca Magalhães, esse *eu* coletivo e

imaginário não é o nosso verdadeiro *eu*, que se distingue das sensações (*Magalhães, Fatos*, pp. 179-80).

Para Magalhães, é a alma enquanto sujeito ativo que recebe e pensa a sensação, distinguindo-se tanto da coisa percebida e pensada como da sensação. Ela não se distingue do ato de perceber e pensar, pois com ele se identifica, mas se distingue do objeto da sensação e do objeto do pensamento. A consciência de uma percepção é a consciência de que o objeto sentido e percebido não se identifica com ela, mas se encontra fora dela. Nessa perspectiva, a faculdade de saber, que possibilita à alma a consciência de si, é consciência em relação à própria alma e ciência em relação ao que lhe é mostrado. A consciência não é um *sensu íntimo*, como se diz tradicionalmente, mas sim uma *ciência íntima*. O *eu* humano, ao mesmo tempo cômico de si e de alguma outra coisa, é o único ponto de partida de uma psicologia autêntica. Esse não é o caso do *eu* abstrato ou de uma sensação, a qual não constitui uma modificação do *eu* que percebe e que a vê como sinal da coisa percebida (*Magalhães, Fatos*, pp. 181-3) 204-5).

Desse modo, estão equivocados todos os filósofos que afirmam serem as sensações atos nossos que não nos permitem sair de nós mesmos. Na verdade, são elas e somente elas que nos levam a sair de nós mesmos. Se as sensações fossem modificações de alguma faculdade da alma, elas nunca poderiam ser objetivadas em alguma coisa. Com isso, Magalhães acredita ter suficientemente demonstrado que as sensações não são modificações de alguma faculdade da alma, mas constituem meros fenômenos da sensibilidade vital que, interpretados por nós como sinais intuitivos e naturais, despertam a faculdade de saber para perceber os objetos sensíveis (*Magalhães, Fatos*, pp.184-5).

A sensação, segundo Magalhães, motiva o aparecimento da percepção, sem a qual o espírito humano não se apresenta. Para que haja percepção, é preciso que o espírito, dotado da faculdade inata de saber, tenha a intuição imediata da sensação. Essa intuição é acompanhada pela intuição de si mesmo enquanto distinto da sensação e pela intuição de um objeto ao qual a sensação se refere. O processo envolve três intuições: i) a primeira corresponde à pura sensação; ii) a segunda, à consciência de si; iii) a terceira, à objetivação da primeira intuição através da percepção (*Magalhães, Fatos*, p. 188). No que segue, Magalhães discute algumas objeções à sua teoria e em seguida passa a avaliar as sensações dos animais, que, para ele, operam como instintos, sem a presença da consciência de si. Nessa discussão, Magalhães avalia as posições de Flourens, Buffon e Reid (*Magalhães, Fatos*, pp. 189–2045). Por motivos de relevância, não nos deteremos nessa parte.

3.6.5.5. CAPÍTULO X: DISCUSSÃO COM REID SOBRE A PERCEPÇÃO DO MUNDO EXTERIOR

Passando ao *Capítulo X*, que continua a análise da percepção, Magalhães reafirma que ela constitui um complexo de intuições, as quais envolvem naturalmente a certeza da própria existência do sujeito percipiente, a certeza de uma sensação ou sinal da coisa percebida, a certeza da existência de uma realidade externa que a ocasiona, a certeza relativa ao modo pelo qual essa realidade se apresenta e, finalmente, a certeza do espaço, do tempo e de uma causa. Magalhães argumenta que todas essas intuições surgem naturalmente diante do espírito em todas as percepções sensíveis (*Magalhães, Fatos*, p. 207).

Todavia, se o espírito deixasse de levar em conta os objetos percebidos, concentrando-se apenas na sua própria consciência, ele

teria do mesmo modo a intuição de sua existência real, de sua duração no tempo e do fato de ser causa de suas volições e atos. O espírito só não teria nessas circunstâncias a intuição do espaço, porque não se aperceberia ocupando um lugar, possuindo extensão e figura. Isso é assim porque o espírito só existe no tempo, sem necessidade do espaço. Não é o tempo que permanece no espaço, mas sim o espaço que permanece no tempo (*Magalhães, Fatos*, pp. 209).

Mais adiante, Magalhães discute um trecho de Reid que, para combater a teoria das ideias representativas, faz uma comparação entre as sentenças *eu sinto uma dor* e *eu vejo uma árvore*, em que, apesar de possuírem a mesma forma gramatical, a primeira designa uma *sensação* e a segunda, uma *percepção*. E Reid argumenta que, ao analisar a significação dessas sentenças, perceberemos a diferença. Na primeira delas, a distinção entre o ato e o objeto não é real, mas apenas gramatical, enquanto, na segunda delas, a distinção entre o ato e o objeto é não apenas gramatical, mas também real. Reid procura mostrar que *eu sinto uma dor* sugere que o *sentir* é diferente da *dor sentida*, quando de fato não há distinção. Estamos aqui diante de uma sentença semelhante a *pensar um pensamento*, que não envolve distinção entre o ato e o objeto e nada mais significa do que *pensar*. Contra isso, Magalhães argumenta que *sentir uma dor* e *pensar um pensamento* não apresentam a paridade proposta por Reid para permitir a análise. Em *sentir uma dor*, a palavra *dor* especifica uma espécie de sensação que se distingue do *sentir*, porque podemos *sentir frio*, *sentir calor*, *sentir cheiro* e *sentir dor*. Já em *pensar um pensamento* o *ato de pensar* se confunde com o *pensamento*, sem indicação do objeto que está sendo pensado. Reid deveria ter usado a expressão *sentir uma sensação* para fazer a comparação, pois nesse caso haveria paridade. Para Magalhães, o que

explica o engano de Reid é o preconceito de atribuir ao espírito o que não lhe pertence, ou seja, de conceber a sensação como uma modificação do espírito. Esse equívoco constitui o fundamento do sensualismo, do materialismo, do ceticismo e do subjetivismo kantiano. Esse equívoco também é responsável por incapacitar o espiritualismo na refutação dessas falsas teorias (*Magalhães, Fatos*, pp. 212-5).

Para o espírito humano, segundo Magalhães, o sentir não é produzir uma sensação como modificação dele, mas sim recebê-la por intuição e ser forçado a reconhecê-la. Com isso, o espírito humano deixa de duvidar que alguma coisa exista realmente fora dele e que mais coisas existam na objetivação da sensação. Essas coisas a mais se apresentam através da sensação, mas o espírito, em virtude das intuições e dos princípios que lhe são fornecidos imediatamente pela razão pura, é capaz de retirar-lhes a máscara sensorial e reconhecer o que elas realmente são. Desse modo, o espírito observa que, em todas as suas percepções, permanecem invariáveis as intuições de *substância*, de *sujeito*, de *espaço*, de *tempo* e de *causa*, enquanto variam enormemente as sensações correspondentes. Isso leva o espírito a concluir que essas noções imediatas da razão possuem uma realidade própria e não dependem das aparências sensoriais. Magalhães acrescenta que as intuições da razão pura listadas acima não são as únicas que ocorrem nas percepções do espírito. Esse último ainda julga a beleza ou a feiura, a bondade ou a maldade, a justiça ou a injustiça, a verdade ou a falsidade das coisas percebidas. De acordo com Magalhães, essas novas intuições são tão espontâneas quanto as anteriores. As próprias crianças, mesmo quando não ainda dominam a linguagem, expressam através de gestos e gritos essas intuições que mal sabem exprimir (*Magalhães, Fatos*, pp. 215-6).

A capacidade inata de saber do espírito humano é tal que, desde o momento em que ele começa a perceber e a conhecer a si próprio, todas as condições essenciais da razão se manifestam. Mas esse fato, inquestionável para Magalhães, deu origem a muitas discussões por parte dos filósofos medievais, que se dividiram em nominalistas, realistas e conceitualistas. Ele considera risíveis muitos dos argumentos e sofismas medievais a esse respeito. Mas se admira do fato de que Reid, que combateu vitoriosamente a teoria das ideias representativas, tenha vacilado nessa questão, ora admitindo o nominalismo, ao dizer que só há indivíduos no mundo, ora admitindo o realismo, ao dizer que existem universais. Magalhães atribui a dúvida de Reid ao medo de que uma noção geral seja transformada em uma ideia representativa a meio caminho entre o espírito e a realidade. Na verdade, é graças às intuições da razão pura que o espírito se eleva à intuição de um ser eterno, de uma causa primeira, onipotente, onisciente e perfeita (*Magalhães, Fatos*, pp. 218-20).

Com base nas doutrinas acima, Magalhães afirma desconhecer que já tenha existido no mundo um povo que não tivesse a ideia de um Ser Supremo. E critica Locke, que, em virtude de sua rejeição das ideias inatas, afirma, baseando-se em Léry, que muitas nações de selvagens, nelas incluídos os do Brasil, não tinham ideia de Deus.¹⁸ Contra isso, Magalhães afirma que os selvagens do nosso país tinham todos a ideia de um Ser Supremo, a quem chamavam de *Tupã*, acreditando não só na

¹⁸ O autor mencionado por Magalhães é Jean de Léry, e sua obra é a seguinte: Léry, Jean de. *Histoire d'un voyage fait en la terre du Bresil, autrement dite Amerique*. S.L.: Pour Antoine Chuppin, 1578. No Capítulo XVI desse livro, Léry discute a religião dos selvagens americanos. O título desse capítulo, no francês da época, é difícil de traduzir, mas dá uma ideia da opinião do autor: "Ce qu'on peut appeler Religion entre les Sauvages Ameriquains: des erreurs ou certains abuseurs qu'ils ont entre eux nommez Caraïbes les detiennent: de la grande ignorance de Dieu ou ils sont plongez" (grifo nosso). Locke cita Léry no *Ensaio concernente ao entendimento humano* nos seguintes locais: l. iii. 9 e l. iv. 8.

sua existência, mas também que os seres humanos possuem uma alma imortal. Para Magalhães, esses selvagens não eram tão brutos e ignorantes como foram descritos. Ele aproveita para criticar aqui a “cultura Europa”, alegando não ser de admirar que ela tenha acreditado em observadores superficiais que tacharam de ateus os incultos selvagens, uma vez que essa mesma Europa já tinha queimado tantas criaturas por crimes fantásticos. Magalhães acusa aqueles que pretendiam escravizar os índios de supor que os mesmos nem sequer tinham alma. E acrescenta que, em seus escritos contraditórios, ora difamavam os índios, ora neles reconheciam qualidades de povos civilizados (*Magalhães, Fatos*, pp. 221-2).

Continuando a discussão, Magalhães reitera que todas as crianças são capazes de separar as intuições puras da razão e as coisas percebidas. E reconhece que alguém poderia replicar aqui que as noções envolvidas são transmitidas por meio da linguagem convencional, sem a qual as crianças não chegariam a elas. Em resposta a isso, Magalhães afirma que, por um lado, a harmonia entre o sinal e o pensamento é tão grande que se torna difícil conceber um sem o outro. Mas, por outro lado, podemos pensar e falar em muitas línguas diferentes, exprimindo as mesmas coisas, de tal modo que o sinal pode variar sem que varie o pensamento. Isso permite distinguir o *pensar* do *falar*, deixando claro que as diversas línguas são invenções humanas, ao passo que o pensar não resulta da invenção humana (*Magalhães, Fatos*, p. 223-5).

Neste ponto, Magalhães passa a discutir a questão da origem da linguagem, reproduzindo parte significativa do texto do pequeno artigo publicado na *Minerva Brasiliense*. Mesmo assim, há algumas diferenças. As principais se encontram no aparecimento de uma referência a Cousin e na substituição dos três parágrafos finais do artigo por um

texto mais detalhado, embora a posição geral continue a mesma. Magalhães se coloca aqui explicitamente contra Cousin, mas mitiga essa oposição ao afirmar que a perspectiva desse líder do ecletismo espiritualista é apenas "um pouco diversa" da sua própria e, além disso, se revela "em parte satisfatória" (*Magalhães, Fatos*, p. 225-8). De acordo com Magalhães, Cousin pensa que a linguagem surge por meio da reprodução voluntária dos mesmos gestos e sons produzidos instintivamente pelos interlocutores. Essa repetição voluntária constitui para ele a convenção primitiva que institui a linguagem pela ação do homem e sem a intervenção divina. Em oposição a isso, Magalhães argumenta que o fato de o homem ter involuntária e instintivamente expressado seus pensamentos e ter sido compreendido por seus semelhantes, esse fato por si só comprova que a linguagem e a convenção surgiram por inspiração divina. Afinal de contas, o homem não poderia inventar a palavra sem possuir um pensamento preexistente e, para exprimir esse pensamento, ele precisaria de uma palavra preexistente à invenção e à convenção (*Magalhães, Fatos*, pp. 228-34). Como diz o nosso autor:

A primeira palavra parece-me ter sido tão espontânea, tão natural como o primeiro ato da inteligência e da vontade; e como a inteligência é de origem divina, e não um ato da vontade humana, da mesma origem é a palavra (*Magalhães, Fatos*, p. 234).

Depois de mais algumas considerações sobre a questão da linguagem, que não retomaremos aqui, Magalhães finaliza o capítulo afirmando que o espírito humano pode atribuir a si próprio o exercício de sua inteligência e de sua vontade desde o instante em que se conhece. Mas ele não pode atribuir à sua própria reflexão e experiência a

obtenção dos princípios necessários e *a priori* da razão absoluta, sem os quais nada poderia ter percebido, descoberto ou inventado (*Magalhães, Fatos*, pp. 234-6).

3.6.5.6. CAPÍTULO XI: AINDA A DISCUSSÃO COM REID SOBRE PERCEPÇÃO DO MUNDO EXTERIOR

No *Capítulo XI*, Magalhães empreende uma longa discussão com diversos autores, dentre os quais se destacam os nomes de Platão, Aristóteles, Locke, Berkeley, Hume, Kant, Cousin e sobretudo Reid (*Magalhães, Fatos*, pp. 237-65). O cerne da discussão é a questão da certeza da existência do mundo exterior. Por motivos de espaço, limitaremos a exposição à discussão de Magalhães com Reid. Em seu debate com esse escocês, Magalhães afirma que Reid combate o ceticismo de Hume, o qual se baseia nas ideias representativas. Para tanto, Reid demonstra que percebemos as coisas imediatamente, graças às leis de nossa constituição, e não indiretamente, por meio de alguma ideia ou imagem representativa. Essa teoria de Reid foi aceita pelos seus sucessores na Inglaterra, ensinada na França por Royer-Collard, propagada pela tradução de Jouffroy e preconizada por Cousin. Com isso ela tem ganho terreno e merece o estudo do brasileiro (*Magalhães, Fatos*, pp. 243-4).

Apoiando-se inicialmente numa avaliação de Reid feita por Cousin, Magalhães afirma que o escocês foi o primeiro e o único a entender todo o alcance da teoria das ideias representativas e a refutá-la. As contribuições de Reid para a filosofia, segundo Cousin, são as seguintes: i) combateu e refutou a teoria das ideias representativas de Locke, que constituem o fundamento tanto do idealismo de Berkeley como do ceticismo de Hume; ii) mostrou o equívoco da teoria que concebe o juízo como a percepção de uma relação de conveniência ou não entre duas

ideias. A partir da refutação dessas duas doutrinas, Reid construiu uma nova teoria do conhecimento, baseado no poder natural do espírito humano de julgar e de conhecer, poder esse que é exercido direta e espontaneamente, sem intermediação das ideias. E o ponto de partida de Reid para elaborar essa nova teoria não é a sensação, como no caso de Locke, nem os princípios reguladores do entendimento, como no caso de Kant, mas sim a percepção externa (*Magalhães, Fatos*, pp. 244-5).

Na sequência da sua longa discussão com Reid, Magalhães afirma que o escocês recorre à *constituição da nossa natureza* para explicar como as sensações nos sugerem a crença na existência de objetos externos. E argumenta que essa resposta daria razão a Berkeley, Hume, Kant e Fichte (*Magalhães, Fatos*, p. 252). Para justificar a crença na veracidade da constituição da nossa natureza, Reid recorre ao mesmo argumento de Descartes, alegando que não temos razão alguma para crer que Deus estivesse zombando de suas criaturas, fornecendo-lhes faculdades enganosas (*Magalhães, Fatos*, pp. 254-5). Contra isso, Magalhães argumenta que a nossa crença na existência de objetos exteriores não é o resultado da constituição da natureza humana, como pensa Reid, porque nesse caso poderíamos duvidar dessa existência ao duvidarmos da veracidade dessa mesma constituição. Para Magalhães, a certeza da existência dos objetos exteriores nos é dada infalivelmente pelo fato externo, independente da faculdade de saber, que força o espírito a reconhecê-lo e o obriga a receber a sensação (*Magalhães, Fatos*, pp. 246-58).

Retomando seu argumento contra Reid, Magalhães afirma que ele demonstra que as sensações não são semelhantes às qualidades da matéria e estão no nosso espírito. E, para justificar sua crença na existência dos objetos exteriores, Reid faz uma profissão de fé na

natureza, que ele aceita sem suspeitas (*Magalhães, Fatos*, p. 258). Além disso, ao admitir que a percepção possa ocorrer sem o objeto real correspondente, Reid se revela tão cético como aqueles que duvidam da realidade dos objetos da percepção sensível. Ao admitir a percepção sem o objeto correspondente, ele enfraquece não apenas o seu princípio da constituição da natureza humana, que o obriga a crer sem razão, mas também sua refutação da teoria das ideias representativas. As *Investigações sobre o espírito humano* não destroem o ceticismo nem a teoria das ideias representativas, que na verdade são fortificados aqui. A conclusão que Reid extrai de seus princípios parece ser totalmente oposta à que ele deveria obter. Com efeito, se as sensações são atos do espírito, independentes de sua vontade, se elas não emanam das coisas nem se parecem com elas, sugerindo apenas a crença na existência das mesmas, então temos de reconhecer que só conhecemos os objetos exteriores por meio das sensações que nada mais são do que ideias do espírito. Desse modo, ao pretender refutar a teoria das ideias, Reid acaba por confirmá-la involuntariamente (*Magalhães, Fatos*, pp. 260-1). Para justificar essa hipótese, Magalhães alega estarem equivocados todos os que afirmam serem as nossas sensações atos do espírito que não emanam das coisas, não se parecendo com elas, mas sugerindo a existência delas. Isso torna as sensações os únicos representantes das coisas no nosso espírito. Nesse caso, não percebemos as coisas como realmente são. A pretensão de refutar a teoria das ideias acaba por levar, de maneira inconsequente, ao ceticismo em relação ao mundo exterior. Isso significa que o princípio reidiano constitutivo da natureza humana não nos fornece uma razão filosófica suficiente para acreditarmos na existência do mundo exterior. De acordo com Magalhães, a nossa crença na existência das coisas fora de nós não decorre de alguma lei de nossa

natureza, nem da veracidade divina, mas simplesmente da percepção mesma, que afirma simultaneamente a existência de quem percebe e a da coisa percebida. E Magalhães encerra o capítulo reiterando suas conclusões sobre a sensação, a percepção e as intuições da razão pura (*Magalhães, Fatos*, pp. 269-72).

3.6.5.7. CAPÍTULO XII: DISCUSSÃO COM COUSIN E ASSUNTOS CONEXOS

No *Capítulo XII*, Magalhães avalia a justificção de Cousin para o nosso do conhecimento do mundo exterior através do princípio de causalidade. Antes disso, porém, Magalhães faz algumas observações a respeito de Reid, que, como vimos, concedeu ao ceticismo a possibilidade de percepção sem o objeto real correspondente. Com isso, ele se viu obrigado a recorrer a um princípio natural de crença, mas Magalhães pensa que tal princípio é tão incapaz de fornecer a realidade objetiva quanto a sensação que o sugere. Para Magalhães, a causa disso está em que Reid considera a sensação uma modificação do espírito humano. Magalhães confessa ter também acreditado nisso por muito tempo, sob influência de todos os filósofos, não encontrando nesse período uma solução para o ceticismo (*Magalhães, Fatos*, pp. 267-8).

Passando a seguir para o caso de Cousin, Magalhães procura mostrar que o apelo desse pensador à causalidade para explicar a nossa crença na existência de objetos exteriores também é equivocado. Com efeito, a base do argumento de Cousin está na noção de que as sensações são afecções da consciência. Se isso fosse verdade, então o princípio de causalidade não teria condições de permitir que o espírito saísse de si mesmo para conhecer seu próprio corpo ou algum objeto exterior. Para Magalhães, as sensações são fenômenos objetivos imediatos

pertencentes à força vital, os quais o espírito percebe juntamente com os objetos que as ocasionam. Assim, a crença na existência dos objetos externos não é dada pela causalidade, mas esse princípio é formulado pelo espírito em virtude da percepção desses objetos. O espírito humano tem uma consciência que lhe atesta não ser ele a causa da sensação nem ser ela uma modificação sua, mas simplesmente ser ele o sujeito que percebe a sensação em tal ou qual órgão, associada a tal ou qual objeto (*Magalhães, Fatos*, pp. 268-72). Em outras palavras, Magalhães argumenta que tal crença na existência de objetos externos não deriva do princípio de causalidade, porque tal princípio constitui um axioma que o nosso espírito formula em virtude da percepção dos objetos exteriores. O princípio de causalidade é verdadeiro, porque o fato da relação causal é verdadeiro; ele é universal, porque todos os espíritos o percebem do mesmo modo; ele é absoluto, porque a razão que o intui é absoluta. Por felicidade, a consciência do espírito humano lhe assegura que não é ele a causa da sensação, que essa última não é uma modificação sua e que ele é simplesmente o sujeito que percebe a sensação (*Magalhães, Fatos*, pp. 273-7).

Depois dessa discussão com Cousin, Magalhães afirma que o nosso conhecimento se distribui em três graus: no primeiro, temos a *percepção sensível* de todos os seres humanos, na qual entram confusamente todos os elementos, condições e objetos das outras ciências; no segundo, temos a *ciência experimental* de todas as coisas; no terceiro, temos a *metafísica* ou *ciência da realidade absoluta*. Todavia, como os elementos primitivos de todas as ciências pertencentes aos três graus acima nos são dados pela percepção das coisas, envolvendo o *eu* e o *não-eu*, todas essas ciências se reduzem a uma única, a saber, a filosofia, que considera

todas as coisas em relação ao espírito e à causa que as produz (*Magalhães, Fatos*, p. 279).

Nessa perspectiva, a explicação da percepção é a questão fundamental da filosofia e demanda um estudo especial de cada uma de suas partes, que são: i) o espírito que percebe, constituindo o objeto da psicologia; ii) os fenômenos da sensibilidade, constituindo o objeto da fisiologia; iii) os fenômenos corporais ligados aos movimentos dos órgãos, constituindo o objeto da física; d) a realidade, constituindo o objeto da metafísica, que estuda o ser, a causa, o espaço, o tempo e todos os elementos necessários que se acham confusamente contidos na percepção. Para Magalhães, nenhuma das ciências acima, tomada isoladamente, é capaz de explicar completamente a percepção. Essa tarefa pertence à filosofia, que reúne todos esses elementos distintos em dois grupos, o *eu* e o *não-eu*, explicando assim a percepção e a origem dos nossos conhecimentos (*Magalhães, Fatos*, pp. 279-80).

Avançando na discussão, Magalhães afirma que basta ao espírito a sua inteligência e sua livre atividade, para que ele seja capaz de distinguir o *eu* e o *não-eu*. O que caracteriza o espírito é o *saber* e o *agir por si mesmo*. Ele começa a perceber através dos sentidos, é verdade, mas se eleva independentemente deles ao conhecimento verdadeiro das coisas reais. As sensações ou modificações da sensibilidade vital que o prende ao corpo, enquanto sinais aparentes das coisas em que se objetivam, são necessárias apenas para disparar as operações do espírito (*Magalhães, Fatos*, p. 283).

No restante do *Capítulo XII*, Magalhães procura mostrar como o espírito adquire as noções necessárias já listadas anteriormente (*Magalhães, Fatos*, p. 284-91) Essa parte apenas oferece detalhamentos a respeito da formação dessas noções e não precisa ser retomada aqui.

Iremos apenas apresentar uma observação de Magalhães na penúltima página do capítulo em questão. Ali, ele afirma que, ao conceber a possibilidade de uma ciência das coisas em sua realidade absoluta, o espírito concebe em consequência a onisciência divina, a razão absoluta, a sabedoria do Eterno. Tal concepção eleva o espírito a Deus mesmo, confirmando a Sua existência (*Magalhães, Fatos*, p. 291).

3.6.5.8. CAPÍTULO XIII: CONHECIMENTO DO EU E DO NÃO-EU

No *Capítulo XIII*, depois de ter discutido nos dois capítulos anteriores a questão da percepção do mundo exterior, Magalhães passa à questão da natureza do próprio espírito humano. E afirma que o conhecimento dessa mesma natureza só pode ser obtido quando o espírito se recolhe “no santuário da sua consciência”. Nessa tarefa, o espírito deve procurar distinguir-se de tudo que não é ele nem dele. Segundo Magalhães, o espírito não precisa ir muito longe para conhecer sua natureza, pois basta distinguir-se de seu próprio corpo, que não é ele nem pertence a ele (*Magalhães, Fatos*, pp. 293-4).

Magalhães parte então para realizar uma comparação entre os atos do espírito e as operações orgânicas da vida, levando em conta que os primeiros se referem a tudo que é real, necessário e absoluto, enquanto as últimas se referem a tudo que é fenomênico, contingente e relativo (*Magalhães, Fatos*, p. 294). Ao comparar a sua substância espiritual com a substância de seu corpo, o espírito perceberá que essa última, chamada *matéria*, quando desprovida das suas supostas qualidades que as sensações falsamente lhe atribuem, nada mais é do que algo movendo-se no espaço em virtude de leis necessárias e independentes dela. O espírito se dá conta de que não existe qualquer analogia entre os

movimentos da matéria divisível e as diversas sensações por eles ocasionadas. Ele fica sabendo que uma coisa é o movimento da combinação e transformação de certas moléculas materiais, ao qual chamamos *fogo*, e que outra coisa é o *calor* que seu corpo experimenta em virtude desse movimento (*Magalhães, Fatos*, pp. 296-7).

Nesse contexto, levando em conta que a extensão do espaço puro é contínua, indivisível, imóvel, infinita e necessária e, em oposição a isso, que a extensão da matéria é contígua, divisível, móvel, finita e contingente, Magalhães conclui que a extensão do espaço puro não é uma propriedade da matéria. E se pergunta se a extensão material finita constitui uma propriedade essencial dos átomos, distinta da extensão infinita do espaço puro. Consta então que é difícil explicar como pode a extensão finita da matéria estar contida na extensão infinita do espaço puro. E isso o leva a concluir que a matéria é “uma coisa verdadeiramente incompreensível”. Ela não é substância nem causa. Ela não passa de um fenômeno, um fantasma que revela uma causa e uma substância que não estão nesse mesmo fenômeno. Nela, enquanto aparência, não estão realmente as qualidades que lhe atribuímos a partir das sensações. A suposta substância material, finita e divisível ao infinito, de fato não existe como substância, mas constitui uma aparência da causa que a produz e do espírito que a percebe (*Magalhães, Fatos*, pp. 298-300).

Com respeito à natureza da substância espiritual, Magalhães se pergunta se também desconhecemos a mesma, como no caso da substância material. É certo que não podemos perceber o nosso espírito, pois a substância espiritual não constitui um fenômeno sensível. Mas a substância espiritual é capaz de conhecer-se como existente, sabendo, podendo e permanecendo idêntica. *Saber* e *poder* se identificam no

espírito, pois *saber é poder saber e poder é saber que se pode*. Em relação aos fatos do mundo, saber é a inteligência e poder é a vontade livre. Nessa perspectiva, o ser que nada pode é inútil e não tem razão de ser. Trata-se de uma abstração do espírito, como é o caso da matéria inerte dos corpos (*Magalhães, Fatos*, p. 301).

Com relação a Deus, Magalhães argumenta que sabemos evidentemente que Ele existe, pois nada sabemos nem percebemos sem uma causa necessária. Sabemos também que Ele é onisciente e onipotente, constituindo a Razão Eterna absoluta de todas as coisas. A eternidade de Deus é o tempo, que para nós é a condição de toda sucessão, do mesmo modo que a Sua infinidade criadora é o espaço, que para nós é a condição de todas as manifestações fenomênicas. Sendo onipotente e onisciente, Deus é também infinitamente bom, infinitamente livre, infinitamente verdadeiro, infinitamente belo e infinitamente perfeito (*Magalhães, Fatos*, p. 302).

No que segue no capítulo que estamos expondo, Magalhães empreende uma discussão relativamente longa dos fenômenos do sono, do esquecimento, do sonho, do sonambulismo, etc., como aspectos da alma humana que não afetam a sua natureza espiritual (*Magalhães, Fatos*, pp. 302-19). Por razões de espaço, não reproduziremos essa discussão aqui. Destacaremos apenas a conclusão moral final que Magalhães oferece para as discussões do capítulo. Para ele, só existe realmente o espírito, que sabe, pode e tem consciência de si. Todo o restante existe apenas fenomenicamente, não em si nem para si, mas para quem o pensou e o faz aparecer a quem pode ver os seus pensamentos. Esse é o caso dos animais, dos corpos físicos e do corpo humano (*Magalhães, Fatos*, p. 320).

3.6.5.9. CAPÍTULO XIV: REJEIÇÃO DO PANTEÍSMO EM NOME DO CRIAÇIONISMO

Nesse capítulo, Magalhães discute a concepção de *Deus* e de suas relações com o mundo e a matéria, opondo inicialmente o *panteísmo transcendental e metafísico* ao *panteísmo sensualista e físico*, nos moldes do quadro conceitual estabelecido por Cousin. O panteísmo metafísico resulta do compreensível esquecimento da própria consciência individual e da multiplicidade dos fenômenos quando o espírito humano se absorve na contemplação do Ser Eterno, perdendo-se na Unidade Absoluta, como acontece no caso da escola eleática, da de Alexandria, ou mesmo nos casos de Bruno, Spinoza, Schelling e Hegel. Mas Magalhães pensa que a denominação de *panteísmo* para essa doutrina talvez não convenha, principalmente quando a comparamos com o que ele denomina *panteísmo vulgar do sensualismo*. Esse último aplica a ideia de unidade aos fenômenos do universo sensível, deificando-o e considerando-o a única realidade necessária, o Deus-tudo. Para Magalhães, essa forma de panteísmo é inteiramente contrária à doutrina teológica de Xenófanés e de Plotino, podendo ser considerada um ateísmo declarado. Dizer que o universo material é Deus equivale a negá-Lo, uma vez que esse universo não teria uma causa diferente de seus efeitos. Esse panteísmo sensualista, defendido pela escola jônica, por Demócrito, Epicuro, Hobbes e d'Holbach, nada tem em comum com a doutrina teológica e metafísica antes mencionada e impropriamente chamada de *panteísmo*. Magalhães acha compreensível que alguns pensadores, como Plotino, p. ex., tenham se exaltado na contemplação do Ser Perfeito e por isso tenham considerado a matéria uma forma de não-ser e de mal; ou como Descartes, que só conseguiu

justificar a existência substancial dos corpos pela veracidade divina; ou como Malebranche, que recorreu à autoridade das *Escrituras* para provar a existência da matéria. O que Magalhães não compreende é a doutrina contrária, o materialismo que toma o mundo sensível como o único ser real e necessário, sem uma causa superior, sem um Ser Eterno que o tenha produzido e o mantenha na existência. Uma coisa é considerar os objetos mundanos como fenômenos sujeitos a leis, mas outra coisa é considerá-los substâncias ou coisas existentes por si mesmas. Nada nos obriga a tomar como realidade substancial aquilo que se manifesta como simples aparência, como um resultado do nosso modo de perceber e de uma causa necessária, eterna e infinita, que se revela sensivelmente no universo sem se identificar com ele. A concepção de *matéria* como agregado de átomos inertes, sem propriedades e sujeitos a leis que não dependem de sua natureza constitui um meio fácil para explicar os fenômenos sensíveis e é compatível com a noção de um Ser Criador acima desses mesmos átomos. Quando, porém, a noção de *matéria* é absolutizada e considerada a única substância existente, ela tem de ser simultaneamente simples e composta, divisível e indivisível, una e múltipla. Nesse caso, caímos num materialismo contraditório que refuta a si mesmo. Isso não significa, contudo, que tenhamos de adotar o panteísmo. Deus cria todas as coisas pela sua sabedoria, mas sem identificar-se com elas e sem ser esgotado por elas. Todas as coisas estão intelectualmente em Deus, como pensamentos Dele. Essa posição é análoga, p. ex., à de Santo Agostinho e à de Malebranche, entre outros pensadores que caminham na mesma direção. Em oposição a Condillac, que põe Deus e o mundo de lado, vendo este último como o resultado fantástico de nossas sensações, Malebranche põe apenas o mundo de

lado, fazendo-nos vê-lo através das ideias que Deus nos comunica. Para Magalhães, temos, de um lado, um Ser único, absoluto, no qual estão todas as coisas; temos, de outro lado, o universo inteligível neste Ser, que o pensa e lhe dá existência; temos, finalmente, o universo sensível, das nossas percepções, em cuja existência acreditamos (*Magalhães, Fatos*, pp. 320-40).

Em síntese, o mundo sensível não tem em si as qualidades que lhe atribuímos por meio das sensações. Ele é para nós o resultado de nosso modo de perceber e de uma causa necessária que existe fora de nós. O universo sensível que aparenta existir substancialmente entre nós e Deus só existe na verdade intelectualmente em Deus, como pensamento Dele. Nada tem existência material fora de Deus, porque não há nada material em Deus ou fora de Deus. Tudo é espiritual e permanece na razão divina eterna pela ação contínua do poder da infinita sabedoria de Deus. Tudo é revelado ao espírito por Deus, porque a sua Vontade é a única substância e a única vida do universo. Nesse ponto, Magalhães faz uma afirmação que não parece coadunar com o que vem a seguir. Com efeito, para ele, por um lado, tendo Deus pensado toda a harmonia do seu universo intelectual, não precisa a cada instante pensar novamente a mesma coisa para que tudo permaneça ou aconteça segundo a ordem previamente estabelecida. Essa ordem envolve as leis, os gêneros, as espécies, a vida, os instintos e tudo o que permaneça no interior da infinita multiplicidade harmônica. Desse modo, ao especificar e classificar todas as sensações em relação aos seus pensamentos, Ele faz com que essas sensações se manifestem nos animais e no espírito humano. Tais sensações se modificarão de acordo com as diversas relações entre as coisas contingentes, sem que variem as intuições puras do que permanece em Deus e na nossa inteligência. Mas, por outro

lado, para Magalhães, o Supremo Poeta é capaz de conciliar uma infinita variedade com a mais perfeita unidade, renovando a todo instante cada um de seus pensamentos e conservando as leis e os tipos de todas as coisas (*Magalhães, Fatos*, pp. 341-6). Assim, se a inteligência divina deixasse de pensar o universo, ele desapareceria completamente em um instante, dele não restando um só átomo (*Magalhães, Fatos*, p. 349).¹⁹

3.6.5.10. CAPÍTULO XV: CONSIDERAÇÕES MORAIS

Com base nas considerações feitas até agora, Magalhães discute, no *Capítulo XV*, o último da obra, os aspectos morais da existência do espírito humano em suas relações com outros espíritos humanos e com Deus. Antes, porém, de entrar na discussão dos problemas morais, Magalhães faz uma recapitulação das doutrinas apresentadas no capítulo anterior. Como essa recapitulação é feita com outras palavras e com a inclusão de alguns detalhes, iremos retomá-la aqui, embora de maneira resumida, complementando assim as informações relevantes sobre a metafísica magelânica.

Depois de algumas considerações iniciais sobre suas intenções e sobre os procedimentos por ele adotados em sua investigação, Magalhães afirma que as discussões anteriores permitem concluir que o universo sensível é uma reverberação do universo espiritual que se encontra na mente de Deus. Essa reverberação toma corpo para nós através do reflexo das nossas intuições e sensações. Essas últimas não são qualidades de uma substância finita e atômica, mas sim sinais dos movimentos dos pensamentos divinos tornados sensíveis para nós. Nessa perspectiva, se a inteligência eterna deixasse de pensar o

¹⁹ Essa possível contradição será discutida mais adiante, em nossa interpretação das ideias de Magalhães.

universo, ele desapareceria completamente em um único instante (*Magalhães, Fatos*, pp. 348-9).

Magalhães continua o argumento, afirmando que tanto a força vital sensível que organiza o corpo como todas as leis da natureza correspondem a volições do Ser Eterno. A substância material é a vontade de Deus que sustenta os próprios pensamentos ou criações intelectuais. A verdadeira substância é o espírito infinito onisciente e onipotente, o verdadeiro e único ser que criou o universo. E Magalhães nos informa que é nesse sentido que ele entende as afirmações de Leibniz sobre Deus. Nelas, o filósofo germânico nos diz que o entendimento divino é a origem das *essências*, enquanto a vontade divina é a origem das *existências*. Nessa perspectiva, só existe um espírito infinito que tudo pensa. Os espíritos humanos finitos percebem diretamente uma parte dos pensamentos divinos. Desse modo, não é o espírito que está no corpo e no espaço, mas o corpo e o espaço é que estão intelectualmente no espírito (*Magalhães, Fatos*, pp. 349-51).

Ainda refletindo sobre o corpo, Magalhães afirma que nós o percebemos debaixo das mesmas condições com que percebemos qualquer outro corpo. E reconhece que podemos ter uma percepção diferente de nosso corpo em virtude de uma alucinação. Mas, no nosso estado normal, o efeito corpóreo das nossas percepções parece ser o mesmo e possuir realidade para todos os seres humanos. Isso é devido à única Inteligência Suprema, que, em certas condições, apresenta aos seres humanos os sinais sensíveis de um mundo uniforme e permanente e, em outras condições, quando apenas a nossa vontade criadora está em ação, nos apresenta os sinais sensíveis de um mundo passageiro e ilusório. E se isso pode parecer estar em contradição com o que foi dito antes, é porque Magalhães considera conveniente caminhar aos poucos,

como quando subimos uma escada de degrau em degrau, chegando ao topo na extremidade oposta ao ponto de partida (*Magalhães, Fatos*, pp. 351-2).²⁰

Passando a seguir para o espírito humano e sua existência em Deus, Magalhães afirma que tal espírito não é um mero pensamento da inteligência divina, desprovido de consciência e movido pela necessidade. Ele não é algo que só exista intelectualmente em Deus ou que sirva apenas de objeto para outros espíritos, do mesmo modo que o corpo existe como objeto para nós. Na verdade, o espírito humano tem consciência de si e os pensamentos divinos se refletem em sua inteligência. Ele procura compreender tais pensamentos, deliberando e agindo por conta própria. A consciência de si e a liberdade lhe conferem uma individualidade real, a posse de si mesmo e uma existência efetiva. Ele diz *eu* e existe realmente (*Magalhães, Fatos*, p. 353).

Nessa perspectiva, Deus nos criou para sabermos e podermos, não absolutamente como Ele, mas relativamente ao que colocou à nossa disposição. Temos todas as condições para existir à imagem de Deus, como a identidade no tempo atestada pela consciência e pela memória; a inteligência e a liberdade; e a faculdade de inventar. A nossa limitação é dada pelo corpo animal, que não nos foi dado como condição de saber e de querer, mas como uma sujeição capaz de restringir nosso poder livre, para que não abusemos dele e nos voltemos para a vida prática. Sem o corpo, que estabelece relações sensíveis com outros espíritos e com os objetos pensados por Deus, não poderíamos ter as intuições puras de justiça, de dever, de virtude e de beleza, que enfrentamos no

²⁰ Infelizmente, não conseguimos identificar aqui com precisão o que estaria em contradição com o que Magalhães afirmou antes. Deixaremos esse problema para outro pesquisador mais hábil que eventualmente venha a se interessar por essa questão.

interior dos embates históricos. Sem a triste condição de estar ligados a um corpo, não poderíamos ser agentes morais. Se fôssemos todos puros espíritos, sem obrigações e sem dor, estaríamos na condição de seres angélicos vivendo em eterna felicidade, só contemplando as maravilhas criadas por Deus. Nesse caso, como nenhum obstáculo se colocaria à nossa frente, seríamos admiradores inúteis e não teríamos mérito algum (*Magalhães, Fatos*, pp. 353-5).

Isso nos leva ao problema da liberdade humana. Segundo Magalhães, quem nega essa liberdade cai em contradição manifesta. Com efeito, ao negá-la, sabe em que consiste essa mesma liberdade, além de exercê-la por ocasião da deliberação e da escolha. Aquele que nega a liberdade foi livre na sua resolução e no seu querer, só deixando de executar o que quis livremente porque a execução dependia de fatores alheios à sua vontade. Mas essa limitação funciona como um controle, pois, se o poder de executar fosse equivalente ao de querer, não haveria ordem no mundo e a humanidade estaria aniquilada. A liberdade de muitos somente é possível se houver algum controle superior capaz de reuni-los e harmonizá-los. Nessa perspectiva, a coexistência da liberdade e da necessidade prova que tudo foi previsto e ordenado por uma sabedoria superior. A coexistência harmônica da liberdade e da necessidade significa que podemos admitir ao mesmo tempo o livre-arbítrio e a presciência divina. Para que a nossa ação seja meritória ou virtuosa, basta a intenção com que a realizamos livremente, mesmo sem podermos subtrair-nos à necessidade. A liberdade de resolução e seu mérito são tanto maiores quanto ignoramos o que irá acontecer, responsabilizando-nos pela determinação e pela execução (*Magalhães, Fatos*, pp. 357-8). Desse modo,

Pode Deus ter previsto todos os acontecimentos e, e para sejamos livres, para que tenhamos o mérito e a responsabilidade dos nossos atos, basta que não determine ele todas as nossas resoluções e volições, que serão anuladas umas pelas outras, diante da necessidade prevista que ignoramos, e da razão que consultamos (*Magalhães, Fatos*, p. 358).

A liberdade confere moralidade à ação humana. Em virtude disso, essa última possui mérito. A consciência de todos os homens liga o prêmio ao mérito e à moralidade da ação livre, deixando de condenar aquelas ações executadas sem inteligência e sem liberdade. A resolução e a ação serão autenticamente morais quando elas forem praticadas unicamente com a intenção de cumprir o nosso dever, ao reconhecermos a verdade, a justiça absoluta que é Deus apresentando-se a nós relativamente a todas as coisas. Magalhães faz uma distinção entre a intenção justa, livre de todo cálculo de interesse individual, e a própria ação praticada, que pode ser boa ou má, independentemente do motivo que a determinou. Todos os crimes praticados neste mundo tiveram como causa o cálculo do interesse individual e não a motivação do puro dever, com o fim de fazer o bem (*Magalhães, Fatos*, pp. 361-5).

O homem é acima de tudo um ser social. Tudo nos conduz à sociedade. O homem é um ser moral porque é um ser social e conversamente. Isso é assim não em virtude de um contrato ou em virtude de um princípio de interesse individual, mas por uma lei divina, pelo fato mesmo de sermos homens. O fim particular do homem é tornar-se meritório na sociedade pela prática da virtude; o seu fim geral é a perfeição da sociedade pela prática da justiça. Sendo perfeitamente moral, o homem é também perfeitamente religioso, segundo a letra e o espírito do Evangelho, que só nos ensina o amor da verdade e a prática do bem. Nessa perspectiva, o egoísmo não é uma lei do espírito humano

nem uma lei natural, mas uma enfermidade proveniente da ausência do sentimento de dever, ocasionada pelas necessidades contingentes do homem e de seu corpo (*Magalhães, Fatos*, pp. 367-73).

Quanto à questão da imortalidade da alma, Magalhães argumenta como segue. A vida humana nesse mundo é um contínuo merecer, um contínuo cumprimento de deveres morais. O dever do ser humano é o constante aperfeiçoar-se na sociedade pelo conhecimento da verdade e pela prática do bem, do belo e do justo. Ora, esses deveres morais, em virtude de sua natureza espiritual, garantem ao ser humano uma existência além-túmulo. Se entes espirituais com deveres morais fossem inutilmente condenados a sofrimentos físicos e morais nesse mundo para, ao final, tanto os que cumpriram seus deveres como os que não os cumpriram voltassem a um mesmo nada, isso seria incompatível com a sabedoria e a bondade divinas. Mas não sabemos se nossa imortalidade também se estende a uma existência passada, cuja lembrança teríamos perdido por algum desígnio da Providência. Essa hipótese é plausível e o mistério que encobre o nosso estado anterior é igual ao que envolve a origem do gênero humano. O esquecimento do passado e a dúvida sobre o futuro são para nós tão providenciais quanto a ordem do universo. Para Magalhães, a hipótese espiritualista é mais clara, mais inteligível, mais razoável e mais filosófica do que a hipótese materialista. Um mundo sem Deus seria absurdo. "Deus existe; e o espírito humano é imortal com a sua consciência". (*Magalhães, Fatos*, pp. 373-6).

3.6.6. BIBLIOGRAFIA UTILIZADA POR MAGALHÃES EM FATOS DO ESPÍRITO HUMANO

Com o objetivo de facilitar a compreensão do pensamento de Magalhães, tivemos o cuidado de listar todos os livros cujas passagens

foram citadas em *Fatos do Espírito Humano*. Isso nos fornecerá informações úteis não apenas sobre o alcance da pesquisa realizada por Magalhães, mas também das suas preferências teóricas e das possíveis influências por ele sofridas. A bibliografia que segue abaixo é o resultado do nosso levantamento feito na obra em questão. Por motivos de tempo, deixamos as referências em forma incompleta, tal como se encontram em *Fatos*.

Agostinho. *Cidade de Deus*.

Aristóteles. *Metafísica*.

Bacon, Francis. *De augmentiis scientiarum*.

Bossuet. *Connaissance de Dieu et de Soi-même*.

Buffon. Tome II. [Sem título].

Condillac, Étienne Bonnot de. *Logique*.

Condillac, Étienne Bonnot de. *Traité des Sensations*.

Cousin, Victor. *Cours de l'Histoire de la Philosophie*. Tome III.

Cousin, Victor. *Introduction aux Oeuvres de M. de Biran. Philosophie Sensualiste*.

Cousin, Victor. *Fragments de Philosophie Cartesienne*. [Correspondance de Malebranche et de Moiran].

Cousin, Victor. *Fragments Philosophiques*.

Cousin, Victor. *Pensées de Pascal. Avant-propos*.

Cousin, Victor. *Philosophie de Kant*.

Cousin, Victor. *Philosophie Écossaise*.

Cousin, Victor. *Philosophie Sensualiste au Dix-Huitième Siècle*. 1856.

Cuvier, *Règne Animal*.

Descartes, *Oeuvres Philosophiques*. Tome IV.

Fénélon. *Existence de Dieu*.

Flourens. *De la Vie et de l'Intelligence*.

Herschell, Wilhelm. *Discours sur l'Étude de la Philosophie Naturelle*.

Hobbes, Thomas. *Da natureza humana*.

Kant, Immanuel. *Critique de la Raison Pure*. Tome I.

Leibniz. *Essai sur la Bonté de Dieu et la Liberté de l'Homme*.

Leibniz, Gottfried Wilhelm von. *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain*.

Locke, John. *Essai sur l'Entendement Humain*.

Locke, John. *Essai sur l'Origine des Connaissances Humaines*.

Pascal, Blaise. *Pensées*. [mote de Fatos do espírito humano]

Piorry. *Dieu, l'Âme, la Nature. Poème*.

Plotino. *Enneades*, I, II.

Reid, Thomas. *Essais sur les Facultés Intellectuelles*.

Reid, Thomas. *Recherches sur l'Entendement Humain*.

Saint Hilaire, Geoffroy. *Histoire Générale des Règnes Organiques*. Tome II.

3.7. OS INDÍGENAS DO BRASIL PERANTE A HISTÓRIA

Esse importante texto de Magalhães foi submetido à *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil* em 1860, tendo sido publicado no ano seguinte.²¹ Esse trabalho de quase cem páginas se divide em catorze partes, cujos conteúdos iremos reproduzir brevemente aqui, em virtude de suas ligações com o projeto filosófico de Magalhães para o Brasil.

Na primeira parte, Magalhães faz uma avaliação dos documentos sobre os indígenas do país, levantando inicialmente a seguinte suspeita. Para ele, quando, ao estudar a história e a cultura de um povo vencido e subjugado, não podemos contar senão com avaliações dos conquistadores, os quais nos seus textos estão empenhados em glorificar seus atos como justos e em denegrir os povos conquistados, estaremos enganados ao considerar tais documentos como verdadeiros e imparciais. Se porém examinarmos livres de preconceitos os textos que contam a história de qualquer nação estrangeira, perceberemos as

²¹ Ver Magalhães, D. J. G. de. Os indígenas do Brasil perante a história. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil*, Rio de Janeiro, t. 23, n. 3 1860. O texto que utilizamos em nossa pesquisa é o seguinte: Magalhães, Domingos José. Os indígenas do Brasil perante a história. Memória oferecida ao Instituto Histórico Geográfico Etnográfico do Brasil em 1859. In: *Obras de D. J. G. de Magalhães. Tomo VIII. Opúsculos históricos e literários*. Rio: Garnier, 1865, pp. 155-240. A partir desse ponto, *Magalhães, Indígenas*.

razões ocultas e formularemos razões bem diferentes daquelas apresentadas em tais textos (*Magalhães, Indígenas*, pp. 157-8).

Magalhães alega a seguir que a história de sua época estava sendo escrita nos moldes negativos por ele descritos, de tal modo que devemos desconfiar das descrições de um povo vencido feitas por seus conquistadores. O caso dos indígenas da América não foge a esse figurino, revelando-se marcado por descrições contraditórias, voltadas para as coisas extravagantes e ridículas, deixando de lado o as coisas boas e razoáveis. Magalhães menciona aqui como ilustração o caso de Locke, que, apoiando-se em Léry, conclui que os selvagens brasileiros não tinham ideia alguma de Deus. Mas o que Léry efetivamente afirma é que os selvagens não tinham conhecimento do Deus dos filósofos, pois quando consideramos as crenças dos mesmos, vemos que, apesar de equivocadas, não envolviam ateísmo (*Magalhães, Indígenas*, pp. 158-61).

Na segunda parte de seu texto, Magalhães explicita o seu objetivo ao escrevê-lo. Ele começa reconhecendo que o elemento europeu, que constitui uma parte da população brasileira, não precisa ser reabilitado aos olhos da filosofia, pois seus erros e crimes se encontram suficientemente compensados pelos feitos grandiosos. Essa, porém, não é a situação do elemento indígena, ao qual muitos negam não só a importância que o mesmo possui na população e colonização do país, mas também o acesso às noções de *Deus* e de *justiça*, bem como o cultivo de sentimentos nobres (*Magalhães, Indígenas*, p. 161). Diante disso, o objetivo de Magalhães é o seguinte:

Mostrar esse elemento [indígena] tal como ele é, ou ao menos tal como se nos ele apresenta; reabilitá-lo aos olhos da filosofia e da história, é o fim a que agora me proponho; não porque o seu sangue me circule nas veias, e

por ele me fale; mas porque fala-me no coração o amor à humanidade, e n'alma a voz da verdade (*Magalhães, Indígenas*, p. 162).

Magalhães alega que a reabilitação dos indígenas exige a refutação de alguns erros de avaliação cometidos contra eles. Como ilustração desses erros, Magalhães faz referência à *História Geral do Brasil*, de Francisco Adolfo de Varnhagen, que, segundo ele, reúne e assume todas as acusações feitas contra os indígenas, concedendo-lhes apenas algumas virtudes insignificantes como penhor de imparcialidade.²² Antes de fazer suas críticas a Varnhagen, Magalhães assume, no final da segunda parte, uma atitude bastante humilde e obsequiosa para com esse autor, procurando com isso atenuar a discussão que empreenderá a seguir. (*Magalhães, Indígenas*, pp. 162-4). Digna de nota para a nossa discussão é a seguinte passagem de Magalhães, que extraímos do trecho em questão para reproduzir aqui: “A morte dos livros não é a crítica; é o silêncio da indiferença e da inveja com que são recebidos”. Com isso, ele está querendo dizer que as críticas feitas a Varnhagen não desmerecem a sua glória, mas contribuem para torná-lo mais conhecido e apreciado (*Magalhães, Indígenas*, p. 163).

Na terceira parte de seu texto, Magalhães analisa a terminologia de Varnhagen para referir-se aos nossos indígenas. Esse autor, para ele, é o mais completo historiador da conquista do Brasil pelos portugueses, revelando-se um defensor da civilização a ferro e fogo, através do cativo dos indígenas, com os quais não simpatiza, talvez por não conhecê-los. Varnhagen chega a chamá-los de *vindicos alienígenas*, negando-lhes até mesmo o título de indígenas, para não ter de dever-

²² Ver Varnhagen, Francisco Adolfo de. *História Geral do Brasil antes da sua separação e independência de Portugal. Pelo Visconde de Porto Seguro, natural de Sorocaba. Tomo Primeiro*. 2 ed. muito aumentada e melhorada pelo autor. Rio: Em casa de E. & H. Laemmert, s. d., Seções I-IV.

lhes caridade alguma. Magalhães prossegue a discussão, argumentando contra essa denominação. Não a repetiremos aqui por motivos de espaço. Basta-nos retomar aqui a conclusão de Magalhães, segundo a qual não há razão por que nós brasileiros, os verdadeiros vindiços alienígenas, tratemos os indígenas também como tais. O correto é seguir a denominação de todos os geógrafos da época, que os chamavam acertadamente de *indígenas* (Magalhães, *Indígenas*, pp. 164-8).

Na quarta parte de seu texto, Magalhães analisa as conclusões que podemos extrair da carta de Caminha a respeito da forma de vida dos indígenas. A descrição do escrivão português lhe permite concluir que os indígenas eram pessoas simples, de boa fé, hospitaleiros e trabalhadores. Eram curiosos e amantes de novidades, revelando inclusive a posse da ideia de alguma entidade celestial. Estavam dispostos a unir-se aos portugueses, desde que não fossem maltratados. Com base nisso, Magalhães expressa a sua discordância com Varnhagen, quando esse último afirma terem os indígenas uma religião intolerante, baseada no espírito de vingança. Para Magalhães, Varnhagen agiu como um hábil romancista que prepara os fatos para as conclusões a que pretende chegar. E cita o padre Aspícueta, que não transforma em religião a lei dos indígenas que lhes exigia vingar-se daqueles que ofendessem um dos seus.²³ Para Magalhães, essa lei na verdade honra os indígenas, estando consignada no direito internacional dos povos civilizados. Não podemos

²³ Magalhães está se referindo ao jesuíta João de Azpicuelta Navarro (circa 1550-1557), nascido no País Basco. Frequentou a Un. de Coimbra entre 1540 e 1549. Ingressou na Cia. de Jesus em 1542 e, em 1544, lecionou cânones nessa mesma universidade. Nessa época, escreveu o livro *Diálogos de las imágenes de los dioses antiguos*. Pediu para ir ao Brasil em 1549, tendo sido um dos primeiros a atuar como catequista no país. Aprendeu com facilidade a língua indígena e a utilizou desde 1550 na sua pregação. O trecho citado por Magalhães se encontra na *Carta do Pe. João de Azpicuelta escrita de Porto Seguro a 24 de junho de 1555*, incluída em *Publicações da Academia Brasileira. II – História. Cartas Jesuíticas II. Cartas Avulsas (1550-1568)*. Rio: Oficina Industrial Gráfica, 1931, p. 150.

transformar em crime nos selvagens aquilo que constitui uma virtude para os povos civilizados. Magalhães alega que podemos estabelecer como uma primeira verdade que os indígenas tinham ideias de *justiça* e de *ordem social*, bem como uma sofrível forma de governo, baseada em leis não escritas (*Magalhães, Indígenas*, pp. 169-73).

Passemos agora à quinta parte do texto de Magalhães, em que ele analisa as crenças religiosas dos nossos indígenas. Ele discute aqui as ideias de Varnhagen, Gabriel Soares de Souza e Jean de Léry sobre tais crenças. De acordo com Magalhães, Varnhagen nada mais vê na metafísica dos indígenas a não ser o temor inato aos raios, sem qualquer indício de deísmo e com muitos de diabolismo. Esse historiador afirma que os indígenas chamavam de *tupam* ao raio que temiam, apesar de todos vocabulários da língua tupi considerarem que essa palavra designa o Deus dos povos brasílicos. Como a palavra existe na língua tupi, Varnhagen precisava dar-lhe outra significação que não *Deus*, porque não acreditava que os indígenas pudessem conceber a ideia de um Ente Superior. Com isso, Varnhagen reconhece a existência de tal ideia apenas em povos civilizados. Em oposição a essa hipótese, Magalhães defende a espontaneidade do espírito humano, conforme expressa em *Fatos do Espírito Humano* (*Magalhães, Indígenas*, pp. 173-5).

Para justificar o *diabolismo* acima mencionado, Varnhagen recorre, segundo Magalhães, às divindades indígenas invisíveis, representadas pelos curupiras, juruparis, anhangás, etc. Em oposição a isso, Magalhães argumenta que, assim como os egípcios, os gregos e os romanos civilizados, nossos indígenas tinham divindades para todas as coisas. Isso significa que precisavam de uma causa superior e invisível para explicar os fenômenos da natureza. E isso equivale a ter a ideia de *Deus*. E a pluralidade de divindades nada mais é, para Magalhães, senão a

personificação vulgar dos diversos atributos da divindade, sem destruir a primeira concepção da *causa suprema* que se manifesta em todos os fenômenos. Ademais, os povos mais cultos, que acreditam em um único Deus, também atribuem grande influência aos anjos e aos demônios, p. ex. (*Magalhães, Indígenas*, p. 176).

Contra Gabriel Soares de Souza, a quem Varnhagen se une para acusar os pajés de meros feiticeiros, não reconhecendo neles verdadeiros sacerdotes, Magalhães alega que, depois de assim negarem aos indígenas uma fé no sobrenatural, ambos a admitem em seguida, ao reconhecer que esses pajés eram capazes de intimidar a tal ponto algumas pessoas com seus agouros que elas morriam de espanto. Para Magalhães, Soares de Souza se revela tão crédulo quanto o indígena de quem está zombando ao descrever os efeitos do contato do diabo com eles. E, ao dizer que os pajés nada sabem, Soares de Souza se equivoca, pois eles revelam conhecimento do coração humano e habilidade política ao lidarem com os indígenas (*Magalhães, Indígenas*, pp. 177-8).²⁴

Magalhães passa em seguida a discutir a posição de Jean de Léry, cujo testemunho sobre os indígenas foi invocado por Locke, que estava mais preocupado com a conclusão desse autor francês do que com a exposição dos fatos realizada pelo mesmo. Magalhães lembra que, nas exposições de de Léry, os selvagens brasileiros são vistos como acreditando não só na imortalidade da alma, mas também em recompensas e castigos *post mortem*. Para Magalhães, estão aqui as ideias de *céu e inferno*, de um *prêmio* e de um *castigo futuro*, bem como de uma *justiça divina e eterna*. Ele lembra ainda que de Léry dá como

²⁴ Ver, a esse respeito, Soares de Souza, Gabriel. *Tratado descritivo do Brasil, em 1587*. Rio: Tipografia Universal de Laemmert, 1851, Cap. XLXI, que trata dos feiticeiros e dos que comem terra para se matarem, às pp. 322-3.

certas as aparições do espírito maligno Anhangá, que ele compara ao deus *Arimã* dos antigos persas. Léry compara também os Caraíbas, que ele considera falsos profetas, aos frades mendicantes. E descreve uma festa à qual assistiu com mais dois franceses, na qual a conduta dos indígenas o fez lembrar-se das convulsões dos fanáticos jansenistas sobre a sepultura do diácono de Paris.²⁵ Diante desses fatos, Magalhães conclui que o espírito humano é o mesmo em toda parte. A crença no sobrenatural se liga à ideia de um *poder imenso e invisível*. A civilização por vezes nada pode contra essa tendência natural. O ser humano é tão religioso e supersticioso quanto é racional e social. A história de todos os povos fornece provas dessa verdade. O próprio lorde Byron, que passava por cético, acreditava sinceramente em visões sobrenaturais. Para Magalhães, ao lado desse poeta britânico, muitos outros podem ser citados (*Magalhães, Indígenas*, pp. 178-81).

Na sexta parte de *Os indígenas do Brasil*, Magalhães discute o comentário de Varnhagen, para quem os indígenas eram tão supersticiosos a respeito do mistério da geração que o marido se abstinha de caçar quando sua mulher estava grávida, evitando assim matar algum animal que também estivesse prenhe. Eles preferiam morrer de fome a desrespeitar esse preceito. Para Magalhães, isso não é um fato indiferente e sem importância, revelando nessa prática a presença de alguma ideia religiosa ou de um forte sentimento de

²⁵ A respeito dessas “convulsões dos fanáticos jansenistas”, informamos que de Léry está se referindo a François Pâris, conhecido como *diácono de Paris*, que viveu em retiro, entregando-se às orações e à prática de rigorosas penitências. Fazia meias para os pobres, que considerava seus irmãos. Morreu em 1727, aos 37 anos, e seu irmão mandou que lhe fosse erigido um túmulo no cemitério de Saint-Médard. As pessoas a quem o diácono tinha socorrido em vida se dirigiam para seu túmulo a fim de rezar. Isso provocou o aparecimento de curas maravilhosas e convulsões consideradas perigosas e ridículas. Para terminar com esse espetáculo, o cemitério foi fechado em janeiro de 1732. Por causa disso, os admiradores do diácono passaram a provocar convulsões em casas particulares. Para muita gente, o túmulo do diácono de Paris representou o túmulo do jansenismo.

piedade. É verdade que os indígenas também tinham o costume aparentemente ridículo de se deitarem os maridos nas redes e fazerem dieta quando suas mulheres estavam dando à luz. Mas Magalhães alega não ser de admirar que, depois de passar meses sofrendo em virtude da abstenção dos prazeres da caça, o marido experimentasse grande comoção e precisasse repousar em virtude disso. Em seguida, Magalhães apresenta casos análogos de superstições entre os napolitanos, que costumam fazer sangria depois de alguma experiência triste, para evitar que o sangue azede e a bile fermente. De acordo com Magalhães, há seres humanos que são estoicos nos sofrimentos físicos, mas ternos e compassivos nos prazeres. Ora, os indígenas brasileiros, que mostravam muito estoicismo nas doenças e nos sofrimentos do corpo, tinham todo o direito de serem mais sensíveis à comoção da paternidade. Essas e outras atitudes dos indígenas provam que a metafísica dos mesmos, ao contrário do que pensa Varnhagen, está muito além do mero terror aos raios e trovões. Eles só temiam esses fenômenos da natureza porque os consideravam manifestações da ira de Tupã, do mesmo modo que nós tememos tais fenômenos como manifestações de Deus. E Magalhães termina essa discussão lembrando que os indígenas designavam a divindade celeste pelo atributo do trovão do mesmo modo que os gregos e os romanos, perguntando se essa coincidência poderia de fato ser atribuída ao acaso (*Magalhães, Indígenas*, pp. 181-8).

Na sétima parte, Magalhães discute a hospitalidade dos indígenas, que recebiam bem até os próprios inimigos, de maneira semelhante àquilo que é pregado pela doutrina do cristianismo. Essa prática, associada ao seu estoicismo, revela outras virtudes dos indígenas, como, p. ex., o desconhecimento do roubo, o horror ao adultério, o não espancamento das mulheres e filhos, o cuidado com os animais

domésticos. Isso significa, para Magalhães, que estão equivocados aqueles que atribuem aos indígenas a falsidade, a desconfiança e a ausência de sentido moral. Varnhagen, amando excessivamente a civilização, a ela atribui tudo o que é bom, esquecendo-se de que a própria civilização é resultado do aperfeiçoamento da bondade da natureza humana. Assim, mesmo no estado selvagem, o ser humano nunca deixa de ser racional e moral. Os indígenas receberam os portugueses com muita inocência e confiança. E Magalhães encerra essa parte argumentando que, se os indígenas se tornaram esquivos, desconfiados e cruéis, se pagaram traições com traições, isso foi graças ao tratamento que receberam de seus mestres europeus, que, em nome da civilização e brandindo as espingardas, lhes impuseram a escolha entre o cativeiro ou a morte (*Magalhães, Indígenas*, pp. 189-92).

Ao chegar à oitava parte de seu texto, Magalhães avalia a hipótese de Varnhagen segundo a qual o ser humano, sem os vínculos da lei e da religião, tende tornar-se uma verdadeira fera. De acordo com Magalhães, a lei e a religião de que fala esse historiador não são aquelas que nascem espontaneamente no ser humano, servindo de norma às leis positivas elaboradas posteriormente. Mas, para Varnhagen são essas últimas que definem a civilização, o que explica a sua pouca simpatia por povos que não possuem leis escritas. Magalhães alega que com isso, ele se esquece de que as vantagens da civilização escondem muitas misérias, revelando-se mais sujeitas à sátira do que as pobreza dos povos selvagens. Antes da promulgação das leis escritas, temos de supor um gênero humano vivendo em sociedade, com ideias de justiça e de ordem, ou seja, temos de supor uma civilização primitiva, ainda sem leis escritas. Magalhães afirma acreditar na eficácia da religião e das leis, mas quando elas adotam a forma escrita só aperfeiçoam o que já existia

espontaneamente no ser humano, tanto no selvagem como no civilizado (*Magalhães, Indígenas*, pp. 192-4).

Continuando sua argumentação, Magalhães lembra a situação em que se encontrariam os seres humanos se fossem deixados à mercê de suas vontades, sem as leis espontâneas que lhe são conferidas pela Providência divina. Com base nisso, Magalhães acusa Varnhagen de professar os mesmos princípios que Hobbes, ao recomendar o emprego da força e a louvar a ambição e a cobiça. Ele se pergunta o que resultaria disso, com base em tantos crimes, tantos roubos, tantas guerras e tantas mortes. Em seguida, Magalhães compara os tratamentos dados por Varnhagen a Pedro de Campos, donatário de Porto Seguro, e a Duarte Coelho, donatário de Pernambuco.²⁶ O primeiro é visto com menos consideração, por sua falta de ambição e de cobiça. Já o segundo tinha a ambição e a cobiça exigidas para ser bem sucedido, tendo assim condições para aumentar seus capitais, tanto no Brasil como na Ásia. Mas Magalhães apela também a um trecho de uma carta de Duarte Coelho, citado por Varnhagen, em que esse donatário se queixa da “negra cobiça do mundo” que perturba o juízo dos seres humanos. Esse trecho, para Magalhães, faz crer que Duarte Coelho não atribuía à cobiça o seu sucesso na administração de sua capitania. Mas se Varnhagen está persuadido de que nos dois donatários predominavam a ambição e a cobiça, deixando caridosamente de acusá-los em virtude dos serviços que prestaram ao país mesmo sem boas intenções, ele deveria ser também caridoso em relação aos indígenas, que não estavam dispostos a se tornarem vítimas da ambição e da cobiça dos estrangeiros. E Magalhães encerra essa discussão afirmando que o mérito do

²⁶ Atualmente, o donatário Pedro de Campos é conhecido como Pero do Campo Tourinho.

historiador não está só no encadeamento dos fatos. Ele está sobretudo na justa apreciação das pessoas e dos acontecimentos, bem como na obtenção da melhor lição moral e política que possa servir ao aperfeiçoamento humano, evitando a recaída nos erros do passado (*Magalhães, Indígenas*, pp. 195-8).

Na nona parte de *Indígenas do Brasil*, Magalhães faz uma breve lista das características positivas das culturas indígenas e em seguida afirma que a selvageria completa não passa de uma ficção ou de uma aberração temporária em relação ao estado normal do ser humano. E reconhece estar mais próximo das doutrinas de Schlegel do que das de Virey e Lamarck a respeito da natureza intelectual e moral do ser humano (*Magalhães, Indígenas*, pp. 199-200).²⁷ Quanto a Varnhagen, Magalhães afirma nem sempre discordar dele e, para ilustrar esse fato, apresenta no restante dessa nona parte longas citações de trechos da *História Geral do Brasil*, em que esse historiador expõe aspectos civilizados das culturas indígenas (*Magalhães, Indígenas*, pp. 201-3). Por motivos de espaço, não os reproduziremos aqui.

Na décima parte, Magalhães alega que a descrição dos elementos civilizados das nossas culturas indígenas ainda não diz tudo e, para

²⁷ Friedrich Schlegel (1772-1829) concentrou suas reflexões em torno da concepção de *infinito*, considerando que podemos chegar a ele pela filosofia ou pela arte. O grande problema para Schlegel era como chegar ao infinito através dos nossos meios finitos. Essa aspiração vale para a filosofia, para a ética, para a arte e para todas as demais formas de vida espiritual. A religião expressa a relação entre o ser humano e o infinito e possui uma dimensão mística, porque corresponde a viver em Deus. Embora tenha sido ateu durante a juventude, Schlegel converteu-se mais tarde ao catolicismo, seguindo o espírito romântico da época.

Jean-Baptiste de Lamarck (1744-1829), como sabemos, propôs uma teoria naturalista, materialista e mecanicista sobre a origem dos seres vivos por evolução natural.

Julien Joseph Virey (1775-1846) foi um dos primeiros críticos de Lamarck, tendo defendido uma perspectiva em que a natureza é uma entidade viva, criadora e eterna que dá origem a todos os seres vivos, mantendo-os na existência. Comparando as ideias desses três autores com as de Magalhães, as quais apresentaremos mais adiante, veremos que ele certamente se inclinaria para o lado do católico Schlegel, afastando-se tanto do materialismo de Lamarck como do panteísmo naturalista de Virey.

complementar o quadro das mesmas, apresenta uma lista dos conhecimentos científicos por elas envolvidos. Esses conhecimentos envolvem ideias práticas a respeito da influência das fases da lua sobre o plantio e o corte de madeiras, bem como sobre a época adequada para a pesca. Eles possuíam também bons conhecimentos médicos e botânicos, tendo inclusive ensinado o uso de certas ervas medicinais à Europa civilizada. Conheciam bebidas alcoólicas, que eram produzidas não a partir de uvas, mas de diversas frutas, raízes e grãos. Sabiam transformar a mandioca em alimento, apesar de sua raiz venenosa. Magalhães reconhece que eles tinham, porém, uma jurisprudência limitada, mas justifica isso pelo fato de faltarem a eles as condições essenciais para a complicada jurisprudência civilizada, a saber, a propriedade, a cobiça e a sofisticada. Magalhães faz referência também à língua dos indígenas, considerando-a suave, elegante e copiosa, nada devendo ao grego e ao latim (*Magalhães, Indígenas*, pp. 204-11). Por motivos de espaço, os aspectos positivos das culturas indígenas foram apresentados de maneira bastante resumida, com o objetivo de dar ao menos uma ideia a respeito dos mesmos.

Magalhães termina essa parte de seu texto fazendo uma pequena comparação entre as culturas indígenas e a civilizada. Para ele, as primeiras não envolvem diferenças de classes e de riqueza. A ciência é transmitida oralmente a todos, de acordo com as aptidões de cada um. Todos os indivíduos têm a mesma parcela de trabalho e de descanso. Quanto às culturas civilizadas, a desigualdade das classes e das riquezas permite aos mais afortunados o acesso às ciências, às artes, às indústrias, ao poder e à ociosidade. A grande massa da sociedade, representada pelas classes menos privilegiadas, não sabe ler e é condenada pela ordem social ao trabalho e à miséria. Em virtude disso,

essa massa vive em condições piores do que os selvagens, que não são tão estúpidos e brutais como a maior parte dos camponeses europeus (*Magalhães, Indígenas*, p. 211).

Na décima primeira parte do seu texto, Magalhães discute a proposta de Varnhagen, que, em nome da civilização que consiste apenas no aumento da riqueza de poucos às custas do trabalho de muitos, aconselha o cativo dos indígenas por meio da força. É verdade que Varnhagen condena o cativo dos africanos. Mas esse historiador parece ou favorecer o tráfico ou a ambição dos proprietários de escravos ao afirmar que os africanos foram feitos pela Providência para suportar o cativo. Magalhães denuncia a contradição de Varnhagen, ao condenar o cativo dos africanos, feitos para a escravidão, e ao admitir o cativo dos indígenas, que não foram feitos para a escravidão (*Magalhães, Indígenas*, pp. 212-3). E afirma, ao final da discussão, que não simpatiza com as ideias morais e políticas da *História Geral do Brasil*, bem como não considera imparcial e verídica a parte dedicada aos indígenas. Magalhães respeita os nossos antepassados, pois eles, bons ou maus, constituem o passado do país. Nem os nossos indígenas eram tão selvagens como os bárbaros do norte europeu, nem os portugueses eram tão degenerados como os romanos da época da decadência. Mas Magalhães se espanta diante da parcialidade com que nos dias dele se tentava justificar os crimes inúteis praticados no passado (*Magalhães, Indígenas*, p. 214).

Na décima segunda parte, Magalhães discute inicialmente os grandes serviços prestados ao Brasil pelos indígenas. E lembra o fato de que, sem a ajuda militar deles, os portugueses não teriam conseguido expulsar os franceses e os holandeses do Rio, da Bahia, de Pernambuco e do Maranhão. Assim, se o Brasil se tornou uma nação independente,

falando uma só língua, devemos isso em grande parte ao valor dos indígenas que se aliaram aos portugueses nesses conflitos. Em seguida, Magalhães discute a tese de Varnhagen que explica, com base na teoria de Malthus, o crescimento da população brasileira pelo abandono da vida nômade e pela adoção da prática de cultivo do solo, como se os indígenas não preenchessem essas condições antes da chegada dos portugueses. Contra essa tese, Magalhães alega que muitos indígenas não tinham vida nômade e cultivavam a terra. Estamos acostumados a ver os indígenas como selvagens errantes, a despeito do que sabemos a respeito deles, talvez porque na época eles já tivessem sido reduzidos ao estado de decadência e se refugiavam nos sertões. O restante da argumentação de Magalhães procura mostrar as falhas da avaliação malthusiana de Varnhagen e não será parafraseado aqui. O ponto importante a destacar está em que, para Magalhães, a aplicação do princípio estatístico de Malthus feita por Varnhagen não se aplica adequadamente à situação dos nossos indígenas antes da colonização. Não temos condições de avaliar a população indígena por meio de regras estatísticas. Dos africanos, podemos supor que foram transferidos para cá cerca de cinco milhões. Mas a população de africanos no país no s. XIX não passava de um milhão, quando, pelas regras estatísticas, deveriam ter-se multiplicado para além disso. O mesmo parece ter acontecido com os europeus, que não se multiplicaram como esperado. Nessa situação, conclui Magalhães, o elemento indígena, que era muito maior no início da colonização, sempre se multiplicando, inclusive por mestiçagem, é o que mais avulta na população brasileira (*Magalhães, Indígenas*, pp. 215-23).

Na décima terceira parte do texto, a penúltima do mesmo, Magalhães discute os seguintes aspectos: i) os diversos destinos dados

aos indígenas no país; ii) cálculo aproximado do número de indígenas que aderiram ao cristianismo; iii) o tipo indígena da época da redação do texto. Dentre os destinos dados aos nossos indígenas na época da colonização, Magalhães lista a captura e expatriação para trabalho em possessões portuguesas de além-mar e diversos trabalhos forçados nos latifúndios brasileiros a baixíssimo custo (*Magalhães, Indígenas*, pp. 224-5). A respeito do cálculo do número de indígenas cristianizados, Magalhães recorre inicialmente ao testemunho de Américo Vespúcio e do Pe. Vieira, que afirmam estar na casa dos milhões o número daqueles que povoavam o Brasil na época do descobrimento. A partir dessa informação, Magalhães se permite conjecturar que o número de indígenas cristianizados e domesticados é maior do que o das duas outras raças que contribuíram para a formação da nossa população. Para ele, os caracteres físicos da maior parte dos brasileiros revela a sua origem indígena. Nessa perspectiva, se os portugueses não tivessem sido tão ambiciosos e cobiçosos, teriam dispensado os braços africanos e se associado aos indígenas, que teriam se cristianizado em maior número e sem tanta carnificina, contribuindo assim para aumentar a nossa população. Além disso, essa última estaria livre da mescla escura da raça de Cam, cuja maldição recai sobre seu próprio trabalho, com danos maiores para os que a escravizam (*Magalhães, Indígenas*, pp. 225-30). Por fim, com respeito do tipo indígena de sua época, Magalhães recorre a outra afirmação de Varnhagen, que, mesmo tentando atenuar ao máximo o elemento indígena de nossa população, reconhece terem os europeus colonizadores se misturado com os selvagens que aqui moravam, absorvendo-os e amalgamando-se com eles, sem extingui-los. Foi esse amálgama que fez desaparecer o tipo físico do indígena. Contra essa tese, Magalhães alega que esse amálgama de proporções

muito desiguais no princípio, em virtude do maior número de indígenas a contribuir, não tinha condições de fazer desaparecer o tipo indígena que era predominante. Varnhagen perceberia facilmente esse fato, se, ao invés de conjecturar em seu gabinete, se desse ao trabalho de viajar pelo interior do país. Entre nós, todos se julgam brasileiros, sem perguntar pela própria origem, pois essa questão envolve uma simples curiosidade histórica, sem conotação política (*Magalhães, Indígenas*, pp. 230-1).

Na décima quarta e última parte de *Indígenas brasileiros*, Magalhães formula as principais conclusões da discussão anterior. Para ele, não há o menor motivo para desconhecermos a importância do elemento indígena na população do país. Seus erros e crimes, comparados com os presentes na história das nações civilizadas europeias, que foram motivados pela cobiça e pela sede de poder, decorreram da tentativa de defender a própria liberdade e a própria vida, numa postura mais nobre e mais justa (*Magalhães, Indígenas*, p. 232).

Magalhães pensa que, por essa razão, os feitos dos indígenas oferecem um argumento simpático à poesia nacional. Eles possuíam costumes quase homéricos, podendo oferecer descrições ao estilo da epopeia. Além disso, a terra é que confere a nacionalidade a seus filhos, de tal modo que os indígenas, primeiros habitantes antes da chegada dos conquistadores, não podem ser excluídos da mesma (*Magalhães, Indígenas*, pp. 232-3).

Magalhães acrescenta que, comparando os indígenas com os homens eminentes e os da classe média dos povos cultos, a vantagem recai sobre os últimos. Mas se os compararmos com a grande população ignorante e embrutecida da Europa, a vantagem recai sobre os nossos indígenas (*Magalhães, Indígenas*, pp. 234-5).

Uma outra característica dos selvagens brasileiros está, segundo Magalhães, no seu grande instinto de observação e de imitação. Eles aprendem todas as artes com muita facilidade e são muito afeiçoados, tendendo a ligar-se com as pessoas. Se não fosse pela perseguição cruel a que foram submetidos e que os afugentou da civilização, já estariam todos fundidos na população brasileira. Eles teriam sido facilmente atraídos à civilização pela religião e pela música, se tivéssemos tratado com seriedade de catequizá-los e chamá-los à civilização cristã. Com isso, teríamos cumprido o dever que nos impõem a religião, a moral e o patriotismo. Temos uma dívida sagrada de socorrê-los a ajudá-los a sair da situação em que se encontram, vivendo separados, em pequenos grupos, sem comunicação entre si e embrenhando-se cada vez mais pelo interior (*Magalhães, Índigenas*, p. 236).

E Magalhães encerra essa última parte de seu texto dizendo que esse empreendimento de socorrê-los e ajudá-los não seria difícil e sem vantagens se, ao executá-lo, não levássemos tanto em conta o proveito imediato, que constitui um resultado natural e não o motivo de uma boa ação. Infelizmente, as pessoas, dominadas pelas ideias egoístas de seu tempo, consideravam mais fácil e lucrativo buscar colonos do refugio da Europa do que retirar os indígenas das nossas florestas. E Magalhães termina *Os indígenas do Brasil* com a seguinte frase: “A razão, como sempre, tarde e fora de tempo será ouvida” (*Magalhães, Índigenas*, pp. 236-7).

4

OBRAS DA SEGUNDA FASE DO PENSAMENTO DE MAGALHÃES

4.1. A ALMA E O CÉREBRO – ESTUDOS DE PSICOLOGIA E DE FISILOGIA

Vejamos agora *A Alma e o Cérebro – Estudos de Psicologia e de Fisiologia*.¹ Nessa obra, Magalhães introduz modificações em sua posição espiritualista e se posiciona contra a proposta materialista da frenologia de Gall.² O texto é relativamente longo, com cerca de 450 páginas, podendo ser considerado o mais importante da segunda fase do pensamento de Magalhães.

4.1.1. ESTRUTURA DA OBRA

Segue abaixo uma reprodução do respectivo sumário, para que o leitor tenha uma ideia do teor e do alcance dos assuntos tratados. Para

¹ Ver Magalhães, D. J. G., Visconde de Araguaia. *A Alma e o Cérebro. Estudos de Psicologia e de Fisiologia*. In: *Obras de D. J. G. de Magalhães, Visconde de Araguaia*. Tomo IX. Rio: Livraria Garnier; Roma: Tipografia Fratelli Pallotta, 1876. Essa é a versão digital que consultamos. A partir de agora, *Magalhães, Alma e cérebro*. Há também uma versão impressa que adota a grafia contemporânea, mas que nem sempre coincide com o original em versão digital. (Ver Magalhães, D. J. (Visconde de Araguaia). *A Alma e o Cérebro. Estudos de Psicologia e de Fisiologia*. Nota introdutória e apresentação de J. M. de Carvalho. Londrina: Editora UEL, 2001).

² Franz Joseph Gall (1758-1828) foi um neuroanatomista e fisiologista que se destacou no estudo da localização das funções mentais no cérebro. Com base em suas observações sobre o tamanho do crânio e dos traços faciais, Gall desenvolveu o método que denominou *cranioscopia* e que mais tarde, através de seu colaborador Johann Spurzheim, foi chamado *frenologia*. As contribuições de Gall para o campo da neuropsicologia estão registradas em sua obra em seis volumes intitulada *Sobre as funções do cérebro e de cada uma de suas partes: com observações sobre a possibilidade de determinar os instintos, propensões e talentos ou as disposições morais e intelectuais dos homens e dos animais pela configuração do cérebro e da cabeça*" (1822-25). As ideias ali expostas eram muito controversas para a época, tendo despertado reações contrárias por parte da Igreja e de alguns cientistas. Elas foram melhor aceitas na Inglaterra, tendo sido utilizadas para justificar a suposta inferioridade dos povos colonizados. Hoje em dia, praticamente ninguém acredita na frenologia, mas os estudos de Gall contribuíram para estabelecer a psicologia como ciência e para fortalecer a abordagem naturalística no estudo do ser humano.

facilitar as coisas, copiamos e colamos o sumário original, mantendo a ortografia da época, mas fazendo algumas correções e adaptações.

SUMÁRIO DE A ALMA E O CÉREBRO
PROLOGO
CAPITULO I. O estudo das facultades intellectuales e moraes do homem, ou psychologia , é tão independente do conhecimento prévio da natureza da substancia que pensa, como dos órgãos quaesquer que as sirvam. A phrenologia reúne e subordina o estudo dessas facultades ao conhecimento de suppostos órgãos cerebraes. Idéa geral dessa doctrina.
CAPITULO II. Possibilidade de uma sciencia phrenologica. Objecções tiradas da construccão do cérebro, da anathomia comparada, da pathologia, e da physiologia experimental. Porque se considera o cérebro como o organ da intelligencia.
CAPITULO III. Leis moraes em opposição com a phrenologia. Razões em que se fundam o espiritualismo e o materialismo. Duvida de Locke sobre a identidade da substancia que pensa. Gall parece reconhecer essa identidade, distinguindo as facultades intellectuales dos órgãos que as servem.
CAPITULO IV. Considerações sobre o fatalismo e a liberdade humana.
CAPITULO V. Regras geraes da phrenologia. Idéas innatas. Methodo phrenologico. Divergência entre os phrenologistas .
CAPITULO VI. Importância da psychologia no estudo das funcções do cérebro. Centros cerebraes motores. A vontade não é a força vital motriz. Poder reflexo das impressões sem sentimento. Opinião de Descartes de acordo com esse factu. Actos animaes dependentes da acção reflexa sem consciência.
CAPITULO VII. Facultades intellectuales e moraes primitivas segundo Gall e Spurzheim. Divergência entre os phrenologistas. Inclinações esquecidas. Qual a idea por que se guiou Spurzheim reformando a classificação de Gall.
CAPITULO VIII. Distincção entre facultades intellectuales, sentimentos e inclinações. Deffeito da classificação phrenologica.
CAPITULO IX. Amor physico, amatividade: sua supposta sede no cerebello. Noção anatômica sobre esse organ. Observações e experiencias de alguns physiologistas sobre as funcções do cerebello. Refutação da opinião phrenologica. Diferença entre o amor e o cio, entre o sentimento e o instincto.
CAPITULO X. Sentimentos benevolos. Theoria geral dos sentimentos moraes. Parte que toma a vida orgânica nos nossos sentimentos. Relações entre a alma e vida.

CAPITULO XI. Defesa própria, coragem, inclinação á lucta e aos combates.
CAPITULO XII. Suicidio, homicídio, instinto carniceiro. Si esse instinto depende de um organ especial do cérebro. Animaes carnívoros e herbívoros. Em que consiste o instinto da alimentação própria. Influencia do olfacto. Causas affectivas que enfurecem o homem. Falsas conseqüências da phrenologia a respeito da guerra e da destruição da espécie humana.
CAPITULO XIII. Motivos que fazem o homem occultar a verdade. Varias espécies de virtudes e de vícios. Em que consiste a astucia. Si a astucia provêm de um instinto especial.
CAPITULO XIV. No homem, e não nos animaes, devemos estudar os actos humanos. Si a propriedade depende de um instinto especial. Necessidades determinam a posse das cousas. Opinião dos juriconsultos sobre o direito de propriedade. Si os animaes teem o instinto da propriedade.
CAPITULO XV. Desejo de estima e de approvação; amor da gloria; ambição; emulação; vaidade; inveja; confiança em si mesmo; amor do poder; amor próprio; orgulho; desprezo ao trabalho. Opinião de alguns philosophos sobre esses sentimentos moraes. Theoria phrenologica.
CAPITULO XVI. Susto. Temor do perigo. Circumspecção. Prudência. Instinto de conservação.
CAPITULO XVII. Do instinto e da intelligencia nos animaes. Opiniões diversas. Inclinações humanas. Talento da pintura.
CAPITULO XVIII. Condições do talento da musica. Em que consiste a fineza do ouvido. Larynge dos pássaros cantores, e dos não cantores. O que podem fazer os órgãos attribuidos pelos phrenologistas á musica e á pintura. Da memória e suas diversas espécies.
CAPITULO XIX. Talento poético.
CAPITULO XX. Distincção se [sic] entre a intelligencia e a sensibilidade. O que se entende por consciência. Impressões externas. Percepções e sensações sem impressões externas. Explicação dos sonhos segundo a theoria physiologica. Analyse dessa explicação.
CAPITULO XXI. Impossibilidade de se designarem órgãos para as faculdades intellectuaes propriamente ditas. Modo pelo qual consideram os phrenologistas essas faculdades. Contradições em que caiem. Faculdade de comparar os actos de todas as faculdades especiaes. Percepção da realidade exterior. Consciência. Unidade e identidade do ser conscio de seus diversos actos.
CAPITULO XXII. Da percepção em geral, e da percepção externa em particular. Diferença entre a concepção e a percepção. Objecto da percepção externa segundo a theoria de Reid. Inutilidade dessa theoria para explicar o objecto da crença de género humano em

relação ao mundo exterior. Conclusão a respeito das suppostas faculdades perceptivas dos phrenologistas.
CAPITULO XXIII. O que sabe a physiologia a respeito do cérebro. Que funcções se lhe podem attribuir em relação á intelligencia. Condições da memória. Esquecimento dos actos do somnambulismo.
CAPITULO XXIV. Da imaginação. Em que se distingue da memória. Refutação da theoria das imagens das cousas conservadas no cérebro. Em que consistem as chamadas impressões cerebraes.
CAPITULO XXV Impotência do materialismo na resolução dos grandes problemas da philosophia. Conclusão [sic].

4.1.2. O PRÓLOGO

Já nessa parte o Visconde do Araguaia esclarece o objetivo do livro. Ele parte da constatação de que, em sua época, a fisiologia e a psicologia, apesar das relações entre ambas, avançavam separadamente e sem acordo. Com efeito, a fisiologia ignora a questão da natureza da alma, limitando-se ao estudo das funções do cérebro, enquanto a psicologia ignora a influência do cérebro, concentrando-se nos fatos da consciência. E ele vê a frenologia como a tentativa mais ousada e sistemática de reunir as duas ciências, embora seja muito objetável na parte psicológica e inteiramente hipotética na parte fisiológica. Como o estado dos conhecimentos humanos de sua época envolve um panorama em que todas as ciências se interpenetram e tendem à construção de uma grande síntese, Magalhães se propõe a estudar com dedicação e imparcialidade a questão das relações entre as faculdades da alma e as operações do cérebro, examinando até que ponto esse último constitui um instrumento da inteligência e o que teria levado alguns fisiologistas – a saber, os frenologistas – a atribuírem funções psicológicas ao

cérebro, desvalorizando o espírito (*Magalhães, Alma e cérebro, Prólogo*, sem paginação). É esse o objetivo que ele persegue em seu livro.

Tendo em vista que *A alma e o cérebro* se distribui por 25 capítulos, achamos mais conveniente dividir a exposição das doutrinas magelânicas presentes nessa obra em diversos tópicos por nós selecionados de acordo com sua importância.³ Isso facilitará não apenas a nossa exposição das doutrinas relevantes, mas também a comparação que pretendemos fazer com as doutrinas defendidas na primeira fase do pensamento de Magalhães, principalmente aquelas defendidas em *Fatos*. Os tópicos selecionados são os seguintes, acompanhados das indicações dos capítulos onde predomina a discussão sobre cada um deles: i) defesa de nova forma de espiritualismo, embora preservando aspectos da forma anterior (principalmente nos *Capítulos I, IV, VII, VIII, X, XV, XXI e XXV*); ii) alteração da doutrina relativa à *força vital* (principalmente nos *Capítulos VI e XX*); iii) nova teoria do conhecimento (principalmente nos *Capítulos XX e XXII*); iv) combate ao sensualismo e ao materialismo, com reafirmação do idealismo imaterialista (principalmente nos *Capítulos III e XXV*); v) críticas a frenologia (principalmente nos *Capítulos II, V, VII, IX e XII*); vi) reafirmação da filosofia moral (principalmente nos *Capítulos III, IV e X*). Alguns dos capítulos acima foram indicados para mais de um tópico e outros capítulos simplesmente não apareceram em nossa lista. Os que aparecem repetidos apresentam interseções em relação aos tópicos tratados e os que não foram considerados envolvem discussões de

³ Para uma apresentação detalhada das ideias de Magalhães, capítulo por capítulo de *A alma e o cérebro*, ver Carvalho, J. M. de. Apresentação da obra *A alma e o cérebro*, in: Magalhães, D. J. (Visconde de Araguaia). *A alma e o cérebro: estudos de psicologia e de fisiologia*. Nota introdutória e apresentação de José Maurício de Carvalho. Londrina: Ed. UEL, 2001, pp. xviii-xvli.

detalhes que não são relevantes para nossa pesquisa e por esse motivo foram deixados de lado.

4.1.3. PRINCIPAIS DOCTRINAS EM *A ALMA E O CÉREBRO*

4.1.3.1. DEFESA DE NOVA FORMA DE ESPIRITUALISMO

Embora tenha havido uma atenuação no espiritualismo de *A alma e o cérebro*, continua aqui a defesa da abordagem psicológica, considerada o ponto de partida da filosofia. A respeito dessa abordagem, Magalhães afirma que a consciência que temos da unidade e identidade do ser que pensa, sente e quer constitui um fato indiscutível e não uma hipótese metafísica gratuita. Esse fato de consciência nos obriga a atribuir todas as nossas faculdades a um princípio simples, a uma alma espiritual que se distingue do princípio substancial dos fenômenos corpóreos. Para Magalhães, o estudo das faculdades intelectuais e morais do homem, objeto da psicologia, não depende do conhecimento prévio da natureza da alma nem dos órgãos dos quais ela se serve (*Magalhães, Alma e cérebro*, pp. 1-2).

Ainda com relação à evidência da consciência de si, Magalhães afirma:

Qualquer que seja a opinião que se adote a respeito do espírito e da matéria, das faculdades intelectuais e das funções do cérebro seremos sempre obrigados, para nos entendermos, a distinguir os atos psicológicos dos fenômenos físicos, bem como as operações da vida das combinações químicas, e a sentir em nós mesmos essa oposição e luta constante entre as duas ordens de fatos, sem que possamos deduzir os primeiros dos segundos, não obstante a sua ligação temporária na criatura humana (*Magalhães, Alma e cérebro*, p. 397).

Isso significa que nenhuma conclusão baseada na observação dos fenômenos exteriores poderá eliminar a certeza de nossa consciência, que nos mostra infalivelmente nossos atos como pertencentes a um mesmo sujeito que se reconhece no passado e no presente e que afirma *eu penso, eu sinto, eu quero*. Isso significa também que nada poderá convencer-nos de que a substância de nosso eu indivisível e consciente de sua identidade pessoal possa ser reduzido a um agrupamento de moléculas heterogêneas que constituem o nosso cérebro mutável (*Magalhães, Alma e cérebro*, p. 397).

4.1.3.1.1. NATUREZA DA ALMA

As considerações acima levam Magalhães a concluir que a alma humana possui existência própria, distinta do corpo. O cérebro não lhe proporciona faculdade alguma, correspondendo apenas a um instrumento que a alma põe em ação para a reprodução e expressão de suas ideias sensíveis e para a comunicação entre a vontade e os nervos motores do corpo. Todas as funções do cérebro se reduzem a movimentos que a alma traduz em ideias sensíveis. A alma só tem consciência de seus atos sensíveis, intelectuais e voluntários. Ela não possui consciência alguma do modo pelo qual exerce suas faculdades nem do modo pelo qual as suas sensações e ideias sensíveis se objetivam no corpo ou fora dele. Ela não tem consciência também do modo pelo qual a vontade influencia o cérebro para produzir movimentos corporais. Isso permite concluir que deve haver outras funções instintivas exercidas pela alma, funções essas das quais ela não tem conhecimento. Nesse caso, a própria vida orgânica depende em parte de alguma ação oculta da alma, o que é comprovado pela influência

exercida pelas nossas ideias e sentimentos sobre essa mesma vida orgânica. Assim, o fato de não termos consciência da atividade da vida interior orgânica não constitui um argumento irrefutável contra o animismo, ao qual o Visconde do Araguaia adere (*Magalhães, Alma e cérebro*, pp. 395-6).

4.1.3.1.2. RELAÇÃO ALMA X CORPO

A relação entre a alma e o corpo continua constituindo um mistério impenetrável tanto para a fisiologia como para a psicologia. O máximo que sabemos é que ela se comunica com o corpo através do cérebro enquanto centro do sistema nervoso, ao qual chegam todas as impressões e do qual parte a excitação motriz da força viva. Isso é assim porque a alma humana se vê como simples, indivisível, dotada de sensibilidade, de inteligência e de vontade, somente atribuindo a si mesma as ações das quais tem consciência e que são relativos a essas faculdades, deixando de lado os fenômenos da vida orgânica. A alma se vê como inquilino temporário e não como arquiteta de seu corpo (*Magalhães, Alma e cérebro*, p. 160).

4.1.3.1.3. ALTERAÇÃO DA DOCTRINA DA FORÇA VITAL

A menção à noção de *força vital motriz* aparece 36 vezes em *A alma e o cérebro*. Essa entidade é agora descrita como uma força que opera por si mesma, sem consciência de seus atos e independentemente da nossa vontade. Mas essa força obedece à vontade consciente do homem quando suas leis de funcionamento assim o permitem (*Magalhães, Alma e cérebro*, p. 83). Graças à ação da força vital motriz, podemos explicar muitos dos nossos atos instintivos e todos os atos dos animais

irracionais, sem a necessidade de recorrer a uma vontade expressa nem a uma inteligência conhecedora do fim da ação e até mesmo sem sensações (*Magalhães, Alma e cérebro*, p. 85). Essas considerações constituem apenas novas descrições da mesma *força vital* postulada em *Fatos*.

Todavia, em outros pontos de *A alma e o cérebro*, Magalhães alega que os defensores dos nossos atributos intelectuais como modificações da faculdade de sentir não podem dizer onde termina a sensibilidade e onde começa a inteligência (*Magalhães, Alma e cérebro*, p. 75). Mais adiante, ele argumenta que supôs por algum tempo que as sensações pudessem ser modificações da força vital. Mas, refletindo melhor, e vendo que as sensações são *atos de consciência*, temos de reconhecer que o ser que em nós sente é o mesmo que pensa e quer: sentir é produzir um pensamento sensível em relação a uma impressão interna ou externa; pensar é conceber as relações, as leis e as causas do que sentimos. Não há sensações sem consciência (*Magalhães, Alma e cérebro*, pp. 94-5). A alma humana se apresenta a si própria como um ser simples, indivisível, dotado de *sensibilidade*, inteligência e vontade (*Magalhães, Alma e cérebro*, p. 160).

Mais adiante, Magalhães reitera que as três faculdades essenciais pelas quais o *eu* se manifesta a si mesmo são a *sensibilidade*, a inteligência e a vontade. À sensibilidade pertencem as sensações externas, os sentimentos morais, os desejos e os apetites. As condições orgânicas dos mesmos são estudadas pela anatomia fisiológica. À inteligência pertencem a percepção, a concepção ideal, a comparação, o juízo, a reflexão, o raciocínio, a abstração, etc. À vontade pertence o poder de empregar todas as suas faculdades e de determinar o movimento do corpo, resistindo aos impulsos da sensibilidade. Essa última liga a alma

ao corpo, tornando-a passível dos seus movimentos e da ação dos fenômenos externos (*Magalhães, Alma e cérebro*, pp. 289-90).

4.1.3.1.4. NOVA TEORIA DO CONHECIMENTO

4.1.3.1.4.1. SENSAÇÃO E PERCEPÇÃO

Como vimos mais acima, Magalhães modifica a concepção de *força vital* em *A alma e o cérebro*, transferindo a faculdade da sensibilidade para a alma espiritual. Ora, isso implica em modificações na correspondente teoria do conhecimento, envolvendo modificações nas noções de *sensação* e *percepção*. Vejamos como. Sabemos que, para Magalhães, a *força vital* motriz não é a vontade consciente, do mesmo modo que a *impressão* não é a *sensação*. O corpo pode receber impressões que, mesmo sem serem sentidas por nós, impulsionam a *força motriz orgânica* a realizar certos movimentos involuntários. Do mesmo modo, podemos ter sensações sem impressões externas, como acontece no caso dos sonhos e das alucinações (*Magalhães, Alma e cérebro*, pp. 83; 85-6). Uma coisa é a *sensação de calor* e outra é o movimento molecular a que chamamos *calor*. Até aqui, como antes indicamos, Magalhães está repetindo com outras palavras as doutrinas correspondentes de *Fatos*. A partir desse ponto, porém, começam as modificações. Com efeito, Magalhães alega agora que o movimento molecular material jamais se transformará em calor se não houver um ser dotado de faculdades capazes de produzir a sensação de calor na presença de tal movimento molecular (*Magalhães, Alma e cérebro*, p. 89). As impressões produzem movimentos reflexos sobre os nervos motores, enquanto as sensações, que são *subjetivas por natureza*, se objetivam no corpo, como modos de perceber por intermédio dele. Esses modos de perceber dependem da

natureza do ser que percebe, servindo-lhe de sinais dos fenômenos externos que se encontram em relação com esse ser. Com isso, acabamos por identificar nossas sensações com as qualidades inerentes das coisas que elas nos apresentam, mesmo sabendo que as primeiras não têm semelhança alguma com as segundas (*Magalhães, Alma e cérebro*, p. 93).

4.1.3.1.4.2. DIFERENÇAS ENTRE *SENSAÇÃO* E *PERCEPÇÃO*

A respeito das diferenças entre *sensação* e *percepção*, Magalhães argumenta da maneira que segue em *A alma e o cérebro*. A *sensação* é um ato de consciência, porque ela é uma modificação que constitui um modo de consciência, mesmo se, através da inteligência, atribuímos essa modificação sensível a um objeto fora da consciência (*Magalhães, Alma e cérebro*, p. 292). Quanto à *percepção*, Magalhães alega que ela é uma *inferência* que extraímos de alguma coisa presente aos nossos sentidos. Ouvimos um som e percebemos que ele vem de um instrumento musical determinado. Quando a inferência é duvidosa, empregamos as palavras *supor* ou *crer*. Portanto, a *percepção* é um *juízo* que afirma a existência do objeto percebido ou inferido. A percepção se distingue da *concepção*, que corresponde a uma representação mental sem afirmar a existência do objeto concebido (*Magalhães, Alma e cérebro*, pp. 333-4).

Para Magalhães, diferença entre *sensação* e *percepção* é difícil de estabelecer, porque esses dois termos têm sido tradicionalmente confundidos pelos filósofos antigos e modernos (*Magalhães, Alma e cérebro*, p. 334). Para ilustrar isso, Magalhães apresenta um quadro das diferentes definições de *sensação*, recorrendo a Platão, Descartes, Locke, Condillac e Reid. Esse último é apresentado como o primeiro a estabelecer uma distinção “luminosa e fundamental” entre *sensação* e

percepção. Antes dele, praticamente todos os filósofos acreditavam que nosso espírito não conhece os objetos exteriores como realmente são, mas apenas como ideias ou imagens que representam esses objetos. Nessa perspectiva, a *sensação* é o meio pelo qual recebemos essas ideias ou imagens, enquanto a *percepção* é o ato da faculdade que as recebe. Essa distinção, segundo Magalhães, explica os equívocos que ele atribui a Descartes, Locke, Condillac, Berkeley, Malebranche, Leibniz, Hume e Kant (*Magalhães, Alma e cérebro*, p. 336).

Contra a concepção compartilhada por esses autores, Magalhães alega que Reid demonstra que não existem no nosso espírito ideias ou imagens representativas das coisas. As sensações são modificações da consciência que somente duram enquanto o espírito se acha afetado. Essas sensações não se parecem com as qualidades corpóreas. Todavia, quando as experimentamos, elas nos sugerem a crença irresistível e imediata na existência das coisas das quais elas são sinais. E essa crença firme na realidade do objeto exterior sinalizado pelas sensações é a *percepção*. Mas perceber imediatamente a realidade do objeto sugerida pelas sensações que lhe servem de sinais não significa para Reid perceber ou saber como esse objeto é independentemente desses sinais, mas sim ter a convicção íntima de que o objeto existe a partir apenas da sugestão feita por esses mesmos sinais (*Magalhães, Alma e cérebro*, pp. 340-1).

Essa interpretação é um tanto heterodoxa e, para prevenir acusações de que não compreendeu adequadamente a doutrina de Reid, Magalhães procura comprovar sua validade recorrendo a quatro passagens do escocês nos *Ensaio sobre os poderes intelectuais do homem*.⁴

⁴ As passagens se encontram em *Essays on the intellectual powers of man*, pp. 310; 320; 332; 258. Digno de nota é o fato de que Magalhães recorreu à versão inglesa e não a alguma tradução francesa dessa obra de Reid.

Através delas, Magalhães tenta mostrar que, para Reid: i) a qualidade que, através da sensação, concluímos existir no objeto é percebida apenas como causa externa e indefinida da sensação e essa causa, cuja existência é afirmada, constitui o objeto da percepção; ii) o fato de existirem percepções enganadoras permite concluir a “terrível verdade” de que o objeto da percepção não é a sensação nem as aparências constituídas pelas sensações; iii) a apresentação sensível de um objeto constitui uma *concepção* do espírito, ao passo que a percepção constitui a *crença* de que esse objeto existe, embora ele em nada se pareça com tal *concepção*; iv) a percepção de um objeto exterior através das sensações envolve uma *concepção* do objeto percebido, uma *crença firme* de que esse objeto existe e a *segurança* de que essa crença é imediata e não reflexiva. Para Magalhães, as passagens citadas deixam claro que, de acordo com Reid, a percepção imediata dos objetos exteriores não equivale a saber o que eles são na realidade, mas sim a crer naturalmente que eles existem, embora não se pareçam com as sensações que lhes servem de sinais. Isso significa, segundo Magalhães, que a *percepção imediata* dos escoceses corresponde a uma conclusão lógica e natural que o espírito extrai de suas sensações, atribuindo-as a uma causa exterior diferente dele (*Magalhães, Alma e cérebro*, pp. 341-4).

Mas Magalhães inclui nesse ponto a seguinte questão: como a crença irresistível acompanha todas as nossas sensações, mesmo no caso das ilusões que não possuem objeto real, precisamos de um critério para saber quando a percepção não é enganadora. Do ponto de vista desse critério, a doutrina de Reid sobre a realidade dos objetos sensíveis é a mesma de Descartes, embora tenha sido desenvolvida numa linguagem mais atualizada. Em Descartes, a nossa crença na realidade dos objetos exteriores depende de uma inclinação dada por Deus para

crer que nossas sensações representam realidades exteriores. Em Reid, essa crença é garantida pelas leis de nossa constituição. Ora, a inclinação para crer fornecida por Deus praticamente equivale às leis de nossa constituição (*Magalhães, Alma e cérebro*, pp. 344-5).

Para resolver esse problema, Magalhães argumenta que o gênero humano não crê que haja um mundo de realidades materiais diferentes do modo pelo qual elas se apresentam modificadas pelos nossos sentidos. O gênero humano também não crê que as qualidades das coisas sejam representadas pelas nossas sensações. E igualmente não crê que as sensações sejam meras modificações do nosso espírito por ocasião do recebimento das impressões correspondentes. O que o gênero humano crê, na verdade, é que as sensações são as coisas mesmas que nos impressionam, apresentando-se ao nosso espírito tais como de fato são. Ele crê também que os nossos sentidos só tomam conhecimento dos objetos sensíveis, além dos quais nada existe que seja objeto de uma crença irresistível ou de uma percepção imediata. E a razão dessas crenças está em que nossas sensações se articulam através de uma lei que ignoramos, apresentando-se assim como objetos externos pertencentes ao mundo sensível. Esse último é o único mundo real do gênero humano, que pode ser comparado a um idólatra ignorante que só vê a divindade na imagem que a representa. Para chegar a essa crença, o gênero humano não precisa de uma faculdade especial, bastando-lhe a objetivação das sensações e seu encadeamento regular (*Magalhães, Alma e cérebro*, pp. 345-6).

A análise da percepção como faculdade especial do ponto de vista fisiológico e psicológico leva Magalhães a admitir a teoria de Reid sobre a percepção da realidade exterior significada pelas sensações. Mas com a qualificação de que essa realidade não é a sensação e sim algo percebido

por intermédio dessa mesma sensação que lhe serve de sinal. E se chegamos à conclusão da existência das coisas materiais através de uma série de raciocínios, não podemos afirmar que é através de uma percepção imediata ou de uma faculdade especial dos frenologistas que chegamos a tal existência. Para Magalhães, o objeto da nossa crença primitiva em relação aos objetos exteriores resulta do próprio fato da objetivação e localização das sensações. E como essa crença resulta do raciocínio, ela não é objeto de percepção imediata (*Magalhães, Alma e cérebro*, pp. 347-50). Isso está relacionado ao imaterialismo de Magalhães, de acordo com o qual a objetividade das nossas sensações possui caráter apenas fenomênico, dependendo da ação divina criadora contínua para existir. Nessa perspectiva, a matéria enquanto tal não possui substancialidade. Esse imaterialismo se mantém em *A alma e o cérebro*.

4.1.3.1.4.3. AS DIVERSAS FACULDADES DO ESPÍRITO

O reconhecimento de que a sensibilidade é uma faculdade da alma leva também a uma alteração da lista de faculdades por ela possuídas. Agora, para Magalhães, as *modificações sensíveis* incluem tanto as sensações provenientes dos sentidos externos como os sentimentos morais, desejos e apetites. Como tais, elas não podem ser excluídas do campo da psicologia, embora as suas condições orgânicas sejam estudadas pela anatomia fisiológica. A *sensibilidade* liga a alma ao corpo, tornando-a suscetível aos movimentos corporais e à ação dos fenômenos exteriores. A *inteligência* distingue a alma do corpo, cujas funções estuda a fim de conhecer a verdade das coisas. A sensibilidade determina fatalmente a ação instintiva que desconhece o fim. A inteligência toma conhecimento dos meios, prevê o fim e prescreve a ação moral, mas sem

eliminar a liberdade de escolha. As *faculdades intelectuais* são a percepção, a concepção ideal, a comparação, o juízo, o raciocínio, a abstração, a generalização, a memória, a imaginação, a indução e a atenção. A *vontade*, por sua vez, é o poder que a alma tem não apenas de empregar todas as suas faculdades e sustentar a atenção, mas também de livremente determinar os movimentos do corpo e resistir aos impulsos da sensibilidade (*Magalhães, Alma e cérebro*, pp. 289-90).

4.1.3.1.4.4. SOBRE A RAZÃO HUMANA OU INTELIGÊNCIA

Ainda sobre essas faculdades, Magalhães acrescenta que o espírito humano é dotado não só de uma faculdade indutiva que vai além da observação e da experiência, mas também de uma *razão* que lhe fornece princípios e que avalia todas as suas concepções. Com esses poderes, o espírito humano descobre as leis dos fatos observados e se eleva à indagação das causas ocultas que põem essas leis em ação (*Magalhães, Alma e cérebro*, pp. 2-3). A nossa convicção da unidade, simplicidade e liberdade da alma, a nossa crença na imortalidade da mesma e o conhecimento das leis obrigatórias da moral são *concepções puras da razão*. Essas últimas nos atestam a nossa espiritualidade e desmentem o materialismo e o fatalismo (*Magalhães, Alma e cérebro*, p. 30).

4.1.3.2. COMBATE AO SENSUALISMO E AO MATERIALISMO, REAFIRMANDO O IMATERIALISMO

4.1.3.2.1. CRÍTICAS AO SENSUALISMO DE LOCKE E CONDILLAC

Em *A alma e o cérebro* encontramos também as críticas ao sensualismo de Locke, mais ou menos no mesmo espírito de *Fatos*. Esse pensador é mencionado 24 vezes em *A alma e o cérebro*. Condillac,

mencionado apenas 10 vezes nessa obra, também é criticado mais ou menos no mesmo espírito de *Fatos*. A maior parte das críticas está relacionada à questão da identidade do *eu*, que ambos aceitam mas, segundo Magalhães, não conseguem explicar apenas pelas nossas sensações. Embora os nomes de Locke e Condillac sejam mencionados em diversos pontos de *A alma e o cérebro*, as críticas específicas a eles se encontram principalmente nos *Capítulos III, XXII e XXIII*. Não iremos repeti-las aqui.

4.1.3.2.2. CRÍTICAS A BÜCHNER E AO ORGANICISMO DA FRENOLOGIA

No conjunto das críticas de Magalhães ao materialismo, destacam-se aquelas que ele dedica a Büchner.⁵ A obra de Büchner, *Força e matéria*, era conhecida por Magalhães na tradução francesa.⁶ Em *A alma e o cérebro*, esse pensador germânico é descrito como um materialista moderno que tenta combinar a força e a matéria. Magalhães chega a citar um trecho dessa obra, em que Büchner afirma que “não há força sem matéria, nem matéria sem força” e que, portanto, não podemos conceber uma sem a outra. Quando concebidas separadamente, elas não passam de duas abstrações sem realidade (*Magalhães, Alma e cérebro*, p.

⁵ Com essa exposição, mostraremos não apenas a interpretação de Büchner por Magalhães, mas também a falta de fundamento da acusação, por parte de Romero, de que nosso autor não conhecia esse pensador germânico.

⁶ Friedrich Karl Christian Ludwig Büchner (1824-1899) foi um filósofo, fisiólogo e físico alemão que se tornou um dos grandes representantes do materialismo científico do s. XIX. Ele estudou física, química, botânica, mineralogia, filosofia e medicina na Un. de Giessen. Continuou seus estudos nas universidades de Estrasburgo, Würtzburg e Viena. Em 1852, passou a lecionar na Un. de Tübingen e, em 1855, publicou sua obra principal, intitulada *Kraft und Stoff: empirisch-naturphilosophische Studien (Força e Matéria: estudos empíricos e de filosofia da natureza)*. Nessa obra, ele tenta demonstrar a indestrutibilidade da matéria e a finalidade da força física. Seu materialismo despertou uma oposição tão forte que ele foi levado a deixar o seu cargo em Tübingen. Büchner se aposentou e mudou-se para Darmstadt, onde faleceu.

322).⁷ Antes de se referir especificamente a Büchner, Magalhães critica aqueles pensadores que identificam a força e a matéria. Ele os acusa de conceber a matéria como se ela fosse sempre a mesma coisa em todos os corpos e ao mesmo tempo afirmar que os diversos elementos têm propriedades diferentes por toda a eternidade. E atribui essa doutrina a autores como Moleschott, de Vogt, Dubois-Reymond e L. Büchner.⁸ Para Magalhães, a conclusão que podemos extrair dessa doutrina é a de que não há uma substância material única e primitiva, mas sim muitas espécies de substâncias materiais distintas. Ora, a matéria é sempre um agregado de átomos infinitamente pequenos e imperceptíveis, cujas propriedades escapam às observações microscópicas. O máximo que

⁷ Em nota de rodapé: Magalhães indica a referência correspondente da seguinte maneira: Buechner, Luiz. *Force et matière*, p. 2. Não tivemos acesso a essa edição da obra, mas sim à seguinte: Büchner, Louis. *Force et matière. Études populaires d'histoire et de philosophie naturelles par Louis Büchner*. 3e. édition, révue et augmentée d'après la neuvième édition allemande. Traduction nouvelle. Paris: C. Reinwald; Leipzig: Théodore Thomas, 1860. A citação de Magalhães se encontra à p. 60 dessa edição.

⁸ Jacobus Albertus Willebrordus Moleschott (1822-1893) e não Maleschot, como o nomeia Magalhães, é um médico, fisiólogo e filósofo holandês que defendeu teses materialistas em obras como *A circulação da vida* (1852, 2 vols.). Parece ter sido um precursor das ideias de Büchner.

Karl Vogt (1817-1895) foi um cientista alemão que se estabeleceu na Suíça e que desenvolveu polêmicas com Karl Marx. Defendeu ideias ligadas ao materialismo e ao evolucionismo em obras como *Lições sobre o homem: seu lugar na criação e na história da terra* (1865).

Emil Heinrich du Bois-Reymond (1818-1896) foi um físico e fisiólogo alemão, defensor de uma versão mecanicista do darwinismo. Ele é também conhecido pela sua concepção dos limites do conhecimento científico. No artigo *Os sete enigmas do mundo*, ao qual tivemos acesso na versão em inglês publicada na revista *The popular science monthly* de fevereiro de 1882, du Bois-Reymond declara que *ignoramus et ignorabimus* (não sabemos e não saberemos) em que consiste a natureza da força e da matéria, a origem do movimento, a origem da vida, a aparente teleologia da natureza, a origem das sensações, a origem da inteligência, a origem da linguagem e o livre arbítrio. Du Bois-Reymond influenciou Cassirer, que, comentando seu discurso *Sobre os limites do conhecimento da natureza* (publicado originalmente em du Bois-Reymond, Emil. *Reden von Emil du Bois-Reymond*, vol. 1, Leipzig: Verlag von Veit & Comp., 1886, pp. 105-40), alega que, para ele, nosso conhecimento se reduz a nada quando deixamos o mundo dos átomos materiais e entramos no mundo do espírito e da consciência. De acordo com Cassirer, o discurso de du Bois-Reymond parece fazer justiça tanto ao materialismo quanto ao espiritualismo na disputa que se deu entre essas doutrinas na segunda metade do s. XIX. Com efeito, du Bois-Reymond satisfaz às exigências de ambas: i) o materialismo e o mecanicismo poderiam encontrar satisfação na concepção de *ciência* envolvida, inteiramente voltada para a explicação físico-matemática; ii) o espiritualismo poderia encontrar satisfação na admissão da existência de um domínio de realidade inacessível ao conhecimento científico (Cfr. Cassirer, Ernst. *Determinism and indeterminism in modern physics*. Yale Un. Press, 1956, pp. 4-6).

podemos dizer sobre os átomos é que *supomos* a existência deles para utilizá-los na explicação dos fenômenos físico-químicos. Se os átomos assim concebidos têm propriedades eternas, intransmissíveis e imutáveis, como podemos explicar a infinita variedade de coisas e de mudanças de propriedades que observamos no mundo? (*Magalhães, Alma e cérebro*, pp. 34-5). Além disso, o corpo se revela como *aparência* e o espírito como *substância* (*Magalhães, Alma e cérebro*, pp. 36-7). Quanto às sensações, as informações que recebemos delas nada nos ensinam sobre a natureza íntima da matéria (*Magalhães, Alma e cérebro*, p. 92). O próprio Cousin é aqui utilizado por Magalhães para combater o materialismo e defender a hipótese imaterialista. Diferentemente do que ocorre em *Fatos*, Cousin é agora descrito negativamente como um filósofo dogmático e realista a respeito da existência da matéria, de Deus e do espírito. Todavia, discorrendo sobre a substância dos fenômenos físicos sem as correspondentes qualidades sensíveis, Cousin afirma contraditoriamente que a substância material em si mesma é um absurdo, uma contradição e uma quimera, um puro nada (*Cousin, Philosophie Écossaise*, 3 ed., Lição VIII, p. 310; *Apud Magalhães, Alma e cérebro*, p. 322). Mais adiante, Magalhães alega que a extensão não é real, mas sim uma representação do espírito (*Magalhães, Alma e cérebro*, p. 380). A existência da matéria se resume à existência dos átomos, cujas propriedades se reduzem a aparências (*Magalhães, Alma e cérebro*, p. 399). O átomo é uma coisa convencional para explicar outra coisa também convencional, a saber, a matéria (*Magalhães, Alma e cérebro*, p. 403). A divisibilidade da matéria ao infinito é uma contradição lógica (*Magalhães, Alma e cérebro*, p. 406).

4.1.3.2.3. CRÍTICAS AO ORGANICISMO DA FRENOLOGIA

Embora não faça referência a Rostan, o visconde do Araguaia também faz críticas ao organicismo, mas principalmente com relação à frenologia. Com respeito ao organicismo defendido por essa doutrina, que Magalhães chama de *teoria organológica* em *A alma e o cérebro*, ele o acusa de considerar que tudo é função orgânica. Para Magalhães, se é verdade que a manifestação de algumas faculdades da alma depende da colaboração do organismo, isso não significa que essas faculdades sejam funções orgânicas nem destrói a identidade do *eu* consciente (*Magalhães, Alma e cérebro*, p. 5). Mais adiante, Magalhães afirma que as pretensões exageradas da teoria organológica e da teoria da evolução encontram sérias objeções na psicologia, na moral e na religião. E acrescenta que a convicção íntima da unidade, simplicidade e liberdade da alma, a crença na sua imortalidade e o conhecimento das leis morais obrigatórias são todas concepções puras da razão, sem qualquer fundamento no organismo e em oposição a ele (*Magalhães, Alma e cérebro*, pp. 29-30). Mais à frente, Magalhães argumenta que a vida não é um fenômeno da matéria nem o resultado da cooperação dos órgãos. Na verdade, essa cooperação e todo o organismo são uma produção da vida que se fixa em um ponto a partir do qual irradia sua ação a todos os órgãos. A decomposição do corpo depois da morte é uma prova evidente de que as substâncias materiais jamais se organizariam apenas com base nas leis físico-químicas (*Magalhães, Alma e cérebro*, p. 44). Além da frenologia, Magalhães não nomeia aqui alguma outra teoria favorável ao organicismo, mas se coloca claramente contra essa doutrina.

4.1.3.2.4. CRÍTICAS AO MATERIALISMO EM GERAL

Continuando suas críticas, o visconde do Araguaia alega que os materialistas negam a substância espiritual porque consideram que não temos ideia alguma da mesma. Mas eles também não têm uma ideia clara do que seja a matéria, que não passa de um termo genérico aplicável a muitas espécies de substâncias elementares, as quais são compostas de átomos imutáveis que se ligam por meio de leis necessárias. Desse modo, a existência da matéria se reduz à existência dos átomos que a constituem. E todas as suas propriedades e transformações se reduzem às aparências que resultam das interações desses átomos imutáveis. Isso significa que tudo no mundo resulta de um feliz acaso nas combinações de átomos, sem um plano nem uma inteligência capaz de dirigi-los. Apesar de os átomos possuírem propriedades eternas e não poderem ganhar outras, os materialistas acreditam que eles possam adquirir a faculdade de pensar, constituindo assim um paradoxal fenômeno acidental e efêmero que se atreve a filosofar sobre a origem do mundo e a dar explicações de todas as coisas. E como a ciência positiva se reduz ao conhecimento dos fenômenos e suas leis, como ela nada sabe e reconhece nada saber sobre a origem das coisas, limitando-se a conjeturas mais ou menos quiméricas, Magalhães se sente à vontade para afirmar a posição espiritualista, segundo a qual a inteligência tem uma origem não-material e a organização do corpo não é o resultado acidental de leis a que estão sujeitos os átomos. Esses últimos, por sua vez, têm existência problemática, do mesmo modo que as propriedades eternas que lhes são atribuídas (*Magalhães, Alma e cérebro*, pp. 398-402). Nas palavras de Magalhães:

Um só ser que pensa, sente e quer, uma só inteligência, uma só alma, um só eu; eis o que nos atesta a indeclinável consciência, e o que não pode ser suprimido, nem obscurecido por nenhuma teoria que respeite a verdade dos factos (*Magalhães, Alma e cérebro*, p. 314).

Os materialistas, em contradição com seus princípios, acabam por ultrapassar a observação dos fenômenos e suas leis, admitindo clandestinamente uma origem de ideias distintas dos sentidos e do mundo objetivo. Com isso, reconhecem a existência de um ser incriado, eterno, infinito, necessário e incompreensível, ao qual chamam de *matéria* e não de *Deus Criador*, como seria mais adequado (*Magalhães, Alma e cérebro*, p. 410). Na verdade, o espírito humano só pode encontrar ideia satisfatória de *causa* numa inteligência suprema que rege a ordem universal e só pode encontrar ideia adequada de *força* em sua própria vontade (*Magalhães, Alma e cérebro*, p. 413). Isso lhe permite afirmar que

A verdadeira ciência não é o produto da vista e do tato; é o produto da razão humana elevando-se à Razão Divina (*Magalhães, Alma e cérebro*, p. 414).

4.1.3.2.5. LISTA DE SISTEMAS FILOSÓFICOS

Ainda com respeito ao nosso conhecimento da matéria, Magalhães alega que, neste mundo, estamos condenados à ciência da observação, que só nos permite ver como as coisas se apresentam a nós através dos sentidos e não como elas são realmente. E, com base nessa fonte sensorial, realizamos induções e conjeturas. Nessa perspectiva, a matéria ou o nosso corpo se nos apresenta como extenso, divisível e inerte, estando sujeito a contínuas mudanças em virtude da ação de agentes imponderáveis e de movimentos sem os quais a química nada consegue explicar. Já o espírito se revela a si mesmo através da consciência como simples, idêntico, ativo,

sensível, inteligente e livre, capaz de elevar-se pela razão ao conhecimento das leis do universo e do Ser Eterno que é sua causa necessária (*Magalhães, Alma e cérebro*, pp. 36-7).

Desse modo, o *eu*, através da consciência, se distingue com a maior evidência possível do corpo, objeto de seus sentidos, julgando-se possuidor de uma natureza substancial diversa. Recusar esses fatos e reduzir o *eu* à suposta substância material é recusar a observação e desprezar o testemunho irrefutável da consciência. Magalhães reconhece nesse ponto que, por analogia com o que observamos no mundo físico e pela maneira através da qual concebemos a substância abstratamente, é possível que o espírito especulativo passe a duvidar se a unidade e identidade da consciência demonstram com evidência a unidade e identidade da substância pensante ou então se essa consciência não poderia ser deduzida apenas a partir dos fenômenos físicos. Essa dúvida é possível porque não temos nem podemos ter neste mundo um conhecimento imediato da substância pura, uma vez que só conhecemos as coisas pelas suas propriedades e atributos fornecidos pela nossa maneira de perceber. E a impossibilidade de conhecer diretamente a substância pura, aliada às diversas maneiras de conceber essa última, levam à formação dos diversos sistemas do espiritualismo, do materialismo, do panteísmo, do ecletismo e do ceticismo (*Magalhães, Alma e cérebro*, pp. 37-8).

4.1.3.3. CRÍTICAS À FRENOLOGIA

Quanto às críticas à frenologia, apresentaremos apenas um breve resumo das mesmas, tendo em vista que se trata de uma doutrina já superada. De qualquer modo, acreditamos que elas devem ser

compreendidas como críticas de Magalhães a mais uma manifestação do materialismo e do sensualismo filosófico.

O ponto de partida de Magalhães para criticar a frenologia é a evidência para ele indeclinável da consciência da unidade e identidade da alma que pensa, sente e quer. Isso, para ele, constitui um fato de consciência e não uma mera hipótese metafísica. Com base nesse princípio, nosso autor procura caracterizar a frenologia como contendo uma psicologia de caráter conjectural, subordinada à observação de alguns sentimentos e inclinações que ela considera predominantes, e uma fisiologia do cérebro também de caráter conjectural, baseada apenas nas formas do crânio que coincidem mais ou menos com certas inclinações e hábitos (*Magalhães, Alma e cérebro*, pp. 4-5).

A partir dessa caracterização, Magalhães apresenta, em diversos capítulos de *A Alma e o Cérebro*, uma série de argumentos contra a frenologia, alguns dos quais são os seguintes:

- 1) as observações experimentais nos campos da anatomia, patologia e da fisiologia não confirmam a hipótese frenológica (Cap. II, pp. 16-28);
- 2) a frenologia condena o ser humano ao materialismo, que não coaduna com a moral e a religião, as quais reconhecem alguma coisa para além do organismo e proclamam outros princípios (Cap. III, pp. 29-49);
- 3) ao defender a exclusiva e imperiosa influência dos órgãos sobre nossas ações, a teoria de Gall implica um fatalismo que anula a liberdade, tirando da ordem moral a sua principal base (Cap. IV, pp. 50-66);
- 4) a distinção frenológica entre as faculdades intelectuais e morais e as funções dos órgãos que as servem é predominantemente verbal, porque essas mesmas faculdades são reduzidas a funções orgânicas e não são atribuídas a um princípio distinto do cérebro, o espírito (Cap. V, pp. 67-80);
- 5) para Gall, basta mostrar uma faculdade fundamental para que possa ser descoberto o órgão que a produz. Mas a exibição da faculdade fundamental é uma tarefa da psicologia, que antecede assim a designação de algum órgão

- especial de acordo com os pressupostos da sua imaginária fisiologia do cérebro (Cap. VI, pp. 81-97);
- 6) nossas faculdades morais e intelectuais são ocultas e só se revelam através de seus efeitos, o que nos deixa em dúvida a respeito de suas condições especiais. Protegidos por essa obscuridade, os frenologistas pretendem ter descoberto no cérebro as sedes dessas faculdades. Ora, a classificação das faculdades da alma não é compatível com a psicologia, assim como a busca de órgãos especiais para explicá-las não encontra apoio na fisiologia. Além disso, os próprios frenologistas não estão de acordo nas classificações obtidas (Cap. VII, pp. 98-114);
 - 7) os frenologistas se equivocam ao considerar nossos sentimentos morais como faculdades fundamentais simples em relação a determinados objetos e não pelo lado puramente afetivo, como foram vistos pelos filósofos antigos até Descartes. A classificação dos nossos sentimentos em relação aos objetos faz parte de uma abordagem em filosofia moral, mas não pode servir de base à fisiologia, que caminha em outra direção (Cap. VIII, pp. 115-31);
 - 8) Gall atribui ao cerebelo a inclinação amorosa, confundindo assim um instinto animal com um sentimento moral, uma função fisiológica com uma afeição psicológica. O amor envolve o fato sentimental, que é mais propriamente denominado *amor*, e o fato psicológico, que envolve uma função orgânica, que nos animais se chama *cio*. O amor enquanto fato sentimental tem sua origem na alma e não ocorre nos animais (Cap. IX, pp. 132-46);
 - 9) os frenologistas determinam *a priori* que nossos sentimentos são forças fundamentais relativas a certos objetos e dependem de órgãos distintos, baseados numa psicologia comparada que aproxime o ser humano o máximo possível dos animais irracionais. Como esses últimos não revelam amor filial nem fraternal, nem patriotismo, nem respeito ao saber e à virtude, eles concluem que esses sentimentos não são fundamentais ao ser humano, devendo ser acomodados nos órgãos da benevolência e da sociabilidade. Mas nada nos autoriza a supor que haja no cérebro um órgão especial para todos os sentimentos benévolos e muito menos que haja muitos órgãos para diversos grupos de sentimentos (Cap. X, pp. 147-66);
 - 10) Gall confere um órgão especial à coragem, transformando-a em um atributo do suposto instinto da defesa da vida e da propriedade. Ora, independentemente da coragem, temos o instinto de conservação, pelo qual amamos a vida e

tememos a morte. Gall não admite esse instinto como fundamental e não lhe atribui um órgão especial. Mas o instinto da defesa supõe a coragem, que, por sua vez, não tem por fim especial nem a conservação nem a defesa da vida. Isso significa que Gall, ao especificar as faculdades, se deixa guiar por considerações puramente filosóficas e não pela coincidência entre a manifestação de um atributo moral e uma determinada forma da cabeça. Não há razão alguma para atribuir um órgão especial do cérebro à coragem (Cap. XI, pp. 167-76);

- 11) os frenologistas consideram a disposição de matar um instinto fundamental proveniente de um órgão cerebral localizado logo acima do meato auditivo. O fim natural desse instinto é, para eles, fazer com que o homem e os animais procurem o seu alimento próprio e matem para comer. Mas o seu grande desenvolvimento ou energia os levam a exceder essa determinação natural, matando pelo simples prazer de matar. Ora, nada nos autoriza a supor um órgão especial que impulse o homem a matar, porque são as diversas paixões que o levam a esse ato e não um instinto cego da natureza (Cap. XII, pp. 177-93).

Os argumentos de Magalhães continuam nesse mesmo espírito até o Capítulo XXIV, passando por considerações sobre a astúcia humana (Cap. XIII), o instinto de propriedade (Cap. XIV), sentimentos morais diversos, como o amor da glória, a ambição, a vaidade, o amor ao poder, o amor próprio, etc. (Cap. XV), a prudência e o instinto de conservação (Cap. XVI), o talento da pintura (Cap. XVII), o talento da música (Cap. XVIII), o talento poético (Cap. XIX), a consciência, a percepção e as sensações (Cap. XX), a unidade e identidade do ser cômico de seus atos (Cap. XXI), a percepção do mundo exterior (Cap. XXII), as reais funções do cérebro em relação à inteligência (Cap. XXIII) e a imaginação (Cap. XXIV).

Achamos importante observar aqui que Magalhães faz uma distinção entre as doutrinas de Gall e as de seu discípulo Spurzheim, que viajou por diversos países para divulgar a frenologia e que escreveu o *Ensaio sobre a natureza moral e intelectual do homem* (1832) (Magalhães, *Alma e cérebro*, pp. 13-4). Sobre as diferenças doutrinárias entre ambos,

Magalhães nos informa que Gall provavelmente acredita que exista um princípio único que pensa e quer no ser humano, princípio esse distinto do cérebro. Além disso, Gall defende a existência de Deus. Quanto a Spurzheim, Magalhães alega que, para não indispor os materialistas contra a frenologia, mudou os atributos dos órgãos consagrados pelo seu mestre à existência de Deus e à metafísica (*Magalhães, Alma e cérebro*, pp. 48-9; 111). Além disso, Gall definiu um órgão especial na parte superior da fronte do cérebro para inspirar o sentimento religioso. Spurzheim e seus seguidores, menos crentes, baniram desse órgão a crença na existência de Deus (*Magalhães, Alma e cérebro*, p. 105). Num determinado ponto da discussão, Magalhães afirma que Spurzheim e seus seguidores, ao reformularem a organologia de Gall, prestaram involuntariamente um grande serviço ao espiritualismo. Com efeito, eles desconceituaram a parte mais importante da frenologia e suas observações, chegando à conclusão de que o homem tem faculdades que foram negadas aos animais, de que a frenologia não passa de uma hipótese e de que, do ponto de vista psicológico, há uma grande diferença entre os humanos e os restantes animais (*Magalhães, Alma e cérebro*, p. 114).

4.1.3.4. REAFIRMAÇÃO DA DOCTRINA DA LIBERDADE HUMANA

Em *A alma e o cérebro*, Magalhães reafirma suas principais teses em relação à moral e à religião. Iremos repetir aqui apenas as suas principais teses relativas às relações entre liberdade e determinismo, entre liberdade e presciência divina. Como se trata de formulações das doutrinas de *Fatos* com outras palavras, resolvemos parafraseá-las aqui porque elas deixam mais clara a posição de Magalhães a respeito das

relações entre necessidade ou fatalismo e liberdade, entre liberdade humana e presciência divina.

4.1.3.4.1. FATALISMO E LIBERDADE

Com respeito ao primeiro dos problemas mencionados acima, Magalhães argumenta que os próprios fatalistas deliberam e agem como se fossem perfeitamente livres e senhores de suas ações. Eles procuram aprender com as lições do passado, procuram evitar os males presentes e legislam para o futuro, como se o passado pudesse ter sido outro, como se o presente dependesse de sua vontade livre e como se o futuro dependesse de suas previsões (*Magalhães, Alma e cérebro*, p. 57). Magalhães acrescenta que a ordem das coisas determinada pela providência divina pesa de maneira invencível sobre nós, mesmo que lhe oponhamos resistência através da nossa vontade. Entretanto, para a ordem moral e social, que também faz parte da ordem providencial que regula o mundo, para essa ordem basta a consciência de que certos atos dependem de nossa vontade livre e de que somos responsáveis por eles (*Magalhães, Alma e cérebro*, p. 58) Assim, para Magalhães, a nossa liberdade, ainda que com certas limitações no interior da necessidade do mundo criado, constitui o fato que não pode ser negado. É interessante notar que, na discussão de aspectos ligados à filosofia moral, Magalhães não enfatiza em *A alma e o cérebro* as noções éticas da *intenção* e do *dever*, presentes em *Fatos*. Mesmo assim, não encontramos evidências de que essas ideias tenham sofrido alguma alteração significativa nessa segunda fase do pensamento de Magalhães.

4.1.3.4.2. LIBERDADE VERSUS PRESCIÊNCIA DIVINA

Há, porém, uma dificuldade com respeito à presciência divina, pois, ao mesmo tempo que afirmamos que tudo foi, é e será de acordo com a previsão de Deus, afirmamos também que somos livres. Em outras palavras, se, pela razão pura e pela fé podemos alcançar a verdade incontestável da presciência divina, também podemos alcançar a verdade de fato da liberdade humana, garantida pela consciência, por mais que essas verdades pareçam ser inconciliáveis (*Magalhães, Alma e cérebro*, p. 59).

Nesse ponto, Magalhães confessa ter sido atormentado outrora pelo problema da oposição entre a presciência divina e a liberdade humana (*Magalhães, Alma e cérebro*, p. 59). Sua posição então era a de que a liberdade humana estava nos planos da Providência Divina para complementar sua criação, constituindo condição indispensável da ordem moral. Nessa perspectiva, Deus poderia ter deixado ao nosso arbítrio os incidentes de nosso destino para nos dar algum mérito, mas sem que pudéssemos alterar a ordem estabelecida para o universo. E, se isso implicava alguma imprevidência em casos acidentais e indiferentes, essa mesma imprevidência não seria incompatível com a presciência do Criador (*Magalhães, Alma e cérebro*, p. 59).

Ele confessa que assim pensava a respeito do problema quando entrou em contato em 1834 com madame Lenormand, uma famosa cartomante francesa, que extraordinariamente previu fatos de sua vida com precisão (*Magalhães, Alma e cérebro*, pp. 60-2).⁹ E a conclusão que

⁹ Magalhães está se referindo a Marie Anne Adelaide Lenormand (1772-1843), uma cartomante profissional que obteve fama considerável durante a era napoleônica na França. Nesse país, ela é considerada a maior cartomante de todos os tempos, tendo influenciado a onda de cartomancia que surgiu ali no final do s. XVIII.

Magalhães tira desse fato é a seguinte: se uma mera criatura humana consegue prever o futuro, como podemos negar a presciência de Deus? Com base nisso, Magalhães reafirma sua dupla convicção de que ele é um ser livre e de que tudo é e será conforme previsto por Deus (*Magalhães, Alma e cérebro*, p. 62). Mas isso não significa, para Magalhães, que essa dupla convicção esteja desobedecendo à lógica. Com efeito, essa disciplina não nos mostra a verdade dos fatos nem a verdade dos princípios. A lógica não nos ensina a sacrificar uma verdade a outra somente porque elas nos pareçam incompatíveis. A ciência humana é muito limitada para resolver essa questão. Se a liberdade humana nos parece oposta à presciência divina ou ao axioma segundo o qual todo efeito deve ter uma causa, é porque não sabemos em que consiste essa presciência, além de desconhecermos os limites da vontade livre e não termos noção do valor desse axioma quando aplicado ao nosso espírito (*Magalhães, Alma e cérebro*, p. 63). Ainda de acordo com Magalhães, poderíamos duvidar que a ordem física e universal, por mais que nos pareça necessária e infalível, dependa da onipotência e da vontade divina. Mas isso seria possível somente se não encontrássemos em nós mesmos uma vontade livre como causa eficiente de nossa conduta moral em relação à necessidade que nos circunda. E também não teríamos ideia alguma da infinita sabedoria e providência de Deus sem a razão que nos esclarece tanto na contemplação das verdades absolutas como na contemplação das verdades de fato (*Magalhães, Alma e cérebro*, pp. 63-4).

4.1.4. BIBLIOGRAFIA UTILIZADA EM ALMA E CÉREBRO

Como fizemos no caso de *Fatos*, apresentaremos a seguir uma relação das 33 obras citadas por Magalhães em *A alma e o cérebro*, para termos uma compreensão do alcance das pesquisas realizadas por ele na segunda fase de seu pensamento. Essas obras são as seguintes:¹⁰

Bacon. *Dignité et accroissement des sciences*.

Bacon. *Ensaio de moral e de política*.

Bentham. *Traité de législation*.

Bérard, P. M. *Étude sur l'idée de Dieu*.

Berthelot. *Chimie organique fondée sur la synthèse*.

Bichat. *De la vie et de la mort*.

Bossuet. *De la connaissance de Dieu*.

Brown, Thomas. *Lectures on the philosophy of the human mind*.

Buechner. *Force et matière*.

Camões. *Lusíadas*.

Condillac. *Logique*.

Cousin. *Philosophie de Kant*.

Cousin. *Philosophie écossaise*.

Flourens. P. *De l'instinct et de l'intelligence des animaux*.

Gall. *Anatomie et physiologie*.

Haeckel, Ernesto. *História da criação*. Trad. de Ch. Letonneau.

Hume. David. *Oeuvres philosophiques*.

Laugel. *Problèmes de la vie*.

Leibniz. *Nouveaux essais*.

Lélut. *Physiologie de la pensée*.

Littré. *La science au point de vue philosophique*.

Locke. *De l'entendement*.

Longet. *Traité de physiologie*.

Lyell. *Principes de géologie*.

¹⁰ Por limitações de tempo, decidimos apresentar essas obras seguindo o modelo de Magalhães, sem as referências completas. Em alguns casos, o título da obra foi apresentado por Magalhães em português, apesar de ter ele utilizado a respectiva tradução francesa.

Magalhães. *Fatos do espírito humano*.
 Malebranche. *De la recherche de la vérité*.
 Maury, L F Alfred. *Le sommeil et les rêves*.
 Mill, James. *Analysis of the human mind*.
 Montesquieu. *Esprit des lois*.
 Reid. *Essays on the intellectual powers*.
 Spurzheim. *Observations sur la phrenologie*.
 Vimont. *Tratado de frenologia*.

4.2. COMENTÁRIOS E PENSAMENTOS (1880)

4.2.1. ESTRUTURA DA OBRA

Quanto a essa obra, ela se divide em treze seções, cada uma com um título, mas sem numeração.¹¹ O sumário da obra segue reproduzido abaixo, respeitando a ortografia da época:

Hypothese da metamorphose das espécies
Força vital
Causas finaes
A intelligencia e forças da natureza
Unidade da força
Impressões e sensações
Leis do movimento
Leis da natureza
Hypothese cosmogonica de Laplace
O espaço e o tempo
A matéria
Livre arbitrio
Religião, moral e política

¹¹ Ver Magalhães, D. J. (Visconde de Araguaia). *Comentários e pensamentos*. Introdução de José Maurício de Carvalho. Londrina: Ed. UEL, 2001. A partir desse ponto, *Magalhães, Comentários*. Para efeito de comparação, também utilizamos a seguinte edição: Magalhães, D. J. *Comentários e pensamentos por D. J. G. de Magalhães, Visconde de Araguaia*. Rio: Garnier, 1880.

Cada seção se compõe de um conjunto de parágrafos mais ou menos independentes, apresentados em estilo paratático e tratando de algum assunto específico. O tom geral da obra é o combate ao materialismo e a defesa do espiritualismo, com algumas aplicações a questões que afetavam a sociedade brasileira da época. O objetivo de Magalhães vem explicitado na dedicatória que ele faz a seu filho, Dr. Amadeus M. J. G. de Magalhães Araguaia, logo no início do livro. Ali, nosso autor afirma que seus pensamentos se destinam a proporcionar uma reflexão sobre teorias falaciosas que se apresentam como legítimas induções da ciência moderna, em detrimento de doutrinas mais adequadas e mais dignas de respeito. É preciso saber distinguir entre os fatos demonstrados pela observação científica e as conjeturas sobre assuntos que vão além dessa mesma observação científica e que pertencem aos domínios da razão e da fé. Como podemos ver, Magalhães pretende mostrar que a filosofia proposta pelo materialismo científico é insatisfatória e que o espiritualismo ainda constitui a melhor alternativa para explicar a realidade.¹² Para facilitar a nossa exposição das ideias de Magalhães em *Comentários e Pensamentos*, numeraremos cada uma das seções dessa obra, acrescentando essa informação a cada um dos títulos por ele utilizados.

4.2.2. PRIMEIRA SEÇÃO – HIPÓTESE DA METAMORFOSE DAS ESPÉCIES

Nessa primeira seção, sobre a *Hipótese da Metamorfose das Espécies*, Magalhães ataca a doutrina evolucionista inicialmente elaborada por

¹² Para uma apresentação detalhada das ideias de *Comentários e Pensamentos*, ver Carvalho, José Maurício de. Introdução. Apresentação da obra de Magalhães. In: Araguaia, Visconde de. Domingos J. Magalhães. *Comentários e Pensamentos*. Intr. de J. M. de Carvalho. Londrina: Editora UEL, 2001, pp. 9-18.

Maillet e Lamarck e depois desenvolvida por Darwin.¹³ Para nosso autor, a teoria evolucionista é contrária aos fatos conhecidos e inteiramente conjectural, apesar dos esforços de seus sectários em dar-lhe um formato científico só porque ela exclui um poder criador de ordem sobrenatural. A adaptação mecânica e a seleção natural sem finalidade só conseguem explicar algumas modificações mais ou menos vantajosas em alguns órgãos de seres vivos. Mas elas não dão conta da geração, da nutrição, da produção de órgãos novos, da lei de herança e da sexualidade, dos instintos e das faculdades morais e intelectuais (*Magalhães, Comentários*, pp. 23-4).

Para justificar sua crítica, Magalhães apresenta os argumentos que seguem. Em primeiro lugar, os fatos da vitalidade orgânica supõem causas fundamentais e uma finalidade imperiosa. A produção accidental de uma célula supõe necessariamente uma causa intencional, uma finalidade imperiosa, uma potência oculta. Em segundo lugar, a teoria evolucionista pressupõe a existência de espécies intermediárias que teriam sido produzidas durante séculos e que deveriam ser encontradas em grande número e por toda a parte. Mas esses intermediários fósseis não foram encontrados. Em terceiro lugar, o argumento dos evolucionistas no sentido de que o desenvolvimento do embrião é uma recapitulação abreviada de todo o desenvolvimento genealógico de toda a série animal não é convincente. Com efeito, nem tudo o que é verdadeiro para a evolução de um embrião específico pode ser verdadeiro para a genealogia da espécie (*Magalhães, Comentários*, pp. 24-6). Em quarto lugar, a utilidade não pode constituir a única regra, o

¹³ Benoit de Maillet (1656-1738) foi um pensador iluminista e materialista cujas ideias influenciaram Lamarck. Para Maillet, a origem e as transformações dos seres vivos dependem de causas naturais e não divinas. Os seres vivos terrestres teriam derivado dos seres vivos marinhos.

único fim da natureza na grande variedade de suas criações. Em quinto lugar, o que sabemos de positivo a respeito das espécies biológicas é que elas são fixas e persistentes. A seleção artificial cuidadosamente feita pelos homens ainda não produziu uma única espécie nova capaz de comprovar a evolução (*Magalhães, Comentários*, p. 28). Em conclusão,

nem pela observação e a experiência, nem pelo raciocínio podemos admitir a transformação das espécies pela adaptação mecânica e seleção natural, e menos podemos admitir por esse modo a produção de instintos e da inteligência (*Magalhães, Comentários*, p. 28).

A teoria evolucionista é uma conjetura improvável que não destrói a tradição bíblica. Essa teoria refuta a si própria através dos próprios princípios a que recorre, pois as expressões *matéria viva*, *luta pela existência*, *seleção*, *tendência a fixar vantagens adquiridas*, *lei de herança e utilidade*, essas expressões se referem à finalidade e a alguma coisa que ultrapassa a mecânica bruta (*Magalhães, Comentários*, p. 29). Na verdade, "uma grande parte do trabalho da ciência consiste em refutar os seus próprios erros" (*Magalhães, Comentários*, p. 32).

4.2.3. SEGUNDA SEÇÃO – FORÇA VITAL

Nessa seção, Magalhães afirma que estamos tão acostumados a ver as funções vitais serem exercidas por órgãos diferentes que acabamos por concluir que elas são resultados dos órgãos. Mas, nas espécies animais inferiores, como no caso dos rizópodes, p. ex., as funções vitais são exercidas sem os respectivos órgãos. Além disso, nos embriões das espécies animais superiores, são as funções vitais que preparam, a partir de um mesmo líquido homogêneo, os elementos anatômicos e os tecidos, diferenciando-os em órgãos. São as funções vitais que exigem a

renovação da matéria dos órgãos já constituídos. Portanto, as funções da vida é que constituem as causas finais dos órgãos, preexistindo à sua formação. Os órgãos são meros instrumentos dessas mesmas funções. E aquilo que usa os órgãos para funcionar não é a matéria viva, mas sim uma causa especial, a força vital. Ela emana do Criador e só se revela pelos seus efeitos. Mas sua existência é tão incontestável quanto a multiplicidade de suas criações. Os materialistas a rejeitam, mas com isso perdem a capacidade de explicar por que as forças materiais precisam de um pequeno gérmen, produzido por um ser vivo, para construir o complexo mecanismo orgânico. Eles não conseguem explicar também por que as forças materiais, contidas numa limitada porção de pouquíssimas substâncias químicas, se subordinam a um tipo hereditário e lhe dão individualidade e funções diversas. Um corpo morto só pode decompor-se pela ação de agentes de decomposição capazes de reduzi-lo aos seus elementos químicos constitutivos. Com maior razão, um corpo só pode organizar-se pela ação de um agente que lhe dê vida e organize todas as suas funções, agente esse que não pode ser reduzido apenas aos elementos químicos mencionados. A hipótese da geração espontânea é inaceitável e refutada pela experiência. Através dela, a criação da *Ilíada*, p. ex., seria explicável pela ação de leis químicas sobre os tipos numa caixa de tipografia. A hipótese materialista não consegue explicar como se produziu a inteligência em relação com a oxidação do fósforo presente na substância cerebral. As propriedades vitais dos tecidos e dos órgãos não têm qualquer relação com as propriedades químicas das substâncias elementares que entram na sua composição (*Magalhães, Comentários*, pp. 33-7). Em síntese,

De forças e propriedades brutas não podemos deduzir a inteligência, o sentimento e a vontade; o que é evidente: por conseguinte, esses atributos de que temos consciência dependem de uma causa diversa dessas propriedades e forças (*Magalhães, Comentários*, p. 39).

4.2.4. TERCEIRA SEÇÃO – SOBRE CAUSAS FINAIS

Aqui, ao discutir as *Causas Finais*, nosso autor afirma que as considerações teleológicas forneceram sempre valiosos argumentos para provar que o universo é obra intencional de uma sabedoria divina. Contra isso, insurgem-se os materialistas, que suprimem as causas finais e buscam explicar tudo através dos resultados necessários e imprevistos da matéria bruta. Mas a questão é saber se esses materialistas estão autorizados pela ciência positiva a negar a teleologia que ela não alcança e afirmar que tudo se explica por leis mecânicas que contudo não se explicam por si mesmas (*Magalhães, Comentários*, p. 41).

Ora, uma visão geral do universo nos mostra que a prodigiosa multiplicidade nele contida não destrói a ideia de uma unidade fundamental. É mais científico admitir uma causa inteligente para a ordem do universo do que recorrer a uma causa mecânica bruta. A força poderosa e eletiva que molda a matéria bruta de acordo com transformações regulares e harmônicas pode parecer mecânica em seu modo de operar, mas suas leis não excluem a finalidade e uma inteligência criadora. Aqueles que negam as causas finais não negam que as determinações da vontade e os produtos das artes e indústrias humanas tenham uma finalidade. Não podemos deixar de reconhecer que a natureza contém causas, leis e forças intencionais, racionais e providentes, revelando-se assim obra de uma inteligência suprema. Os naturalistas evolucionistas rejeitam a questão da finalidade em

fisiologia, substituindo-a pela utilidade. Mas, no fundo, apenas trocam de palavra enquanto mantêm a mesma ideia: utilidade é finalidade. Na questão da beleza da natureza, também predomina entre os evolucionistas a ideia de *utilidade*. Assim, para Darwin, a ideia do *belo* não é inata, pois homens de diferentes raças admiram mulheres de belezas diferentes. Mas, para Magalhães, a ideia do *belo* não depende de alguma qualidade do objeto admirado e sim da natureza do espírito. A diversidade relativa do sentimento do belo nada prova contra o inatismo da ideia, uma vez que o sentimento pode modificar-se de acordo com as circunstâncias culturais (*Magalhães, Comentários*, pp. 43-8). O problema com a teoria da evolução está em que a seleção natural, devida ao acaso e concentrada nos indivíduos bem sucedidos, é por ela transformada em lei de progresso das espécies (*Magalhães, Comentários*, p. 50).

4.2.5. QUARTA SEÇÃO – A INTELIGÊNCIA E AS FORÇAS DA NATUREZA

Na quarta seção, sobre *A inteligência e as forças da natureza*, Magalhães parte da hipótese materialista que pretende refutar. Essa hipótese afirma que nossas faculdades intelectuais são funções do cérebro, em virtude apenas de forças químicas e físicas. Mas isso leva à questão de saber o que representa nesse mesmo cérebro a inteligência do artista criador, que voluntariamente faz vibrar as fibras cerebrais. Além disso, temos a questão de saber como os supostos movimentos cerebrais se convertem em consciência e levam a um sujeito idêntico, à inteligência e à vontade. A hipótese materialista não explica como os movimentos cerebrais passageiros poderão nos dar as concepções do *espaço infinito*, do *tempo eterno*, de *causa*, de *substância*, de *justo*, de *belo*

e de uma vasta multidão de ideias que imaginamos e inventamos. Esse é o mistério que a hipótese materialista não consegue esclarecer e que nos obriga a admitir um espírito que possui a mesma natureza de nossas ideias e que usa o cérebro como instrumento. Nas relações entre a alma e o cérebro não há transformação de uma coisa em outra, mas sim uma correlação, uma harmonia preestabelecida entre os fenômenos materiais e os fenômenos subjetivos (*Magalhães, Comentários*, pp. 51-3).

4.2.6. QUINTA SEÇÃO – UNIDADE DA FORÇA

Essa seção, sobre a *Unidade da força*, tenta mostrar o lado metafísico e inesperadamente espiritualista da teoria materialista. Para tanto, Magalhães começa afirmando que os materialistas, por mais que pretendam se livrar da metafísica, estabelecem também os seus princípios *a priori* e não demonstráveis. Para explicar os movimentos da matéria, p. ex., eles recorrem à ideia de *força*, que se lhes apresenta como algo misterioso, eterno e incriado. Essa força está na substância material, mas não é ela mesma uma substância, possuindo antes um caráter imaterial. Ora, essa é a mesma força que se revela nos atos inteligentes e voluntários na consciência dos seres humanos. Fica pois difícil para os materialistas negarem que a força que explica os movimentos da matéria seja inteligente e voluntária e que as leis da natureza sejam governadas por uma inteligência suprema.

Os materialistas poderiam replicar que a força a que se referem é uma propriedade da matéria e que só produz a inteligência por meio do cérebro. Nessa perspectiva, a força seria distinta do espírito. Acontece que o próprio cérebro é um produto dessa força eterna, incriada e imaterial. Se a força que produz os fenômenos da natureza também

produz a inteligência humana, ela é inteligente e onipotente. A concepção materialista de uma substância incriada dotada de uma força eterna que constitui todas as coisas a partir de infinitas transformações é a mesma do panteísmo, embora não receba esse nome. Isso significa que a palavra *força*, usada pela ciência para designar a causa misteriosa e eterna de todos os fenômenos da natureza, não explica melhor essa causa incógnita do que a palavra *Deus*. Na verdade, as leis racionais da natureza e a inteligência humana contradizem a hipótese materialista de uma força bruta que opera fatalmente e sem finalidade, conferindo vantagem à hipótese espiritualista (*Magalhães, Comentários*, pp. 59-62).

4.2.7. SEXTA SEÇÃO – IMPRESSÕES E SENSações

A sexta seção trata de *Impressões e Sensações*. Em apenas três parágrafos de caráter eminentemente aporético, nosso autor analisa a questão da relação entre as impressões cerebrais e as respectivas sensações que as acompanham. Seu objetivo é opor-se à fisiologia materialista, para a qual as sensações são produzidas pelo cérebro. O problema, para Magalhães, é que as sensações são modos de consciência que em nada se assemelham às supostas impressões que as originaram. Esse é, na opinião dele, um dos mistérios do espírito que a ciência reconhece mas não consegue explicar. As impressões cerebrais são fenômenos vitais de natureza incompreensível. No caso da visão normal, p. ex., não há qualquer proporção ou semelhança entre um movimento de um ponto do cérebro e a variedade de nossas sensações visuais. Nessa perspectiva, a visão é um prodígio que só um poder divino poderia conceber e efetuar. Os materialistas argumentam no sentido de negar a existência de Deus, mas, contra eles, também já se provou a

impossibilidade da existência da matéria e a subjetividade do espaço e do tempo (*Magalhães, Comentários*, pp. 63-5). Para Magalhães,

todos esses formidáveis argumentos só provam a sutileza do espírito humano, a enfatuação da ciência, e a nossa ignorância a respeito da realidade das coisas (*Magalhães, Comentários*, p. 65).

4.2.8. SÉTIMA SEÇÃO – LEIS DO MOVIMENTO

Aqui, ao discutir as *Leis do Movimento*, também com apenas três parágrafos, nosso autor tenta mostrar, contra o materialismo ateu, que a quantidade constante de movimento do universo prova não que esse movimento seja inerente à natureza da matéria, mas sim que o primeiro foi transmitido à segunda com previsão calculada, a fim de tornar possível a ordem atualmente existente. Para Magalhães, a ordem mecânica do universo depende de uma razão suprema. Não há contradição entre a ideia de *motor* e a de *quantidade fixa de movimento*. Um corpo só pode comunicar movimento a outro se perder a quantidade de movimento que comunicou. Como essa quantidade de movimento é sempre a mesma, a conclusão a ser extraída é que o movimento inicial foi dado aos corpos de maneira calculada e regrada, para um fim previsto. O movimento não é, portanto, uma propriedade inerente à matéria, que apenas o suporta. A ordem natural das coisas só se explica pelo sobrenatural, uma vez que a causa eterna e incriada dessa ordem é ela mesma sobrenatural (*Magalhães, Comentários*, pp. 67-9).

4.2.9. OITAVA SEÇÃO – LEIS DA NATUREZA

Essa seção, sobre *Leis da Natureza*, acusa os materialistas de, por um lado, excluírem da ciência o sobrenatural, e, por outro, de apelar

para leis cuja origem e cuja ação sobre a natureza desconhecem. Os materialistas afirmam que as leis da natureza são eternas, imutáveis e necessárias e que excluem uma razão suprema. Para eles, parece contraditória a existência simultânea dessas leis e de uma razão suprema. Mas com isso eles estão separando a *razão* da ideia de *ordem*. Além disso, se o universo resultou da ação dessas leis, isso significa que elas preexistiram aos fenômenos passados, presentes e futuros, elevando-se acima da natureza e revelando-se sobrenaturais. Para afirmar que essas leis não são sobrenaturais, seria necessário provar que elas decorrem da própria natureza da matéria. Mas isso a ciência não tem condições de fazer. Os materialistas admitem causas ocultas, pois não conseguem explicar como os átomos se combinam através de leis fixas para formar um ser vivo ou uma ideia ou um instinto. E, se admitem causas ocultas, inacessíveis à ciência, por que não podem admitir a causa oculta de todas as leis da natureza sob a forma de uma inteligência suprema? Os materialistas negam que o mundo seja obra de uma inteligência soberana, mas se contradizem ao reconhecer que as leis da natureza são racionais (*Magalhães, Comentários*, pp. 71-4).

4.2.10. NONA SEÇÃO – HIPÓTESE COSMOGÔNICA DE LAPLACE

Na nona seção, intitulado *Hipótese Cosmogônica de Laplace*, Magalhães apresenta a teoria laplaciana, segundo a qual o nosso sistema solar e as demais estrelas e sistemas planetários surgiram a partir de nebulosas primitivas submetidas à lei de gravidade. E argumenta que essa hipótese é mais compatível com a ação de uma inteligência criadora do que com a ação de propriedades eternas, inerentes aos átomos, dos quais somente temos conhecimento conjectural. A embriogenia

mecânica do nosso sistema solar, concebida por Laplace, não explica como se formaram e distribuíram na imensidade da matéria cósmica tantos centros de gravidade que deram origem aos milhares de sistemas planetários, deixando ainda nos incomensuráveis espaços intermediários vasta quantidade de matéria cósmica em forma de nebulosas e de cometas. Ela não explica também como, apenas pela atração e repulsão dos átomos puderam surgir tantos astros movimentando-se em órbitas regulares. A ciência ignora esses porquês. E qualquer explicação que ela dê, recorrendo a supostas propriedades da matéria e a leis naturais, não deixará de ser uma mera hipótese que não impedirá o espírito humano de crer que o universo é obra de uma inteligência divina (*Magalhães, Comentários*, pp. 77-80).

4.2.11. DÉCIMA SEÇÃO - O ESPAÇO E O TEMPO

Nessa seção, Magalhães discute as posições filosóficas de Newton, Clarke, Descartes, Leibniz e Kant sobre a natureza do espaço e do tempo. Ele começa por Newton e Clarke, para os quais Deus, em virtude da eternidade de seu ser necessário e da imensidade de seu infinito poder, constitui o espaço e o tempo infinitos. Mas Magalhães alega que faltam provas de que o espaço seja de fato uma propriedade de Deus. O espaço e o tempo nos aparecem efetivamente como independentes de tudo, até mesmo de Deus. E, como diz Royer-Collard, muitos seres humanos não têm ideia de um *ser eterno e necessário*, embora todos tenham a ideia de espaço. Passando a Descartes e Leibniz, Magalhães argumenta que nenhum deles admite a existência absoluta do espaço, considerando-o idêntico à extensão dos corpos. Nessa perspectiva, o espaço é a extensão da substância dos corpos, considerada abstratamente, ou seja, sem as

demais qualidades sensíveis. Nesse caso, não há espaço imóvel nem espaço vazio de corpo móvel. Kant, por fim, considera o espaço uma pura concepção do espírito, sem realidade objetiva. Contra Descartes e Leibniz, Magalhães afirma que ninguém confunde a extensão sensível dos corpos com o espaço em que eles se movem. Podemos conceber o espaço sem um corpo, mas não inversamente. Contra Kant, ele afirma que o puro idealismo subjetivo desse pensador implica um espaço enquanto pura concepção de nosso espírito, ou seja, um espaço vazio, uma extensão ideal do nada. Os que admitem a existência de um espaço infinito sem substância alguma estão na verdade admitindo a existência da não-existência, uma pura concepção do espírito. Ora, a divisibilidade, a impenetrabilidade e o movimento dos corpos não nos permitem identificar a sua extensão sensível e finita com a extensão do espaço infinito e imóvel em que eles se movem. Portanto, o espaço é uma propriedade ou uma manifestação de uma substância misteriosa, necessária e eterna, ou seja, Deus. Chegamos a essa conclusão pela análise de nossas ideias e pelas leis de nosso entendimento. Isso pode ser considerado muito metafísico. Mas, uma vez que não podemos suprimir as ideias de *extensão infinita* e *duração eterna*, as quais surgem para nós como condições necessárias da existência dos fenômenos sensíveis, essa metafísica é inevitável (Magalhães, *Comentários*, pp. 81-7).

4.2.12. DÉCIMA PRIMEIRA SEÇÃO – A MATÉRIA

A décima primeira Seção trata brevemente das características da substância material que constitui o mundo. Magalhães parte da distinção entre *corpo* e *matéria*, definindo o primeiro como um complexo de fenômenos ou qualidades que se apresentam aos nossos

sentidos e a segunda, como o substrato invisível das qualidades sensíveis, extenso e impenetrável, cuja ação constitui a causa objetiva desses mesmos fenômenos. Mas esse substrato não é contínuo, indivisível e idêntico em toda a extensão do espaço. Na verdade, ele se distribui em turbilhões de átomos invisíveis que escapam à investigação microscópica e à nossa compreensão. E é a partir desses átomos misteriosos que a ciência supõe serem constituídos todos os corpos. A palavra *matéria*, nesse caso, designa a totalidade desses átomos incompreensíveis. Eles se combinam através de leis igualmente misteriosas, como a atração. Em virtude disso, parece mais sensato atribuir essas leis a uma inteligência suprema do que ao encontro casual de átomos incompreensíveis. Já que a inteligência humana se apresenta para nós como o tipo mais perfeito de força criadora e ordenadora de ideias nesse mundo, é natural que o espírito humano, não vendo nos fatos a causa inteligível de sua existência fenomenal, acabe por atribuir a existência e a ordem do universo a uma inteligência superior, infinita, e não a forças cegas (*Magalhães, Comentários*, pp. 89-93). E esse raciocínio se aplica aos inumeráveis mundos que constituem o universo:

Não posso crer que todos esses numeráveis mundos sejam inúteis, desertos, e sem vida, como escolhos inertes, rolando sem destino. Não posso crer que aqui tenha começado e aqui acabe o nosso atormentado espírito, sequioso de verdade e de justiça; que não haja inteligências superiores à nossa, e uma inteligência divina, donde todas as inteligências emanem, causa suprema de tudo (*Magalhães, Comentários*, p. 93).

4.2.13. DÉCIMA SEGUNDA SEÇÃO – LIVRE ARBÍTRIO¹⁴

Essa seção trata do *Livre-Arbítrio* e defende predominantemente a posição espiritualista não só contra os materialistas, mas também contra os positivistas comtianos. Esses últimos negam a liberdade humana, mas acreditam na utilidade e legitimidade da punição, declarando que o temor do castigo é um motivo para a ação destinada a evitar o mal. Ora, para Magalhães, essa concepção implica uma vontade capaz de determinar-se por si mesma, com base em motivos conhecidos e previsão de resultados, constituindo exatamente aquilo que é negado, ou seja, o livre-arbítrio (*Magalhães, Comentários*, p. 95).

Os fatalistas, por sua vez, acreditam que os crimes são resultados inevitáveis da má organização dos indivíduos, que, por isso mesmo, não devem ser julgados e são mais dignos de compaixão do que de desprezo. Ora, esse mesmo conselho supõe que somos livres para segui-lo, o que nos leva de volta ao livre-arbítrio (*Magalhães, Comentários*, pp. 95-6).

Stuart Mill, por sua vez, nega que tenhamos consciência da nossa própria liberdade. Para ele, com efeito, temos consciência do que fazemos ou do que sentimos, mas não temos consciência do que somos capazes de fazer: a nossa consciência não é profética. A isso Magalhães replica que, embora a consciência não seja profética, temos consciência de nossos atos quando escolhemos e tomamos uma decisão. Prova disso é que sentimos ter podido fazer melhor escolha quando escolhemos mal. A negação do livre-arbítrio se reduz a afirmar que o motivo que

¹⁴ Os dois últimos ensaios de *Comentários e Pensamentos* envolvem reflexões morais, políticas e religiosas que complementam as teses espiritualistas defendidas nos anteriores. Aqui, esses temas recebem um tratamento mais aforístico, sendo apresentados e discutidos de maneira mais esparsa. Isso se refletirá em nossa exposição desses ensaios, que terá também um caráter mais esparsa e se concentrará nos temas que consideramos mais importantes.

prevalece em nossa consciência determina a nossa vontade, sem liberdade. Desse modo, o que parece liberdade de escolha nada mais é do que uma luta entre motivos, que se estende até a vitória final de um deles (*Magalhães, Comentários*, pp. 96-8).

Os materialistas modernos negam a liberdade humana porque a aceitação do livre-arbítrio no ser humano os obrigaria a admitir uma causa inteligente e livre na ordem do universo, em oposição ao fatalismo das leis mecânicas da matéria bruta. Epicuro, porém, não tinha esse preconceito. Ele era materialista, mas não fatalista, pois reconhecia certo grau de espontaneidade nos movimentos dos átomos. Epicuro não admitia que o mundo fosse criado por Deus, pois, se houvesse criação divina, esse mundo teria de ser melhor e sem males. Mesmo assim, ele pensava que a crença na existência de Deus estava fundada na natureza humana e deveria ser respeitada. Embora professasse a moral do prazer, vivia em rigorosa sobriedade. Suportava estoicamente os sofrimentos da doença e recomendava que a religião e a amizade fossem cultivadas com desinteresse. Diferentemente dos materialistas modernos, mais sistemáticos, mais exclusivos e mais afastados da verdade, Epicuro, dotado de espírito prático, bem intencionado e um tanto sofisticado, pretendia levar os homens de seu tempo à prática dos deveres morais e religiosos, apesar do materialismo corruptor e da doutrina do prazer que então dominavam a Grécia. Ele talvez tenha aceitado esse materialismo e esse hedonismo vulgares como um instrumento de sedução para poder mais facilmente conciliar as opiniões opostas de sua época (*Magalhães, Comentários*, pp. 100-1).

A ciência positiva e a filosofia positiva são muito diferentes. A primeira é o conhecimento dos fenômenos e suas leis através da experiência. Com isso, ela parte para a exclusão sistemática de tudo

aquilo que vai além desse conhecimento, sob o pretexto de que nada sabemos além dos fenômenos e suas leis. Nessa perspectiva, a filosofia positiva é a própria negação da filosofia. Mas para essa última, o que está fora do alcance da ciência positiva não está necessariamente fora do alcance da razão pura (*Magalhães, Comentários*, pp. 101-2).

4.2.14. DÉCIMA TERCEIRA SEÇÃO – RELIGIÃO, MORAL E POLÍTICA

A décima terceira e última seção trata mais extensamente de assuntos ligados à *Religião, Moral e Política*. Há também algumas críticas à ciência positiva e ao materialismo, mas não as consideraremos aqui, uma vez que em geral elas repetem o que já foi dito anteriormente.

A respeito da religião, Magalhães acusa inicialmente Comte de tentar conciliar o seu mal disfarçado materialismo com o sentimento religioso. Comte exclui Deus de sua fantástica religião positiva, mas tenta iludir o sentimento religioso com a introdução de um objeto de amor e veneração na ideia abstrata da *Humanidade*. Mas sem Deus, o que resta como objeto de veneração é a individualidade animal, a moral do prazer, a soberania da força e os interesses mundanos. Assim, os poderosos do mundo serão as únicas divindades dos fiéis positivistas. Reconhecer que o sentimento religioso é natural ao homem e ao mesmo tempo suprimir a ideia de Deus, substituindo-a pela Humanidade, é uma escandalosa aberração do espírito humano, próxima da loucura (*Magalhães, Comentários*, pp. 103-4). A lição mais importante que nos dá a história é que as nações só se civilizam e prosperam com fortes crenças religiosas, que servem de base à moral social (*Magalhães, Comentários*, p. 109). Não há ciência nem leis humanas capazes de suprir em uma nação a falta de religião. A civilização exige que milhares de

criaturas sejam condenadas aos mais rudes e insanos trabalhos, sem remuneração adequada. Mas nenhuma das utopias modernas, inventadas para melhorar as agruras dessas vítimas da civilização, nenhuma delas supera a caridade cristã e a esperança consoladora que lhes dá a religião de uma melhor vida *post mortem* (Magalhães, *Comentários*, pp. 111-2). A Reforma Protestante representou um grande mal para o cristianismo e a civilização, porque estimulou a discórdia entre os membros de uma mesma comunhão religiosa, entre os cidadãos de uma mesma nação e entre os indivíduos de uma mesma família, aumentando assim a discordância política. Já o catolicismo é uma instituição grandiosa, que tende a confraternizar todos os homens, ligando-os pelas mesmas crenças e práticas religiosas, pelos mesmos princípios morais e pelos mesmos princípios de justiça (Magalhães, *Comentários*, p. 114). A ciência humana é limitada, chegando a poucos e a ninguém satisfazendo. A fé, porém, supre essas deficiências e é necessária a todos (Magalhães, *Comentários*, p. 119).

A respeito da moral, Magalhães afirma aceitar que as ciências físicas se restrinjam ao estudo dos fenômenos materiais e evitem elevar-se à consideração das causas primeiras e dos fins. Mas não aceita que o método das ciências físicas seja imposto às ciências morais e filosóficas (Magalhães, *Comentários*, p. 108). Os maiores inimigos da ordem social não são os assassinos e os ladrões, mas sim aqueles que, com doutrinas ímpias e imorais, corrompem os corações e as inteligências. O sábio pode ser desculpado por estudar nos fenômenos físicos as condições naturais de sua existência, deixando de lado a ideia de um ser criador e ordenador do universo. Mas, no domínio das ciências morais e filosóficas, a exclusão da ideia de *Deus* não passa de um capricho insensato. E a negação da mesma constitui um crime contra a ordem moral e social. A crença em um juiz

supremo que nos observa, premiando a virtude e punindo o crime, é tão salutar e consoladora que destruí-la é dar prova de possuir maus sentimentos (*Magalhães, Comentários*, pp. 110-2). O naturalismo de certas escolas literárias modernas, que descreve sem pejo situações indecentes, é o complemento do materialismo grosseiro da época. Essa indecência não é naturalismo, mas sim depravação e cinismo (*Magalhães, Comentários*, p. 119).

No que diz respeito à política, Magalhães afirma que a fraternidade entre os seres humanos é um ótimo preceito da moral religiosa, ao passo que a igualdade dos seres humanos constitui uma ficção política contrária às leis da natureza e um instrumento nas mãos dos demagogos para perturbar a ordem social. "A igualdade perante a lei consiste na justiça relativa ao mérito e ao demérito de cada indivíduo" (*Magalhães, Comentários*, p. 109).

Quanto à liberdade de imprensa, Magalhães assim se manifesta:

Expressar os seus livres pensamentos pela imprensa periódica e por discursos públicos não é, como alguns pretendem, um fato de inviolável consciência; é liberdade de ação, que, podendo ser nociva à moral social, deve ser regulada; e os que querem essa liberdade plena, sem restrições, são os que dela mais abusam, em prejuízo da sociedade (*Magalhães, Comentários*, p. 113).

Sobre a pena de morte, nosso autor considera que a supressão da mesma constitui uma iníqua segurança que a lei dá aos criminosos, que sentem que podem roubar e matar, correndo apenas o risco de serem presos por algum tempo para depois retornarem à sua vida de crimes (*Magalhães, Comentários*, p. 115).

Sobre o matrimônio, Magalhães o vê não como um contrato accidental cujas garantias dependam apenas das leis civis. Trata-se de

uma união íntima e vital, anterior à lei positiva, que encontra sua razão na natureza humana e que deve ser regulada pela religião, a principal garantia da moralidade pública e privada. Transformar o casamento num simples contrato civil nada mais é do que desmoralizar a família e a sociedade (*Magalhães, Comentários*, pp. 115-6).

Sobre o liberalismo político, Magalhães pensa que os seus princípios mais salutares provêm da doutrina cristã. Esses princípios perdem porém a sua eficácia quando, ao invés de terem reconhecida a sua origem divina, eles são vistos como regras da sabedoria humana. Esse é o equívoco do liberalismo moderno, que se alia ao materialismo negador da liberdade e pretende legislar sobre todas as condições da ordem social, menosprezando as crenças e tradições. Com isso, esse liberalismo mais destrói do que edifica e se torna finalmente um despotismo odioso (*Magalhães, Comentários*, p. 117).

Dois pontos ainda merecem menção no último ensaio de *Comentários e Pensamentos*: a crítica a La Rochefoucaud e a defesa dos jesuítas. Para Magalhães, as máximas de La Rochefoucaud são mais paradoxais do que verdadeiras, mais sarcásticas do que reveladoras de conhecimento da natureza humana. Na verdade, elas refletem os pensamentos de um cortesão egoísta, intrigante e libertino, acostumado a deturpar a verdade e a julgar todos por si mesmo (*Magalhães, Comentários*, p. 115).

Quanto aos jesuítas, nosso autor os vê como professores muito instruídos, talentosos, severos e de vocação religiosa. A sua ordem produziu muitíssimos homens eminentes e prestou relevantes serviços em todas as partes do mundo. Eles foram considerados prejudiciais à civilização moderna e à liberdade dos povos pelos liberais, tendo sido perseguidos e expulsos por governos despóticos. Mas a sua condenação

dependeu de inegável má-fé por parte de muitos de seus juízes, bem como de inegável ignorância e libertinagem por parte de outros (*Magalhães, Comentários*, p. 118).

5

PRINCIPAIS INTERPRETAÇÕES DO PENSAMENTO DE MAGALHÃES

5.1. N.-P. CHANSSELLE [1859]

Este autor, do qual conseguimos poucas informações, foi responsável pela tradução de *Fatos* para o francês.¹ Na *Advertência do tradutor*, no início da sua tradução, ele afirma que a língua portuguesa é uma das mais belas entre as neolatinas, mas se revela pouco cultivada na França. Isso o levou a traduzir o livro de Magalhães, que ele qualifica de “livro notável, devido à pena de um brasileiro cujo nome, já célebre em toda a América do Sul pelo número e mérito de suas obras, começa a aparecer na Europa”. Depois de mencionar diversos trabalhos de Magalhães, Chansselle faz referência a *Fatos*, que ele considera uma obra de alta filosofia que merece ser apreciada e julgada pela França. O tradutor afirma que basta ler algumas páginas ao acaso para ter a atenção despertada em relação ao livro como um todo. Para Chansselle, o filósofo Magalhães pertence à grande escola de Platão, Descartes, Leibniz e Malebranche. Além disso, seu livro se distingue tanto pela originalidade como pela erudição e pela crítica. Chansselle reconhece as dificuldades que teve para traduzir a linguagem cheia de energia e precisão da obra, esperando ter cumprido sua tarefa a contento. Por fim, ele nos informa que a sua tradução foi conferida por Magalhães com

¹ Entre os poucos dados que obtivemos de Chansselle, destacam-se as seguintes obras de sua autoria: *Traditions sur la Tour de Babel* (artigo de 14 p. publicado em Paris, em 1854) e *La mort e l'assomption de la Sainte Vierge* (livro publicado em Paris em 1856).

complacência e benevolência, pelo que Chansselle agradece sinceramente.²

5.2. PIERRE FLOURENS [1859]

Devemos a esse médico francês uma breve avaliação de *Fatos do Espírito Humano*, através de uma carta endereçada a Chansselle, o tradutor da obra para a língua francesa. Essa carta foi publicada no *Correio Mercantil* de quinta-feira, 10 de março de 1859. Consideramos importante traduzi-la e reproduzi-la aqui, para ilustrar o tipo de recepção positiva que o livro de Magalhães teve entre os franceses:

Paris, 4 de janeiro de 1859.

Senhor, quando recebi o livro que V.S. me fez a honra de enviar, estava preso em minha cama por um *lumbago* muito violento e com o qual ainda sofro. Não o abri imediatamente, mas, quando o fiz, não pude deixá-lo senão quando o li totalmente: *ideias originais e vivas, concepções prontas e claras, análise filosófica com uma direção e profundidade admiráveis; tudo, nesse livro, vem da mão de um homem de gênio.*

Fiquei singularmente tocado ao ver um escritor dessa ordem apoiar-se tantas vezes, nesse *nobre escrito*, em meus longos trabalhos. Eu agradeço a ele por isso e lhe peço que transmita a ele a expressão de meu reconhecimento.

Permita-me também, senhor, oferecer-lhe minhas felicitações sinceras pelo belo talento que colocou a serviço de uma *composição tão firme e tão elevada*. Continue, senhor, e a verdadeira filosofia lhe deverá muito (Flourens, Pierre. *Correio Mercantil*, quinta-feira, 10 de março de 1859, p. 1).³

² Cfr. De Magalhaens, D. J. G. *Faits de l'esprit humain. Philosophie*. Traduit du portugais par N. P. Chansselle. Paris: Librairie d'Auguste Fontaine, 1859, pp. V-VI.

³ O original francês, publicado no *Correio Mercantil*, não nos pareceu muito claro. Tivemos certa dificuldade em traduzi-lo. De qualquer modo, procuramos preservar ao máximo o espírito da mensagem. Para facilitar a comparação, segue a versão original em francês (os erros de grafia ou de acentuação foram assinalados por nós):

Consideramos também importante lembrar aqui a informação dada pelo jornal logo após o término da transcrição da carta de Flourens. Ali, o *Correio Mercantil* nos avisa que, no dia 5 de fevereiro de 1859, já tinham sido vendidos em Paris 1.800 exemplares do livro de Magalhães e que o tradutor Chansselle já estava se preparando para providenciar uma segunda edição. O jornal compara essas vendas com o caso do Brasil, no qual ainda não tinham sido vendidos 80 exemplares naquele ano. E denuncia o silêncio com que a obra foi acolhida no país, alegando que Magalhães deveria merecer mais do governo brasileiro em virtude dos 36 anos com que serve às letras do país (*Correio Mercantil*, quinta-feira, 10 de março de 1859, p. 1).

5.3. CÔNEGO FERNANDES PINHEIRO [1859]

Numa *Resenha filosófica*, publicada na *Revista Popular* em 1859, o cônego Fernandes Pinheiro faz uma avaliação tanto do *Compêndio de filosofia* de Monte Alverne como dos *Fatos do espírito humano* de Magalhães.⁴ Tendo em conta que esse último é o autor que

“Paris, 4 janvier 1859.

Monsieur. – Lors que j’ai reçu le livre que vous m’avez fait l’honneur de m’adresser, j’étais [sic] cloué dans mon lit par un *lumbago* très violent e dont je souffre encore. Je ne’ai pas moins ouvert tout de suite, et, une fois ouvert, je n’ai plus pu le laisser que je ne l’aie eu lu tout entier: *idées originales et vives, conceptions promptes et nettes, analyse philosophique d’une adresse et d’une profondeur admirables; tout, dans ce livre, est de la main d’un homme de genie* [sic].

J’ai été [sic] singulièrement touché de voir un écrivain de cete ordre prendre si souvent appui, das ce *noble écrit*, [sic] sur mes longs travaux. Je l’en remercie, e jé [sic] vous prie de vouloir bien lui transmettre l’expression de ma reconnaissance.

Veillez aussi me permettre, monsieur, de vous offrir mes félicitations sincères pour le beau talent que vous avez mis au service d’une *composition si ferme et si haute*. Continuez, monsieur, et la vrai philosophie vous devra beaucoup.

Florens [sic].”

⁴ Ver Fernandes Pinheiro. J. C. Resenha filosófica. In: *Revista Popular. Noticiosa, científica, industrial, histórica, literária, artística, biográfica, anedótica, musical, etc., etc. Jornal Ilustrado*. Ano 1º. Tomo 4º. Rio de Janeiro: B. L. Garnier, Editor-Proprietário, outubro/dezembro, 1859, pp. 5-13. A partir desse ponto,

presentemente estamos considerando, deixaremos de lado a avaliação do texto do franciscano e exporemos aqui apenas a avaliação do livro de Magalhães. O cônego Fernandes Pinheiro começa sua resenha afirmando a importância de nosso autor, conhecido no país e no exterior como “distinto poeta e abalizado filósofo”. Diz que nada poderá acrescentar aos elogios que Magalhães recebeu de sábios estrangeiros por seu livro *Fatos do espírito humano*, lembrando uma “honrosa carta” que Flourens lhe enviou e que foi publicada no *Correio Mercantil* no ano anterior.⁵ E afirma ter sido o valor da obra corroborado pela sua pronta tradução ao francês por Chansselle, citando ainda o trecho da *Advertência* desse último, que faz elogios à mesma (*Fernandes Pinheiro, Resenha filosófica*, p. 9).

Para Fernandes Pinheiro, o título do livro de Magalhães demonstra suas simpatias pela escola escocesa de Reid e Dugald-Stewart. Daí sua tentativa de basear todas as teorias na prática, recorrendo constantemente aos fatos e ao bom senso. O cônego pensa que Magalhães escreve principalmente para o povo, para os desprovidos de fortuna que não têm tempo de estudar, mas que não deveriam ser estranhos à marcha do espírito humano (*Fernandes Pinheiro, Resenha filosófica*, p. 9).

Utilizando uma linguagem bastante floreada, Fernandes Pinheiro descreve o “templo” da filosofia “alçado” por Magalhães. Em seguida, nos informa que esse último explica o aparente atraso no qual se encontra a

Fernandes Pinheiro, Resenha Filosófica. Provavelmente em função de um grosseiro erro de impressão, o título do livro de Magalhães aparece várias vezes na *Resenha* como *Fastos do espírito humano*.

⁵ A carta de Flourens foi publicada no *Correio Mercantil* de quinta-feira, 10 de março de 1859. Como a resenha do cônego Fernandes Pinheiro foi publicada na edição de outubro/dezembro do mesmo ano, ele certamente se enganou ao atribuir a data da publicação da carta de Flourens ao “ano anterior”, ou seja, em 1858.

filosofia através do jogo dos interesses e das paixões que obscurecem as verdades intuitivas e dificultam a aplicação do método bem sucedido das ciências físico-matemáticas às investigações filosóficas. E, de acordo com o cônego, Magalhães pensa que em torno da filosofia gravitam todas as ciências, embora cada uma delas possua a sua própria esfera de atividade (*Fernandes Pinheiro, Resenha filosófica*, p. 10).

Com respeito à análise magelânica dos diversos sistemas filosóficos, Fernandes Pinheiro afirma que, apesar de basear-se no espiritualismo, essa análise tem consciência dos perigos produzidos pelos exageros desse sistema, que podem levar ao misticismo ou ao ceticismo, ambos funestos em suas consequências (*Fernandes Pinheiro, Resenha filosófica*, pp. 10-1).

O cônego nos informa ainda que, além de avaliar os sistemas de Descartes e Leibniz sobre a origem das ideias, Magalhães refuta a dúvida de Locke sobre a possibilidade de pensar a matéria. Nessa tarefa, o autor de *Fatos do espírito humano* recorre às últimas descobertas fisiológicas de Flourens e Isidoro de S. Vilaire a respeito do princípio vital (*Fernandes Pinheiro, Resenha filosófica*, p. 11).⁶

Fernandes Pinheiro acrescenta ainda que os escritos de Condillac mereceram especial atenção de Magalhães, em virtude da sua pretensão de explicar todos os conhecimentos humanos pela sensação. Para o cônego, na tarefa de solucionar problemas levantados pela sensibilidade, Magalhães se beneficia de seus profundos estudos em fisiologia, o que é comprovado pelo grande papel que essa ciência

⁶ Ao invés de "Isidoro de S. Vilaire", o cônego está se referindo de fato a Isidore Geoffroy Saint-Hilaire (1805-1861), um zoólogo francês, que é mencionado, p. ex., no Capítulo V de *Fatos do espírito humano*. A obra desse autor mencionada por Magalhães é a seguinte: Saint-Hilaire, Geoffey. *Histoire naturelle générale des règnes organiques* (1854-4862, em 3 volumes, sendo o último inacabado).

representa em *Fatos do espírito humano* (Fernandes Pinheiro, *Resenha filosófica*, p. 11).

Segundo Fernandes Pinheiro, Magalhães avalia também a doutrina de Reid a respeito da diferença entre *perceber* e *sentir*, levando ainda em conta a disputa entre nominalismo e realismo para chegar à ideia de *Deus*. Nesse ponto, o cônego destaca o fato de Magalhães ter-se aproveitado dessa discussão para rejeitar uma calúnia histórica segundo a qual os indígenas brasileiros eram ateus. E, na questão da origem da palavra, Magalhães concorda com a teoria de Humboldt, que a faz derivar diretamente de *Deus* (Fernandes Pinheiro, *Resenha filosófica*, p. 11).

Continuando sua resenha, o cônego afirma que Magalhães foi arrastado pela lógica até as ideias arquetípicas de Platão, a quem ele rende homenagem, apesar de discordar de seu estilo de pensar excessivamente poético. Outros autores analisados por Magalhães, segundo Fernandes Pinheiro, são Aristóteles, Locke, Berkeley, Hume e Kant, principalmente no confronto com a teoria das ideias representativas de Reid (Fernandes Pinheiro, *Resenha filosófica*, p. 11).

Com relação ao panteísmo, Fernandes Pinheiro afirma que Magalhães ataca esse sistema, mas procura fazer justiça a alguns autores que foram acusados de a ele aderir em virtude da má compreensão de seus escritos. Magalhães também ataca o materialismo, apontando as suas contradições e os seus perigos para a moral pública (Fernandes Pinheiro, *Resenha filosófica*, p. 12).

Na discussão da questão das relações entre a presciência divina e a liberdade humana, o cônego afirma que, para Magalhães, a oposição entre esses dois princípios se resolve se levarmos em conta, do lado do ser humano, a sua livre intenção de agir ou de deixar de agir. Todavia,

apesar dos esforços empreendidos por Magalhães para resolver esse mistério, Fernandes Pinheiro se confessa ainda dominado pelas dúvidas, tendo de contentar-se em reconhecer a existência da liberdade humana sem podê-la explicar, como acontece no caso da união da alma com o corpo. E, de acordo com o cômico, a demonstração da imortalidade da alma serve de epílogo aos importantes estudos de Magalhães (*Fernandes Pinheiro, Resenha filosófica*, p. 12).

Por fim, Fernandes Pinheiro apresenta sua avaliação geral do livro de Magalhães. Afirma que não conhece obra alguma em língua portuguesa que seja comparável a *Fatos do espírito humano*. Para ele, esse livro constitui indubitavelmente a primeira obra de alta filosofia escrita originariamente em nosso idioma. Trata-se de um serviço pelo qual a geração da época deveria agradecer. E o cômico expressa aqui a sua esperança de que essa obra sirva de exemplo a inúmeros autores brasileiros, como aconteceu no caso dos *Suspiros poéticos*. Mas Fernandes Pinheiro encontra também no livro de Magalhães “algumas ligeiras sombras”. Ele se refere ao fato de que o texto deveria ser mais elementar, usando uma linguagem menos tropológica e menos dotada de aparato científico. Magalhães nem sempre foi claro, de acordo com Fernandes Pinheiro. E poderia ter evitado tratar de algumas questões puramente escolásticas, que poderiam ter sido omitidas sem prejuízo do resultado final. Além disso, torneando demasiadamente as frases, Magalhães confere ao seu estilo o “torneio do verso”, que agrada ao ouvido, mas dificulta a compreensão. Para Fernandes Pinheiro, Magalhães ainda poderia ser considerado pouco original em seu livro, mas em filosofia uma nova ideia equivale a um sistema completo (*Fernandes Pinheiro, Resenha filosófica*, pp. 12-3).

5.4. PIERRE DAX [1860]

Por ocasião do desenvolvimento de nossas pesquisas, acabamos por encontrar uma breve resenha de *Fatos* na revista *L'Artiste*, tomo X, de 1860, escrita por certo Pierre Dax. Nela, o autor assim se manifesta sobre o livro de Magalhães:

Eis aqui um livro *do outro mundo: Fatos do Espírito Humano, filosofia, por D. J. G. de Magalhães*, traduzido do português por N. P. Chansselle. Quando digo que é um livro *do outro mundo* não é apenas porque o autor é brasileiro, mas é também porque mais de um leitor comum que abrir esse livro o fechará bem depressa, *nada vendo nele do mundo no qual está habituado a viver*.⁷

A resenha de Dax é muito curta, abrangendo pouco menos de uma página. A passagem citada corresponde à parte inicial da resenha. Na sequência, Dax afirma não pretender discutir a doutrina de Magalhães, um poeta, político, filósofo sobretudo de espírito vivo e convicto. Para Dax, discutir esse livro seria discutir discussões. Ele afirma que o objetivo do autor é descobrir a verdade, oferecendo como ilustração disso uma citação de *Fatos*, mas sem indicar a origem da mesma.⁸

Depois disso, Dax faz um apanhado geral do livro de Magalhães, afirmando que o brasileiro passa em revista a maior parte dos representantes das duas grandes doutrinas filosóficas, a saber, o

⁷ Dax, Pierre. *Chronique, L'Artiste, Beaux-arts et Belles-lettres*. Rédacteur en chef: Arsène Houssaye. Nouvelle Série – Tome X. Paris: Avenue des Champs-Élysées, 122, 1860, p. 92; grifos nossos em *do outro mundo* e em *nada vendo nele do mundo no qual está habituado a viver*. Todo texto de Dax pp. 89-96. A partir desse ponto, *Dax, Resenha de Fatos*. Quanto a Pierre Dax, parece que esse nome foi o pseudônimo utilizado por três jornalistas da época em suas contribuições para a *Revue du XIXe. siècle* e para a revista *L'Artiste*: Charles Coligny, Hector de Callias e Arsène Houssaye (Cfr. D'Heylli, Georges. *Dictionnaires des Pseudonymes Recueillis par Georges D'Heylli*. Nouvelle éd. Paris: Dentu & Cie, 1887, pp. 251-2). Por esse motivo, não tivemos condições de indicar o verdadeiro autor da resenha.

⁸ De nossa parte, fizemos uma verificação e constatamos que a passagem em questão se encontra às pp. 7-9 da tradução francesa de *Fatos*.

sensualismo e o empirismo. E apresenta uma lista de praticamente todos os autores discutidos por Magalhães, alegando que todos são analisados com respeito a suas doutrinas sobre o espírito humano e suas operações. Dax afirma que Magalhães agita novamente problemas grandes e interessantes, assumindo a causa do espiritualismo. O resenhista alega não ser seu texto o lugar de discutir ou de analisar esse livro “notável por mais de um título” (*Dax, Resenha de Fatos*, p. 92).

Antes de finalizar, Dax cita mais uma passagem do livro de Magalhães, também sem indicar a origem da mesma.⁹ Nessa passagem, o brasileiro elogia a coragem de Sócrates ao ensinar a verdade e a morrer por ela sem resistência, embora soubesse que ela era contrária à ordem social de sua época. Magalhães recomenda que morramos pela verdade, mas não matemos ninguém em nome dela. O fim da moral do homem equivale ao fim da sociedade e de todo gênero humano, ou seja, o aperfeiçoamento de todos os homens juntos. O único instrumento que possuímos para atingir essa perfeição é a nossa inteligência, que tem por fim a verdade de todas as coisas, o conhecimento do belo e do justo. Todas as ciências, todas as artes e todas as indústrias são boas, porque contribuem para o nosso aperfeiçoamento. Só é imoral aquilo que é feio, injusto e mau, afastando-nos da verdade e de Deus (*Dax, Resenha de Fatos*, p. 92).

Dax encerra sua resenha dizendo que a tradução da obra de Magalhães tinha sido trabalho árduo e que Chansselle tinha se dedicado a essa tarefa como se fosse um homem que poderia ter escrito essa mesma obra. Para Dax, Chansselle tinha se colocado pelo menos no mesmo nível do autor original, de tal modo que ninguém melhor do que

⁹ Na verificação que fizemos, a passagem citada se encontra às pp. 388-9 da tradução francesa de *Fatos*.

ele poderia fazer conhecer ao público francês os trabalhos psicológicos e analíticos do célebre poeta brasileiro (*Dax, Resenha de Fatos*, p. 92).

5.5. FRANCISQUE BOUILLIER [1862]

Esse autor é importante para a nossa discussão não só porque cita Magalhães em sua obra, mas também porque é utilizado por Tobias Barreto em sua interpretação de *Fatos do espírito humano*.¹⁰ A obra de Bouillier que nos interessa aqui é *O princípio vital e a alma pensante*, que faz referência a Magalhães e que teve passagem citada por Tobias Barreto em sua avaliação de *Fatos do espírito humano*.¹¹ Nessa obra, Bouillier toma posição espiritualista contra os fisiólogos materialistas. Ele defende a tese de que a alma é ao mesmo tempo o princípio da vida e do pensamento. Para Bouillier, é impossível explicar a formação dos seres organizados sem a ação de um princípio único, diretor e formador. Ele não aceita a hipótese da existência de fenômenos vitais absolutamente inconscientes, alegando que a vida é inseparável de alguma consciência mais ou menos surda. Ilustrando o espírito de seu livro, Bouillier reconhece que o título do mesmo poderia ser O

¹⁰ François Cyrille Bouillier (1813-1899), também conhecido como Francisque Bouillier, foi um filósofo francês defensor do *animismo*. Esse termo deve ser entendido aqui como referente à doutrina que defende o dualismo alma/corpo e nega a existência de uma força vital intermediária entre ambos. Ele ingressou na Escola Normal em 1834, recebendo o título de doutor em letras em 1839. Foi professor de filosofia no Colégio d'Orléans entre 1837 e 1839, lecionando em seguida na Faculdade de Letras de Lyon, onde atuou como deão de 1849 a 1864. Teve a coragem de organizar, em 1861, a banca examinadora que conferiu o título de *bacharel* a uma mulher, Julie-Victoire Daubié. Bouillier exerceu altos cargos administrativos na Academia de Clermont-Ferand e na Escola Normal Superior. Em 1875, foi eleito membro da Academia das Ciências Morais e Políticas. Chegou também a ser prefeito da comuna de Simandres. Ele é conhecido por seus estudos do cartesianismo, tendo colaborado no *Jornal dos sábios* e na *Revista dos dois mundos*. Dentre suas obras, destacam-se: *Unidade da alma pensante e do princípio vital* (1838) *História e crítica da revolução cartesiana* (1842), *Teoria da razão impessoal* (1844), *Do princípio vital e da alma pensante* (1862), *Moral e progresso* (1875), *A verdadeira consciência* (1882), etc.

¹¹ Ver Bouillier, Francisque. *Le principe vital et l'âme pensante*. Paris: Librairie Académique Didier et Cie, 1873. A partir de agora, *Bouillier, Princípio vital*.

espiritualismo demonstrado pela fisiologia (Bouillier, Princípio vital, Avertissement, pp. II-IV).

Bouillier pretende inverter a doutrina da separação entre a alma e a vida, estabelecida por Maine de Biran, Jouffroy e pela escola de Montpellier, restabelecendo a hipótese desacreditada do animismo. Com isso, ele pretende buscar a verdade, sem levar em conta a questão tática de introduzir perigosamente a discórdia entre os espiritualistas. Para ele, sua doutrina produzirá um fortalecimento e não um enfraquecimento do espiritualismo (*Bouillier, Princípio vital, Prefácio 1ª ed.*, pp. VIII-IX).

Sobre a escola de Montpellier, Bouillier afirma que ela se encontra entre dois fogos, representados pelos organicistas e pelos animistas, sendo obrigada a redobrar seus esforços para defender um princípio vital separado, uma segunda alma que funciona como uma espécie de fetiche ao qual ela parece querer ligar seu destino. E acrescenta que, depois de ter vivido algum tempo em paz com a Igreja em virtude do seu espiritualismo, a escola de Montpellier teve de enfrentar uma discussão contra ela promovida pelo Pe. Ventura. Esse último recorre aos concílios ecumênicos, que defendem o animismo de Aristóteles e Tomás de Aquino, anatematizando a doutrina das duas almas no ser humano, uma para a vida e outra para o pensamento. Em nome do tomismo, o Pe. Ventura se recusa a separar uma da outra, declarando guerra ao duplo dinamismo humano da escola de Montpellier. Bouillier nos informa que os partidários dessa escola protestaram contra a inclusão de doutrinas teológicas numa questão puramente científica. Mas, segundo ele, a própria escola de Montpellier se vangloriou de sua pretensa ortodoxia, tendo muitas vezes acusado os adversários de hereges através do apelo

a textos mal interpretados das *Escrituras* e dos padres da Igreja (Bouillier, *Princípio vital*, Prefácio 1ª ed., pp. XI-XIV).

Diante dessa situação, Bouillier expressa sua esperança de que a filosofia espiritualista não permanecerá muito tempo defendendo esse dualismo vital, tão perigoso quanto bizarro, deixando de se comprazer nessa concepção verdadeiramente monstruosa do homem interior. E lembra que um concurso sobre a filosofia de Tomás de Aquino, realizado na época pela Academia das Ciências Morais e Políticas, provocou um novo exame a respeito da natureza da alma. E nos informa que a memória premiada, escrita por Jourdain, toma partido pela definição da alma como forma do corpo, seguindo Aristóteles e Tomás de Aquino, além de estimular o animismo. Bouillier lembra ainda uma memória escrita por Lemoine, que analisa as demonstrações fisiológicas e psicológicas de Stahl a favor da potência vivificadora da alma racional.¹² Bouillier recorre também a Tissot, que, segundo ele, além de ter defendido o animismo em excelentes artigos da *Revista médica*, publicou *A vida no homem*, um livro sobre o mesmo assunto, de considerável importância para a fisiologia e a psicologia (Bouillier, *Princípio vital*, Prefácio 1ª ed., pp. XV-XVII).¹³

¹² Bouillier está se referindo a Georg Ernst Stahl (1659-1734), médico e químico alemão que propôs o sistema médico do *animismo*. De acordo com Stahl, o corpo não é um mecanismo físico-químico, mas sim um organismo cujas partes concorrem para um objetivo comum. Isso é realizado por meio do princípio da *anima*, que atua como intermediário entre a alma e o corpo no contexto de uma teleologia. Esse princípio é uma força do espírito que anima os órgãos que, sem ela, são meras estruturas passivas. Disso se segue que todas as manifestações orgânicas e psíquicas nada mais são do que manifestações da alma, que constitui a causa primeira de todas as doenças. Stahl, com seu animismo, pode ser considerado um precursor do *vitalismo*, que propõe também um princípio vital imaterial para realizar a intermediação entre a alma e o corpo. A diferença entre eles está em que, para os vitalistas, esse princípio vital é independente da alma espiritual.

¹³ O livro a que Bouillier se refere é o seguinte: Tissot, Joseph. *La vie dans l'homme*. Paris: Victor Masson et Fils, 1881 (2 vols.). Joseph Tissot (1840-1894) foi membro da Sociedade de São Francisco de Sales, tendo-se ordenado em 1863. Completou o doutorado em direito canônico em 1864. Não conseguimos obter mais informações sobre sua vida. Além da obra mencionada, escreveu, entre outras, *Ética ou*

Bouillier encerra o *Prefácio* da primeira edição afirmando que a doutrina da identidade e não da separação da alma e da vida lhe parece a única compatível com a unidade da natureza humana e com o verdadeiro espiritualismo (*Bouillier, Princípio vital, Prefácio 1ª ed.*, p. XVIII).

Depois da declaração de intenções registrada no *Prefácio* exposto acima, Bouillier procura defender o animismo em vinte e cinco capítulos. Não iremos parafraseá-los aqui. O que nos interessa é a discussão por ele feita no *Capítulo XIX*, sobre Jouffroy, em que faz referência a Magalhães. Ali, depois de mostrar como Jouffroy, ao lado de Maine de Biran, é responsável pela separação entre a alma e a vida, Bouillier o acusa de deixar prudentemente de lado todas as questões levantadas pela natureza e pelo destino do princípio vital (*Bouillier, Princípio vital*, pp. 321-9). Em seguida, ele mostra como Ahrens encara explicitamente o problema. Não iremos apresentar essa parte do *Capítulo XIX* do livro de Bouillier. Basta-nos reproduzir a sua conclusão a respeito de Ahrens, que, para ele, foi capaz de fatiar aquilo que Barthez, Maine de Biran e Jouffroy tinham deixado mais ou menos indeciso em suas análises. Com isso, Ahrens transforma o princípio vital numa alma, conferindo-lhe faculdades particulares e uma mesma natureza que a da alma racional (*Bouillier, Princípio vital*, pp. 329-32). Todavia, como veremos mais adiante, Bouillier enfatiza equivocadamente a dimensão individual do princípio vital nesse autor, deixando de considerar a sua dimensão universal enquanto alma natural.

Ahrens é apresentado por Bouillier como um representante belga do duodinamismo. Dando prosseguimento à sua discussão, Bouillier

apresenta Magalhães como um dos mais decididos representantes do duodinamismo. O brasileiro é erroneamente descrito como um “filósofo português”. E, do ponto de vista doutrinal, é visto como tendo-se inspirado, “ao que parece”, em Ahrens e Lordat. Para justificar suas afirmações a esse respeito, Bouillier cita três passagens da tradução francesa de *Fatos do espírito humano*, duas do Capítulo VIII e uma do Capítulo IX. Na primeira delas, à p. 171, Magalhães defende a existência incontestável de uma força imaterial que organiza o corpo e que faz ponte entre o espírito e o corpo. Na segunda passagem, à p. 166, Magalhães nega que a sensibilidade seja uma faculdade da alma, atribuindo-a à força vital imaterial. Bouillier afirma que, com essa afirmação, Magalhães está argumentando como Ahrens. Na terceira passagem, às pp. 184-5, Magalhães compara a vida no corpo humano à operação de um ministro hábil que, sem poder conhecer por si mesmo as necessidades do estado, submete os pontos ligados à alta política à aprovação do soberano constitucional e aguarda suas ordens para executá-las. Mas o soberano e o ministro não se consultam a respeito das coisas ligadas aos afazeres ordinários e à vida privada. Por vezes, eles imitam um ao outro, mas cada um com base em suas próprias determinações (*Bouillier, Princípio vital*, pp. 332-3). O restante do Capítulo XIX do livro de Bouillier é dedicado à apresentação das ideias dos filósofos franceses da escola espiritualista da sua época que professavam o duodinamismo. Todos os autores e doutrinas apresentados nesse capítulo estão sendo listados como representantes da doutrina que separa a alma e a vida, doutrina essa com a qual Bouillier não concorda e à qual opõe o animismo. Cabe-nos observar aqui o respeito com que esse autor francês trata as ideias de Magalhães,

mesmo não concordando com elas, considerando-o um digno representante do duodinamismo.

5.6. TOBIAS BARRETO [1869]

Nos seus *Estudos de Filosofia*, Tobias Barreto dedica um capítulo à análise de *Fatos do espírito humano* que merece ser considerada aqui, em virtude do seu caráter retórico e depreciativo.¹⁴ A análise de Tobias foi publicada originalmente em junho de 1869. O texto se divide em duas partes numeradas, sem título. A primeira delas faz uma análise geral da obra, envolvendo principalmente sua estratégia e seus objetivos no contexto da filosofia da época. Ali, Tobias começa afirmando que essa obra de Magalhães constitui toda a biblioteca filosófica do Brasil da época, tamanho era o nosso atraso. Mesmo assim, a tentativa de Magalhães no sentido de naturalizar a filosofia entre nós é louvável. Discípulo de Monte Alverne, orador célebre, mas fraco filósofo, Magalhães teve a honra de assistir às aulas do “melancólico e profundo” Jouffroy. Isso explica sua acomodação às doutrinas então dominantes em Paris. A obra de Magalhães, nessa perspectiva, reproduz mais ou menos fielmente todas as perspectivas da escola eclética. Nos quinze capítulos que compõem a referida obra, seu autor tem a pretensão de expor e desenvolver as grandes questões da ciência. Tobias reconhece que Magalhães pareceu investigar a verdade em todos os pontos. Mas deixou-se levar pelo “pedantismo comum”, pela presunção de que podemos produzir teorias e oferecê-las como novas, quando de fato são

¹⁴ Ver Barreto, Tobias. *Fatos do Espírito Humano*. In: Barreto, Tobias, *Estudos de filosofia*. 2 ed. Intr. de Paulo Mercadante e Antônio Paim. Em convênio com o Instituto Nacional do Livro, do Ministério da Educação e Cultura. S. Paulo: Editorial Grijalbo, 1977, pp. 90-110. A partir desse ponto, *Tobias, Estudos de Filosofia, Fatos*.

muitas vezes tão velhas quanto a própria filosofia (*Tobias, Estudos de Filosofia, Fatos*, pp. 90-1).

Tobias continua sua análise, alegando que, sem respeitar os limites necessários apenas para a exposição de suas ideias, Magalhães “defeituou-se” ao consumir boa parte do seu texto para historiar e criticar doutrinas já usadas. E cita um trecho de um “escritor moderno”, que afirma ser isso uma tarefa fácil, se quisermos considerar até que ponto o historiador foi levado e sustentado pelas ideias de tantos homens de gênio.¹⁵ Tobias afirma não estar condenando a história e a crítica, mas sim considerando desnecessário recuperar e criticar um sistema já refutado e ultrapassado. E também não está condenando de antemão todo estudo de filosofia antiga e moderna. Quando alguém descobre alguma novidade em Platão ou em Aristóteles, p. ex., tem todo o direito de expor sua descoberta. Mas recomeçar a “peleja mil vezes pelejada contra Locke e Condillac”, sem qualquer novidade, é o “cúmulo da sensaboria”. Tobias sempre vê uma espécie de *quixotismo* nessa arrogância com que alguns filósofos se dispõem a lutar contra doutrinas defuntas que não cabe mais refutar. O máximo que podemos fazer é lutar contra aqueles sistemas que sobreviveram de alguma forma. Nesse caso, porém, não estamos debatendo com os autores de tais sistemas, mas sim com seus discípulos. E é sempre necessário trazer alguma novidade ao combate (*Tobias, Estudos de Filosofia, Fatos*, pp. 91-2).

¹⁵ O “escritor moderno” a que Tobias se refere é Antonin Rondelet. A citação mais completa reza como segue: “[...] essa eterna história da filosofia [...] que todo candidato aos louros acadêmicos, não sei por quê, acredita ter o quimérico dever de recomeçar: tarefa fácil, afinal de contas, se quisermos considerar até que ponto o historiador é conduzido e sustentado pelas ideias de tantos homens de gênio. Há tantas coisas a expor que, o mais das vezes, resta-lhe com dificuldade o tempo de refletir e o leitor que se interessa sobretudo pelo que lhe é repetido, acaba percebendo que o autor mesmo está ausente” (ver Rondelet, Antonin. *La science de la foi, ou les apologistes chrétiens de notre temps*. Paris: Emm. Renault, Libraire-éditeur, 1867, p. 35. Tradução nossa).

Para Tobias, os primeiros capítulos de *Fatos do espírito humano* nada mais são do que “uma repercussão, atenuada pelas distâncias de estilo e de linguagem, das lições de V. Cousin”, o qual é muitas vezes citado textualmente. E o que causa pasmo a Tobias é o fato de Magalhães mostrar-se bastante alheio ao estado da filosofia na Europa da época. Embora a obra em questão tenha sido publicada em 1858, uma época de revoluções filosóficas na França e na Alemanha, Magalhães parece ter ignorado esses fatos. Até sua fala sobre Kant não decorreu de estudos de sua obra, mas sim da leitura de Cousin. Fichte, Schelling e Hegel, célebres descendentes de Kant, não foram considerados. O próprio Jouffroy, cujas aulas Magalhães assistiu, também não recebeu a atenção que merecia. Para Tobias, o que se esperava é que Magalhães levasse em consideração esses pensadores, revelando-se ao mesmo tempo familiarizado com suas ideias e independente delas. Descartes, Leibniz e Malebranche, com os quais Magalhães gastou seu tempo, já eram por demais conhecidos. Ao invés de levar em conta o positivismo que surgia na Europa, os ataques ao hegelianismo, os sistemas de Rosmini e Gioberti, Magalhães se manteve alheio a esses autores e respectivos debates. Não podemos desculpar o “ilustre filósofo-poeta-diplomata” por tal indiferença. Magalhães deixou de considerar o que mais importava e se preocupou em refutar o refutado com velhos e débeis argumentos (*Tobias, Estudos de Filosofia, Fatos*, pp. 92-4). Termina aqui a primeira parte do texto de Tobias.

Na segunda parte, ele se concentra no *Capítulo VIII* de *Fatos do Espírito Humano*, alegando que, depois de ler a obra com atenção, constatou que ali se encontra uma doutrina digna de ser examinada. Tobias afirma que se trata da antiga teoria do *duodinamismo*, que separa a sensibilidade da alma, atribuindo-a a um princípio diverso. Nessa

perspectiva, Magalhães se enquadra na classe dos filósofos que consideram a vida uma força dotada de sensibilidade e distinta da alma e do corpo (*Tobias, Estudos de Filosofia, Fatos*, pp. 94-5).

Tobias começa sua análise criticando a afirmação de Magalhães segundo a qual todas as sensações se encontram *a priori* na faculdade de sentir, do mesmo modo que o tipo do indivíduo preexiste em seu germe, ou como preexistiu a *Iliada* na mente de Homero antes de ser escrita. Tobias vê nessa teoria, que ele considera vacilante, a transformação da sensibilidade em algo substancial, como é o caso do germe. Além disso, o apelo à mente de Homero usa uma faculdade para comparar com outra faculdade. Magalhães está aqui explicando o obscuro pelo mais obscuro – *obscurum per obscurius*. Com efeito, do mesmo modo que não sabemos como as sensações existem na faculdade de sentir, também não sabemos como as concepções se encontram na faculdade de conceber. A filosofia demanda explicações, e essas comparações nada explicam (*Tobias, Estudos de Filosofia, Fatos*, pp. 95-6).

Continuando sua crítica, Tobias acrescenta que Magalhães, ao dizer que as sensações preexistentes na faculdade de sentir só precisam de um estímulo para manifestar-se, ao dizer isso ele se esquece de que em sua teoria a sensibilidade é uma propriedade vital que se desenvolve naturalmente por si mesma, sem precisar de estímulos. Com efeito, se o princípio vital é responsável pela organização do corpo, isso significa que todas as funções desse último são dirigidas ou exercidas por tal princípio. As funções da nossa vida vegetativa são contínuas, de tal modo que, uma vez iniciadas, não carecem de estímulo, a não ser em estados mórbidos. Para Tobias, as propriedades dos nervos não existem jamais em mero estado de possibilidade. Não é o caso de dizer que os nervos têm a possibilidade de se contrair quando na realidade eles se

contraem a qualquer momento da existência. E é essa continuidade dos atos que constituem a vida que produz a inconsciência das nossas operações vitais (*Tobias, Estudos de Filosofia, Fatos*, pp. 96-7).

Mas Tobias alega que não ocorre o mesmo no caso das operações do espírito, em que o fenômeno se distingue da propriedade e o ato se distingue da possibilidade. A consciência é caracterizada pela passagem da propriedade ao fenômeno, da possibilidade ao ato. Se um fato espiritual qualquer não fosse sucedido por um outro, a continuidade desse mesmo fato espiritual obscureceria a consciência e acabaria por apagá-la completamente (*Tobias, Estudos de Filosofia, Fatos*, p. 97).

Avançando na discussão, Tobias afirma que o ser humano não apenas sente, mas também é capaz de sentir. Sabemos que os nervos são capazes de se contrair porque eles se contraem e enquanto se contraem. Mas não podemos dizer que sabemos que somos capazes de sentir porque sentimos e enquanto sentimos. Na verdade, podemos antecipar pela imaginação o que vamos sentir, como ocorre quando contemplamos um fruto apetitoso antes de saboreá-lo. Isso significa que temos consciência da sensibilidade não apenas em *ato*, mas também em *poder*. Ora, como a consciência só se aplica às faculdades espirituais, a sensibilidade é uma delas, não pertencendo à força vital. Tobias nos adverte nesse ponto que está falando do ponto de vista do espiritualismo para refutá-lo, pois ele mesmo não é um espiritualista, não é um sectário dessa filosofia francesa que o hegeliano Vera chamou com justiça de *filosofia popular* (*Tobias, Estudos de Filosofia, Fatos*, p. 98).¹⁶

Dando prosseguimento à sua análise da doutrina de Magalhães sobre a sensibilidade, Tobias critica a prioridade conferida ao sentido

¹⁶ Tobias está se referindo aqui ao mesmo hegeliano italiano Augusto Vera (1813-1885), já mencionado por Romero e por nós explicado em nota.

da audição como o mais importante para a inteligência pura. Essa última, segundo Tobias, não foi definida. Se Magalhães a entende como a faculdade de conhecer sem a mescla de elementos estranhos, sua tese da prioridade da audição é insustentável, pois ela não tem como contribuir para uma faculdade que dispõe de elementos *a priori* e não depende dos sentidos. Se Magalhães entende a inteligência pura como a faculdade de conhecer acompanhada de outros dados, sua tese continua sem justificação. Com efeito, se é verdade que adquirimos a linguagem pela audição, também é verdade que essa aquisição envolve benefícios tanto da audição como do órgão da palavra. Ademais, a audição não serve apenas à inteligência pura, já que também serve para educar certos animais. Tobias argumenta que Magalhães poderia ter-se limitado a dizer que o ouvido é um órgão eminentemente social e nesse caso nada poderíamos opor a isso. Mas Magalhães se baseia em aparências, proclamando a audição como o sentido predileto da inteligência, desconhecendo o jogo recíproco das faculdades e escrevendo sem pensar. Como ilustração desse equívoco de Magalhães, Tobias lembra o caso da música, que é essencialmente vaga e indefinida, dirigindo-se ao sentimento que representa a si mesmo. Isso significa que o órgão que serve à música não é o mais importante para a inteligência. Tobias utiliza, na sequência, diversos argumentos para mostrar que a audição não é o sentido mais privilegiado (*Tobias, Estudos de Filosofia, Fatos*, pp. 99-102). Por motivos de espaço, não os repetiremos aqui.

Nesse ponto, Tobias apela a Jacques Balmez, “notável espanhol” que, em sua *Filosofia Fundamental*, faz uma análise detalhada das sensações e dá mais importância ao ouvido, mas apenas em comparação com o sentido do tato. Tobias cita um trecho da tradução francesa do

livro de Balmez, em que esse pensador mostra que há muitos objetos dados pelo ouvido que estão fora das apreensões do tato, como, p. ex., o galope de um cavalo ao longe ou o trovão que anuncia a tempestade. Tobias concorda com isso, mas argumenta que Balmez está apenas contrapondo as vantagens relativas de um sentido sobre outro, enquanto Magalhães atribui um valor absoluto a um sentido com respeito aos demais, o que “toma as proporções do disparate”. Para Tobias, a leitura da argumentação de Balmez, comparada com a da argumentação de Magalhães, mostra a distância que vai de um filósofo a um diletante (*Tobias, Estudos de Filosofia, Fatos*, p. 102).

Ainda na questão da maior importância da audição, Tobias pensa que essa hipótese contradiz a tese principal de Magalhães. Como a sensibilidade não é uma faculdade da alma, fica difícil de explicar como é que um de seus modos, a audição, só serve àquilo que pertence puramente à alma e não contribui em nada com a força vital, à qual ela pertence, para o trabalho da organização do corpo. Além disso, a preferência concedida à audição é contrária àquilo que nos ensina a experiência. Como meio de conhecimento, a audição favorece a coleta de informações ligeiras e superficiais. Mas ela atrapalha as meditações elevadas, que se realizam na solidão e no silêncio. As doutrinas que entram pelo ouvido precisam de um pouco de fé, já que ela vem daquilo que ouvimos – *fides ex auditu*. Nessa perspectiva, a doutrina de Magalhães constitui “a face psicológica do tradicionalismo” (*Tobias, Estudos de Filosofia, Fatos*, pp. 103-4).

Tobias avalia a seguir as doutrinas de Magalhães a respeito dos demais sentidos. Sobre a visão, ele alega que, apesar de oferecer algumas verdades conhecidas, o autor de *Fatos do Espírito Humano* comete erros devidos à sua pobreza de senso psicológico. Além disso, faltou uma

enumeração cuidadosa dos méritos desse sentido. No caso do olfato, Tobias ridiculariza a tese magelhânica segundo a qual esse sentido nos revela, melhor do que todos os demais, a existência de uma força vital que organiza nosso corpo. Nas palavras de Tobias: “Rodeemo-nos de flores, banhemo-nos em perfumes, que teremos quase segura a imortalidade”. Quanto ao paladar, Magalhães afirma que ele está para o organismo assim como o olfato está para a força vital. Desse modo, o paladar fiscaliza, sob a supervisão do olfato, as qualidades necessárias para o corpo manter-se vivo. Contra isso, Tobias argumenta que a água, a substância mais importante para manter a vida, não tem sabor nem cheiro, o que cria problemas para a teoria magelhânica do olfato. Por fim, na análise do tato, Tobias pensa que Magalhães se engana ao dizer que a principal sensação envolvida é a da resistência, que faz supor a impenetrabilidade. Para Tobias, a resistência depende da ação que exercemos sobre os corpos. E o primeiro desses corpos a nos oferecer resistência é o nosso próprio corpo, sem necessidade de modificação tátil. Isso está ligado à teoria de Maine de Biran sobre o esforço. Trata-se, conforme Tobias, de uma teoria incompleta, mas que deve ser levada em conta para não cairmos em antigos erros. Sem esforço muscular, não há resistência. Além disso, como pelo tato temos também o conhecimento da temperatura de nosso corpo e do meio ambiente, constitui um equívoco dizer que a resistência constitui a sua sensação principal, como faz Magalhães (*Tobias, Estudos de Filosofia, Fatos*, pp. 104-5).

Avançando na discussão, Tobias acrescenta que, considerado do ponto de vista do esforço, o tato supõe a ação da faculdade motriz. Essa última, já foi classificada como faculdade especial por outros pensadores, como p. ex. Adolphe Garnier. Mesmo assim, ironiza Tobias, Magalhães parece repreendê-los por uma lacuna que não existe, “com o

ar de um novo astrônomo que admirado perguntasse por que não se considera o sol o centro de nosso sistema planetário...” (*Tobias, Estudos de Filosofia, Fatos*, p. 106). Tobias pensa que as razões levantadas por Magalhães provam o contrário do que ele pretende, pois na época já era sabido que há nervos especiais para o movimento, que por muito tempo foi confundido com a sensibilidade. E qualquer criança concluiria a partir daí que a motricidade não é um sentido. Mesmo assim, Magalhães se autodestrói, ao dizer que esse sentido – referindo-se à motricidade – liga todos os outros e os subordina à vontade. Para Tobias, isso significa que a motricidade é uma faculdade sempre ativa e não constitui um sexto sentido, ao lado dos cinco outros. Ela serve porém de intermediário para que a vontade subordine esses últimos. Além disso, a descoberta da distinção entre *nervos motrizes* e *nervos sensitivos*, à qual Magalhães se refere, não está muito de acordo com sua doutrina das sensações, que, de acordo com ele, são *modos diversos da sensibilidade, ocasionados pelos movimentos dos respectivos nervos*. Essa distinção é inútil, uma vez que todos os nervos se movem. Com efeito, se a sensação é ocasionada na força vital pelos movimentos, não há necessidade de admitir nervos de sensibilidade. Para Tobias, essas confusões de Magalhães são “indignas de um pensador” (*Tobias, Estudos de Filosofia, Fatos*, p. 106).

Depois disso, Tobias avalia a seguinte tese magelânica: se a sensibilidade pertencesse à alma e não à força vital, então a alma sempre sentiria novamente uma sensação ao lembrar-se dela, do mesmo modo que concebe novamente uma concepção ao lembrar-se dela. Esse argumento, diz Tobias, deve ser recebido com vaias, como se fosse um parasita ou um inimigo. Com efeito, se isso fosse verdade, então a própria vontade deveria ser distinta da alma, pois cada vez que nos lembramos de

uma volição não estamos querendo de novo. No arrependimento, p. ex., nos lembramos de um ato praticado voluntariamente associado à vontade de não mais praticá-lo. Tobias se admira ao ver “como coisas tão simples e triviais escaparam à perspicácia do profundo analista” (*Tobias, Estudos de Filosofia, Fatos*, p. 107).

Com respeito à alegação, por parte de Magalhães, de que a tese da separação entre a alma e a sensibilidade é original, Tobias reconhece nela uma “ingenuidade infantil”. De acordo com ele, era fato conhecido na época que psicólogos modernos atribuíram a sensibilidade a um princípio diferente da alma. E recorre a uma passagem do livro por nós já considerado de F Bouillier, *Do princípio vital e da alma pensante*, em que Magalhães é apresentado como um dos defensores mais decididos do duodinamismo, tendo-se inspirado, ao que parece, em Ahrens e Lordat (*Tobias, Estudos de Filosofia, Fatos*, p. 108).¹⁷ Tobias nos informa ainda que Bouillier é contrário ao duodinamismo e que simplesmente está historiando ao fazer a citação de Magalhães (*Tobias, Estudos de Filosofia, Fatos*, p. 108). E acrescenta:

Como é que o Sr. Magalhães assevera que está sem a proteção dos filósofos? Ora venham cá dizer-nos se não temos razão de considerá-lo, em matéria filosófica, um perfeito diletante (*Tobias, Estudos de Filosofia, Fatos*, p. 108).

¹⁷ A citação de Bouillier por Tobias é a seguinte: “Citons aussi parmi les duodynamistes les pls [sic] décidés M. de Magalhans [sic], philosophe portugais [comentário aqui de Tobias: “e esta?”] qui s’est inspiré, à ce qu’il semble, à la fois de M. Ahrens e de M. Lordat”. Tobias indica que essa passagem se encontra à p. 295 do Cap. 19. Na verdade, a citação correta é a seguinte: “Citons encore, parmi les duodynamistes les plus décidés, Magalhaens, philosophe portugais, qui s’est inspiré, à ce qu’il semble, à la fois d’Ahrens et de Lordat”. As palavras grifadas nas duas passagens expressam as diferenças entre a citação de Tobias e o texto original de Bouillier. Quanto à localização da passagem, na segunda edição a que tivemos acesso, que certamente não foi a consultada por Tobias, que escreveu em 1869 e provavelmente teve acesso à primeira edição de 1862, ela não se encontra à p. 295, mas sim à p. 332 (ver Bouillier, Francisque. *Le Principe Vital et l’Âme Pensante*. 2e. éd. revue et augmentée. Paris: Librairie Académique, Didier et Cie., 1873, p. 332).

Continuando seu debate com Magalhães, Tobias afirma que todos os argumentos por ele utilizados em apoio de sua tese são incapazes de gerar convicção. Para Tobias, a sensibilidade é indiscutivelmente uma faculdade da alma, pois isso é exigido pela unidade da consciência e pela harmonia total da vida humana. Nessa perspectiva, Magalhães deveria ter percebido e prevenido o “transbordamento de absurdos” que sua doutrina acarreta para a ordem moral. Com efeito, a virtude de certos atos que envolvem dores só pode vir da alma: de onde viria essa virtude se a sensação não pertence à alma? E Tobias recorre aqui ao exemplo do herói romano Cévola, que deixou queimar a própria mão para provar a pureza de suas intenções.¹⁸ Mas onde se encontraria a magnanimidade desse gesto, se o princípio que o levou a queimar a mão não é o mesmo que sentiu a queimadura do fogo? (*Tobias, Estudos de Filosofia, Fatos*, p. 108).

Ao final da discussão, Tobias reitera seu argumento contra a tese de Magalhães. Se o princípio que pensa não é o mesmo que sente, se as vitórias que o espírito consegue sobre si mesmo na verdade são vitórias sobre a sensibilidade que pertence à força vital e não tem promessa de vida futura, então podemos dizer sobre essa mesma força o mesmo que Byron disse de seu querido cão morto: “nega-se-lhe no céu uma alma que ele teve na terra”.¹⁹ De acordo com Tobias, o espiritualismo

¹⁸ Tobias está se referindo a Caio Múcio Cévola, herói da guerra de Roma contra Lars Porsena, rei de Clúsió. Disfarçado, entrou no acampamento dos inimigos e assassinou não o rei, mas um seu secretário. Ao ser preso e levado diante do rei, identificou-se como cidadão romano disposto a matar Porsena. E, para demonstrar suas intenções e punir-se pelo erro cometido, colocou a mão direita num braseiro aceso, afirmando o quão irrelevante era o corpo para quem buscava a glória. Impressionado, Porsena libertou Caio Múcio, cuja atitude serviu de exemplo a trezentos jovens romanos, que juraram também estar dispostos a sacrificar-se para matar Porsena. Esse último, assustado com essa informação, baixou as armas e tentou fazer as pazes com Roma. Depois dessa vitória, Caio Múcio, cuja mão direita estava completamente inválida, recebeu o apelido de *canhoto*.

¹⁹ Tobias está lembrando aqui um poema de George Gordon Byron, escrito em 1808, a respeito da morte de seu cão Boatswain, que teve uma vida cheia de virtudes humanas, sem os correspondentes vícios. O poema está numa inscrição no túmulo do cão, na propriedade de Byron. No original inglês, intitulado *Epitaph to a Dog*, o verso citado por Tobias diz: “Deny’d in heaven the Soul he held on earth”.

excessivo de Magalhães e dos seus predecessores prejudica a si próprio. Um dos grandes defeitos da psicologia defendida pela *filosofia popular* na França está em estabelecer coisas muito duvidosas como fatos incontestáveis de consciência, extraindo daí induções forçadas e argumentos gerais baseados em casos particulares, poetizando, declamando e construindo uma ciência imaginária. E, para Tobias, esse defeito caracteriza Magalhães, de quem ele espera novos estudos mais consistentes. Por maior que seja o renome do autor de *Fatos do Espírito Humano*, Tobias defende o direito de avaliar os motivos desse renome. E se, no caso da literatura, o cônego Pinheiro pode ter a coragem de afirmar que os *Mistérios* de Magalhães são preferíveis às *Contemplações* de Vitor Hugo, atitude semelhante é indesculpável no caso da filosofia (Tobias, *Estudos de Filosofia, Fatos*, p. 109-10).

5.7. SILVIO ROMERO [1868]

Silvio Romero, seguindo a trilha de Tobias, faz críticas severas e retóricas a Magalhães. No que segue, não teremos, por motivos de espaço, condições de reproduzi-las integralmente. Mesmo assim, tentaremos expor as mais relevantes com o maior número possível de detalhes.²⁰ De acordo com Romero, nosso autor é um poeta de algum merecimento, mas um filósofo cuja obra não tem muito valor. Sua poesia está mesclada de tiradas metafísicas e sua filosofia apresenta ranços poéticos. Com pouca imaginação, ele não tem um grande estilo e, sendo pouco profundo, não devassou seriamente os segredos da ciência. Quando se manifestou como filósofo, surpreendeu a todos, que o supunham distanciado das

²⁰ Ver Romero, S. A Filosofia no Brasil. Ensaio Crítico. In: Romero, S. *Obra Filosófica*. Intr. e Sel. de L. Washington Vita. Rio: José Olympio; S. Paulo: EDUSP, 1969, pp. 5-160. A partir de agora, *Romero, Fil. no Brasil, ed. Vita*).

especulações sérias e incapaz de tratar as grandes questões. Magalhães é um anacronismo e um dos fatores de nossa pequenez intelectual. Ele foi sempre um homem de duas medidas, meio clássico e meio teólogo, com pretensões a espírito moderno. Para piorar, dedicou-se à diplomacia, que não passa de uma ciência das cavalações. Os *Fatos do Espírito Humano* constituem uma veleidade, refletindo a inatualidade de um autor que, pelo fato de ter vivido na Europa, deveria estar em dia com a ciência da época. "Seu livro é uma cantilena declamatória onde não se depara com o método científico nem com a segurança e elevação das ideias" (Romero, *Fil. no Brasil*, ed. Vita, p. 22).

Para Romero, Magalhães não passa de um discípulo de Monte Alverne desenvolvido por Cousin e afastando-se muito do pensamento profundo e sóbrio de Jouffroy, com quem nem parece que teve aulas. Ele foi um escritor vulgar e mal informado, que não percebeu os grandes pensadores que ilustraram o s. XIX na Alemanha, na Inglaterra, na Itália e na França e que está repetindo sermonisticamente e sem escrúpulos as antigualhas desprestigiadas. Romero compara Magalhães, que ele vê como eclético ferrenho, com o professor napolitano Vera, que ele vê como hegeliano fanático.²¹ E alega que, se tivesse que escolher entre esses dois extremos, ficaria com Vera, apesar de seus defeitos. Esse último, de acordo com Romero, ao menos produziu uma vasta coleção

²¹ Romero está se referindo a Augusto Vera (1813-1885), filósofo italiano seguidor e tradutor de Hegel. Vera nasceu em Amelia, na província de Terni. Estudou em Roma e Paris, tendo lecionado em diversos colégios franceses. Em 1851, mudou-se para a Inglaterra, onde morou por nove anos. Seguidor entusiasmado do hegelianismo, Vera contribuiu grandemente para a divulgação dessa doutrina na Itália. Em 1860, Vera voltou para a Itália, onde lecionou em Milão e Nápoles. Romero o chama de "professor napolitano" provavelmente por esse motivo. Vera escreveu em inglês, francês e italiano. Algumas de suas obras em francês são: *Introdução à filosofia de Hegel* (1855), *O hegelianismo e a filosofia* (1861), *Ensaio de filosofia hegeliana* (1864); algumas de suas obras em italiano são: *Introdução à filosofia da história* (1869), *Problema do absoluto* (1872); algumas de suas obras em inglês são: *Uma investigação da ciência especulativa e experimental, com referência especial ao Sr. Calderwood* (1856), *Introdução à lógica especulativa e filosofia* (1875).

de obras, em contraste com o livro magro de Magalhães. Vera luta contra os mais notáveis pensadores de sua época, sendo capaz de reduzi-los eficazmente ao ridículo, coisa que Romero admira. Em contraste, o que o pobre Magalhães oferece é mais fraqueza científica e ausência de espírito. Essas são as críticas gerais de Romero. As suas críticas específicas se concentram em doutrinas dos Capítulos VIII e IX de *Fatos do Espírito Humano* (Romero, *Fil. no Brasil*, ed. Vita, pp. 22-4).

De acordo com Romero, a doutrina pretensamente mais original do livro está no Cap. VIII, onde é apresentada uma nova teoria da sensibilidade, caracterizada pela admissão de duas entidades imateriais no ser humano: a *alma*, com o pensamento e a vontade, e a *força vital*, encarregada da vida e da faculdade de sentir. Mas Romero alega que essa doutrina já tinha sido defendida em 1835 por Ahrens em seu *Curso de Psicologia*. Esse fato, de acordo com Romero, reduz a pretensão de originalidade de Magalhães a nada. E, com o objetivo de comprovar sua alegação, ele cita uma passagem de Ahrens em que esse último afirma pertencerem ao corpo a sensibilidade e a imaginação. O trecho contendo essa citação é o seguinte:

Ahrens admitia que o corpo tem como sua a sensibilidade, além de certo conhecimento que lhe é próprio e para o qual o espírito nada contribui. Ao corpo por si pertencem, segundo o célebre publicista hanoveriano, a sensibilidade e a imaginação “distinta do *eu*, a qual pode crescer no cérebro, e o espírito perceber objetos que ele não produziu, ou para os quais cooperou fracamente” (Ahrens, Heinrich, *Curso de Psicologia*, apud Romero, *A filosofia no Brasil*, ed. Vita, p. 25).²²

²² Embora Romero não indique a referência da passagem citada, ela se encontra em Ahrens, H. *Cours de Psychologie fait à Paris sous les auspices du gouvernement par H. Ahrens, professeur de philosophie à l'Université Libre de Bruxelles*. Premier volume, contenant l'Anthropologie Générale. Paris: Merklein, Libraire, 1836, p. 290. A passagem completa possui a seguinte formulação: “Comme dans le sommeil la

Avançando na sua argumentação, Romero alega que Magalhães, apesar de admitir o papel do sistema nervoso na produção das sensações, considera que tal sistema é instrumento de um princípio superior. Os espiritualistas em geral afirmam que esse princípio superior é o espírito, enquanto o filósofo-poeta Magalhães afirma, com base em Ahrens, que tal princípio é a força vital. Isso faz dele um sectário da doutrina que concebe o ser humano a partir de uma tripartição: corpo, força vital e alma. Essa doutrina é uma das mais perigosas, pois obstrui o terreno da ciência. De acordo com essa tripartição, o corpo se alimenta, a força vital vive e a alma pensa e quer. Isso corresponde ao requinte do regime teleológico ou dualístico no homem e no universo. Inclinado ao idealismo e ao misticismo, Magalhães considera muito grosseiro atribuir à alma o sentir e, por esse motivo, deixa esse encargo para a sua companheira terrestre, a força vital (*Romero, Fil. no Brasil, ed. Vita, pp. 24-5*). De acordo com o sergipano, Rostan refutou eficazmente a doutrina biforme do vitalismo, mas nosso autor, apesar de médico, não conhece sua obra, optando por uma mistura de teologia e politeísmo, que rejeita a unidade absoluta da força e da matéria.²³ Magalhães não abandona a entidade teológica *alma* e conserva com ela outra entidade teológica, a soberana imaterial que preside aos fenômenos vitais, revelando-se teólogo e também metafísico. Admitindo com Magalhães a existência de um princípio vital, distinto da alma e do corpo, e buscando os motivos pelos quais ele

propre causalité de l'esprit s'affaiblit par le relâchement du lien qui existe entre les facultés intellectuelles, et comme, d'un autre côté, l'activité de l'imagination du corps, qui n'est pas *nous*, s'accroît dans le cerveau, et que l'esprit aperçoit ainsi des objets qu'il n'a pas lui-même produits, ou à la production desquels il n'a que très faiblement coopéré, il est tout naturel qu'il attribue à ces images, tout à fait semblables à celles qu'il saisit dans la veille, une réalité correspondante". Romero traduz livremente a expressão "qui n'est pas nous" por "distinta do eu".

²³ Romero está se referindo a Léon Louis Rostan, que será discutido mais adiante.

atribui a tal princípio a sensibilidade, veríamos que ele ainda estaria mantendo o ponto de vista defendido por Jouffroy na sua memória sobre a *Legitimidade da separação da psicologia e da fisiologia*, de 1830 (Romero, *Fil. no Brasil*, ed. Vita, pp. 25-7).

Para Romero, Magalhães é um apriorista que não se sente muito obrigado a provar suas asserções, ao afirmar obscuramente que a existência de uma força imaterial que organiza o corpo é tão incontestável quanto a existência do espírito pensante que não tem consciência de ter sido ele o organizador de seu corpo, operando no interior de seus órgãos. Aqui, Magalhães está explicando o obscuro pelo mais obscuro. Mesmo assim, Romero se dispõe a admitir provisoriamente a sua tese de que a sensibilidade está na força vital, conferindo os argumentos utilizados para demonstrá-la. O primeiro deles nos diz que, se a sensibilidade estivesse na alma, cada vez que essa última se lembrasse de uma sensação, ela a sentiria novamente. Romero alega aqui que um dos críticos de Magalhães já demonstrou que esse argumento é futilíssimo, pois prova em excesso, uma vez que, com base nele, teríamos de despojar a alma humana também da vontade. Com efeito, ao nos lembrarmos de uma volição passada, não voltamos a querer o que antes queríamos. Romero não nos diz quem é esse crítico que demonstrou a ilegitimidade do argumento. Mas acrescenta que Magalhães teria de explicar por quê, ao nos lembrarmos de uma concepção, nós a concebemos novamente, ao passo que, ao nos lembrarmos de uma sensação, não a sentimos novamente. Para Romero, Magalhães se esqueceu de que a memória atua sobre fatos pertencentes à ordem intelectual, os quais se apresentam como ideias. Desse modo, quando a memória atua sobre fatos sensíveis ou voluntários, o que ela reconstitui são ideias de sensação ou de volição e não os fatos sensíveis

ou voluntários em si mesmos. Ao alegar que a nossa memória deveria ressuscitar tais fatos sensíveis ou voluntários, Magalhães quer que todos nós sejamos uns alucinados. Ele deveria conhecer a razão fisiológica dos fenômenos ligados à memória, ele deveria saber que em tais fenômenos não são agitadas no cérebro as partes em que atuam a sensibilidade e a vontade. Romero termina aqui a sua análise do primeiro argumento de Magalhães, afirmando que a sua fraqueza o dispensaria de avançar. Mesmo assim, ele se dispõe a examinar os demais argumentos do espiritualista brasileiro (*Romero, Fil. no Brasil, ed. Vita*, pp. 27-8).

No argumento seguinte, Magalhães alega que o erro dos filósofos que atribuem sensibilidade à alma está no fato de que essa última parece ter consciência das sensações e senti-las imediatamente, quando, na verdade, a consciência de uma sensação é a consciência da percepção de alguma coisa acompanhada de sensação. Contra isso, Romero afirma que, no terreno da fisiologia, assim como existe a consciência das percepções que acompanham as sensações, também existe consciência das próprias sensações. E oferece como exemplos a sensação de dor e as provenientes da hipocondria. Nos dois casos, estamos diante de sensações conhecidas pela consciência, mas que não vêm acompanhadas da percepção de algum objeto. Além disso, muitas vezes a sensação de cheiro não se refere à percepção de um objeto. Podemos sentir o aroma de uma flor sem que a estejamos vendo. É a percepção que só ocorre com a presença de sensação. Essa última pode ocorrer sem a percepção. Isso leva Romero a concluir que Magalhães nada provou, limitando-se a fazer afirmações gratuitamente. De acordo com o sergipano, a sensação é um ato de consciência, embora essa última não tenha sido até então explicável em sua intimidade. Ele confessa achar

difícil compreender como pôde Magalhães conceber a possibilidade de ter consciência de uma percepção sem que ela venha acompanhada da sensação que a origina (*Romero, Fil. no Brasil, ed. Vita, pp. 25-8*).

Romero passa em seguida ao *Capítulo IX*, no qual, segundo ele, se encontra o mais famoso argumento do livro. Ao invés de seguir a ordem de apresentação do capítulo, que começa justamente pelo argumento mencionado, Romero se concentra em um ponto tratado mais adiante, a respeito de uma hipotética objeção ao espiritualismo com base num experimento de Flourens. A objeção hipotética de um adversário imaginário do espiritualismo se basearia no fato de que o fisiólogo francês, ao mostrar que o animal sem os hemisférios cerebrais perde todos os sentidos, todos os instintos, toda a inteligência, toda a volição, etc., estaria mostrando também que o animal possui uma faculdade de sentir, uma inteligência, uma percepção, uma vontade livre e uma consciência, e portanto, uma alma que se serviria do cérebro como instrumento. Essa é a objeção a que Magalhães se dispõe a responder. Em sua crítica a essa estratégia, Romero confessa estar-se sentindo como que num daqueles saraus filosóficos do Rio de Janeiro de antigamente, em que frei Monte Alverne fazia proezas retóricas e o então jovem Magalhães discutia se os animais têm alma. Para Romero, esses saraus são belos exemplos de nossa ignorância, dominada pelo mero palavreado. E o tão elogiado Magalhães permanece, como ele, tal como era no passado. Romero alega que o autor de *Fatos do espírito humano* sofisticou ao pressentir que a fisiologia cerebral era adversa ao espiritualismo. Desse modo, para defendê-lo, procurou deduzir consequências absurdas da fisiologia cerebral, como o fato de os animais possuírem uma alma livre. Ora, para Romero, ninguém iria concluir a partir das experiências de Flourens que o animal tem alma e

liberdade, uma vez que a própria questão da existência de alma e liberdade no próprio ser humano ainda está em aberto e se revela dificilmente aceitável pela ciência. Na verdade, os animais, que não possuem alma, têm inteligência e sensibilidade, as quais dependem ambas do cérebro. Magalhães fantasiou argumentar com um adversário pobre de ideias para melhor levar vantagem na discussão. A questão da época sobre os animais não é saber se eles têm ou não uma alma, mas sim em que grau possuem inteligência e em que medida se distanciam do ser humano. E, para finalizar a sua crítica, Romero faz referência ao “insigne e inestimável Haeckel”, para quem os animais superiores possuem todas as propriedades que chamamos de *espirituais*, que só diferem das humanas quantitativa e não qualitativamente (Romero, *Fil. no Brasil*, ed. *Vita*, pp. 30-2).

Depois disso, Romero retorna ao início do *Capítulo IX*, onde se encontra o que ele chama agora de “o mais vigoroso argumento” de Magalhães. A base do argumento, segundo Romero, é a tese segundo a qual para que uma coisa se distinga de outra é necessário que ela não seja a coisa mesma da qual se quer distinguir. Em outras palavras, uma coisa não se distingue de si mesma, mas sim daquilo que não é ela. Romero afirma que essa proposição é tomada como princípio geral e serve de premissa maior ao argumento de Magalhães, que é formulado como segue. Se a alma fosse dotada de sensibilidade e recebesse a sensação como uma forma de afecção, ela não se distinguiria dessa afecção, conforme mostra muito bem Condillac. Nesse caso, a alma não teria percepção alguma. Mas isso não acontece. Logo, a alma se distingue das sensações. Portanto, essas últimas não lhe pertencem. Segundo Romero, esse é o ponto a que Magalhães, argumentando *in Barbara*, pretendia chegar. Romero alega que Magalhães chega a esse esdrúxulo resultado

com base na sua noção apriorística de *causa*, que o leva a afirmar que não nos distinguimos de nossas afecções. Assim, uma nossa ideia equivale a nós mesmos pensando e uma nossa volição equivale a nós mesmos querendo, já que não nos distinguimos de nossas afecções. Acontece que, para Romero, nós nos distinguimos abstrata e concretamente não só de nossas sensações, mas também de nossas ideias e volições. Ele não compreende por que Magalhães só desfavorece as sensações. Elas se distinguem da alma, mas as ideias e volições, não. E a razão disso, que não satisfaz pessoa alguma, está em que a alma as torna objetivas. Mas isso também ocorre no caso das ideias e volições, que a alma torna objetivas. Romero termina sua crítica afirmando, ironicamente que, em Magalhães, o *eu*, entidade metafísica, se distingue das sensações porque as objetiva (*Romero, Fil. no Brasil, ed. Vita, pp. 30-1*).

Ao final de seu capítulo sobre Magalhães, Romero alega que, entrando num declive de espiritualidade, ele avança diretamente ao misticismo. E, nos últimos capítulos de seu livro, afirma que não temos certeza da existência real do universo e que pensamos nele porque corresponde a um pensamento de Deus que é comunicado a nós, do mesmo modo que o hipnotizado percebe as ideias que estão na mente do hipnotizador. Para Romero, estamos diante de uma nova e mirrada versão da visão em Deus do Padre Malebranche, versão essa que ele não considera digna de um exame (*Romero, Fil. no Brasil, ed. Vita, p. 31*).

5.8. LEONEL FRANCA [1921]

Leonel Franca, que também avaliou a filosofia de Magalhães, classifica-o entre os ontólogos e idealistas. Esses últimos, diferentemente dos espiritualistas ecléticos franceses, eram

pensadores cristãos da Itália e da Bélgica, que ou retornavam a Malebranche ou tentavam conciliar o transcendentalismo germânico com os dogmas católicos, ao estilo de Rosmini, Gioberti, Ubaghs, La Forêt e outros. E Leonel Franca considera que Magalhães, Gregório Lipparoni e Patrício Muniz representam ecos dessa corrente espiritualista entre nós.²⁴

Depois de apresentar brevemente alguns fatos da biografia de Magalhães, Leonel Franca o elogia pelo desempenho na carreira diplomática, que o levou a ser escolhido como ministro plenipotenciário junto ao Papa Pio IX para negociar a questão religiosa (*Franca, Noções*, p. 267).

Segundo Leonel Franca, além de *Comentários e Pensamentos*, obra de menor vulto, Magalhães produziu duas obras filosóficas de algum valor, representadas por *Fatos* e por *A alma e o cérebro*. A primeira dessas obras é a mais importante e contém as ideias principais de Magalhães. A segunda obra contém uma boa refutação do materialismo e da frenologia de Gall. Leonel Franca afirma que Magalhães assistiu às aulas de Jouffroy, leu Cousin e talvez Malebranche. Repensando com certa originalidade as ideias obtidas nessas fontes, Magalhães produziu um amálgama que não poderia ser atribuído exclusivamente a nenhum desses autores (*Franca, Noções*, p. 267).

Sobre a natureza do homem em Magalhães, Leonel Franca lhe atribui as teses da dualidade alma/corpo e da intermediação da força vital, ao estilo do *mediador plástico* de Cudworth.²⁵ O espírito humano é

²⁴ Ver Franca S.J., Leonel. *Noções de história da filosofia. Com nota bibliográfica adicional e um suplemento O pensamento filosófico no Brasil de Hoje, pelo Pe. Henrique Vaz, S. J.* 17 ed. Rio: Agir, 1964, pp. 266-7. A partir de agora, *Franca, Noções*.

²⁵ Ralph Cudworth (1618-1688) foi um filósofo inglês que compartilhou a postura antiescolástica de pensadores modernos como Bacon, Hobbes e Descartes, mas que desenvolveu suas ideias mais originais

dotado de inteligência, vontade e perceptibilidade, ficando a sensibilidade como atributo da força vital. Conforme Leonel Franca, essas teses sobre a natureza do homem e do conhecimento foram apresentadas inicialmente numa perspectiva realista em Magalhães, mas em seguida são enquadradas inesperadamente num idealismo radical. Nessa perspectiva, os corpos que afetam nossos sentidos não passam de reflexos ilusórios do nosso espírito, que os projeta para fora de si. Esse idealismo, inesperado num brasileiro, fica complicado com a adição do ontologismo. O mundo objetivo já fundido no subjetivo identifica-se agora com Deus, uma vez que os seres reduzidos a ideias são os pensamentos divinos contemplados imediatamente pelos espíritos criados (Franca, *Noções*, pp. 267-8).

Sobre esse ontologismo, Leonel Franca acrescenta, em nota de rodapé, que não conseguiu apurar se Magalhães conheceu diretamente as obras de Malebranche. Mas o jesuíta se inclina a pensar que esse não é o caso e que a fonte do ontologismo magelânico pode ser ou proveniente das obras de Rosmini e Gioberti, que Magalhães deve ter conhecido por ocasião de sua estadia na Itália, ou proveniente de Lamennais, cujo livro *Esquisse d'une philosophie* (*Esboço de uma filosofia*) apresenta ideias que poderiam ter inspirado as últimas páginas de *Fatos*. Em sua breve descrição da filosofia de Lamennais, Leonel Franca afirma que esse sacerdote combina o ontologismo de Malebranche com uma

recorrendo à Antiguidade. Ele é visto como um platonista de Cambridge. Em geral, sua filosofia combina a ética e a metafísica platônicas com uma filosofia atomista da natureza. Um aspecto importante de sua doutrina é sua hipótese de uma *natureza plástica* que ele postula como uma entidade causal intermediária entre Deus e o mundo natural. Ele formulou essa hipótese para superar as deficiências do mecanicismo na explicação do movimento e da mudança, a união da alma com o corpo, a própria vida ou a ordem e harmonia da natureza. Leonel Franca chama essa *natureza plástica* de *mediador plástico*.

ideia falsa de criação, resvalando no panteísmo, numa postura que poderia ter inspirado Magalhães (*Franca, Noções*, Nota 281, p. 268).

Para Leonel Franca, essas concepções, apesar de extravagantes, não são novas para o historiador da filosofia. Magalhães reúne elementos provenientes do ecletismo de Cousin, do idealismo de Berkeley e do ontologismo de Malebranche. Nessa perspectiva, a parte positiva da obra foi infeliz. Já a parte negativa da obra é aproveitável, no que diz respeito à refutação do sensualismo de Condillac e do materialismo de seus sucessores. Com isso, Magalhães contribuiu para vulgarizar no país as críticas à filosofia superficial e palavrosa dos fins do s. XVIII, já feitas por outros pensadores na Europa (*Franca, Noções*, pp. 268-9).

5.9. CRUZ COSTA [1954]

A avaliação de Magalhães por Cruz Costa é um pouco mais detalhada do que as que ele faz de outros pensadores da época, como Figueiredo, Ferreira França e Patrício Muniz.²⁶ O historiador paulista começa sua avaliação com uma pequena biografia de Magalhães, que é apresentada num tom bastante irônico, alegando inclusive que ele escreveu seus livros filosóficos “abrasado pela sede de glória e não pelo espírito de renúncia”. Para Cruz Costa, Magalhães é um conservador fiel ao passado, defendendo uma filosofia espiritualista e católica. Na sequência de sua avaliação da filosofia magelânica, o historiador paulista faz referência a Leonel Franca, para quem Magalhães produziu um amálgama filosófico de certa originalidade, repensando as teorias

²⁶ Essa avaliação se encontra em Cruz Costa, João. *Contribuição à história das ideias no Brasil: o desenvolvimento da filosofia no Brasil e a evolução histórica nacional*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1956, pp. 79-211. A partir de agora, *Cruz Costa, Contribuição*.

de Cousin, Jouffroy e Malebranche. Mas Cruz Costa se coloca contra essa interpretação, alegando que Leonel Franca exagerou, talvez levado pela sua caridade sacerdotal. Cruz Costa pensa ser certo que Magalhães se inspirou em Cousin, como comprova o seu estilo empolado e oratório. Além disso, o fundador do ecletismo francês é a fonte mais constante de informação do visconde do Araguaia. Quanto a Malebranche, Cruz Costa se associa a Leonel Franca, para quem Magalhães se inspirou de fato nas ideias dos ontólogos Gioberti e Rosmini, que ele deveria ter conhecido durante sua estadia na Itália ou extraído da leitura da *Esquisse d'une Philosophie*, de Lamennais (Cruz Costa, *Contribuição*, pp. 105-6). E sobre o estilo de Magalhães, Cruz Costa assim se manifesta:

Quando examinamos os livros filosóficos de Magalhães, perdemo-nos no farfalhar das palavras. Páginas e páginas, ele as enche com uma oratória sem interesse, que serve apenas para dar realce ao estilo, simples virtuosidade, como por exemplo, logo à entrada de seu livro, os *Fatos do espírito humano* (Cruz Costa, *Contribuição*, p. 108).

Com respeito às tendências filosóficas de Magalhães, Cruz Costa pensa que, depois de concluir que todas as teorias filosóficas se reduzem a quatro sistemas, a saber, o sensualismo, o ceticismo, o espiritualismo e o misticismo, ele produz uma amálgama de todos eles, acompanhado de um longo comentário que constitui a sua filosofia (Cruz Costa, *Contribuição*, p. 108). Cruz Costa critica ainda o *Prólogo* de *Fatos*, no qual, segundo ele, Magalhães ainda estava indeciso sobre a solução que iria adotar no amálgama mencionado e por isso teve a prudência de evitar ali a apresentação de um resumo de sua filosofia, garantindo assim a surpresa do leitor quando a encontrasse no interior do livro. Cruz Costa rejeita esse procedimento, alegando não ser próprio da tradição

filosófica essa técnica de romance policial. De qualquer modo, o historiador paulista pensa ser fácil perceber, desde o início da obra em questão, que todas as doutrinas mencionadas levam ao espiritualismo. E, para justificar sua posição, Magalhães a circundou com argumentos históricos e oratórios. Como ilustração disso, Cruz Costa descreve as análises magelânicas de Locke e Condillac, apenas citando curtas passagens de *Fatos*, sem porém criticá-las, com base na suposição de que a mera leitura dessas passagens denunciaria a insuficiência da filosofia expressa nessa obra. Cruz Costa faz referência também aos exames de Magalhães relativos ao ceticismo e o misticismo, alegando que muitas vezes os conceitos ali presentes são de uma banalidade semelhante à que encontramos nos *Comentários e pensamentos*. E passa para os capítulos finais de *Fatos*, em que Magalhães explicita a sua filosofia da consciência que leva ao espiritualismo imaterialista. Cruz Costa acrescenta ainda que o visconde do Araguaia cita Berkeley e termina por defender aquilo que Romero chama de “mirrada visão em Deus mais ou menos malebranchista”. E, no estudo da matéria e do espírito, Magalhães, segundo Cruz Costa, baseia-se em Flourens para alegar que, embora a matéria se modifique, permanece uma força viva que a organiza (Cruz Costa, *Contribuição*, pp. 108-9).

Quase ao final de sua avaliação da obra magelânica, Cruz Costa afirma:

A obra de Magalhães é um longo e fastidioso comentário de doutrinas que visam fundamentar a posição do autor, isto é, um espiritualismo em que se mistura o ontologismo e o idealismo. Como parte aproveitável de sua doutrina, escreve Leonel Franca, ficou o que ela tem de negativo, as páginas em que refuta Condillac e o materialismo de seus sucessores. Mas nem isso... (Cruz Costa, *Contribuição*, p. 110).

E, para explicar o relativo sucesso da filosofia de Magalhães no país, Cruz Costa recorre a Nelson Werneck Sodré, que, em sua *História da literatura brasileira*, afirma ter o romantismo trazido para o país o meio de expressão e o instrumento para nossa autonomia mental. E Magalhães, um homem de letras na hora da autonomia, teve a sorte de aparecer num momento de entusiasmo nacional. Como ele falava de longe de sua terra natal, retratando-a sentimentalmente, nunca se afastando dos motivos que marcaram a nossa nacionalidade, a nossa religião e a nossa natureza, ele preencheu assim todos os requisitos para cair no agrado de seus compatriotas e fixar um momento feliz em nossas letras.²⁷ Para Cruz Costa, isso explica o relativo êxito da filosofia magelânica entre nós (*Cruz Costa, Contribuição*, p. 111).

5.10. LUÍS WASHINGTON VITA [1969]

Para Luís Washington Vita, Magalhães, enquanto filósofo, condensou, com maior ou menor coerência, a escola escocesa, o ecletismo francês e o ontologismo italiano. Mas sua filosofia da conciliação tenta unir elementos inconciliáveis, pois acha que no futuro aconteceria uma fusão entre o sensualismo e o espiritualismo.²⁸

5.11. PAULO MERCADANTE [1980]

Paulo Mercadante, por sua vez, pensa que Magalhães é mais ideólogo do que poeta e que busca a conciliação. Tentando unificar religião e filosofia, não conseguiu, contudo, libertar-se do

²⁷ Sodré, Nelson Werneck. *História da literatura brasileira*, pp. 11-2. *Apud Cruz Costa, Contribuição*, pp. 110-1.

²⁸ Washington Vita, L. *Panorama da filosofia no Brasil*. Porto Alegre: Ed. Globo, 1969, p. 67.

subarcadismo.²⁹ Magalhães confessa não poder acomodar-se às paixões desenfreadas e ignóbeis do romantismo, revelando assim seu espírito de moderação e de ecletismo. Na sua poética ele tenta conciliar a filosofia espiritualista, eclética e contrarrevolucionária, com os ideais do liberalismo.³⁰ Sua crítica ao empirismo de Locke se inspira em Cousin. O mesmo vale para suas críticas a Condillac, já feitas por Kant e Cousin. Magalhães apoiou-se nos experimentos de Flourens para decretar a morte do sensismo. A sua doutrina de que há duas entidades imateriais no homem, a alma e a força vital, essa última encarregada da vida e da sensibilidade, denomina-se *duodinamismo* e não é original, pois já foi defendida por Ahrens e Lordat. Em comparação com Magalhães, Ferreira França já revela um ecletismo mais ilustrado (*Mercadante, Consc.. Conservadora*, p. 221-5).

5.12. WILSON MARTINS [1992]

Esse intérprete afirma que, no seu *Discurso sobre o objeto e importância da filosofia*, Magalhães, através do que seriam suas "lentes redutoras", reconhece o ecletismo como a filosofia oficial da nação brasileira. O materialismo é visto como algo repugnante e a existência de Deus independe de demonstração, porque "o que o espírito humano sem mais provas fortemente acredita não carece de provas para ser crível, nem há provas que destruam esta crença". Com esse raciocínio

²⁹ O *subarcadismo* ou *pseudoclassicismo* constitui, segundo Afrânio Coutinho, uma tendência do pré-romantismo, caracterizada, por um lado, pela fidelidade aos modelos clássicos e lusos, e, por outro, pelo nativismo romântico de emoções e motivos. Trata-se de uma mistura envolvendo gêneros superados para tratar de assuntos novos (Ver Coutinho, A. O movimento romântico. In: Coutinho, A. (Dir.). *A literatura no Brasil. Vol. 2, Romantismo*. Rio: Editora Sul América, 1969, p. 13; 16).

³⁰ *Mercadante*, Paulo. *A Consciência Conservadora no Brasil. Contribuição ao Estudo da Formação Brasileira*. 3 ed. Rio: Nova Fronteira, 1980, p. 171-2. A partir desse ponto, *Mercadante, Consc.. Conservadora*.

circular, Magalhães toma o seu próprio espírito pelo espírito humano e nega qualquer legitimidade ao pensamento filosófico. Isso é assim porque a petição de princípio não parece assustar muito os seguidores de Cousin e Jouffroy. Nessa perspectiva, o "espiritualismo eclético" de Magalhães deve antes ser chamado "ecletismo espiritualista", pois constitui uma tentativa de conciliar o pensamento filosófico da época, marcado pelo materialismo e pelo cientificismo, com as crenças tradicionais do catolicismo, ou, melhor ainda, uma tentativa de opor as crenças tradicionais ao desenvolvimento de uma filosofia cada vez mais agnóstica e repugnante.³¹

5.13. JORGE JAIME [1997]

Segundo Jorge Jaime, Magalhães é um inspirador de Bergson, ao realçar a força vital bergsoniana como ponto culminante de suas ideias. Magalhães adotou o panteísmo, pois para ele o universo existe no espírito divino, tudo existe na inteligência divina e para ela. A questão do livre arbítrio, entretanto, fica sem explicação.³²

5.14. UBIRATAN BORGES DE MACEDO [1997]

Macedo, em seu *A ideia de liberdade no século XIX: o caso brasileiro*, faz também algumas considerações importantes a respeito de Magalhães, apesar de voltadas exclusivamente ao problema da liberdade. Para Macedo, a obra de nosso autor é a mais bem sucedida do

³¹ Martins, W. *História da Inteligência Brasileira. Vol. II (1794-1855)*. 3 ed. São Paulo: T. A. Queiroz, Editor, 1992, p. 260.

³² Jaime, J. *História da filosofia no Brasil, vol. 1*. 2 ed. Petrópolis: Vozes; S. Paulo: Faculdades Salesianas, 1997, p. 150-1.

Império, mesmo se julgarmos a de Tobias Barreto mais brilhante e atualizada ou a de Soriano de Souza mais sólida e profissional. O principal motivo para essa avaliação está em que a obra de Magalhães se avanta pelo caráter ousado de investigação pessoal sistemática de bom nível, que lhe valeu a imediata tradução francesa de seu livro principal. Os *Fatos do Espírito Humano* desenvolvem uma teoria do conhecimento no modelo eclético, terminando numa metafísica. O livro está muito bem escrito, apesar dos cacoetes românticos, demonstrando um manejo razoável da bibliografia da escola eclética, com farta utilização dos cursos de história da filosofia de Cousin. O percurso seguido na discussão da liberdade lembra os de Biran, Cousin e Ferreira França, embora esse último não pareça ser conhecido por Magalhães. Já em *A Alma e o Cérebro* o tratamento dado é de caráter polêmico, defendendo a liberdade contra as objeções da frenologia e estendendo o debate ao positivismo e ao materialismo. Antônio Gomez Robledo lembra ainda que a obra de Magalhães antecipa a de Bergson, o que seria explicável em virtude do fato de ambos autores terem recorrido a fontes comuns. Finalmente, em *Comentários e Pensamentos*, nosso autor, já idoso, defende suas convicções espiritualistas contra a onda avassaladora de positivismo e evolucionismo no país. Magalhães tratou do tema da liberdade política numa breve resenha que fez do livro *Liberdade das Repúblicas*, do Visconde de Jequitinhonha, na revista *Niterói* de 1836.³³

³³ Borges de Macedo, Ubiratan. *A ideia de liberdade no século XIX: o caso brasileiro*. Editora Expressão e Cultura, 1997, pp. 104-7. A partir de agora Macedo, *Ideia de liberdade*. Com relação à resenha mencionada, Magalhães nela critica o Visconde de Jequitinhonha por usar o método histórico e não constitui propriamente uma discussão da liberdade política (ver *Niterói*, Revista Brasiliense, Tomo Primeiro, nº 2. Paris: Dauvin et Fontaine, 1836, pp. 244-6). Estamos afirmando isso apenas em nota de rodapé porque, por motivos de espaço, não discutiremos esse problema no corpo do nosso texto.

Conforme Macedo, as teses de Magalhães sobre a liberdade são as seguintes. Ela é evidente por si mesma como fato de consciência e sua própria existência destrói os argumentos em contrário. Em *Fatos*, Magalhães faz uma derivação da liberdade humana a partir da existência de Deus. Ele nos criou à sua imagem, que inclui a liberdade. Essa última, porém, está limitada em nós pelo nosso corpo, sujeito a leis necessárias e involuntariamente oposto às nossas determinações. Com isso, ele refreia nosso poder livre e nos chama à vida prática. Ao fundamentar o valor da pessoa humana na participação no sagrado, Magalhães lança as bases de seu humanismo liberal. Na verdade, ele não vê contradição entre o liberalismo e o cristianismo, revelando-se um católico liberal, apesar de não aprofundar essa posição. A liberdade sempre aparece em Magalhães como função do social: ela é uma evidência social, um princípio evidente da sociedade liberal e não um problema psicológico originariamente individual a ser depois aplicado à sociedade. Somos seres morais porque somos livres. Sem a liberdade não teríamos mérito diante de Deus. A intuição central de Magalhães está em que o valor da pessoa humana rejeita qualquer outra possibilidade que não a sua existência numa sociedade de homens livres (*Macedo, Ideia de liberdade*, pp. 107-9).

Segundo Macedo, nosso autor também enfrenta o problema da conciliação da liberdade com a presciência divina, admitindo a coexistência de ambas as teses. Para Magalhães, Deus determina apenas as nossas volições mais gerais, estabelecendo uma moldura pré-determinada, deixando porém a especificação das mesmas para a liberdade humana. Em *A alma e o cérebro*, ele recorre à previsão acertada feita por uma clarividente francesa para concluir que, se ela e a frenologia podem prever, Deus também pode prever não apenas a

moldura pré-determinada, mas também tudo mais, aí incluídas as nossas ações, que, mesmo assim, continuam a ser livres. Qualquer aparência de contradição nessa posição decorre não de uma falha lógica, mas sim das limitações da razão humana. Essa inclinação por fenômenos parapsicológicos revela mais uma aproximação com Bergson, também interessado nessas questões. De qualquer modo, Magalhães volta aqui à posição de Kant, ao admitir a coexistência da liberdade com a necessidade. Mas nosso autor não resolve a antinomia, deixando-a apenas formulada, o que já é muito. Nessa perspectiva, o fatalismo da frenologia nada prova contra o fato da liberdade nem causa qualquer dano à moral. Apesar de nosso corpo ser determinado por leis, continuamos a ter consciência dos nossos deveres e sentimos remorsos e responsabilidade, o que seria impossível se não fôssemos livres. Magalhães defende com ardor o *fato da liberdade*, tópico que ele herdou de Biran. Contra Stuart Mill, ele defende, nos *Comentários e Pensamentos*, que, quando escolhemos, temos consciência dos atos envolvidos; quando escolhemos mal, também temos consciência de que poderíamos ter feito melhor escolha. Isso, para Magalhães, é suficiente para nos considerarmos agentes livres. Essa é a tese de Biran da liberdade como consciência de uma ação (*Macedo, Ideia de liberdade*, pp. 110-4).

5.15. ANTÔNIO PAIM [1968; 1999; 2007]

Para Antonio Paim, Magalhães nos oferece uma perspectiva filosófica que se afasta de Cousin e de seu herdeiro na França, Paul Janet.³⁴ Diferentemente de Cousin, ele só admite dois grandes sistemas, o

³⁴ Paim, A. *História das ideias filosóficas no Brasil*. 6 ed. revista. Vol II – As correntes. Londrina: Edições Humanidades, 2007, p. 112. A partir de agora, *Paim, Hist. das ideias filosóficas*.

sensualismo e o espiritualismo. E sua filosofia se propõe a fazer uma conciliação de ambos através da psicologia. A doutrina em que Magalhães se baseia para opor-se a Cousin é a de que a sensibilidade pertence ao corpo e não ao espírito. Esse último fica com o conhecimento e a liberdade. O conhecimento conta com o apoio de ideias inatas, como *substância, sujeito, espaço, tempo e causa*. A ideia de *Deus* tem o mesmo *status* que as mencionadas. A liberdade está ligada à doutrina moral tradicional, que Magalhães tenta defender através do postulado da boa vontade. O fim moral do ser humano é o aperfeiçoamento em conjunto com o gênero humano. Mas, como essa moral está fundada apenas num postulado, nosso autor ocupou-se da análise dos sentimentos morais em *A Alma e o Cérebro*, preservando, porém, o viés psicológico que foi abandonado por Janet (*Paim, Hist. das ideias filosóficas*, pp. 113-5).

Em virtude das atividades diplomáticas que exerceu na Europa, Magalhães residiu fora do país por muitos anos e esse talvez seja o motivo pelo qual não se deu conta do interesse despertado pela obra de Janet entre os ecléticos brasileiros (*Paim, Hist. das ideias filosóficas*, p. 360).³⁵ Mesmo assim, nosso autor percebeu o aparecimento do fenômeno que Romero denominou "surto de ideias novas", caracterizado pela ascensão da tendência cientificista no país na década de 1870, e seu livro *Comentários e Pensamentos* representa sua reação ao mesmo.³⁶ As teses principais de Magalhães em *Fatos do Espírito Humano* são duas. A primeira corresponde à já mencionada doutrina de que a sensibilidade pertence à força vital em nosso corpo, ficando a percepção externa a cargo do

³⁵ No mesmo local, Paim oferece uma relação das funções diplomáticas exercidas por Magalhães.

³⁶ Paim, Antônio. *A Escola Eclética. Estudos Complementares à História das Ideias Filosóficas no Brasil*. Vol. IV. Londrina: Ed. da UEL, 1999, 360-1. A partir desse ponto, *Paim, Escola eclética*. De acordo com Paim, esse movimento de reação ainda não foi devidamente pesquisado (*id.*, p. 371).

espírito. A segunda estabelece que a percepção exige, para existir, um *eu* consciente que a tome como sinal natural de uma coisa real, sinal esse que é referido ao objeto da intuição sensorial. Essas duas teses lhe permitem estabelecer o princípio humano da capacidade inata de saber, que pressupõe os princípios necessários *a priori* da razão absoluta. Em virtude disso, Magalhães afirma, contra Cousin, a origem divina da linguagem, pois a criação dessa última por Deus é essencial para que o inatismo humano possa funcionar. A chave da questão está na distinção entre *saber* e *perceber*, segundo a qual o espírito *sabe* que existe um Deus infinito, eterno e perfeito, sem precisar *percebê-Lo* por intermédio dos sentidos. Magalhães ainda tenta conciliar esse espiritualismo com o liberalismo político. Mas a sua solução não foi considerada no país, pois a escola eclética brasileira se encaminhou na direção das ideias de Janet. Esse último, de acordo com Paim, se caracteriza por abandonar as análises psicológicas de seus predecessores ecléticos, dando preferência ao historicismo. Com efeito, Cousin procura fundar a ideia de *Bem* psicologicamente, ou seja, empiricamente. Janet, por sua vez, segue a evolução do problema na história da filosofia, centrando a análise no conceito de *liberdade*, que ele define como a potência de agir segundo ideias ou conceitos. Temos o sentimento interno da liberdade, que nada mais é do que a força moral. A experiência nos mostra que o homem pode tornar-se mestre da natureza física, mestre do próprio corpo, mestre de suas paixões, mestre de seus hábitos, mestre de seu caráter, mestre de suas ideias. Em suma ele pode tornar-se mestre de si próprio. A liberdade é o último motor que move o homem sem ser movido.³⁷

³⁷ Ver Paim, Antônio. *Apogeu da escola eclética*. Centro de Documentação do Pensamento Brasileiro, 2014, pp. 53-4. Disponível em <http://www.cdpb.org.br/apogeu_da_escola_eletica.pdf>. Acesso em agosto de 2016. A partir desse ponto, *Paim, Apogeu da esc. eclética*.

Para Janet, segundo Paim, a lei moral assume a forma de uma obrigação, de um *dever* imposto à razão humana. O bem é obrigatório, embora não sejamos forçados a praticá-lo, podendo escolhê-lo livremente (Paim, *Apogeu da esc. eclética*, pp. 54-5). E Janet concilia essa fundação racional da moralidade, inspirada em Kant, com a tradição escolástica da busca da felicidade, conhecida como *eudemonismo*. Assim, a busca da felicidade, que para Kant não é objetivo da moral, torna-se em Janet iluminada pela razão natural. A felicidade é uma escolha racional, possuindo um caráter de obrigatoriedade que não lhe tinha sido atribuído por Aristóteles (Paim, *Apogeu da esc. eclética*, pp. 55-6).

Para Paim, a adesão dos ecléticos brasileiros à doutrina de Janet se acha expressa na tradução para o português de seu livro *Filosofia da felicidade*, em 1878, e na adoção, para o ensino de filosofia em nosso país na época, de seu *Tratado elementar de filosofia*, cujos dois tomos foram traduzido ao português em 1885 e 1886 (Paim, *Apogeu da esc. eclética*, p. 57). Ainda de acordo com Paim, o problema real que interessava os membros da escola eclética de então era o da fundamentação da moralidade, ao passo que a proposta de Magalhães não se distinguiu daquela dos tradicionalistas (Paim, *Escola eclética*, pp. 364-6).

A respeito de *A Alma e o Cérebro*, Paim alega que Magalhães tenta refutar a frenologia através da análise dos temas clássicos da moral. Para ele, o sentimento moral não pode ser dissociado das ideias que o acompanham ou da ação da vontade, ficando reduzido ao instinto. Desse modo, em todas as suas análises, ele busca evidências para comprovar que os sentimentos morais não podem ser explicados apenas por inclinações instintivas ligadas à fisiologia cerebral (Paim, *Escola eclética*, pp. 367-9).

Comentários e Pensamentos, por sua vez, constitui, para Paim, parte de um movimento filosófico brasileiro ainda não adequadamente pesquisado, envolvendo a maneira pela qual a escola eclética reagiu ao avanço do positivismo no país. Até o momento, o que sabemos é que esse movimento não conseguiu impedir o avanço do cientificismo entre nós (Paim, *Escola eclética*, p. 371).

5.16 JOSÉ MAURÍCIO DE CARVALHO [1ª ED. 1998; 2ª ED. 1999; 3ª ED. 2001]

Para José Maurício de Carvalho, não podemos negar o valor da contribuição filosófica de Magalhães. Ele é um dos principais representantes do ecletismo filosófico no país. Todavia, não se deu conta do interesse despertado pela obra de Paul Janet entre nós, mantendo-se na linha do psicologismo, que constitui a marca do ecletismo clássico. Ele não percebeu que a adoção do espiritualismo e da tese de um criador inteligente da ordem cósmica não o desobrigava de continuar investigando os limites da ciência. Sua postura foi reagir contra o materialismo do cientificismo, ao constatar o avanço desse movimento no país. Além disso, Magalhães não chegou a postular a consciência como criadora do mundo, o que faria se fosse adiante em sua crítica da ciência moderna. Essa foi a trajetória escolhida por Husserl.³⁸

Em *Alma e Cérebro*, Magalhães abandonou a ideia de força vital e o eu ganhou autonomia como entidade espiritual. Nessa mesma obra, temos um projeto bastante próximo da tese de Bergson em *Matéria e Memória*, segundo a qual não é o espírito que está alojado no corpo, mas esse último ganha sua existência porque está no espírito ou diante dele.

³⁸ Carvalho, J. M. de. *Contribuição Contemporânea à História da Filosofia Brasileira; Balanço e Perspectivas*. 3 ed. ampliada e atualizada. Londrina: Editora UEL, 2001, p. 89. A partir de agora, Carvalho, *Contribuição contemporânea*.

Fora do espírito, nada poderia existir (*Carvalho, Contribuição contemporânea*, p. 79). Além disso, no ensaio *Filosofia da Religião*, Magalhães se afasta de Cousin, pois não vê a religião como uma etapa na passagem para a filosofia, e sim como uma manifestação mais profunda da existência humana, como o fundamento da cultura (*Carvalho, Contribuição contemporânea*, p. 81).

5.17. ROQUE SPENCER MACIEL DE BARROS [1973]

Esse autor nos oferece uma interpretação minuciosa do pensamento de Magalhães e por isso merecerá um tratamento mais detalhado de nossa parte.³⁹ A quantidade de informações que Barros conseguiu recolher sobre a vida e a obra de Magalhães é admirável e extremamente útil para qualquer pesquisa a respeito de nosso autor. É verdade que ele está interessado sobretudo no projeto pedagógico de Magalhães para o Brasil. Mas esse projeto está inserido na visão filosófica de nosso autor. Além disso, Barros é levado a realizar inúmeras incursões pelo pensamento filosófico de Magalhães, o que autoriza a inclusão de seu estudo aqui. Em nossa discussão, iremos concentrar a nossa atenção nos aspectos mais propriamente filosóficos da interpretação de Barros, que se encontra principalmente na *Introdução* e nos capítulos I, III e IV.

5.17.1. A INTRODUÇÃO DO LIVRO DE BARROS

Na *Introdução*, Barros nos informa que o objetivo de seu livro sobre Magalhães em certo sentido vai além do tema que propõe. Partindo da

³⁹ Ver Barros, R. S. M. de. *A significação educativa do romantismo brasileiro: Magalhães*. S. Paulo: Grijalbo; EDUSP, 1973. A partir desse ponto, *Barros, Significação educativa: Magalhães*.

figura do visconde do Araguaia, Barros pretende estabelecer uma forma de ver o nosso passado a partir da ideia central de *formação humana* ou *formação nacional*. Seu interesse é apreender a formação e o desenvolvimento de um *ideal de vida* entendido como *paidéia*. Como professor de filosofia e de história da educação, Barros entende a *pedagogia* num sentido amplo, que não pode ser desligado das questões sobre a existência e o destino do ser humano (*Barros, Significação educativa: Magalhães*, pp. XIX-XX).

Esse entendimento levou Barros a se interessar por Magalhães, porque nele julga encontrar a clara consciência da obra solidária da cultura. Nas palavras de Barros:

Poeta lírico, poeta épico, ensaísta, discutidor de ideias filosóficas, moralista, teatrólogo, com veleidades de historiador e frustrado novelista (vide *Amância*), o que ele realmente pretende é mais do que *fundar* uma literatura nacional: é abarcar a existência humana na multiplicidade de seus aspectos, e lançar os alicerces, ele que viveu grande parte de sua vida fora da pátria, de uma forma nacional de sentir, de querer e de pensar (*Barros, Significação educativa: Magalhães*, p. XX).

Barros acrescenta que o destino de Magalhães tem sido singular na historiografia da cultura nacional. Com efeito, os especialistas em literatura em geral ignoram o seu esforço como pensador e os historiadores da nossa filosofia ignoram a sua obra literária. Contra essa situação, Barros alega que as obras de Magalhães são complementares, fazendo parte de um mesmo projeto com intenções educativas, movidas pelo desejo de plasmar uma consciência nacional entre nós. Sob esse ponto de vista, Barros pensa que nem José de Alencar, que também tem um projeto nacional, nos oferece algo com as mesmas dimensões, embora revele um talento literário superior. A vida

de Magalhães se caracteriza por uma luta para impor e defender, através de sua obra, uma concepção *eclético-romântica* do homem brasileiro, revelando fidelidade à sua interpretação peculiar da filosofia do romantismo. Com base nessas considerações, Barros afirma que o propósito de seu livro é o de seguir a biografia espiritual de Magalhães nos seus múltiplos aspectos, estendendo-se desde a elaboração do projeto até a fase de defesa final do mesmo, procurando pôr em relevo a sua doutrina formadora do homem brasileiro e a sua função educadora da consciência nacional (Barros, *Significação educativa: Magalhães*, pp. XX-XXII).

5.17.2. O CAPÍTULO I DO LIVRO DE BARROS

Nesse capítulo, Barros procura mostrar os principais aspectos da evolução intelectual de Magalhães que o levaram a formular um projeto para o país. Aqui, Barros relembra inicialmente que faltam à vida do visconde do Araguaia eventos espetaculares. Ele foi médico sem ter exercido a medicina, foi secretário de Caxias, professor de filosofia sem ter dado aulas e, por fim, diplomata. A vida de Magalhães parece ter decorrido em meio a cenas banais do cotidiano, tendo sido afetada dramaticamente apenas pela perda de três filhos. Essa sua vida, segundo Barros, não nos sugere nada de romântico, pelo menos no sentido de uma existência dramática dos poetas que sofriam do *mal do século*. Mas Barros argumenta que isso não justifica chamar Magalhães de *romântico arrependido*, como faz Alcântara Machado. Isso é assim porque o visconde do Araguaia sempre foi interiormente um *romântico comedido*, baseado numa estética de compromisso inspirada no *espiritualismo eclético* (Barros, *Significação educativa: Magalhães*, pp. 1-2).

Para Barros, Magalhães, por temperamento e por formação, se ajusta a uma concepção teofânica do mundo no espírito do idealismo alemão. Nele, os conselhos literários de Garret ou de Ferdinand Denis, as lições filosóficas de Cousin ou de Jouffroy ou as de Flourens encontram uma alma receptiva para frutificarem e se fundirem harmoniosamente. Seguindo o modelo do artista romântico, que deve ser ao mesmo tempo filósofo e poeta para deslindar o sentido religioso da vida, Magalhães sentiu-se predestinado a essa missão e tentou realizá-la durante sua vida (*Barros, Significação educativa: Magalhães*, pp. 5-6).

Na sequência de sua Exposição, Barros faz um relato da formação inicial de Magalhães, comenta sua graduação em medicina em 1832, nunca exercendo a profissão médica, seu relacionamento com Monte Alverne, o prefácio de suas *Poesias* de 1832, a correspondência com Cândido Borges Monteiro, etc. (*Barros, Significação educativa: Magalhães*, pp. 6-24). Por motivos de espaço, não detalharemos essa parte do livro de Barros. Basta-nos informar que esse material fornece a ele os elementos para concluir que foi sobretudo a viagem a Paris que completou a formação de Magalhães e o levou à formulação de seu projeto para o país. Esse último será por fim apresentado no que tem de essencial nos dois artigos publicados em 1836 na revista *Niterói*: o *Ensaio sobre a História da Literatura do Brasil e Filosofia da Religião – Sua relação com a moral e sua missão social*. E a formação de Magalhães se completou pela articulação de dois aspectos. De um lado, temos a influência da literatura romântica, sob inspiração de Garret e Ferdinand Denis, complementada pela própria vivência do *clima romântico*. De outro lado, temos a influência dos cursos assistidos no Colégio de França e das leituras correspondentes, levando à adesão ao espiritualismo eclético. Todavia, embora a influência de Garret e Denis seja grande, ela agora se

acha enquadrada numa perspectiva diferente, determinada pela influência de Cousin e pelo fato de envolver um brasileiro jogando com sua própria condição existencial e não um francês falando com simpatia do Brasil, como no caso de Denis (*Barros, Significação educativa: Magalhães*, pp. 25-6).

Barros passa a seguir a uma breve apresentação das ideias de Garret e de Denis e a uma exposição relativamente longa das ideias de Cousin, como preparação para a sua análise dos dois artigos mencionados acima (*Barros, Significação educativa: Magalhães*, pp. 27-54). Também por motivos de espaço, não as parafrasearemos aqui. Iremos diretamente à exposição de Barros sobre o conteúdo dos artigos da revista *Niterói*. Antes disso, porém, convém destacarmos nesse ponto a informação de que, enquanto completava a formação de seu espírito na França, Magalhães pensava sempre no Brasil e ia concebendo o seu projeto (*Barros, Significação educativa: Magalhães*, p. 56). Numa carta de 23 de fevereiro de 1835, ele assim se manifesta a Monte Alverne:

Eu só desejo voltar para a minha pátria, tenho algumas ideias e quero pô-las sobre papel, e só para isso trabalho. Eu sinto não poder falar ao coração de todos os brasileiros, eu lhes diria a todos os momentos que é tempo de trabalhar e de escrever; a vadiagem entre nós é grande e excede a tudo o que se pode dizer; ela é a causa de tanta vaidade, e de tanta crítica ignorante, que envergonha.”⁴⁰

E, de acordo com Barros, antes de regressar ao Brasil, Magalhães estabeleceu nos dois artigos mencionados as bases de seu projeto

⁴⁰ Magalhães, Domingos José Gonçalves de. Carta de 23 de fevereiro de 1835, in: Lopes, Roberto (Org.). *Porto Alegre – Magalhães. Cartas a Monte Alverne*. S. Paulo: Conselho Estadual de Cultura, 1964, p. 55. *Apud Barros, Significação educativa*, p. 57.

literário, filosófico e, sobretudo, pedagógico, isto é, de educação do espírito brasileiro (*Barros, Significação educativa: Magalhães*, p. 57).

Sobre a revista *Niterói*, Barros nos informa que ela teve apenas dois números publicados em Paris, com base no lema *tudo pelo Brasil e para o Brasil*. Magalhães, Torres Homem e Porto Alegre eram os líderes da revista, que recebeu colaborações de outros autores. Segundo Barros, o primeiro número tem uma advertência *Ao leitor*, que explicita a função educativa da mesma. Fundada no amor do país e no desejo de ser útil aos brasileiros, acostumando-os a refletir sobre objetos do bem comum e de glória da pátria (*Barros, Significação educativa: Magalhães*, p. 58).

Voltando-se para a análise do *Ensaio*, Barros vê nele sobretudo um *manifesto* a partir de uma interpretação de nossa história e do nosso destino como brasileiros. Buscando nessa história fatos progressivos que se desenvolvem a partir de uma causa e em direção a um fim, Magalhães, seguindo Cousin, tenta fazer uma *filosofia da história*. No *Ensaio*, Barros localiza o anti-lusitanismo de Magalhães, para quem o Brasil foi esmagado por uma cadeia de ferro por três séculos, sobre a qual se assentava um Governador colonial com toda a sua insuficiência e imbecilidade. A literatura brasileira resultou dessa circunstância, da educação mesquinha que o nosso país recebeu de Portugal, envolvendo os maus tratos aos índios e a escravidão. Os autores que chegaram ao menos a forjar os inícios da nossa literatura fizeram muito, diante dessa situação. Essa última modificou-se inteiramente com a Independência, surgida a partir da transferência da Corte, um acidente histórico que o Brasil deve à civilização francesa. Para Barros, Magalhães pensa que, depois da Independência, o país precisava de um guia, de uma cultura mais antiga e sólida, que só poderia ser a França. Nessa perspectiva, a união espiritual com essa nação europeia representava mais do que um

rompimento simbólico com Portugal, apontando na direção de uma abertura para o desvelamento de um *eu* ou de um *nós* nacional, num verdadeiro convite à autoconsciência e à autorreflexão (Barros, *Significação educativa: Magalhães*, pp. 59-64).

Quanto ao artigo *Filosofia da religião*, Barros vê nele também um *manifesto do espiritualismo filosófico romântico*, com base na noção de que a religião em Magalhães constitui o cerne da cultura. O artigo procura incitar o surgimento de uma nova atitude moral no país, em consonância com a proposta para as artes e a literatura expressa no *Ensaio*. O inspirador das ideias magelânicas sobre a religião ainda é Cousin, mas, enquanto nesse último a filosofia aparece como substituta do cristianismo, em Magalhães a religião é absolutamente essencial sob a forma do cristianismo, por mais que o nosso brasileiro ame a filosofia. De acordo com Barros, a diferença entre os dois autores é mais de *sentimento* e de postura diante da vida do que de ideias. Cousin é um filósofo que também é cristão e Magalhães é um cristão que quer ser também um aprendiz de pensador (Barros, *Significação educativa: Magalhães*, pp. 66-70).

Aplicando essa doutrina ao Brasil, Magalhães constata que o país ainda estava dominado pelas ideias sensualistas do s. XVIII, com todas as suas consequências indesejáveis. Entre nós, não dominava a moral do dever, e sim a moral do interesse. A causa disso está na divulgação de falsas ideias no país. E são apenas as ideias que podem moralizar ou desmoralizar um povo. Com base nisso, Barros conclui que o artigo sobre a *Filosofia da religião* está evidentemente ligado ao *Ensaio sobre a história da literatura*. Ambos expressam a ideia de promover uma reforma espiritual da sociedade brasileira como um todo, sob a égide da

filosofia do *espiritualismo eclético* e do *romantismo comedido* que essa doutrina propicia (Barros, *Significação educativa: Magalhães*, pp. 70-2).

Para Barros, a discussão acima mostra que o projeto romântico e espiritualista de educação do Brasil estava elaborado. Faltava colocá-lo em prática, através do exemplo de uma nova literatura e de uma nova forma de pensar. E Magalhães dedicou todo o restante de sua vida inicialmente para realizá-lo e depois para defendê-lo do cientificismo que avançava entre nós na segunda metade do s. XIX (Barros, *Significação educativa: Magalhães*, pp. 73).

5.17.3. O CAPÍTULO II DO LIVRO DE BARROS

Aqui, Barros analisa os *Suspiros poéticos* e a obra teatral de Magalhães. Por motivos de espaço e relevância, desse capítulo iremos reter apenas a parte final, em que esse intérprete afirma estar Magalhães mais interessado em dar o exemplo de uma via a seguir do que em dedicar-se à dramaturgia. A intenção de Magalhães é fundar o teatro nacional, a ser desenvolvido por outros brasileiros. Ele está desempenhando aqui um papel pioneiro, como no caso da poesia. A sua obra teatral, poética, e, em certo sentido, até mesmo sua obra filosófica constitui um apelo à consciência nacional, para que se construa uma cultura própria sob o signo de uma visão espiritualista e cristã do mundo. Assim, bem ou mal, mas sempre fazendo o que podia, ele continuou fiel ao seu projeto, experimentando sua atividade em outros campos da cultura, motivado pelo seu papel de educador na vida brasileira (Barros, *Significação educativa: Magalhães*, pp. 108-9).

5.17.4. O CAPÍTULO III DO LIVRO DE BARROS

Nesse capítulo, Barros discute sobretudo a ideologia indianista de Magalhães. Os textos em que esse intérprete concentra a sua atenção são o poema *Confederação dos Tamoios* e *Os indígenas do Brasil perante a história*. Antes, porém, de dedicar-se à análise deles, Barros dirige a atenção para as seguintes atividades paralelas de Magalhães, que configuram a sua biografia intelectual: i) seu trabalho como secretário de Caxias durante a Balaiada; ii) a produção de Magalhães no período e suas ligações com a revista *Minerva Brasiliense*; iii) a experiência de Magalhães como parlamentar; iv) a presença de Magalhães na revista *A Guanabara* (Barros, *Significação educativa: Magalhães*, p. 113).

5.17.4.1. O TRABALHO COMO SECRETÁRIO DE CAXIAS DURANTE A BALAIADA

Da primeira dessas atividades resultou a *Memória histórica da Revolução da Província do Maranhão desde 1838 até 1840*. Segundo Barros, Magalhães se revela, nessa sua *Memória*, um analista metucioso de fatos e documentos, oferecendo uma contribuição importante para o nosso conhecimento da Balaiada e seu contexto histórico. E, para Barros também, o que interessa nesse texto magelânico são algumas reflexões sobre a história em geral e sobre a situação brasileira em particular (Barros, *Significação educativa: Magalhães*, p. 115). Barros alega que Magalhães vê a Balaiada não como fenômeno isolado, mas como manifestação de uma tendência mais geral, que surgiu desde a época da Independência. Magalhães vê nossas instituições como estrangeiras, mal adaptadas as tendências e costumes brasileiros, em desacordo com a vastidão do país e com as irreconciliáveis diferenças de classes. Um

filósofo consegue ver a explicação para isso, ao passo que o vulgo costuma ser enganado na interpretação dos fatos pela política perversa dos partidos, dominada por cabeças ambiciosas que propagavam o ceticismo e impeliam o país para as rebeliões. Para Magalhães, o pensamento de uma época nunca vai das classes inferiores para as superiores. Na verdade, ele é germinado nessas últimas e, a partir daí, numa espécie de contágio, vai se estendendo até as classes inferiores que a ele reagem. Barros repete aqui, fielmente, as considerações de Magalhães sobretudo no *Capítulo I da Memória*, de tal modo que não precisamos repeti-los aqui (Barros, *Significação educativa: Magalhães*, pp. 115-6).

5.17.4.2. PRODUÇÃO E LIGAÇÕES COM A REVISTA MINERVA BRASILIENSE

A segunda atividade paralela, como indicamos acima, está ligada à produção de Magalhães no período e às suas ligações com a revista *Minerva Brasiliense*. Barros nos informa aqui que, de volta ao Rio, depois de ter trabalhado como secretário de Caxias, Magalhães finalmente assumiu o cargo de professor de filosofia do Colégio Pedro II e proferiu, em 1842, o seu *Discurso sobre o objeto e a importância da filosofia*. Mas, no fim desse mesmo ano, voltou a trabalhar como secretário de Caxias, agora na província do Rio Grande do Sul. Ele só retornou ao Rio em 1846. Barros nos informa que a produção de Magalhães não foi grande nesse período. Ele pouco colaborou nos 31 números da revista *Minerva Brasiliense* publicados entre 1843 e 1845. Mesmo assim, sua presença na revista se revela constante. Sobre o significado dessa publicação, Barros afirma que a revista *Niterói* ofereceu as bases teóricas para a renovação espiritual e literária do país, enquanto a *Minerva Brasiliense*, que

constituiu um verdadeiro prolongamento da primeira, procurou consolidar esse ideal. Nessa perspectiva, a *Minerva Brasiliense* surgiu como um foco da educação informal da mentalidade brasileira na época, baseando-se no espiritualismo eclético, no nacionalismo e na necessidade de uma instrução adequada para a população. Além disso, a revista estava voltada para os problemas do país, nas perspectivas política, econômica e tecnológica. O objetivo maior era criar uma *consciência histórica nacional* através da divulgação de nosso passado literário e político (Barros, *Significação educativa: Magalhães*, pp. 119-21).

Quanto à presença de Magalhães na *Minerva Brasiliense*, Barros a ilustra através de três artigos da revista, de autoria de Nunes Ribeiro, Joaquim Norberto de Souza, Porto Alegre e Emílio Adet, esses dois últimos em colaboração. Neles, o nome de Magalhães aparece como o de um grande representante da literatura brasileira. Para Barros, Magalhães está presente na revista não só como literato, mas também como filósofo, uma vez que a filosofia oficial da mesma é o espiritualismo eclético. Para comprovar isso, Barros oferece nova lista de autores cujos artigos fazem a defesa dessa doutrina. Esses fatos, para o nosso intérprete, permitem constatar a condição educadora de Magalhães como mestre literário e filosófico de sua geração, atuando como presença espiritual constante, mesmo por ocasião de suas ausências (Barros, *Significação educativa: Magalhães*, pp. 123-30).

No que diz respeito à colaboração do próprio Magalhães na revista, Barros faz referência a três publicações: i) uma ode dedicada a Caxias, em 1845; ii) um pequeno artigo sobre *A origem da palavra* (1844); iii) uma pequena novela intitulada *Amância* (1844) (Barros, *Significação educativa: Magalhães*, pp. 130-1). Por motivos de espaço, não apresentaremos aqui as análises de Barros sobre a ode e a noveleta (Barros, *Significação*

educativa: Magalhães, pp. 131-2). E como ele reserva a análise do artigo sobre *A origem da palavra* para o capítulo seguinte, o acompanharemos nesse procedimento.

5.17.4.3. EXPERIÊNCIA DE MAGALHÃES COMO PARLAMENTAR

A terceira atividade paralela à elaboração da ideologia indianista, como indicamos acima, está ligada à experiência de Magalhães como parlamentar. Barros nos informa que ela foi pouco significativa, em contraste com a de seu amigo Torres Homem. Também por motivos de espaço, não iremos detalhar esse ponto aqui. Iremos apenas reproduzir a conclusão de Barros, segundo a qual os projetos apresentados por Magalhães, fadados ao esquecimento, eram todos voltados para a melhoria da educação no país (*Barros, Significação educativa: Magalhães*, pp. 133-6).

5.17.4.4. MAGALHÃES E A REVISTA GUANABARA

Como quarta atividade paralela, Barros destaca a presença de Magalhães em *A Guanabara: Revista Mensal Artística, Científica e Literária*.⁴¹ Nela, Barros ilustra a presença de Magalhães através de inúmeras notícias divulgadas sobre a redação da *Confederação dos Tamoios*, lembrando os intelectuais brasileiros de que o chefe da escola romântica estava ativo e produzindo. Barros se refere ainda às diversas alusões ao nome de

⁴¹ Essa revista surgiu em dezembro de 1849, tendo como objetivo contribuir para o progresso do país através da valorização das ciências e das artes, consideradas instrumentos fundamentais para o desenvolvimento moral e intelectual da sociedade brasileira. Foi dirigida por Manuel de Araújo Porto Alegre, Gonçalves Dias e Joaquim Manoel de Macedo. A revista expressa os anseios nacionalistas da elite intelectual brasileira vinculada ao IHGB. *A Guanabara* tem sido considerada uma das principais publicações do romantismo brasileiro, além de constituir um marco na afirmação da imprensa literária no país (ver, a esse respeito, o verbete sobre a revista na *Enciclopedia Itaú Cultural*, no endereço <<https://enciclopedia.itaucultural.org.br/obra70146/guanabara-revista-mensal-artistica-ciencia-e-literaria>>. Acesso em dezembro de 2021).

Magalhães no tomo II da revista, que vai de 1852 a 1855, que não repetiremos aqui. Basta apresentarmos a conclusão de Barros, para quem a presença de Magalhães na revista aparece como a de um grande autor cujo poema épico era esperado com curiosidade e interesse, prometendo ser um novo manifesto da nacionalidade epicamente celebrada (*Barros, Significação educativa: Magalhães*, pp. 137-8).

5.17.4.4. IDEOLOGIA INDIANISTA EM MAGALHÃES

Depois dessa longa consideração das atividades paralelas à elaboração da ideologia indianista em Magalhães, Barros se dispõe a estudá-la. Antes disso, porém, ele nos oferece uma extensa preparação do assunto, fazendo uma exposição da formação dessa ideologia na época, a qual é complementada por uma exposição da formação de uma contraideologia indianista (*Barros, Significação educativa: Magalhães*, pp. 139-62). Barros faz ainda, também a título de preparação, uma comparação entre o indianismo de Magalhães e o de Gonçalves Dias (*Barros, Significação educativa: Magalhães*, pp. 162-7). Por razões de espaço, não iremos trabalhar essas partes do capítulo de Barros.

No caso da ideologia indianista de Magalhães, Barros estuda *A Confederação dos Tamoios*, utilizando também o texto *Os Índigenas do Brasil perante a História*, que, segundo José Veríssimo, seria uma espécie de "comentário perpétuo" ao poema. Nesse "comentário perpétuo", Magalhães se coloca contra o retrato depreciativo feito por Varnhagen e tenta mostrar como o nosso indígena realmente é, reabilitando-o diante da filosofia e da história. Esses objetivos foram atingidos tanto na *Confederação dos Tamoios* como no mencionado "comentário perpétuo" (*Barros, Significação educativa: Magalhães*, p. 168).

No poema, Magalhães trabalha com fato histórico da luta dos índios tamoios contra os portugueses, que levou Mem de Sá a fundar a cidade do Rio de Janeiro para consolidar o domínio português na área e prevenir novas invasões dos franceses. Segundo Barros, a intenção do poema é justamente explicar, através da resistência nativista e heroica dos tamoios, a origem de uma cidade que no futuro seria o núcleo do país, podendo assim ser representada simbolicamente (Barros, *Significação educativa: Magalhães*, p. 169). Desse modo, o poema se articula com o projeto nacional de Magalhães, servindo de base para explicar o sentido de nossa história e de nossas metas (Barros, *Significação educativa: Magalhães*, p. 170). No seu "comentário", o visconde do Araguaia parte da hipótese da existência, nos inícios da história humana, de um só continente, uma única raça e uma só língua. Com o tempo, esse único continente se dividiu e as raças e as línguas se multiplicaram. Em virtude disso, a raça indígena surgiu a partir da raça única e faz parte da espécie humana. Isso significa que os indígenas não são naturalmente bons, como quer Rousseau, mas que também nasceram com o pecado original (Barros, *Significação educativa: Magalhães*, pp. 171-3). Eles possuíam crenças religiosas, embora não adotassem a religião verdadeira, que é o cristianismo (Barros, *Significação educativa: Magalhães*, p. 176).

Para Magalhães, predomina o elemento indígena na população brasileira. Nessa perspectiva, nossa população tem suas origens em tal elemento, o qual é proveniente da raça única primordial. E de seu doloroso contato com o europeu civilizador surgiu uma civilização espiritualista e cristã com algo a dizer ao mundo (Barros, *Significação educativa: Magalhães*, p. 178).

Aqui, segundo Barros, Magalhães não está valorizando particularmente o negro, embora tenha sempre se colocado contra a escravidão do mesmo. Para Barros, Magalhães concebe o povo brasileiro como substancialmente original, surgido do contato doloroso com o colonizador, mas capaz de produzir uma civilização espiritualista e cristã também original, com algo a dizer ao mundo (*Barros, Significação educativa: Magalhães*, p. 178).

Barros pensa que a filosofia da história de Magalhães explica a nossa evolução como o choque "dialético" entre os europeus e os indígenas, entre a autêntica civilização cristã e a verdadeira barbárie, envolvendo uma mescla de valores ocidentais e valores indígenas, indicando-nos, a partir da mensagem de salvação recebida por esses últimos, o caminho que nos foi traçado pela Providência Divina (*Barros, Significação educativa: Magalhães*, p. 178).

E, no caso específico dos indígenas, Magalhães apresenta, nos textos considerados, a expressão de uma *ideologia indianista*, que vê no índio não um mero tema poético, mas sim a energia geradora da ideia nacional, de um ideal de formação humana. Para Magalhães, os valores espirituais do ocidente deitam raízes profundas em nosso povo e portanto no indígena que constitui sua base. Temos então de defender esses valores, os quais estão encarnados na filosofia do espiritualismo eclético cristão, contra as forças degradantes das convicções falsas de teorias equivocadas como o materialismo e o sensualismo. No caso da filosofia, temos de *realizar uma tarefa educadora* (*Barros, Significação educativa: Magalhães*, pp. 180-1).

5.17.5. O CAPÍTULO IV DO LIVRO DE BARROS

5.17.5.1. PRINCIPAIS INFLUÊNCIAS SOBRE MAGALHÃES

Nesse capítulo, que para nós é o mais importante, Barros discute a filosofia de Magalhães. Esse intérprete afirma que a mesma se baseia numa intuição idealista, ao estilo de Malebranche ou de Berkeley, intuição essa que ultrapassa as fórmulas do ecletismo de Cousin ou de Jouffroy. Esses dois últimos autores continuaram fornecendo a Magalhães o padrão de expressão do pensamento, mas, ao fim e ao cabo, Magalhães deixa de lado o espiritualismo eclético de ambos e chega a um espiritualismo idealista decididamente antimaterialista. Em sua evolução intelectual, nosso autor já tinha experimentado essa intuição fundamental antes mesmo de entrar em contato com Cousin e Jouffroy. Esse contato o desviou provisoriamente dessa intuição, à qual ele retornou a partir de *Fatos do Espírito Humano*, apesar das modificações em pelo menos um ponto crucial de sua doutrina, a saber, a teoria da sensibilidade. Nessa perspectiva, Magalhães continuou fiel a Cousin, mas apenas pela metade. Esse é, segundo Barros, o retrato geral da evolução e organização das ideias filosóficas de Magalhães (*Barros, Significação educativa: Magalhães*, pp. 188-9).

5.17.5.2. ANÁLISE DAS PRINCIPAIS OBRAS FILOSÓFICAS DE MAGALHÃES

5.17.5.2.1. O DISCURSO NO COLÉGIO D. PEDRO II

Ao analisar os textos filosóficos de nosso autor, Barros afirma que o *Discurso sobre o objeto e importância da filosofia* constitui um resumo do realismo espiritualista de Cousin, ao qual Magalhães acrescentou sem desenvolver a sua teoria da força vital, que mais tarde

desempenhará um papel importante na teoria da sensibilidade exposta nos *Fatos do Espírito Humano* (Barros, *Significação educativa: Magalhães*, p. 192).

5.17.5.2.2. O ARTIGO SOBRE A ORIGEM DA PALAVRA

Nesse texto, apesar de sua relativa insegurança no tratamento do assunto, Magalhães ainda continua fiel à ideia cousiniana de que a sensibilidade é uma propriedade da mente, mas revela um primeiro desvio em relação à ortodoxia eclética (Barros, *Significação educativa: Magalhães*, p. 194). Sabemos que, para Condillac, a linguagem é a origem do pensamento. Em oposição a isso, Cousin afirma ser o espírito humano e não Deus que produz o pensamento expresso pela linguagem. É justamente nesse ponto que Magalhães se afasta de seu mestre, alegando que a linguagem se manifesta espontaneamente ao espírito, por uma revelação divina, do mesmo modo que ocorre com as faculdades de pensar e de sentir (Barros, *Significação educativa: Magalhães*, p. 197).

Aqui Barros aponta para a influência de Herder e de Humboldt sobre nosso autor. Do primeiro, Magalhães extraiu um tanto fora de contexto uma citação contendo a ideia de que o ser humano não poderia ter inventado a linguagem sem o auxílio de Deus.⁴² Do segundo, ele extraiu uma outra citação, contendo uma ideia no mesmo sentido,

⁴²Segundo Barros, Magalhães teria tido acesso à seguinte obra: Herder, J. G. *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*. Ouvrage traduit de l'allemand et précédé d'une introduction par Edgar Quinet. Strasbourg, 1825/1827, 3 vols. O trecho relevante de Herder estaria no tomo I, Livro V, Cap. VI, p. 269 (Apud Barros, R. S. M. de. *A significação educativa do romantismo brasileiro: Magalhães*. S. Paulo: Grijalbo; EDUSP, 1973, p. 198). A obra que encontramos, porém, não corresponde exatamente a esses dados: Herder, J. G. *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*. Ouvrage traduit de l'allemand et précédé d'une introduction par Edgar Quinet. Tome Premier. Paris et Strasbourg: F-G Levrault, 1827. Nela, o trecho de Herder se encontra à p. 299.

segundo a qual a origem da palavra estaria numa revelação imediata da divindade.⁴³ Para Barros, essas citações patenteiam o aparecimento de uma divisão entre Magalhães e Cousin, marcando uma relativa libertação do primeiro em relação ao segundo, libertação essa que se acentua em *Fatos do Espírito Humano* (Barros, *Significação educativa: Magalhães*, pp. 198-200).

5.17.5.2.3. OS FATOS DO ESPÍRITO HUMANO

5.17.5.2.3.1. ESFORÇO FILOSÓFICO PESSOAL

Em sua análise dessa última obra, que considera a mais importante de nosso autor, Barros pensa que ela representa não um mero compêndio de filosofia, mas sim um autêntico esforço no sentido de enfrentar os problemas filosóficos com a apresentação de novas teorias. Nessa perspectiva, ela se distingue de obras predominantemente "didáticas", como, p. ex., as *Investigações de Psicologia*, de Ferreira França. Isso confere a *Fatos do Espírito Humano* uma alta significação para nós, uma vez que, provavelmente pela primeira vez, um brasileiro se aventurou nos domínios da investigação filosófica, apesar de nem sempre se apoiar nas melhores fontes e nem sempre dominar os temas tratados. E esse "acabamento" filosófico vem completar a aspiração de Magalhães de moldar o espírito nacional em direção ao seu destino histórico, desde a publicação de seus primeiros textos na revista *Niterói*. Outro ponto destacado por Barros está em que, segundo ele, quando Magalhães escreveu os *Fatos do Espírito Humano*, a batalha do

⁴³Barros não conseguiu localizar a obra de Humboldt contendo a citação de Magalhães. Nós conseguimos: o trecho em questão encontra-se em *Lettres à M. Abel-Rémusat, sur la nature des formes grammaticales en général, et sur le génie de la langue chinoise en particulier, par M. G. de Humboldt*. Paris: Librairie Orientale de Dondey-Dupré Père et Fils, 1827, p. 56.

espiritualismo eclético já estava praticamente ganha no Brasil. O livro em questão apareceu como uma espécie de justificação filosófica de uma etapa em vias de realização na vida nacional. E marca também a consolidação da relativa independência intelectual de Magalhães com respeito a seus mestres franceses, uma vez que ele abandonou o espiritualismo realista destes últimos em nome de seu idealismo espiritualista (*Barros, Significação educativa: Magalhães*, pp. 200-3).

5.17.5.2.3.2. USO DAS FONTES

No que diz respeito ao uso das fontes nos *Fatos do Espírito Humano*, Barros afirma que o manancial básico é fornecido pelas obras de Cousin e que o restante das informações filosóficas de Magalhães são predominantemente de segunda mão, extraídas dessas mesmas obras de Cousin. Para ilustrar esse fato, Barros faz referência a uma citação da *Estética Transcendental* de Kant, feita à p. 242 dos *Fatos*, a qual segue uma citação semelhante em Cousin, e em seguida a uma afirmação de Magalhães à p. 28 da mesma obra, em que ele afirma ser a estética para Kant a ciência do belo, revelando com isso total desconhecimento do pensador alemão. Mesmo assim, Magalhães teria lido Platão, Plotino, Leibniz, Descartes, Malebranche, Reid e Dugald-Stewart. Além disso, revelando independência de Cousin, ele também teria lido os frenologistas Gall e Spürzheim, bem como o vitalista Flourens (*Barros, Significação educativa: Magalhães*, pp. 203-5).

5.17.5.2.3.3. A CONCEPÇÃO DE FILOSOFIA

De acordo com Barros, a concepção de filosofia em *Fatos* corresponde à de uma ciência de todas as coisas em relação ao sujeito

que pensa e à causa que as produz. Nessa perspectiva, os dois grandes temas da filosofia são o *eu*, objeto da psicologia, e os princípios do universo enquanto projeções de Deus, objetos da metafísica. Os demais problemas filosóficos dependem da solução desses dois. O espírito geral dessa filosofia é o do espiritualismo eclético, mas com a ressalva de que Magalhães se afasta do espiritualismo realista, que admite a existência material do mundo, e se aproxima do idealismo espiritualista, à *la Malabranche* ou à *la Berkeley*, que nega a existência material do mundo (*Barros, Significação educativa: Magalhães*, pp. 208-9).

5.17.5.2.3.4. SENSIBILIDADE E PERCEPÇÃO

Em psicologia, segundo Barros, Magalhães parte da distinção cousiniana entre *sensação* e *impressão*, mas se afasta de seu mestre ao distinguir a *percepção* da *sensação*. Para tanto, ele faz uma distinção entre a *sensibilidade* enquanto propriedade da força vital, que sente sem consciência e sem memória, e *percepção externa* ou *perceptibilidade do espírito*, que torna objetivas as sensações. Temos, pois, a perceptibilidade como uma faculdade do espírito, enquanto a sensibilidade está na força vital. Para Barros, isso significa que Magalhães está não apenas afirmando a existência da força vital, como o fizera no *Discurso sobre o objeto e importância da filosofia*, mas também atribuindo-lhe a função de sentir. Desse modo, Cousin está certo ao criticar Kant por conceber o tempo e o espaço como formas *a priori* da sensibilidade e não da razão, contaminando seu sistema com o subjetivismo. Mas Cousin, por sua vez, está equivocado ao conceber a sensibilidade como faculdade da alma e a sensação como fenômeno da consciência. Na verdade, a força vital é que sente, não o espírito.

5.17.5.2.3.5. MAGALHÃES E AHRENS

Barros faz referência aqui às críticas de Silvio Romero a Magalhães no que diz respeito à originalidade dessa teoria, mencionando inclusive o *Curso de Psicologia* de Ahrens, que já teria apresentado essa teoria em 1835, antes, portanto, de nosso autor. Barros confessa não ter conseguido acesso ao *Curso de Psicologia* para verificar as afirmações de Romero. Mesmo assim, comparando as indicações de Romero sobre a proposta de Ahrens com a teoria apresentada nos *Fatos*, Barros pensa que as ideias envolvidas seriam diferentes. Além disso, ainda que as doutrinas fossem semelhantes, Magalhães quase certamente não leu a obra de Ahrens, mais conhecido no Brasil por suas contribuições à filosofia do direito. Outro ponto a ser destacado está em que Ahrens se filia ao krausismo, coisa que não acontece com Magalhães. A inspiração mais provável para a teoria da sensibilidade do brasileiro como atributo da força vital está em Plotino, na tradução francesa de M. Bouillet (*Barros, Significação educativa: Magalhães*, pp. 209-14).⁴⁴

Ainda com relação à separação entre a *sensação*, atributo da força vital, e a *percepção*, atributo do espírito, Barros afirma que, para Magalhães, é precisamente do engano de considerar a sensação uma modificação do espírito que surgem o sensualismo, o materialismo, o ceticismo e o subjetivismo kantiano. A intenção de Magalhães com a separação mencionada é passar do *eu* à realidade do mundo exterior de maneira imediata e sem dúvidas. Nessa perspectiva, a dúvida filosófica a respeito da realidade do mundo exterior é puramente lógica e

⁴⁴ Barros cita a obra em questão como segue: *Ennéades de Plotin*, 3 vols., 1857-60. A citação completa e correta, porém, é a seguinte: Plotin, *Les Ennéades de Plotin*, trad. fr. par Marie-Nicolas. Bouillet, 3 vol., Paris, Hachette, 1857-1861.

consequência do engano de conceber as sensações como puros fenômenos de consciência. Além disso, as percepções do espírito, que de alguma forma correspondem às sensações por meio da força vital, possuem uma particularidade. Com efeito, nelas o *eu* descobre sempre algo invariável, ou seja, as intuições da razão pura, representadas pelas concepções de *substância, sujeito, espaço, causa*, valores como *belo e feio, bom e mau, justo e injusto, verdadeiro e falso*. A partir dessas intuições, o espírito se eleva à intuição de um ser eterno que corresponde ao autor de todas as coisas (Barros, *Significação educativa: Magalhães*, pp. 214-5).

5.17.5.2.3.6. O IMATERIALISMO

Contudo, a realidade do mundo exterior não envolve a existência da matéria em Magalhães. Seu imaterialismo recebe inspiração principalmente de Malebranche, Berkeley e Leibniz, mas sem identificação com qualquer um deles. De Leibniz, nosso autor teria extraído ao menos a sugestão de que o universo é imaterial. De Malebranche, Magalhães teria lido pouco, embora chegue a citá-lo em nota à p. 347 dos *Fatos do Espírito Humano*.⁴⁵ Berkeley é apenas mencionado, não tendo obra alguma citada. De qualquer modo, a fonte através das quais Magalhães teria conhecido esses autores está na nona lição do tomo I do *Curso de História da Filosofia*, de 1846, de Cousin. Ali, as doutrinas de Malebranche e Berkeley são consideradas semelhantes e inspiradas pela mesma concepção de Platão, que coloca as ideias sensíveis na inteligência divina. Magalhães se baseou nesse imaterialismo, mas, sem adotar os mesmos procedimentos desses

⁴⁵ Essa citação, que, como veremos mais adiante, não é a única, encontra-se à p. 337 da edição dos *Fatos* por nós consultada.

filósofos, ficou com a concepção geral, afastando-se assim de Cousin, que não nega a existência da matéria. De acordo com Barros, Malebranche dissolve as qualidades segundas e fica apenas com as primeiras, as quais podem ser reduzidas apenas à extensão. Essa última é a essência da matéria. A extensão é inteligível e nós a vemos em Deus, que a produz. Nessa perspectiva, os sentidos não nos oferecem garantia da existência dos corpos materiais. Essa garantia provém da revelação. Berkeley, por sua vez, dissolve tanto as qualidades secundárias quanto as primárias, considerando-as apenas nomes e ficando apenas com Deus e os espíritos por Ele criados. Nessa perspectiva, a matéria não existe como tal. Ela só existe enquanto ideias dos espíritos. Magalhães, finalmente, teria adotado, de Malebranche, a concepção da visão em Deus da extensão inteligível e, de Berkeley, a negação completa da matéria.

Nessa perspectiva, o mundo é um pensamento divino e a matéria, algo absurdo. Ela não passa de um agregado de moléculas que ora se unem, ora se repelem, sem constituir uma substância; ela é impenetrável por ser extensa e extensa por ser impenetrável; para existir no espaço, ela ou não poderia ter extensão, o que lhe tiraria toda a realidade, ou teria a mesma extensão que o espaço, o que a tornaria um puro fenômeno do espaço. A matéria é algo verdadeiramente incompreensível, não sendo substância nem causa. Daí a conclusão de que o universo sensível só existe intelectualmente em Deus, como pensamento divino. Nada tem existência material fora de Deus. Todos os corpos materiais estão no espaço, que, por sua vez, é um pensamento de Deus. Assim, sob a influência mais imediata de Malebranche e Berkeley e mais longínqua de Platão e Leibniz, o espiritualismo realista de Cousin se converte num idealismo espiritualista em Magalhães. Na

verdade, sua posição é melhor caracterizada como um *espiritualismo absoluto* (Barros, *Significação educativa: Magalhães*, pp. 216-9).

5.17.5.2.3.7. A FILOSOFIA MORAL

Nesse domínio, segundo Barros, Magalhães argumenta que o fato de termos um corpo, apesar do imaterialismo, se explica pela resistência que ele oferece à nossa alma, tornando-nos, assim, seres morais. Somente na triste condição de ter um espírito preso a um corpo é que poderíamos enfrentar livremente as suas demandas necessárias e agir numa perspectiva moral. Isso nos leva ao problema da coexistência do livre arbítrio e da presciência divina. Para Barros, Magalhães acredita que tudo foi previsto e ordenado por Deus, sendo isso provado pela existência de harmonia entre liberdade e necessidade no universo. Mas então estamos diante de uma pseudo-solução ao antigo problema da conciliação das ideias contraditórias de *presciência divina* e *liberdade humana* (Barros, *Significação educativa: Magalhães*, pp. 220-1).

De acordo com Barros, em sua concepção da vida moral, Magalhães se aproxima novamente de Cousin, ao defender uma moral do dever, que valoriza a intenção do agente e não o resultado de seu ato. Mas não se trata aqui do *dever* em sentido kantiano, que funda a si próprio ao subordinar o homem sensível ao inteligível. Trata-se antes do dever fundado pelo *bem*. Como o homem é um ser moral e social, o seu fim está na prática da justiça e da virtude em sociedade. Um ato é bom, justo e belo se servir para a conservação e aprimoramento da sociedade. Essas ideias simplesmente repetem a doutrina cousiniana, sem acrescentar-lhe coisa alguma (Barros, *Significação educativa: Magalhães*, p. 221).

5.17.5.2.3.8. O IDEAL PEDAGÓGICO DE MAGALHÃES

E Barros termina sua exposição dos *Fatos do Espírito Humano* com as seguintes palavras:

Assim, com essas ideias, nem sempre bem demonstradas e compatibilizadas, poucas vezes, muito poucas, originais, Magalhães responde, filosoficamente, à questão que já suscitara como poeta: encontra, tão racionalmente quanto lhe é possível, aquele fundamento religioso a que, como poeta, chegara pela fé [...].

Com os *Fatos do Espírito Humano*, pois, o romantismo brasileiro encontra a sua expressão filosófica. Tôsca ou insuficiente como possam achá-la, nem por isso ela deixa de ser um produto legítimo do clima espiritualista e liberal que o nosso romantismo buscou exprimir também na literatura e até na política. E, se toda educação, pensada como ideal de formação humana, radica numa concepção do homem e do mundo que se clarifica em uma filosofia, podemos dizer que Magalhães exprime, mais do que qualquer outro autor romântico, o *ideal pedagógico*, a meta relativa à formação humana para a qual tende o romantismo brasileiro. E com o seu imaterialismo de empréstimo, encontra a sua própria *imagem mediadora*, expressa a sua atitude mais radical e profunda em face da existência (Barros, *Significação educativa: Magalhães*, p. 222).

5.17.5.2.3.9. OS TIPOS INTELECTUAIS DA ÉPOCA

Na parte final de sua análise das ideias filosóficas de Magalhães, Barros discute *A alma e o cérebro* (1876) e *Comentários e Pensamentos* (1880). Como preparação para a discussão, Barros apresenta os tipos intelectuais que, segundo ele, se enfrentam na atmosfera cultural brasileira na década de 1870 e que constituem o contexto da publicação desses livros: o *liberal romântico*, o *católico conservador* e o

cientificista.⁴⁶ Os três tipos têm em comum uma visão global da vida, caracterizada pela preocupação de todos com a ciência, a educação, a religião e o direito. Mas eles diferem na forma de valorizar a vida, ou seja, na concepção do destino humano que fundamenta suas posições e ações. O liberalismo romântico é a filosofia dominante do período anterior a 1870, representando a doutrina oficial ou oficiosa da vida nacional. O catolicismo conservador extraiu sua inspiração nas doutrinas de Pio IX e foi reforçado pela questão religiosa, representando um apelo ao passado. O cientificismo, por fim, é marcado pelo apelo a um futuro comprometido com o desenvolvimento científico da sociedade. Temos aqui três concepções metafísicas do mundo, cada uma com sua ótica e objetivos próprios. Mas Barros acrescenta o *caveat* de que nenhum indivíduo concreto do período se enquadra rigorosamente em um desses tipos, revelando características de mais de um deles (*Barros, Significação educativa: Magalhães*, pp. 223-5).

Quanto a Magalhães, Barros o considera uma encarnação completa do espírito do liberalismo romântico, entendendo esse último não num sentido meramente político ou econômico, mas como concepção geral do mundo e da vida, a ser aplicada ao Brasil numa perspectiva pedagógica. Mantendo-se fiel a esse projeto, Magalhães o defendeu por toda a sua vida, principalmente contra o cientificismo crescente no país. Esse último era o grande inimigo a ser combatido, muito mais do que o

⁴⁶ Para apresentar esses tipos, Barros se refere a algumas ideias expostas ao seu livro *A ilustração brasileira e a ideia de universidade* (S. Paulo: Edição da FFCL da USP, 1959) e propõe duas correções. A primeira delas tem a ver com o uso da designação *ilustração brasileira* para o período que vai aproximadamente de 1870 a 1918. Barros propõe que uma designação mais adequada para esse período seria *naturalismo científico*. A segunda correção tem a ver com os tipos intelectuais apresentados: *liberal clássico*, *católico conservador* e *cientificista*. Ele conserva as duas últimas denominações, mas propõe que o *liberal clássico* seja chamado de *liberal romântico*, expressão que descreveria melhor esse tipo intelectual do Brasil do s. XIX (*Barros, Significação educativa: Magalhães*, pp. 223-4). Ver Barros, R. S. M. de. *A significação educativa do romantismo brasileiro: Magalhães*. S. Paulo: Grijalbo; EDUSP, 1973, p. 223-4.

catolicismo conservador que, em alguns aspectos, se aproximava de seu catolicismo liberal (Barros, *Significação educativa: Magalhães*, pp. 225-6).

5.17.5.2.4. A ALMA E O CÉREBRO

Nesse contexto, *A Alma e o Cérebro* se localiza na fase final do pensamento de Magalhães, fase defensiva e não construtiva, voltada contra o materialismo cientificista da frenologia. Na defesa do seu espiritualismo absoluto contra este último, ele reafirma também sua doutrina da liberdade e a conciliação da mesma com a presciência divina. Mas também abandona a sua doutrina da sensibilidade como atributo da força vital, defendida previamente nos *Fatos do Espírito Humano*. Nessa obra, ele supôs que as sensações são modificações da força vital orgânica, a fim de evitar que a sensibilidade seja concebida como uma força especial distinta da alma racional. E atribuir a sensibilidade à alma parecia uma forma de rebaixar esta última. Mas, ao refletir melhor sobre o assunto, Magalhães percebeu que as sensações são fatos de consciência, do mesmo modo que as concepções e volições. Assim, é o mesmo ser que sente, pensa e quer. Nosso autor não nega o vitalismo, mas deixa de atribuir a sensibilidade à força vital. Nessa perspectiva, os animais, mesmo dotados de sensibilidade, são radicalmente diferentes dos seres humanos, que possuem uma inteligência individual e uma vontade que só se revela na alma humana. Para Barros, a negação da doutrina que atribui sensibilidade à força vital implica uma mudança na maneira de justificar a crença na realidade do mundo exterior. Agora, essa crença não é mais o resultado de uma percepção imediata e sim o produto do raciocínio. Ao defender essa tese, Magalhães está combatendo a noção dos frenologistas de que existe uma

faculdade especial para perceber a realidade. Mas está, ao mesmo tempo, afastando-se da tese da apreensão imediata do mundo exterior pela percepção, defendida nos *Fatos do Espírito Humano*. Mas Barros observa que essas alterações doutrinárias não modificam a essência do imaterialismo assumido pelo nosso autor (Barros, *Significação educativa: Magalhães*, pp. 237-9).

5.17.5.2.5. COMENTÁRIOS E PENSAMENTOS

Passando finalmente a essa última obra filosófica de Magalhães, Barros evita fazer um levantamento geral das ideias desenvolvidas nessa obra, preferindo concentrar-se naqueles aspectos que revelam a continuidade do pensamento de Magalhães, sob a forma de um espiritualismo absoluto. Tais aspectos são, principalmente, o imaterialismo que concebe o mundo como um pensamento de Deus, a condenação do mecanicismo e a adoção de uma perspectiva teleológica e a crítica ao darwinismo mecanicista.⁴⁷

Barros destaca ainda outros pontos nos *Comentários e Pensamentos*, como a possível adesão de Magalhães à doutrina de que o poder civil não deve interferir em assuntos religiosos. É verdade que, como diplomata enviado à Santa Sé para tratar da questão religiosa, Magalhães defendeu os interesses de seu amigo D. Pedro II ao prender os dois bispos brasileiros. Mas Barros pensa que, no seu íntimo, Magalhães daria razão à tese oposta. Isso seria comprovado pelo último capítulo de *Comentários e Pensamentos*, que, sob o título de *Religião, moral e política*, faz a defesa dos jesuítas contra as críticas dos liberais e as perseguições movidas

⁴⁷ Barros, R. S. M. de. *A significação educativa do romantismo brasileiro: Magalhães*. S. Paulo: Grijalbo; EDUSP, 1973, pp. 239-42.

contra esses religiosos pelos governos absolutistas. Ali, Magalhães atribui o acordo do liberalismo moderno com o absolutismo monárquico ao fato de que ambas doutrinas disputam o domínio exclusivo da sociedade. Ambas são intolerantes, ímpias e despóticas, repelindo os princípios salutareos que moderam as ambições humanas.

Um outro ponto destacado por Barros está na tendência de Magalhães, na obra em questão, de restringir as liberdades dos indivíduos, em defesa de uma ordem social cristã e contra as ameaças representadas pelo materialismo, pelo cientificismo, pelo evolucionismo e pelo positivismo. Até a liberdade de imprensa está incluída. Mas Barros acrescenta que isso ele certamente não faria quando mais jovem ou por ocasião do apogeu da visão romântica no país. Mesmo assim, suas restrições provavelmente não chegaram aos extremos dos católicos conservadores, embora deles se aproximem ao vincular a educação à religião. Essa aproximação, porém, não significaria que, na última fase de seu pensamento, Magalhães evoluiu do catolicismo liberal para o catolicismo social.⁴⁸

Segundo Barros, *A Alma e o Cérebro* e os *Comentários e Pensamentos* são a expressão da luta do espiritualismo romântico pela sua própria sobrevivência, diante do avanço das novas ideias científicas. Essa foi uma luta inglória, pois os adversários de Magalhães contavam com os novos ventos culturais que sopravam da Europa. Além disso, o espiritualismo romântico, apesar de seu liberalismo e de seus protestos contra a escravidão, representa uma fase da vida nacional que se encerrou em 1870. Mesmo assim, esse espiritualismo romântico lançou as bases para as novas formas de espiritualismo que iriam surgir no

⁴⁸ Barros, R. S. M. de. *A significação educativa do romantismo brasileiro: Magalhães*. S. Paulo: Grijalbo; EDUSP, 1973, pp. 226-9.

país. E Magalhães se destaca como o grande educador, bem no centro do espiritualismo romântico.⁴⁹

5.17.6. A CONCLUSÃO DO LIVRO DE BARROS

Por fim, na *Conclusão* de seu importante livro sobre o visconde do Araguaia, Barros afirma que ele não é meramente o introdutor do romantismo no país, mas sim o teorizador da visão do liberalismo romântico que dominou o espírito nacional até o final da década de 1860. Mesmo que suas realizações não tenham atingido o nível que ele provavelmente aspirava, Magalhães aparece como guia, como educador. Nessa perspectiva, ele ocupa um lugar ímpar numa fase decisiva de nossa história, a do liberalismo romântico, com base no qual começamos a forjar o nosso próprio destino, para um dia podermos ter algo a dizer ao mundo (*Barros, Significação educativa: Magalhães*, pp. 246-7).

5.18. JORGE JAIME [1997]

Segundo Jorge Jaime, Magalhães foi um inspirador de Bergson, ao realçar a força vital bergsoniana como ponto culminante de suas ideias. Além disso, Magalhães adotou o panteísmo, pois para ele o universo existe no espírito divino, tudo existe na inteligência divina e para ela. A questão do livre arbítrio, entretanto, fica sem explicação.⁵⁰ Esses são os principais aspectos da interpretação de Jorge Jaime.

⁴⁹Barros, R. S. M. de. *A significação educativa do romantismo brasileiro: Magalhães*. S. Paulo: Grijalbo; EDUSP, 1973, pp. 242-3.

⁵⁰ Jaime, J. *História da filosofia no Brasil*, vol. 1. 2 ed. Petrópolis: Vozes; S. Paulo: Faculdades Salesianas, 1997, p. 150-1.

5.19. UBIRATAN BORGES DE MACEDO [1997]

Ubiratan Borges de Macedo, em seu *A ideia de liberdade no século XIX: o caso brasileiro*, faz também algumas considerações importantes a respeito de Magalhães, apesar de voltadas exclusivamente ao problema da liberdade. Para Macedo, a obra de nosso autor é a mais bem sucedida do Império, mesmo se julgarmos a de Tobias Barreto mais brilhante e atualizada ou a de Soriano de Souza mais sólida e profissional. O principal motivo para essa avaliação é que a obra de Magalhães se avanta pelo caráter ousado de investigação pessoal sistemática de bom nível, que lhe valeu a imediata tradução francesa de seu livro principal. Os *Fatos do Espírito Humano* desenvolvem uma teoria do conhecimento no modelo eclético, terminando numa metafísica. O livro está muito bem escrito, apesar dos cacoes românticos, demonstrando um manejo razoável da bibliografia da escola eclética, com farta utilização dos cursos de história da filosofia de Cousin. O percurso seguido na discussão da liberdade lembra os de Biran, Cousin e Ferreira França, embora esse último não pareça ter sido conhecido por Magalhães. Já em *A Alma e o Cérebro* o tratamento dado possui de caráter polêmico, defendendo a liberdade contra as objeções da frenologia e estendendo o debate ao positivismo e ao materialismo. Macedo faz referência aqui a Antônio Gomez Robledo para quem a obra de Magalhães antecipa a de Bergson, o que é explicável em virtude do fato de ambos autores terem recorrido a fontes comuns. Finalmente, em *Comentários e Pensamentos*, nosso autor, já idoso, defende suas convicções espiritualistas contra a onda avassaladora de positivismo e evolucionismo no país. Magalhães tratou o tema da liberdade política numa breve resenha que fez do livro

Liberdade das Repúblicas, do Visconde de Jequitinhonha, na revista *Niterói* de 1836.⁵¹

Conforme Macedo, as teses de Magalhães sobre a liberdade são as seguintes. Ela é evidente por si mesma como fato de consciência e tal evidência de sua própria existência destrói os argumentos contra ela. Em *Fatos*, Magalhães faz uma derivação da liberdade humana a partir da existência de Deus. Ele nos criou à sua imagem, que inclui a liberdade. Essa última, porém, é limitada em nós pelo nosso corpo, sujeito a leis necessárias e involuntariamente oposto às nossas determinações. Com isso, ele refreia nosso poder livre e nos chama à vida prática. Ao fundamentar o valor da pessoa humana na participação no sagrado, Magalhães lança as bases de seu humanismo liberal. Na verdade, ele não vê contradição entre o liberalismo e o cristianismo, revelando-se um católico liberal, apesar de não aprofundar essa posição. A liberdade sempre aparece em Magalhães como função do social: ela constitui uma evidência social, um princípio evidente da sociedade liberal e não um problema psicológico originariamente individual a ser depois aplicado à sociedade. Somos seres morais porque somos livres. Sem a liberdade não teríamos mérito diante de Deus. A intuição central de Magalhães está em que o valor da pessoa humana rejeita qualquer outra possibilidade que não a existência numa sociedade de homens livres (*Macedo, Ideia de liberdade*, pp. 107-9).

⁵¹ Borges de Macedo, Ubiratan. *A ideia de liberdade no século XIX: o caso brasileiro*. Editora Expressão e Cultura, 1997, pp. 104-7. A partir de agora, *Macedo, Ideia de liberdade*. A respeito da resenha mencionada por Macedo, constatamos que nela Magalhães critica o Visconde de Jequitinhonha por usar o método histórico, não constituindo propriamente uma discussão da liberdade política (ver *Niterói, Revista Brasiliense*, Tomo Primeiro, nº 2. Paris: Dauvin et Fontaine, 1836, pp. 244-6). Estamos afirmando isso apenas em nota de rodapé porque, por motivos de espaço, não discutiremos esse problema no corpo do nosso texto.

Segundo Macedo, nosso autor também enfrenta o problema da conciliação da liberdade com a presciência divina, admitindo a coexistência de ambas as teses. Para Magalhães, Deus determina apenas as nossas volições mais gerais, estabelecendo uma moldura pré-determinada, deixando porém a especificação das mesmas para a liberdade humana. Em *A alma e o cérebro*, ele recorre a uma previsão correta feita por uma clarividente francesa para concluir que, se ela e a frenologia podem prever, Deus também pode prever não apenas a moldura pré-determinada, mas também tudo mais, aí incluídas as nossas ações, que, mesmo assim, continuariam a ser livres. Qualquer aparência de contradição nessa posição decorre não de uma falha lógica, mas sim das limitações da razão humana. Para Macedo, essa inclinação por fenômenos parapsicológicos revela mais uma aproximação com Bergson, também interessado nessas questões. De qualquer modo, Magalhães volta aqui à posição de Kant, ao admitir a coexistência da liberdade com a necessidade. Mas nosso autor não resolve essa antinomia, deixando-a apenas formulada, o que já é muito. Nessa perspectiva, o fatalismo da frenologia nada prova contra o fato da liberdade nem causa qualquer dano à moral. Apesar de nosso corpo ser determinado por leis, continuamos a ter consciência dos nossos deveres e sentimos remorsos e responsabilidade, o que seria impossível se não fôssemos livres. Magalhães defende com ardor o *fato da liberdade*, tópico que ele herdou de Biran. Contra Stuart Mill, ele defende, nos *Comentários e Pensamentos*, que, quando escolhemos, temos consciência dos atos envolvidos; quando escolhemos mal, também temos consciência de que poderíamos ter feito melhor escolha. Isso, para Magalhães, é suficiente para nos considerarmos agentes livres. Essa é a

tese de Biran da liberdade como consciência de uma ação (*Macedo, Ideia de liberdade*, pp. 110-4).

5.20. LUIZ ALBERTO CERQUEIRA [2002]

Passemos à interpretação de Luiz Alberto Cerqueira, expressa no livro *Filosofia Brasileira – Ontogênese da Consciência de si*, que se destaca principalmente pelo fato de incluir as ideias de nosso autor numa corrente de pensamento que se iniciaria no Período Colonial e desembocaria no s. XX.⁵² Segundo essa interpretação, o processo de ontogênese da consciência de si teria começado com a filosofia luso-brasileira do s. XVII, da qual Vieira seria o representante maior. O jesuíta, enquanto autor religioso, não contestou o dogmatismo escolástico de sua época, mas, enquanto autor estético, ele pensou a conversão religiosa como um problema ligado à consciência de si, a qual contribui para despertar o ser moral no indivíduo, através da arte da dialética. Desse modo, em Vieira, a associação da necessidade da consciência de si com o sentido da conversão na filosofia cristã, em paralelo com o *cogito* cartesiano, leva a uma abertura para a historicidade da filosofia como atividade do espírito. Isso confere ao pensamento de Vieira uma significação decisiva para a ideia de nascimento da filosofia brasileira no s. XIX. Depois de Vieira, Magalhães foi o primeiro a pensar a modernização da cultura brasileira como problema filosófico, recorrendo ao *cogito* como princípio da consciência de si. Em seguida, Tobias Barreto consolidou uma posição autônoma para o pensamento brasileiro diante da filosofia moderna, ao superar

⁵² Ver Cerqueira, L. A. *Filosofia Brasileira. Ontogênese da Consciência de Si*. Petrópolis: Vozes, 2002. A partir desse ponto, Cerqueira, *Ontogênese da consc. de si*.

definitivamente o aristotelismo no país através da assimilação da dimensão metafísica da revolução copernicana de Kant e o estabelecimento de uma distinção ontológica entre *cultura* e *natureza*. Farias Brito, por sua vez, representa o coroamento da experiência de pensar o nascimento da filosofia brasileira. Ao aprofundar-se no estudo da filosofia moderna e ao propor uma psicologia transcendental como método da filosofia, ele incorporou e ampliou as teses de seus antecessores, além de colocar o pensamento filosófico brasileiro na perspectiva do pensamento filosófico contemporâneo, principalmente no que diz respeito ao questionamento existencial e ao método fenomenológico. Esse movimento de afirmação da filosofia brasileira em função da consciência de si finalmente possibilitou o culturalismo de Miguel Reale, que se inspira na teoria barretiana da cultura. Nessa perspectiva, a relação originária entre Vieira, Magalhães, Tobias Barreto e Farias Brito fornece uma referência básica para a compreensão da ontogênese da consciência no Brasil e estabelece as condições para a elaboração de uma verdadeira história da filosofia brasileira no s. XIX, a qual ainda está por fazer (*Cerqueira, Ontogênese da consc. de si*, pp. 237-9).

No interior desse quadro, Cerqueira apresenta sua visão da filosofia de Magalhães e suas ligações com a cultura brasileira, cujos principais aspectos exporemos a seguir. Em virtude disso, alguns dos pontos levantados no parágrafo anterior serão tratados aqui em maiores detalhes. Para Cerqueira, a crise brasileira no s. XIX não foi epistemológica, mas estética. Essa crise se deu a partir da introdução do romantismo no país, que acabou por impor a necessidade da concepção filosófica da consciência de si como inteligência e liberdade. O responsável por isso foi Magalhães, que, como vimos, foi acompanhado

por Tobias Barreto e Farias Brito (*Cerqueira, Ontogênese da consc. de si*, p. 17). Dado o caráter humanístico e literário da formação cultural brasileira, não seria de estranhar que a passagem do aristotelismo para a filosofia moderna se tenha dado no âmbito de uma crise estética e não metodológica. O fator dessa crise estética foi o cientificismo, que surgiu como forma de propaganda e exaltação do novo ideal científico, em virtude da resistência tradicionalista à concepção moderna de natureza e ao estudo das disciplinas científicas modernas, como a física, a química e a matemática. A ação do cientificismo no país ganhou força no processo de modernização cultural após a introdução do romantismo e sobretudo durante o influxo do positivismo. Ao opor-se ao espírito conservador das reformas propostas por Magalhães, afastando-se de qualquer determinação sobrenatural, o cientificismo promoveu a crise que tornou possível consolidar a mudança de princípio na filosofia brasileira. Essa consolidação envolve a crítica do espiritualismo de Magalhães por Tobias, bem como a análise e discussão das teses dele por Farias Brito, aprofundando-se assim a inserção do pensamento brasileiro nos quadros da filosofia moderna e contemporânea (*Cerqueira, Ontogênese da consc. de si*, pp. 103-5).

De acordo com Cerqueira, Magalhães foi o primeiro brasileiro a assumir atitude teórica em face da filosofia moderna e a partir do aristotelismo de sua própria tradição filosófica. Para reconhecer essa verdade, seriam necessários dois passos: a) levar em conta o sentido ontológico da liberdade inerente ao *cogito*, que superaria moralmente a indiferença da vida contemplativa, característica da consciência de si sob o aspecto da conversão religiosa segundo Vieira; b) analisar o sentido da liberdade em Magalhães a partir da experiência de autoconsciência promovida pela conversão religiosa, tal como

entendida por Agostinho e Vieira, uma vez que o aristotelismo como método de conhecimento foi incorporado posteriormente à consciência de si sob o aspecto da conversão. Magalhães introduziu a liberdade como princípio, enquanto a autoconsciência promovida pela conversão religiosa corresponde à experiência originária que gerou a mudança na maneira de pensar na filosofia brasileira (*Cerqueira, Ontogênese da consc. de si*, pp. 114-5). Nessa perspectiva, mais do que ser responsável pela filiação do pensamento brasileiro à tradição espiritualista francesa, Magalhães teve uma participação decisiva na ideia de filosofia brasileira sob a forma da assimilação do *cogito* como atitude teórica e princípio da filosofia moderna (*Cerqueira, Ontogênese da consc. de si*, p. 122). Nessa perspectiva, Magalhães representa a transição de uma cultura escolástica para a moderna, através da mudança do princípio teológico da conversão religiosa para o princípio ontológico do *cogito* (*Cerqueira, Ontogênese da consc. de si*, p. 124).

Ainda de acordo com Cerqueira, em Magalhães a psicologia não é toda a filosofia, porque na sua perspectiva o sujeito pensante sai da contemplação de si mesmo e se distingue do *não-eu*, porque o subjetivo se opõe ao objetivo. Com isso, Magalhães está se posicionando contra Cousin, para quem o princípio de causalidade é uma lei necessária do espírito. A suposição de uma causalidade externa em Magalhães encontra uma dupla inspiração. Por um lado, ela provém da distinção biraniana entre sensação e percepção, já que a primeira corresponde à impressão passiva provocada pelo objeto externo e a segunda, à impressão ativa do espírito como atividade interna. Por outro lado, a inspiração provém de Descartes, seja na consideração cartesiana do ser situado, seja na consideração cartesiana da discórdia por causa do erro em relação à ideia do absoluto como natureza comum (*Cerqueira,*

Ontogênese da consc. de si, p. 128). Com efeito, o modo do ser situado tem a ver com a concepção do ser humano como poder finito diante da ideia de Deus como poder infinito. O ser humano está a meio caminho entre o ser completo e independente que ele concebe por exigência da razão e o ser incompleto e dependente que ele vive na própria experiência. O poder de enganar-se, por sua vez, se explica por duas causas, a saber, o poder de conhecer, ou entendimento, e o poder de escolher, ou vontade; quando se trata de assuntos que não estão certos ou totalmente examinados, podemos discordar, mas quando se trata de verdades apreendidas clara e distintamente, somos levados à concordância tanto pela inteligência como pelo livre arbítrio (*Cerqueira, Ontogênese da consc. de si*, pp. 133-4). Em Descartes, a liberdade é uma força espiritual, uma certa facilidade de ação que o ser humano adquire em função do *cogito* (*Cerqueira, Ontogênese da consc. de si*, p. 138).

5.21. JÚLIO CANHADA [2020]

Em seu livro *O Discurso e a História, A Filosofia no Brasil no Século XIX*, Canhada faz um estudo dos seguintes autores: Magalhães, Antônio Pedro de Figueiredo, Ferreira França e Tobias Barreto. No caso específico de nossa pesquisa, interessam-nos de perto o *Capítulo II* e o *VI*, que tratam do pensamento de Magalhães e do seu significado no contexto da filosofia brasileira de então.⁵³ Temos interesse também no *Capítulo I*, que denuncia e procura reavaliar uma postura comum na historiografia da filosofia no Brasil, segundo a qual a produção filosófica entre nós é essencialmente falha. Esse capítulo de Canhada, porém, será

⁵³ Ver Canhada, Júlio. *O Discurso e a História. A Filosofia no Brasil no Século XIX*. S. Paulo: Loyola, 2020. A partir de agora, *Canhada, Discurso e História*.

apresentado e discutido no terceiro volume da nossa *História da filosofia do Brasil*, pois o assunto nele tratado está diretamente relacionado ao balanço geral da filosofia brasileira no s. XIX que ali estaremos fazendo.

5.21.1. O CAPÍTULO II DO LIVRO DE CANHADA

Começemos então pelo *Capítulo II* do livro de Canhada. Aqui, ele desenvolve um estudo de Magalhães a partir de três aspectos fundamentais: i) as demarcações filosóficas entre religião, metafísica e ciência; ii) filosofia sistemática *versus* compilação; iii) psicologia espiritualista *versus* materialismo. Com relação ao primeiro desses aspectos, Canhada afirma que, logo no *Prólogo de Fatos do Espírito Humano*, Magalhães parece indicar que o conhecimento filosófico possui uma dupla direção. Ele parte de todos os seres humanos, já que existe uma propensão geral à filosofia. Mas atinge também a totalidade dos espíritos, já que as questões metafísicas se apresentam a todos os homens. Essas ideias podem ser aproximadas às de Cousin, para quem a nossa razão possui a capacidade de desenvolver-se espontaneamente, antes da reflexão, apreendendo, compreendendo e admitindo a verdade sem se dar conta disso. Todavia, em Cousin a passagem da espontaneidade para a reflexão é uma passagem da síntese à análise, enquanto Magalhães enfatiza o aspecto de não-fechamento da filosofia, como se houvesse uma espontaneidade no início do filosofar. Mas para Cousin o conhecimento filosófico envolveria algo de popular (*Canhada, Discurso e história*, pp. 68-70).

Segundo Canhada, Magalhães também concebe a religião como uma espécie de pré-filosofia. Ele confere um papel elevado à religião, considerando-a indispensável para a civilização, que é a fonte da

filosofia e a base da moral. Nessa perspectiva, Magalhães não opõe a filosofia à religião nos termos da oposição entre razão e fé. Na verdade, a religião é fonte da filosofia. Ela é temporalmente anterior à filosofia e constitui um tipo de saber que não desaparece quando surge a filosofia. Os dois saberes se complementam de algum modo. Essa anterioridade da religião se manifesta nos indígenas brasileiros, cujas crenças envolviam a posse da ideia de Deus. Para Canhada, essa posição também se encontra em Herder, outro autor citado por Magalhães (*Canhada, Discurso e história*, pp. 71-3).

Canhada nos informa também que Magalhães recorreu a dois outros autores em seu texto sobre *Filosofia da Religião*: Benjamin Constant e Chateaubriand. As ideias de ambos, associadas às de Herder, contribuem para uma visão da religião não como um corpo de doutrinas, mas sim como *religiosidade*, ou seja, como uma disposição do “espírito” fora do domínio da atividade racional. Nessa disposição, o *mistério* da existência possui uma positividade, envolve a expectativa de que o reconhecimento da finitude humana leve ao contato com a infinitude. E a relação com o mistério é feita através do *sentimento religioso* (*Canhada, Discurso e história*, pp. 74-7).

Para Canhada, essas considerações sobre o mistério e o sentimento religioso permitem a Magalhães localizar a filosofia com respeito à religião. Parece que ele propõe um alargamento da filosofia com base na noção de que faz parte dela uma religiosidade indeterminada, acessível pelo sentimento. Isso significa que, para Magalhães, a religião é simultaneamente uma *pré-filosofia* e uma *filosofia mais elevada* (*Canhada, Discurso e história*, pp. 77-8).

Em Magalhães, segundo Canhada, a generalidade e naturalidade da filosofia também se aplicam à metafísica, considerada a mais sublime

de todas as ciências. Não há oposição aqui entre a filosofia como metafísica e a filosofia como ciência. As questões metafísicas são independentes das ciências empíricas, servindo-lhes de fundamento. E, embora toda ciência assuma princípios metafísicos, isso não significa que a filosofia deva ser apenas metafísica, separando-se das demais ciências. Na verdade, a mediação entre a filosofia e essas últimas se faz pela psicologia, que investiga o espírito humano enquanto objeto primordial da filosofia. Nessa perspectiva, os *Fatos do espírito humano* correspondem à elaboração de uma reflexão metafísica que parte das leis das ciências empíricas e chega pela via da psicologia ao espírito humano enquanto medida dessas mesmas leis (*Canhada, Discurso e história*, pp. 78-81).

Isso nos leva, na leitura de Canhada, ao problema da unidade da reflexão filosófica em Magalhães. As diversas ciências não possuem unidade nem do ponto de vista do sujeito do conhecimento nem do ponto de vista do objeto, ao passo que a filosofia tem sua unidade garantida porque o espírito humano, enquanto sujeito que conhece e objeto conhecido, dispensa qualquer critério exterior que determine sua reflexão (*Canhada, Discurso e história*, pp. 81-2).

Com relação ao segundo aspecto acima mencionado, envolvendo o contraste entre *filosofia sistemática* e *compilação*, Canhada faz referência ao texto do *Prólogo* de *Fatos do espírito humano* em que Magalhães afirma não ter elaborado uma simples compilação das doutrinas envolvidas, ocupando-se também em discutir os pontos controversos, emitindo sua opinião e por vezes separando-se de seus mestres, aventurando-se em novas teorias. Para Canhada, isso significa que Magalhães não identifica a defesa de certa independência filosófica com a construção de um sistema, associando assim um valor negativo a

esse último. Canhada vê aqui a influência de Cousin, para quem a expectativa última do filósofo não dever ser a criação de um sistema. Nessa perspectiva, Magalhães pretende distinguir-se ao mesmo tempo como filósofo *inovador* e *não sistemático*, sendo essa segunda característica uma condição da primeira. Além disso, ao se posicionar como tal, Magalhães parece querer mostrar seu distanciamento em relação a outras produções filosóficas do Brasil da época, voltadas sobretudo para a compilação. Com isso, segundo Canhada, ele está propondo uma redefinição de *produção filosófica*, de tal modo que seu livro tivesse um sentido inaugural, tal como percebido pelo cônego Fernandes Pinheiro em sua *Resenha Filosófica (Canhada, Discurso e história, pp. 84-5)*. Na sequência de sua análise, Canhada faz um apanhado de diversos manuais de filosofia da época, caracterizados como compilações que, pela sua natureza, explicam a atitude de Magalhães no sentido de atribuir novidade ou originalidade ao seu livro (*Canhada, Discurso e história, pp. 86-108*).⁵⁴ Por motivos de espaço, não nos deteremos nessa análise.

Passemos agora ao terceiro aspecto do pensamento de Magalhães estudado por Canhada, ou seja, àquele relativo à oposição entre a psicologia espiritualista e o materialismo. De acordo com esse intérprete, o fato de considerar a psicologia a base e o ponto de partida de todas as ciências filosóficas pressupõe a construção de um adversário capaz de concentrar em si todas as consequências negativas da rejeição de tal ponto de partida. Esse adversário é o *materialismo*. Contra esse último, chamado de *materialismo industrial*, Magalhães dirige seus

⁵⁴ Os manuais estudados por Canhada são os seguintes: *Compêndio de Filosofia*, de Monte Alverne; *instituições da Lógica*, de Genovese; *Manual de Filosofia*, de Pedro Autran da Matta Albuquerque; *Elementos de Filosofia*, de Moraes e Valle; e *Compêndio de Filosofia Racional*, de Moraes Torres.

interesses puramente intelectuais e morais. Baseando-se em um texto Maximiano Marques de Carvalho, intitulado *A filosofia no Brasil*, publicado na revista *Minerva Brasiliense*, que denuncia a presença da filosofia brasileira do s. XVIII ainda no s. XIX como um atraso a ser superado pela verdadeira filosofia, Canhada afirma que Magalhães se apropria dessa polarização para desenvolver sua argumentação.⁵⁵ E, apropriando-se também das reflexões de Cousin e Jouffroy, ele se coloca contra o sensualismo do s. XVIII e contra sua consequência, o materialismo, defendendo uma filosofia baseada numa profunda observação psicológica, capaz de superar as insuficiências do apelo apenas às vantagens materiais da indústria moderna (*Canhada, Discurso e história*, pp. 109-15).

Nesse contexto, Magalhães defende, segundo Canhada, que o exame de si propiciado pela observação psicológica torna possível apreender tanto as leis das operações do espírito como as leis do universo, uma vez que o ser humano é um microcosmo que resume em si as leis desse mesmo universo. Apropriando-se da defesa da observação dos fatos como garantidora da certeza filosófica, feita por Jouffroy, Magalhães propõe que, na investigação filosófica, são os fatos do espírito que devem ser observados. E, apropriando-se da noção cousiniana segundo a qual o s. XIX deveria libertar-se das sequelas filosóficas do s. XVIII, Magalhães se dedica ao exame da *percepção*, que ele considera ser a noção fundamental do sensualismo (*Canhada, Discurso e história*, pp. 118-9).

Canhada alega que, para Magalhães, o sensualismo identifica *sensação e percepção*, tornando impossível compreender o que realmente

⁵⁵ Ver Carvalho, M. M. de. A philosophia no Brasil. In: *Minerva Brasiliense*, Rio, nº 8, 15 de fev de 1844, p. 225-7.

se passa nesse domínio. Essa identificação ocorre em Locke, o pai do sensualismo moderno, e em Condillac, seu discípulo (*Canhada, Discurso e história*, p. 120). Por motivos de espaço, iremos deixar de lado as críticas de Magalhães a esses dois autores, concentrando nossa atenção apenas na apresentação da concepção de *percepção* em Magalhães, feita por Canhada. Esse último nos mostra que *Fatos do espírito humano* defendem a necessidade de uma faculdade inata ao espírito para que haja percepção. A impressão é definida como ação do objeto exterior sobre o órgão dos sentidos. De acordo com Canhada, Magalhães defende também a existência de uma força vital como intermediária entre a alma e o corpo. Nessa perspectiva, a sensibilidade é por ele entendida como faculdade da força vital que não se confunde com a consciência. Apenas a percepção pode ser objeto da consciência (*Canhada, Discurso e história*, pp. 122-4). A esse respeito, Canhada cita a seguinte frase de Magalhães: “perceber não é sentir” (*Magalhães, Fatos*, pp. 114; 130). A percepção é uma faculdade de saber. Com base numa citação de Magalhães segundo a qual toda percepção implica um juízo pelo fato de conter uma distinção entre o sujeito que percebe e a coisa percebida, Canhada afirma que esse juízo de distinção entre interior e exterior assim produzido envolve a demarcação das causas envolvidas no processo. Isso permite atribuir ao objeto externo a ação das impressões sobre os órgãos dos sentidos, cujo efeito é produzido pela força vital e recebido pela sensibilidade. Isso constitui a percepção externa, que envolve o reconhecimento da existência de uma causa estranha ao sujeito, causa essa que fornece a unidade, a realidade ou a identidade do objeto exterior. O processo também permite atribuir ao sujeito que percebe a sua própria identidade, numa interioridade em que ele surge como um *eu* que se reconhece como sempre idêntico a si mesmo. Essas distinções não significam que o *homem* e o *mundo exterior*

estejam radicalmente separados. Não podemos esquecer que o homem é composto de alma e corpo, possuindo assim algo que compartilha as mesmas determinações da matéria. O importante aqui é que o espírito elabore uma distinção em si mesmo para se poder reconhecer como diferente de seu próprio corpo. Canhada vê nas colocações acima a construção de Locke e Condillac como adversários representando o sensualismo, parecendo servir assim para Magalhães como contraexemplos que confirmariam a escolha da análise psicológica como o verdadeiro método da filosofia (Canhada, *Discurso e história*, pp. 124-8).

Canhada continua sua interpretação alegando que, para Magalhães, afastar-se do sensualismo torna possível não apenas uma compreensão adequada da percepção, mas também abre o caminho para a metafísica. Essa última constitui o quarto elemento da percepção, envolvendo, através da investigação da interioridade, as noções de *espaço*, *tempo*, *causa* e *substância* enquanto condições das próprias sensações. A metafísica permite ao ser humano reconhecer a identidade do próprio eu em oposição ao seu próprio corpo. Isso também lhe permite perceber que possui uma vontade livre que não se confunde com o desejo em Condillac. Nessa perspectiva, a polarização contra o materialismo possui igualmente um sentido moral, já que a liberdade, enquanto princípio interior, é guiada por princípios morais não baseados na sensibilidade. Aqui, é a intenção que mede o valor do ato moral, uma vez que a conduta moral resulta de uma decisão da vontade livre em oposição à materialidade do corpo. Os efeitos materiais da conduta moral constituem verdadeiros obstáculos à ação humana, que deve pautar-se pelo mérito da sua intenção (Canhada, *Discurso e história*, pp. 129-33).

Canhada encerra sua análise das ideias de Magalhães afirmando que, entre os diversos elementos de *Fatos do espírito humano* que

mereceriam ser considerados, ele escolheu alguns que poderiam dar uma ideia de como se constitui em Magalhães um exame de si que, ao afastar o espírito de seu próprio corpo, permite encontrar tanto as leis que regem o espírito quanto as leis que regem o mundo material (*Canhada, Discurso e história*, p. 133).

5.21.2. O CAPÍTULO VI DO LIVRO DE CANHADA

Além da interpretação das ideias de Magalhães, Canhada também nos oferece, no *Capítulo VI*, ao final de seu livro, uma análise das concepções de *temporalidade* assumidas pelos autores por ele estudados e que, pelo caráter de visão sintética da filosofia brasileira do s. XIX, é importante para a nossa investigação. Canhada insere na sua análise as ideias de *temporalidade* ligadas a autores como, p. ex., Pereira Barreto, Tobias Barreto e Silvio Romero. É verdade que os dois últimos foram por nós considerados no presente texto, mas apenas em relação a suas interpretações enviesadas de Magalhães. A discussão mais completa das doutrinas de todos esses autores, inclusive com relação à noção de *temporalidade*, será realizada em futuros estudos sobre cada um deles. No momento, concentraremos a atenção na análise da noção de *temporalidade* apenas no Visconde do Araguaia.

Nessa perspectiva, que nos interessa diretamente no momento, Canhada afirma que iniciou seu estudo com *Fatos do espírito humano*, desobedecendo à cronologia das obras da época, porque a esse livro foi atribuído um sentido inaugural, uma vez que ele é visto como um ponto de referência em relação ao qual as demais produções da época podem ser contrapostas. E Canhada procura indicar que a atribuição desse sentido inaugural à obra em questão é devida à comparação com os

compêndios de filosofia da época, nos quais, além de não possuírem uma voz autoral, assumem uma concepção diferente de *temporalidade*. Com efeito, no que diz respeito a essa última, os compêndios de filosofia a concebem como o caminho espiritual a ser seguido pelo aprendiz que pretende tornar-se filósofo, ao passo que, no caso de Magalhães, ela é concebida como o tempo histórico no qual se insere o seu pensamento. Para Canhada, isso significa que, para atribuir um sentido inaugural a uma obra, é preciso que nessa operação esteja envolvida uma concepção de *temporalidade* que abranja a *própria ideia de inauguração*. Assim, para que Magalhães seja considerado iniciador da filosofia no Brasil, é necessário que isso envolva uma reformulação do *passado*, ou seja, uma produção de um *novo passado*. E, no caso de Magalhães, o passado, representado pelo sensualismo e pelo materialismo do s. XVIII, deve ser superado pela nova filosofia do s. XIX, sob a inspiração de Cousin. Temos aqui uma ideia de *século* dominada por algo que o define, que opera como *marco temporal* ou como uma *época*. E a superação do s. XVIII materialista não deve levar a uma posição também materialista, como no caso de Figueiredo. Nesse ponto, Canhada observa que, embora as perspectivas filosóficas de Magalhães e do diretor de *O Progresso* sejam diferentes, ambos concebem a história contrapondo-a à mera cronologia dos fatos, que não inclui a distinção entre épocas. Com efeito, a mera enumeração dos fatos em ordem cronológica sugere uma continuidade em que não há lugar para a novidade ou, em outras palavras, para a inauguração de um novo século. Para Canhada, na verdade, ao invés de *ruptura com o passado*, melhor seria dizer *ressignação* ou *substituição de passados*, pois, ao defender o s. XIX como *nova época*, estamos pressupondo que a mesma tenha o seu *passado*. Assim, para construir um passado de acordo com uma “nação livre”,

Magalhães defende a necessidade de uma *literatura nacional* e de um povo capaz de desempenhar o papel de fundador dessa nação, a saber, os indígenas. E, ao aproximar a “nação livre” do novo Império Brasileiro, Magalhães produz uma oposição ao passado, que é visto simultaneamente como opressivo e capaz de fornecer nossa especificidade, de tal modo que cabe ao s. XIX restaurar as ruínas e reparar as faltas dos séculos passados (*Canhada, Discurso e história*, pp. 225-32).

O quadro acima, segundo Canhada, implica em que Magalhães defenda a necessidade de uma literatura nacional, separada do tronco de origem, a literatura portuguesa. A literatura representa a nação para a posteridade, assegurando a permanência de um passado glorioso em relação ao futuro, marcando uma época. Nessa perspectiva, o produtor da literatura seria um “grande homem”, representante do “espírito do povo” e guardião da ideia de *nação*. Isso implica também a necessidade de reabilitação dos indígenas aos olhos da filosofia e da história, como fazendo parte dos ilustres fundadores da nação. E, ao defender o inatismo, Magalhães defende a existência de alma nos indígenas, que apresentavam os elementos de uma metafísica, viviam em sociedade, possuíam instinto de associação e a ideia de *justiça*. Eles fazem parte de uma civilização primitiva que não deveria ser rejeitada, mas sim incorporada à identidade nacional. Ao fim e ao cabo, para Canhada, essas considerações fazem pensar que as reflexões de Magalhães envolvem uma espécie de *temporalidade nacional* no interior da qual sua própria produção filosófica se movimenta e ajuda a criar uma nova época, a saber, um s. XIX livre das amarras do sensualismo (*Canhada, Discurso e história*, pp. 232-6).

5.22. EVALDO SAMPAIO [2020]

Esse intérprete produziu um artigo sobre *A filosofia da percepção nos Fatos do Espírito Humano de Magalhães* que possui uma importância especial para nossa pesquisa porque vai além da mera interpretação da teoria do conhecimento de nosso autor.⁵⁶ Com efeito, Sampaio faz referência a duas posições opostas no debate sobre a história da filosofia brasileira: a nossa, representada pelo primeiro volume da *História da Filosofia do Brasil (1ª Parte -Período Colonial)*, e a de Ivan Domingues, representada pelo seu livro *A Filosofia no Brasil: Legados e Perspectivas*.⁵⁷ Para Evaldo, Margutti procura identificar ideias filosóficas em manifestações religiosas, culturais e literárias, o que lhe permite afirmar a existência de uma filosofia brasileira cuja evolução envolve um afastamento daquela praticada em Portugal. Quanto a Domingues, Sampaio alega que, com base na metodologia dos tipos ideais, ele procura mostrar que não surgiram entre nós doutrinas relevantes nem se articulou um movimento filosófico próprio, em virtude da falta de um sistema de obras e das deficiências institucionais e culturais da época. Sampaio afirma que pretende discordar, ainda que parcialmente, das posições defendidas nessas obras. Contra Domingues, ele pretende mostrar que de fato houve um debate ou movimento filosófico organizado entre nós na época; contra Margutti, ele pretende mostrar que o panfilosofismo adotado em sua obra, apesar das boas intenções,

⁵⁶ Ver Sampaio, Evaldo. A filosofia da percepção nos *Fatos do Espírito Humano* de Magalhães. In: Cardoso, Delmar & Margutti, Paulo (orgs.). *IIº Colóquio Pensadores Brasileiros: Coletânea de Textos*. Porto Alegre: Editora Fi, 2020, pp. 54-89. A partir desse ponto, *Sampaio, Fil. da percepção em Magalhães*.

⁵⁷ Ver Domingues, Ivan. *A Filosofia no Brasil: Legados e Perspectivas. Ensaios Metafilosóficos*. S. Paulo: Editora UNESP, 2017. A partir de agora, *Domingues, Fil. no Brasil*.

colabora para diluir a noção de *filosofia no Brasil*, ao invés de reforçá-la (*Sampaio, Fil. da percepção em Magalhães*, pp. 54-5).

Depois dessa introdução, Sampaio faz um breve apanhado da vida e da obra de nosso autor que não repetiremos aqui (*Sampaio, Fil. da percepção em Magalhães*, pp. 54-8). Iremos, porém, destacar alguns pontos relevantes nessa parte. Ali, ele concorda com a hipótese de Maciel de Barros, para quem Magalhães e um pequeno grupo de intelectuais brasileiros entraram em contato com as doutrinas do espiritualismo eclético por ocasião das aulas que assistiram com Monte Alverne, em 1832. Esse franciscano tinha defendido inicialmente uma posição sensualista, que substituiu depois pelo ecletismo de Cousin. Isso explica o fato de Magalhães e os outros alunos do franciscano terem assistido às aulas de Jouffroy no Collège de France, quando viajaram para a França a fim de completar seus estudos. Ao adotar essa hipótese, Sampaio se coloca contra Sacramento Blake, que estabelece a introdução das doutrinas ecléticas entre nós apenas a partir de 1835, com as aulas de Frei José do Espírito Santo, no Convento da Ordem Franciscana da Bahia (*Sampaio, Fil. da percepção em Magalhães*, p. 57).

Sampaio faz referência também ao fato de Magalhães ter assumido a cátedra de filosofia do Colégio Pedro II, em 1838, inaugurando o ensino oficial dessa disciplina entre nós e estabelecendo o conteúdo programático a ser adotado em nível nacional. Esse conteúdo envolvia o modelo pedagógico e histórico-conceitual do espiritualismo eclético de Cousin, que assim se tornou uma espécie de “filosofia oficial do segundo reinado”. Para Sampaio, o espiritualismo eclético constituiu o primeiro movimento filosófico brasileiro plenamente articulado, com repercussões nos círculos intelectuais, na produção literária e no ensino público. A partir dessa constatação, Sampaio expressa sua discordância

com a hipótese de Ivan Domingues, segundo a qual não tivemos no s. XIX uma corrente filosófica organizada (*Sampaio, Fil. da percepção em Magalhães*, p. 58).

A seguir, Sampaio passa a discutir os *Fatos do espírito humano*, comentando inicialmente as avaliações dessa obra pelo cônego Fernandes Pinheiro, por N.P. Chansselle, por Tobias Barreto e Silvio Romero. E conclui que todos têm em comum o reconhecimento da relevância do livro de Magalhães para a compreensão do cenário filosófico nacional (*Sampaio, Fil. da percepção em Magalhães*, p. 59). Ao comentar o *Prólogo*, Sampaio enfatiza a importância do estudo da filosofia para Magalhães, já que, como ciência da qual todas as demais dependem de alguma forma, ela seria fundamental para a inserção do país no mundo moderno e para o aprimoramento dos seus futuros governantes. Nessa perspectiva, o livro de Magalhães constitui uma introdução e uma sistematização dos problemas filosóficos de acordo com a ótica do espiritualismo eclético e tendo em vista a consecução de um projeto geral de constituição da civilização brasileira (*Sampaio, Fil. da percepção em Magalhães*, pp. 59-60). Além disso, as eventuais críticas feitas por Magalhães às ideias de Cousin e Jouffroy mostram a tentativa do nosso autor de revelar independência no interior do espiritualismo eclético. E Sampaio pretende mostrar que a filosofia da percepção é um dos pontos em que Magalhães mais se afasta de seus mestres e marca sua contribuição pessoal no interior da escola (*Sampaio, Fil. da percepção em Magalhães*, pp. 60-1).

Tendo em vista que Magalhães adere à tese cousiniana segundo a qual a psicologia é o ponto de partida da filosofia, Sampaio conclui que seu livro envolve uma sobreposição das doutrinas modernas à escolástica anteriormente predominante no país. Desse ponto de vista, os *Fatos do*

espírito humano constituem o ponto de partida ou mesmo a consolidação da filosofia moderna no país (Sampaio, *Fil. da percepção em Magalhães*, pp. 61-2). A abordagem psicológica, cuja origem Magalhães atribui a Descartes, constitui o método que os diversos sistemas filosóficos utilizaram desde então. Esses sistemas são em geral quatro: espiritualismo sensualismo, ceticismo e misticismo. Mas, conforme Sampaio, Magalhães os reduz apenas dois, o espiritualismo e o sensualismo, delineando sua filosofia da percepção a partir do contraste entre esses dois sistemas (Sampaio, *Fil. da percepção em Magalhães*, p. 62).

Na sua apresentação das críticas de Magalhães ao sensualismo, Sampaio destaca os pontos que seguem. O sensualismo adota o método psicológico e procura deduzir todas as nossas ideias a partir das sensações. Isso envolve uma grande dificuldade, que é a de mostrar como uma faculdade passiva do tipo da sensação pode gerar o surgimento de faculdades e disposições ativas. E, segundo Sampaio, Magalhães procura mostrar que a tese sensualista não decorre de um exame atento de nossas faculdades intelectuais, mas sim de um postulado (Sampaio, *Fil. da percepção em Magalhães*, p. 63).

Para justificar essa hipótese, Magalhães estuda inicialmente as ideias de Locke. De acordo com Sampaio, nosso autor retoma aqui os comentários de Cousin sobre a filosofia lockiana. E afirma que o pensador britânico não interpretou corretamente a doutrina cartesiana das ideias inatas. Elas não são cronologicamente anteriores às nossas sensações, mas surgem em virtude da capacidade que tem nossa mente de produzir ideias sem depender da experiência sensível. Nessa perspectiva, o cerne da diferença entre o sensualismo e o espiritualismo cartesiano estaria numa incompreensão do estatuto das ideias inatas. Para efetuar uma crítica interna da filosofia de Locke, Magalhães

admite hipoteticamente que todas as nossas ideias provêm das nossas sensações. E mostra uma primeira dificuldade decorrente dessa hipótese: ao contrário do que pensa Locke, a sucessão das nossas ideias já pressupõe que possamos reconhecer a identidade delas, pois, sem isso, o sujeito não teria condições de saber quais ideias são suas e como elas se distinguem umas das outras (*Sampaio, Fil. da percepção em Magalhães*, pp. 63-4).

Nesse ponto, Sampaio faz um breve excursão, relativo à sugestão de Roque Spencer Maciel de Barros de que os argumentos de Magalhães parecem ter sido guiados pelos textos de Cousin (*Barros, Significação educativa: Magalhães*, pp. 203-4; *apud Sampaio, Fil. da percepção em Magalhães*, p. 64). E afirma que, mesmo que a sugestão seja válida, o que importa no caso de Magalhães é a busca da verdade, independentemente da autoralidade, de tal modo que a competência de um pensador está antes na reflexão e no reconhecimento da verdade do que na elaboração original (*Sampaio, Fil. da percepção em Magalhães*, p. 64).

Depois dessas considerações, Sampaio passa para a crítica de Magalhães ao sensualismo de Condillac. Esse último, ao usar o método psicológico, deveria demonstrar a tese de que todo nosso conhecimento deriva das sensações depois de ter examinado as diversas características de nossas ideias. Ao invés disso, Condillac assume a tese como um postulado e procura mostrar sua validade aplicando-a ao estudo da gênese de nossas ideias e faculdades intelectuais. Isso, porém, não implica que a tese seja verdadeira, mostrando apenas que ela *pode* ser verdadeira. Para Sampaio, isso leva Magalhães a tentar mostrar que a hipótese sensualista não dá conta de explicar nossas ideias e faculdades intelectuais a partir apenas das sensações. Examinando então a hipótese do homem-estátua, Magalhães argumenta que a

faculdade da atenção, ao invés de ser produzida pela sensação, é pressuposta por essa última. O mesmo raciocínio se aplica ao caso da faculdade da memória. Mas a crítica mais decisiva se encontra na ambiguidade da noção de *sensação*. Condillac a define como uma *impressão* ocasionada em nossa alma pela ação dos sentidos. Contra isso, Magalhães, na interpretação de Sampaio, alega que devemos distinguir entre a *impressão* realizada sobre um órgão dos sentidos e a *sensação* que se oferece à mente. Condillac confunde um fenômeno corporal, a *impressão*, com um fenômeno psicológico, a *sensação*. Ora, como o homem-estátua possui apenas sensações e não impressões, ele não poderia sentir coisa alguma, já que a sensação, para existir, pressupõe uma impressão (*Sampaio, Fil. da percepção em Magalhães*, pp. 65-7).

A partir dessas considerações, Magalhães, segundo Sampaio, conclui que as nossas faculdades intelectuais não derivam das sensações, mas são *inatas* na acepção cartesiana acima indicada. E como o sensualismo não consegue explicar o desenvolvimento de nossas faculdades intelectuais, essa tarefa deve ser realizada pelos partidários do espiritualismo. Esses últimos fazem uma distinção entre a faculdade de saber e a faculdade de sentir, mas não estão de acordo quanto às relações entre ambas. E Magalhães, conforme Sampaio, oferece sua filosofia da percepção como solução para esse problema (*Sampaio, Fil. da percepção em Magalhães*, pp. 67-8).

Sampaio nos informa que a filosofia magelânica da percepção se encontra nos Capítulos de VI a X dos *Fatos do Espírito Humano*. Ali, nosso autor, depois de distinguir a *sensação* da *impressão*, passa à distinção, no plano puramente psicológico, entre *sensação* e *percepção*. De acordo com Sampaio, Magalhães procura mostrar que apenas a *percepção* pertence ao âmbito da consciência, ficando a *sensação* restrita a uma instância

pré-subjetiva. Baseando-se nos experimentos de Flourens, Magalhães afirma que a faculdade de sentir é diferente das demais faculdades da alma, sobretudo da faculdade de perceber. Assim, em Magalhães, *perceber* não é a mesma coisa que *sentir*. Isso significa que a sensação não é um fenômeno fisiológico, como a impressão, nem um fenômeno psicológico, como a percepção. Ela é, para Magalhães, uma expressão da *força vital*. Nesse ponto, Sampaio afirma que Paulo Margutti chamou sua atenção para o fato de que o primeiro contato de Magalhães com o vitalismo se deu provavelmente durante as aulas que ele teve com Monte Alverne, que discute esse princípio no seu *Compêndio de Filosofia*. Mas Sampaio alega que, embora a conjectura seja verossímil, o fato é que o interesse de Magalhães pelo vitalismo está voltado para sua formulação na ciência positiva, através dos estudos de Cuvier e de Flourens (*Sampaio, Fil. da percepção em Magalhães*, pp. 68-70).

Sampaio discute a seguir a maneira pela qual Magalhães explica o fato de as percepções nos remeterem aos objetos exteriores. A percepção, para ocorrer, exige duas condições: que tenhamos uma sensação e que essa sensação seja referida a um objeto externo que exista independentemente da percepção. Mas, sem distinguirmos entre uma instância pré-intelectual, representada pela sensação, e uma instância intelectual, representada pela percepção, as nossas dúvidas sobre a verdade e os limites de nossa cognição seriam intransponíveis. Com efeito, um intelecto inseparável da sensibilidade nunca poderia avançar além das modificações internas do próprio corpo. Ora, a percepção envolve, além da sensação, um *eu* ativo e consciente que preexiste às sensações. É esse *eu* que recebe as sensações e distingue entre aquelas que indicam modificações de seu próprio corpo e aquelas

que indicam um objeto externo percebido (*Sampaio, Fil. da percepção em Magalhães*, pp. 71-2).

Depois disso, Sampaio passa à discussão de Magalhães com Reid, a respeito da separação entre *sensação* e *percepção*. Esse filósofo escocês faz uma análise das sentenças *eu sinto uma dor* e *eu vejo uma árvore*. E alega que, apesar de ambas possuírem a mesma forma gramatical, a primeira sentença distingue indevidamente o *sentir* e a *dor sentida*, que são ambas sensações, enquanto a segunda sentença distingue corretamente o sujeito que percebe e a coisa percebida. Para Sampaio, Magalhães aceita a distinção entre *sensação* e *percepção*, mas não concorda com a análise da primeira sentença, que de fato distingue entre o *sentir* e a *dor sentida*. Na verdade, o que temos é a percepção de uma dor, pois nós a localizamos em um ponto de nosso corpo. Sampaio vê nesse reparo de Magalhães à doutrina de Reid uma marca da originalidade da filosofia magelânica da percepção (*Sampaio, Fil. da percepção em Magalhães*, pp. 73-4).

Com base na discussão acima, Sampaio conclui que a ironia de Tobias Barreto, ao afirmar que a importância de *Fatos do Espírito Humano* revela o atraso de nossa produção filosófica na época, não passa de uma asneira. Até mesmo as críticas de Tobias ao *duodinamismo*, ou seja, à tese de Magalhães que separa a sensibilidade e a alma espiritual, mesmo se válidas, não tornam os argumentos de nosso filósofo menos argutos. Sampaio menciona ainda uma outra crítica de Tobias, que, para minimizar a originalidade de Magalhães, faz referência a um estudo de Francisque Bouillier, o qual afirma que o brasileiro aparentemente se

inspirou nas teses de Henri Ahrens e Jacques Lordat.⁵⁸ Para Sampaio, isso mostra que Magalhães defendeu uma versão particular do duodinamismo e não uma tese comum entre os psicólogos da época, como pensa Tobias. A própria ironia desse último, ao repreender Magalhães por não ter citado os autores indicados, sugerindo a desinformação de seu compatriota, pode na verdade ser considerada um indício da capacidade crítica e pensamento autônomo desse último, ao ter chegado por conta própria à sua versão do duodinamismo (*Sampaio, Fil. da percepção em Magalhães*, pp. 74-5).

Sampaio também critica Silvio Romero, que deprecia Magalhães por ter adotado o duodinamismo, uma doutrina comum na época. Com efeito, as leituras pouco caridosas de Tobias e Romero não percebem que a novidade proposta por Magalhães não está propriamente no duodinamismo, mas sim na articulação de uma teoria da percepção que permite dissolver o problema mente-corpo e a incerteza quanto ao mundo exterior. Mesmo se fôr equivocada, a filosofia da percepção de Magalhães assume posição no debate da época e oferece uma contribuição pessoal que lhe mereceu inclusive algum destaque internacional. Para Sampaio, poucos de nossos pesquisadores atuais realizaram façanha semelhante (*Sampaio, Fil. da percepção em Magalhães*, p. 75).

Na parte final de seu artigo, Sampaio cumpre o prometido no início, realizando uma comparação entre seus resultados e as propostas de Ivan Domingues e Paulo Margutti. Essa parte ultrapassa os objetivos do presente livro sobre Magalhães e não será considerada aqui. Nós a

⁵⁸ A citação se encontra em Bouillier, Francisque. *Le Principe Vital et l'Ame Pensante*. Paris: Didier et Cie, 1873, Cap. XIX, p. 332. Tobias indica a página 295, mas isso nos parece ser um erro, pois só tomamos conhecimento de uma única edição do livro de Bouillier.

discutiremos em detalhe no terceiro volume de nossa *História da filosofia do Brasil*, que se encontra em fase de redação final e deverá ser publicado oportunamente.

5.23. IVAN DOMINGUES [2017; 2021]

Esse autor, nosso amigo pessoal, produziu uma obra de fôlego, de caráter inovador, muito bem escrita e organizada, sobre a situação da filosofia no Brasil, desde os inícios da colonização até os dias de hoje.⁵⁹ Nessa obra, Domingues faz poucas referências a Magalhães, mas apresenta uma caracterização weberiana do tipo ideal do filósofo brasileiro do s. XIX, na qual o autor de *Fatos* é enquadrado. Os objetivos do livro de Domingues não incluíam uma avaliação de suas ideias. Isso aconteceu porém por ocasião da réplica de Domingues ao texto de Evaldo Sampaio sobre a teoria magelânica da percepção, onde alguns aspectos do pensamento do visconde do Araguaia foram analisados, embora de maneira breve. Em sua réplica, Domingues avança um pouco mais na análise das ideias do visconde do Araguaia, enquadrando-o no contexto de seu livro *Filosofia no Brasil*, mas com algumas modificações que deverão surgir na segunda edição do mesmo.⁶⁰ A proposta de Domingues é importante não apenas porque faz referência a Magalhães, mas também porque envolve uma análise e uma interpretação geral do tipo filosófico predominante no s. XIX brasileiro, assunto que nos interessa de perto. No que segue, apresentaremos as ideias relevantes

⁵⁹ Ver Domingues, Ivan. *Filosofia no Brasil. Legados e Perspectivas. Ensaios metafilosóficos*. S. Paulo: Editora Unesp, 2017. A partir de agora, *Domingues, Filosofia no Brasil*.

⁶⁰ Ver Domingues, Ivan. Réplica: a filosofia da percepção nos *Fatos do espírito humano* de Magalhães, de Evaldo Sampaio. In: Margutti, Paulo (Org.). *Vº Colóquio Pensadores Brasileiros. Coletânea de textos. 2021*, Porto Alegre: Editora Fi, 2021, pp. 71-111. A partir desse ponto, *Domingues, Réplica a Sampaio*.

de Domingues tanto em seu livro como em sua *Réplica*, mas apenas em relação ao pensamento de Magalhães, que constitui o objeto do presente livro. A discussão do significado da hipótese de Domingues a respeito do tipo filosófico predominante no Brasil oitocentista ficará reservada para o terceiro volume de nossa *História da filosofia do Brasil*, onde pretendemos fazer um balanço mais compreensivo dessa questão.

5.23.1. MAGALHÃES E FILOSOFIA NO BRASIL: LEGADOS E PERSPECTIVAS

5.23.1.2. OBJETIVO DO LIVRO DE DOMINGUES

Em seu livro, Domingues se propõe a localizar os protótipos históricos e as realizações intelectuais de tipos ideais em sentido weberiano, por ele considerados essenciais para vencer a opacidade do real empírico e trabalhar as diferentes figuras intelectuais ligadas ao exercício da filosofia em diferentes épocas de nossa história (*Domingues, Filosofia no Brasil*, p. 5). Para atingir esse objetivo, Domingues divide seu livro em um conjunto de seis ensaios filosóficos, distribuídos em passos argumentativos. Desses, interessam-nos o *Prefácio*, o *1º Passo*, em que Domingues apresenta o seu argumento metafilosófico relativo à filosofia nacional e seus recortes temporais, e o *3º Passo*, em que ele oferece a sua hipótese do tipo weberiano do filósofo brasileiro do s. XIX. No que segue, fazemos um resumo das ideias de Domingues que consideramos mais relevantes para a nossa discussão do pensamento de Magalhães.

5.23.1.3. O PREFÁCIO DO LIVRO DE DOMINGUES

Nessa parte, da qual apenas os pontos relevantes para nossa investigação serão destacados aqui, Domingues esclarece o objetivo de

seu livro, que consiste em apresentar uma análise da filosofia praticada no Brasil, preenchendo assim uma lacuna existente em sua obra *O continente e a ilha*, anteriormente publicada. Mas Domingues alega ter preservado, em *Filosofia no Brasil*, dois aspectos da obra anterior: a perspectiva *metafilosófica* e a forma do *ensaio*. Isso significa que ele pretende, com o novo livro, estudar metafilosoficamente o problema filosófico da existência ou não de uma filosofia brasileira, imprimindo às suas reflexões a forma de um ensaio filosófico, no sentido de estar fazendo sobretudo uma tentativa de explicação que admite a prioridade dos resultados e a abertura de novos caminhos, no espírito de uma obra em andamento (*Domingues, Filosofia no Brasil*, pp. 1-2).

Nessa perspectiva, Domingues nos informa que as considerações históricas entram em sua argumentação, mas que, com isso, a história entrou como meio e fonte, não como objeto da pesquisa. O mesmo ocorre no caso das considerações histórico-sociológicas. A sociologia entrou também como meio e fonte, não como objeto da pesquisa. Domingues alega ainda ter combinado os métodos *in praesentia* e *in absentia*, utilizado o primeiro para abordar os elementos empíricos e reais e o segundo para abordar os elementos abstratos envolvidos pela pesquisa. De acordo com Domingues, essa combinação em filosofia constitui um método dialético que articula os métodos *in praesentia* e *in absentia*. E ele associa a ambos o uso de tipos ideais, concebidos weberianamente como modelos teóricos essenciais para vencer a opacidade do real empírico e trabalhar as diferentes figuras de intelectuais ligadas ao exercício da filosofia e presentes nas diferentes épocas de nossa história (*Domingues, Filosofia no Brasil*, pp. 3-5).

Para tornar mais acurada a sua análise, Domingues se dispõe a levar em conta também a *obra de pensamento*, sem a qual não podemos

medir uma atividade intelectual. Para satisfazer esse objetivo, ele vai buscar inspiração na distinção feita por Antônio Cândido entre *sistema de obras* e *manifestações literárias isoladas*, tentando verificar a presença desses elementos nos diferentes períodos da nossa história, com a suspeita de que a filosofia poderia seguir uma rota diferente daquela seguida pela literatura. No que diz respeito ao autor da obra de pensamento, Domingues se viu levado a deixar de lado a figura do clérigo jesuíta que dominava a vida cultural na Colônia e a estabelecer duas outras figuras ideais: a do intelectual colonizado diletante do s. XIX, tomando Joaquim Nabuco como modelo, e a do intelectual público republicano combativo, tomando como exemplos brasileiros Rui Barbosa e Euclides da Cunha, entre outros. Os demais tipos não serão por nós considerados aqui, pois estão relacionados a um período da história da nossa filosofia que não é coberto pelo presente estudo das ideias de Magalhães (*Domingues, Filosofia no Brasil*, pp. 7-9).

Quanto ao sistema de obras, Domingues afirma que, no caso da filosofia e do Brasil, encontraremos com certeza todo o conjunto que define o sistema filosófico brasileiro espalhado nas bibliotecas, nas livrarias e nos arquivos. Mas reconhece que somente uma amostra disso se encontra em seu livro, porque lhe faltaram tempo e motivação para se dedicar a tal empreitada, com a esperança de que algum dia alguém mais disposto faça esse importante trabalho de estilística filosófica. Além do autor e sua obra, Domingues se dispõe a estudar também o público de leitores dessa obra, seguindo assim o tripé semiótico de Antônio Cândido (*Domingues, Filosofia no Brasil*, pp. 9-10).

Mais próximo do final do *Prefácio*, Domingues nos informa que pretende examinar a hipótese da deficiência institucional originada já no Período Colonial e depois estendida à época pós-colonial, com a

implantação de um novo sistema de ensino e de uma nova figura intelectual. Consideramos importante observar aqui que, embora essa informação não se encontre no *Prefácio* que estamos expondo aqui, Domingues entende o período *pós-colonial* como compreendendo os seguintes três momentos: i) a Independência e seus antecedentes históricos; ii) o Império, compreendendo o Primeiro e o Segundo Reinado; iii) a República Velha (*Domingues, Filosofia no Brasil*, p. 211). Trata-se de um período bem mais extenso do que aquele que estamos considerando aqui, relativo às ideias de Magalhães e compreendendo apenas os anos entre 1811, data de seu nascimento, e 1882, data de sua morte. Por esse motivo, iremos considerar aqui apenas as hipóteses de Domingues que se encaixem mais ou menos nesse intervalo de tempo, deixando as restantes para uma outra oportunidade, talvez um quarto volume de nossa *História da filosofia do Brasil*. Feita essa observação, podemos continuar a apresentação do *Prefácio* de Domingues.

De acordo com ele, o novo sistema de ensino da época pós-colonial é marcado pelo adiamento da implantação das universidades, limitando-se o nosso país a fundar faculdades isoladas de medicina, engenharia e direito, com intenções sobretudo técnicas e profissionais, deixando de lado a filosofia e outros ramos das humanidades. O tipo intelectual do período pós-colonial não é mais o clérigo do Período Colonial, tal como descrito no 2º Passo, mas sim o diletante estrangeirado formado em direito, ou seja, o bacharel letrado (*Domingues, Filosofia no Brasil*, pp. 11-2).⁶¹

⁶¹ A questão do clérigo do Período Colonial como tipo ideal será por nós discutida na segunda edição revista e ampliada que estamos programando para o primeiro volume de nossa *História da filosofia do Brasil*.

5.23.1.4. O 1º PASSO: FILOSOFIA NACIONAL

No 1º Passo de seu livro, numa preparação para a discussão a ser desenvolvida nos passos seguintes, Domingues discute, entre outras coisas, a questão metafilosófica da *filosofia nacional*. Para levar adiante essa discussão, Domingues busca dados e instrumentos metodológicos nos seguintes autores: Cruz Costa, Paulo Arantes e Jean-François Sirinelli. E afirma que se dispõe a desenvolver os passos argumentativos de seu livro de acordo com duas hipóteses: i) a distinção de Antônio Cândido entre *sistema de obras* e *manifestações soltas*, já mencionada; ii) a postulação de déficits e defasagens culturais, institucionais e intelectuais na filosofia nacional em diversas épocas (Domingues, *Filosofia no Brasil*, pp. 17-9).

Quanto ao problema de caracterizar uma *filosofia nacional*, Domingues reconhece os poderes do *adjetivo* de definir e mesmo de modificar a coisa, introduzindo uma qualidade ou uma determinação, bem como de neutralizar e até afastar essas qualidades, evidenciando suas impropriedades e inconveniências. Ele destaca que a ideia de *filosofia nacional* vem acompanhada de confusões, como o psicologismo e o naturalismo metafísico, quando falamos do *espírito dos povos*, do *caráter das nações* e dos *eflúvios da natureza*, como se eles irrompessem da terra ou da alma, sugerindo falas sobre a *filosofia francesa*, *alemã* e *inglesa*, bem como sobre *filosofia argentina*, *mexicana* ou *brasileira*. Sem essas confusões, Domingues alega que podemos falar de filosofia *no/do* Brasil, no sentido de *filosofia feita no Brasil* ou *por filósofos do Brasil*. Com base nisso e na distinção entre *sistema de obras* e *manifestações soltas*, Domingues argumenta que só podemos efetivamente falar de *filosofia brasileira* a partir dos anos 1960, através da ação da Missão Francesa, que

permitiu formação entre nós dos primeiros virtuosos nesse domínio (*Domingues, Filosofia no Brasil*, pp. 21-2).

Domingues encontra ainda inspiração em Machado de Assis, para quem, na literatura: i) constitui um grave erro querer reduzir o nacional ao local; ii) a cor local, a experiência pessoal e o tempo são importantes, mas é preciso plasmá-los pelo pensamento e pela imaginação para transformá-los em arte; iii) a perspectiva correta está em buscar o universal no particular e elevar o local ao universal. Aplicando isso ao caso da filosofia brasileira, Domingues pensa que podemos dizer algo parecido sobre a mesma, sem os “arroubos psicológicos e os eflúvios metafísicos” (*Domingues, Filosofia no Brasil*, pp. 22-4).

Quanto à ideia de *sistema de obras*, Domingues afirma que ela foi precedida por Romero, que fala da falta de seriação de nossas produções filosóficas, e que foi endossada por Bento Prado e Paulo Arantes. Para Domingues, o *sistema de obras* se refere a um gradiente incluindo livros autorais, livros de divulgação, antologias, manuais, histórias da filosofia, ensaios, papers, exegeses ou comentários de texto, teses de doutorado, dissertações de mestrado e assim por diante (*Domingues, Filosofia no Brasil*, p. 27). E, mais à frente, Domingues acrescenta que Leonel Franca também está em grande sintonia com a categoria de *sistema de obras literárias* de Antônio Cândido, ao dizer que não há, entre os pensadores brasileiros por ele estudados, continuação lógica de ideias nem filiação genética de sistemas (*Domingues, Filosofia no Brasil*, p. 61).

No que diz respeito à *filosofia nacional*, Domingues reconhece ir além de Antônio Cândido, pois pensa que a questão relativa a ela só estará completamente formulada se, ao lado das ideias de *local*, *povo* e *circunscrição geográfica*, for adicionado, no caso das Américas, a

maneira pela qual a filosofia chegou até nós. Ora, ela já veio pronta, num mecanismo de transplantação de instituições, costumes e ideias da Europa para as Américas (*Domingues, Filosofia no Brasil*, p. 28). Assim, no Período Colonial, Domingues concorda com Lima Vaz, para quem a filosofia da época não era nem brasileira nem portuguesa, mas sim a filosofia transnacional da Cia. de Jesus, representada pela segunda escolástica (*Domingues, Filosofia no Brasil*, p. 30).

E, renunciando o tratamento que dará ao modelo ou tipo intelectual do s. XIX no passo seguinte, Domingues o descreve como o intelectual diletante estrangeirado, nostálgico da Europa, sentindo-se desterrado em sua própria terra. Trata-se de uma figura que tem os pés em um lugar e o pensamento em outro (*Domingues, Filosofia no Brasil*, pp. 40-1).

5.23.1.5. O 3º PASSO: INTELLECTUAL ESTRANGEIRADO

No 3º Passo da obra de Domingues, intitulado *Independência, Império e República Velha: o intelectual estrangeirado*, encontramos um apanhado geral do que constituirá o tipo weberiano do filósofo brasileiro do s. XIX. De acordo com Domingues, com a passagem da sociedade colonial à pós-colonial ocorre a transição do clericalismo colonial ao bacharelismo letrado, sobretudo jurídico, e a inflexão do pensamento católico ao pensamento laico, com troca da matriz ibérica e lusitana pelas matrizes francesa, inglesa e alemã (*Domingues, Filosofia no Brasil*, p. 217). E esse bacharelismo jurídico comandou a cena no s. XIX da seguinte maneira: a primeira metade desse século foi dominada por Coimbra e a segunda metade foi dominada por São Paulo e Olinda/Recife (*Domingues, Filosofia no Brasil*, p. 237).

Nesse ponto, Domingues adota a hipótese de Raymundo Faoro, para quem o bacharelismo pós-colonial entre nós foi marcado pelo *bovarismo*, que envolve o desdém pelo mundo atrasado rural e o elogio do mundo civilizado urbano. Mas Domingues acrescenta a ressalva de que esse bacharelismo era movido pela preocupação civilizatória em relação ao país (*Domingues, Filosofia no Brasil*, pp. 243-4). Além disso, as Faculdades de Direito de S. Paulo e Recife propiciaram ao bacharelismo jurídico dominante, além do retoricismo, dois novos atributos, que não são qualidades, mas defeitos: o *diletantismo* ou *autodidatismo* e o *filoneísmo*, como no caso da Escola de Recife (*Domingues, Filosofia no Brasil*, p. 266).

Mas Domingues acrescenta que, embora constitua o cerne da cultura letrada pós-colonial, o bacharelismo corresponde apenas à metade do panorama cultural brasileiro do s. XIX. A outra metade era ocupada pela tradição católica e pelas ordens religiosas. E o componente católico da *intelligentsia* da época, embora tradicional e influente, tinha como fonte o catolicismo popular iletrado, que era frouxo, pagão e sensualista (*Domingues, Filosofia no Brasil*, p. 267).

Domingues recorre ainda a Cruz Costa, que destaca o *retoricismo* como um dos elementos mais marcantes do pensamento pós-colonial. Essa ideia é reforçada por Buarque de Holanda, que vê no bacharelismo uma verdadeira praga (*Domingues, Filosofia no Brasil*, pp. 268-70). Quanto à origem e à extração social dos bacharéis Domingues pensa que eles constituem a elite política e a elite intelectual do país, devendo ser vistos não como um fenômeno brasileiro, mas sim mundial (*Domingues, Filosofia no Brasil*, p. 271). Mais adiante, Domingues afirma que a era dos bacharéis foi o s. XIX e a época de Pedro II, cujo governo foi o reinado dos bacharéis, dos quais ele foi o mais bacharel e doutor de

todos (*Domingues, Filosofia no Brasil*, p. 272). Buarque de Holanda vê no bacharel letrado a verdadeira aristocracia do espírito, dedicada às artes liberais, em oposição às artes mecânicas, pertencentes às classes servis. Domingues completa esse quadro com os três traços do retoricismo, do filoneísmo e do bovarismo (*Domingues, Filosofia no Brasil*, p. 273).

Na seção sobre a *Situação da filosofia* no período pós-colonial, Domingues afirma que, em relação ao período anterior, surgiram inflexões e mudanças devidas à alteração do contexto do país. Em virtude disso, para examinar a filosofia pós-colonial, ele busca concentrar a atenção ali onde a filosofia habitualmente aparece, a saber, no sistema de ensino, no livro e textos correlatos, bem como nos indivíduos bem-pensantes da época. Com base nisso, Domingues tenta chegar ao cerne da filosofia pós-colonial estudando, por um lado, a instauração do aparato institucional da filosofia e, por outro, a circunscrição do tripé semiótico de Antônio Cândido. Em comparação com o Período Colonial, Domingues pensa que no novo momento permanecem como problemas para o país o déficit cultural e institucional e a dependência colonial. Mas alega que houve mudanças, pois o primeiro desses problemas foi neutralizado pelo início do processo de implantação de instituições, e o segundo deles foi neutralizado pela independência e instauração da nação. Mas, nesse segundo caso, foi mantida a dependência pós colonial econômica e cultural, agora com a Inglaterra e a França se apropriando do papel anteriormente desempenhado por Portugal (*Domingues, Filosofia no Brasil*, pp. 279-9).

Essa situação, segundo Domingues, levou à formação de uma experiência filosófica laica e plural que nunca mais sairá de cena entre nós. O fim do monopólio da segunda escolástica e a perda da

centralidade do intelectual orgânico da Igreja, que reinou no Período Colonial, levarão ao aparecimento da nova figura do intelectual do novo período. Esse último passa a ser o *goliardo* dos novos tempos, o diletante estrangeirado egresso do direito, em geral desgarrado e fora do sistema de ensino, embora haja ainda aquele intelectual ligado às poucas instituições de ensino de filosofia, onde domina o velho professor do clero católico ou a ele ligado, que continua influente no Brasil pós-colonial (*Domingues, Filosofia no Brasil*, p. 279).⁶²

Sobre as matrizes do pensamento filosófico da época, que considera importadas e de segunda mão em sua maioria, Domingues, seguindo Leonel Franca, identifica três: i) a corrente *espiritualista* católica, mas de procedência francesa e italiana e não mais ibérica; ii) a corrente *positivista*, de procedência francesa e mais bem sucedida entre nós do que no país de origem; iii) a corrente *materialista e evolucionista*, de dupla proveniência inglesa e alemã (*Domingues, Filosofia no Brasil*, p. 281). Nesse ponto, Domingues avalia as influências francesa, inglesa e alemã sobre os pensadores brasileiros da época. Todavia, por motivos de espaço e relevância para a nossa discussão, não detalharemos esses aspectos aqui.

Sobre a filosofia pós-colonial e suas correntes, Domingues pensa que entre nós continuaram a prevalecer os ditames de uma filosofia importada e de segunda mão, justificando a impressão de mesmice e a impressão de que nada de novo seria encontrado abaixo da linha do

⁶² Por *goliardo*, Domingues entende o intelectual boêmio e laico que surge timidamente no início, mas que apresenta uma longevidade extraordinária, chegando inclusive aos tempos modernos. O termo foi extraído de Le Goff e possui etimologia incerta, podendo designar seja a *gula*, seja o gigante *Golias*, seja o *gaillard* ou *alegre* (*Domingues, Filosofia no Brasil*, pp. 186-7). Ver, a esse respeito, a seção *Les Goliards*, em Le Goff, Jacques. *Les intellectuels au Moyen Âge*. Paris: Éd. du Seuil, 2000, pp. 54 ss. A paginação é do arquivo pdf que consultamos.

Equador. Mesmo assim, algo de novo se consumou, cujo resultado foi a queda do monoteocratismo religioso jesuítico e o surgimento de uma filosofia laica. Assim, se na primeira metade do s. XIX as duas figuras mais proeminentes entre nós são dois clérigos, o franciscano Monte Alverne e o trãnsfuga oratoriano Pinheiro Ferreira, na segunda metade desse mesmo século a situação muda muito. Agora são leigos brasileiros e nordestinos, como Silvio Romero, Tobias Barreto e Farias Brito, aos quais podem ser associados dois traços dignos de nota: seus nomes estão associados à Escola de Direito do Recife e suas carreiras transbordaram as funções do advogado em virtude de seus interesses intelectuais mais amplos que os levaram a militar nessa mesma Escola. E, julgando pelo exemplo desses três bacharéis, Domingues sugere que a situação cultural do Brasil Independente do s. XIX pouco se distinguia daquela do Brasil Colônia, em que as famílias enviavam os filhos destinados a estudar seja para os seminários religiosos, seja para as Escolas de Direito. A diferença está em que, no Período Colonial, os filhos se dirigiam de preferência à Universidade de Coimbra, em Portugal, ao passo que, no s. XIX, eles já podiam permanecer no Brasil. E a linguagem utilizada no ensino da filosofia passou a ser o português, ao invés do latim (*Domingues, Filosofia no Brasil*, pp. 287-8).

Com base nesses fatos, Domingues alega que a distinção entre *sistema de obras e manifestação episódica* passa a fazer sentido no caso da filosofia, quando a examinamos juntamente com a hipótese do déficit cultural, embora num sentido diferente do Período Colonial. Seguindo Romero, Domingues pensa que o s. XIX é o das manifestações episódicas, desconexas, não seriadas, meras cópias de segunda mão, feitas ao sabor da moda, num ambiente do mais deslavado bovarismo e filoneísmo.

Estamos diante de um novo tipo de intelectual, o goliardo ambientado aos trópicos (*Domingues, Filosofia no Brasil*, p. 290).

Nesse ponto, Domingues passa ao exame da filosofia pós-colonial em suas duas vertentes, a religiosa e a laica. A primeira delas se acha mais laicizada no s. XIX, mas continuará sua presença nos colégios e seminários, formando as elites e sob a tutela de várias ordens religiosas. A vertente laica, por sua vez, entrou em cena e foi difundida pelas Academias de Engenharia, Escolas de Medicina e sobretudo pelas Escolas de Direito de Olinda e S. Paulo (*Domingues, Filosofia no Brasil*, p. 291).

Domingues recorre aqui a Romero, cuja influente *A filosofia no Brasil* denuncia a falta de seriação de ideias e a ausência de uma genética na história do desenvolvimento intelectual do Brasil (*Domingues, Filosofia no Brasil*, p. 292). Mesmo assim, como nota muito bem Domingues, Romero consegue agrupar os filósofos brasileiros do s. XIX em três correntes principais: i) a dos escritores influenciados pelo sensualismo metafísico francês do s. XIX e que passaram posteriormente para o ecletismo cousiniano; ii) a dos reatores neocatólicos, influenciados por Gioberti e Rosmini ou por Balmes e Ventura; iii) a dos espíritos que vão se emancipando sob a influência das ideias de Comte ou de Darwin (*Romero, A filosofia no Brasil*, pp. 35-7. *Apud Domingues, Filosofia no Brasil*, pp. 293-4).

E, mais ou menos 30 anos depois, em *Evolução da literatura brasileira*, Romero apresenta uma lista de nove grupos, que repetimos aqui em virtude da relevância para a nossa discussão:

- I. Espíritos educados em fins do século XVIII e começos do XIX nas doutrinas do sensualismo francês de Destut de Tracy e Laromiguière, que passaram depois para o ecletismo espiritualista de Cousin e Jouffroy (1820-1850), sendo os mais notórios MONTE ALVERNE e EDUARDO FRANÇA;

- II. Puros sectarios do eclectismo, sendo os principais DOMINGOS MAGALHÃES e MORAES E VALLE (1850-1870);
- III. Reacção catholica em PATRÍCIO MONIZ e SORIANO DE SOUSA, nos mesmos tempos da segunda phase e annos posteriores;
- IV. Reacção pelo agnosticismo crítico a princípio e depois pelo monismo evolucionista à Hoeckel [sic] e Noiré, com TOBIAS BARRETO (1870-1889);
- V. Corrente positivista a Littré, com LUIZ PEREIRA BARRETO, a que se vieram juntar MARTINS JUNIOR e SOUSA PINTO, este passando mais tarde ao positivismo orthodoxo, acontecendo o mesmo a ANNIBAL FALCÃO e outros mais (1880-1904);
- VI. Corrente positivista ortodoxa, com MIGUEL LEMOS, TEIXEIRA MENDES e vários sectários, entre os quaes não será sem razão contar, a despeito de pequenas dissidencias, BENJAMIN CONSTANT BOTELHO DE MAGALHÃES e seu genro ALVARO JOAQUIM DE OLIVEIRA (1880-1904);
- VII. Bifurcação spenceriana do evolucionismo, com SYLVIO ROMERO, a que se prendem ARTHUR ORLANDO, CLOVIS BEVILAQUA, SAMUEL DE OLIVEIRA, LIBERATO BITTENCOURT, JOÃO BANDEIRA, FRANÇA PEREIRA e poucos mais (1870-1904);
- VIII. Bifurcação hoeckeliana [sic] do evolucionismo, com DOMINGOS GUEDES CABRAL, MIRANDA AZEVEDO, LIVIO DE CASTRO, FAUSTO CARDOSO, OLIVEIRA FAUSTO e MARCOLINO FRAGOSO (1874-1904);
- IX. Várias tentativas independentes de ESTELITA TAPAJÓS e RAIMUNDO DE FARIAS BRITO, já d'antes precedidos, em certo sentido e sem igual esforço, por J. DE ARAÚJO RIBEIRO – VISCONDE DO RIO GRANDE (últimos tempos).⁶³

Sobre esse assunto, Domingues acrescenta que, uma vez apresentada a lista acima, Romero reduz os nove grupos a apenas três, com base na postura e intenção do filósofo, na força do intellecto e na originalidade ou não da obra. Os três grandes grupos passam a ser os seguintes: i) os meros expositores de doutrinas por eles abraçadas, como

⁶³ Romero, Sílvio. *Evolução da Literatura Brasileira (Vista Sintética)*. Campanha: s.n., 1905, p.93-94. *Apud Domingues, Filosofia no Brasil*, pp. 293-4. Seguimos a ortografia da época nessa citação. A partir de agora, *Romero, Evolução da Lit. Bras.*

Monte Alverne, Moraes e Valle, Soriano de Sousa, L. Pereira Barreto, Miguel Lemos e Teixeira Mendes; ii) os críticos de filosofia, espíritos inquietos e independentes, que se orientam por um sistema importado sem sujeitar-se completamente a ele, como Tobias Barreto, Guedes Cabral, Sylvio Romero, Livio de Castro, Arthur Orlando, Clovis Bevilacqua, Fausto Cardoso, Samuel de Oliveira, Liberato Bittencourt, João Bandeira, França Pereira, etc.; iii) os que veem a si próprios como inovadores e criadores de sistema, como José de Araújo Ribeiro, Raimundo de Farias Brito e Estelita Tapajós. Mas, segundo Romero e provavelmente com a aprovação de Domingues, “as pretensões [...] desses escritores não passaram de pios e ilusórios desejos” (*Romero, Evolução da lit. bras.*, pp. 93-6. *Apud Domingues, Filosofia no Brasil*, pp. 294-5).

Domingues reconhece ainda que outra reconstrução do período seria possível, como acontece, p. ex., no caso de Paulo Barreto, que é citado por Cruz Costa e que propõe cinco correntes: i) positivismo; ii) evolucionismo darwiniano cientificista; iii) ecletismo espiritualista; iv) pensamento católico; v) um esteticismo “vago e eclético” (*Cruz Costa, Contribuição*, 2ª ed., p. 346 [p. 364 na minha 1ª edição]. *Apud Domingues, Filosofia no Brasil*, p. 295).

Depois dessas considerações, Domingues argumenta que, com base nas considerações e possibilidades acima elencadas, o historiador das ideias pode articular as classificações de Leonel Franca, Silvio Romero e Cruz Costa, obtendo um vasto painel, senão da filosofia brasileira no intervalo considerado de 100 anos, pelo menos da filosofia feita no Brasil. Domingues informa ainda que, por comodidade, chamou esse período de *pós-colonial*, ao longo do qual a agenda da política brasileira foi dominada pela aquisição da nação, depois da Independência. Neste período, de acordo com Domingues, a filosofia, seja ela laica ou confessional, não foi

convocada nem teve qualquer protagonismo na construção da identidade da nova nação, que foi relegada, por um lado, aos políticos, aos militares e às elites e, por outro, aos bacharéis letrados egressos do direito. Esses últimos introduziram um grande “filtro ideológico” pelo qual passaram as correntes europeias de ideias, adaptando-as aos trópicos e moldando nossa identidade. Para Domingues, o painel em questão ainda está por ser feito e que não é o propósito de seu livro oferecer um (*Domingues, Filosofia no Brasil*, pp. 295-6).

Domingues apresenta a seguir uma ideia da escala das atividades e dos grandes números da época, conectando a situação da filosofia com os dados demográficos, a escolarização da população, o aparato institucional, a extração e a quantidade de indivíduos dedicados à filosofia. Ele nos fornece informações relativas ao s. XIX sobre a população, a escolarização, o aparato institucional da filosofia. Por motivos de espaço, não iremos detalhar esses aspectos aqui. Parece-nos importante, porém, lembrar que, quanto ao aparato institucional da filosofia, Domingues o vê marcado pela precariedade e pelo raquitismo, tanto no ensino fundamental e médio como no superior, com os professores clérigos ou bacharéis diletantes do direito em situação de penúria financeira e um nível cultural baixo, embora os recursos bibliográficos fossem maiores do que na Colônia (*Domingues, Filosofia no Brasil*, pp. 296-301). Domingues nos informa ainda que o pouco de filosofia ensinado em escolas públicas era reservado às Faculdades de Direito (*Domingues, Filosofia no Brasil*, pp. 298).⁶⁴

⁶⁴ Não teremos espaço para discutir essa afirmação aqui. Mas consideramos importante informar que, na verdade, a filosofia era ensinada nos seminários e colégios da época. As Faculdades de Direito e as Escolas de Medicina não ensinavam filosofia em seus currículos, mas exigiam conhecimento dela nos exames de admissão aos seus respectivos cursos.

Passando agora para a questão das obras produzidas no período pós-colonial, Domingues alega que apenas com algum favor poderíamos falar de uma mudança de patamar na atividade filosófica vigente no Brasil pós-colonial. Mesmo assim, ele reconhece, juntamente com Lima Vaz, a existência de uma razoável literatura filosófica, a qual foi catalogada por Leonel Franca, entre outros. Domingues faz ainda referência a Cruz Costa, que ironicamente elogia esse jesuíta pelo louvável esforço patriótico de listar um bom número de nomes, biografias e “sistemas” de filósofos nacionais. Domingues faz referência ainda a Romero, que, em seu livro de 1878, discute dez filósofos nacionais. Entretanto, argumenta Domingues, do ponto de vista da metafilosofia, não basta falar de nomes e de correntes, mas é preciso levar em conta as obras, no sentido de Antônio Cândido, para verificar até que ponto elas nos autorizam a falar em um sistema “filosófico” brasileiro. E afirma que, a respeito da primeira metade do s. XIX, há pouco ou quase nada a dizer. Nesse período, Domingues destaca o nome de Pinheiro Ferreira, que, segundo ele, produziu uma obra importante, mas marcada pela falta de originalidade, em virtude do legado do empirismo e do pensamento setecentista. A respeito da segunda metade do s. XIX e das duas primeiras décadas do s. XX, Domingues reduz os candidatos a filósofos nacionais a apenas dois: Tobias Barreto e Farias Brito. E mesmo no caso de ambos, Domingues argumenta que nem o sergipano nem o cearense são rigorosamente pensadores originais e menos ainda filósofos *brasileiros*, como perceberam Lima Vaz e Cruz Costa, que viram no primeiro um filosofante estrangeirado autor de obra enfadonha e, no segundo, uma personalidade extravagante que produziu uma obra de segunda mão (*Domingues, Filosofia no Brasil*, pp. 300-2). Na sequência de seu estudo, Domingues passa a considerar

sobretudo autores brasileiros cujas obras são posteriores ao período que estamos considerando em nosso livro (*Domingues, Filosofia no Brasil*, pp. 302-9). Por esse motivo, não nos deteremos aqui na consideração dessa parte de seu estudo.

De qualquer modo, em suas conclusões relativas ao estudo das obras filosóficas do período, Domingues afirma ter-se baseado em duas hipóteses. A primeira delas é a do déficit, encontrado em diversos aspectos da sociedade brasileira, como o déficit institucional, demonstrado por Leonel Franca e Lima Vaz, o déficit cultural, demonstrado por Cruz Costa e Romero, o déficit social, demonstrado por Paulo Arantes, e, por fim, o déficit de obras, demonstrado por Domingues com aportes de Lima Vaz, Leonel Franca, Cruz Costa, Romero, Tobias Barreto e Farias Brito. A segunda hipótese é a do deslocamento do eixo da experiência intelectual na comparação dos períodos colonial e pós-colonial, com a consequência da persistência, na *intelligentsia* pós-colonial, da mesma atitude reverencial em relação à Europa e do mesmo sentimento de desterro do colono luso. Mas há três elementos que constituem uma diferença entre a nova experiência pós-colonial e a colonial: o individualismo, o bovarismo e o filoneísmo. A esses elementos, Domingues acrescenta ainda o bacharelismo e o transoceanismo do intelectual estrangeirado (*Domingues, Filosofia no Brasil*, pp. 310-1).

Ao finalizar a seção sobre a *Situação da Filosofia*, Domingues faz uma citação de Cruz Costa que, segundo ele, parece resumir toda a situação: “o brasileiro é um homem, já o disse alguém, que tem desconfiança de suas próprias virtudes, que tem medo da originalidade e que prefere sempre um defeito que nos confunda com toda a gente a

uma virtude que nos distinga do resto do mundo” (Cruz Costa, *Filosofia no Brasil*, p. 1. Apud Domingues, *Filosofia no Brasil*, p. 311).

Por fim, na última seção do 3º Passo, intitulada *O intelectual estrangeirado*, Domingues se dispõe a analisar o intelectual do Império e da República, que ele chama de *estrangeirado* e que possui os seis traços de caráter já mencionados anteriormente. Depois de retratar o tipo do intelectual orgânico do Período Colonial, assunto que não trataremos aqui, Domingues passa ao detalhamento dos traços que caracterizam o intelectual estrangeirado da época pós-colonial. O primeiro deles é o *individualismo*, referido por Cruz Costa e Buarque de Holanda. Domingues vê aqui uma espécie de proto-caráter capaz não só de separar o bacharel goliardo individualista pós-colonial do intelectual orgânico colonial, mas também de fornecer uma base comum para suportar os demais traços do diletante estrangeirado. O segundo traço é o *transoceanismo*, termo cunhado por Capistrano de Abreu e que, conforme Domingues, define melhor do que qualquer outro o perfil do intelectual dos tempos coloniais. Isso faz desse intelectual um *exilado* em seu próprio país, ou seja, um *estrangeirado*. Essa caracterização se aplica também ao período pós-colonial, pois Domingues se refere nesse ponto a Francisco Weffort, que usa o termo *estrangeirado* para descrever Joaquim Nabuco. E se refere ainda a Antônio Sérgio e a Jaime Cortesão, que discutem a situação dos intelectuais portugueses que, depois de passarem algum tempo no exterior, travando contato com a ciência e a filosofia das luzes, passavam a viver como estranhos ao seu povo quando retornavam a Portugal. No caso do Brasil, Domingues menciona Joaquim Nabuco e José Bonifácio de Andrada como os mais conhecidos estrangeirados brasileiros. Essa situação leva ao terceiro traço, que corresponde à *ambivalência* nas atitudes do intelectual estrangeirado,

que assume ou o *indiferentismo político*, como ocorre com grande parte da intelectualidade pós-colonial, ou o *engajamento político*, como ocorre com o intelectual insatisfeito com o estado de coisas reinante, porque ele se vê como estrangeiro e desterrado em seu próprio país. Essas duas atitudes são condizentes com as duas faces do goliardo, que surge ou como o rebelde irreverente e irresponsável, ou como o inconformista engajado e responsável por seus atos. Domingues reconhece ainda que a figura do *estrangeirado*, embora restrita aos casos brasileiro e português, constitui uma constante universal, uma condição inerente do intelectual, que é sempre um estrangeiro em seu próprio país. E esse traço vem acompanhado, segundo Domingues, do quarto traço do *bovarismo*, caracterizado pela insatisfação difusa do indivíduo consigo mesmo e com o meio circundante, e do quinto traço do *filoneísmo* ou amor pelas novidades vindas de fora, no último navio que chegou. Ficou faltando o *bacharelismo* e seus complementos do *retoricismo* e do *diletantismo* no detalhamento de Domingues, mas esse traço é contemplado na lista final dos seis traços do intelectual estrangeirado, lista essa que, embora apresentada em ordem diferente da vista acima, resume a discussão encetada: *individualismo*, *transoceanismo*, *bacharelismo*, *bovarismo*, *filoneísmo* e *ambiguidade* (Domingues, *Filosofia no Brasil*, pp. 316-22).

5.23.2. MAGALHÃES NA RÉPLICA DE DOMINGUES A SAMPAIO

No que diz respeito à nossa pesquisa sobre Magalhães, a exposição acima esgota os aspectos relevantes dos passos considerados do livro de Domingues, os quais serão oportunamente discutidos no presente livro. Podemos passar agora para o seu texto intitulado *Réplica: A filosofia da*

percepção nos Fatos do espírito humano de Magalhães, de Evaldo Sampaio. Conforme explicamos antes, esse texto nos interessa sobretudo em virtude do tratamento dado a Magalhães e suas ideias. Como o título indica, trata-se de um debate entre Domingues e Sampaio, envolvendo diversos pontos relativos à filosofia brasileira do s. XIX que se acham diretamente ligados aos assuntos por nós aqui tratados. Esses pontos vão além da mera discussão das ideias de Magalhães, mas, por motivos de espaço e relevância, resolvemos concentrar a atenção precisamente naqueles que fazem referência ao visconde do Araguaia, deixando de lado outros aspectos da discussão, ligados à metodologia do tipo ideal, à questão da existência ou não de um sistema de obras filosóficas no Brasil oitocentista, à questão da importância do espiritualismo eclético na época, e à questão do déficit institucional do ensino superior de filosofia brasileiro. Estes pontos, bem como as categorias de *diletante*, *estrangeirado*, *filoneísta*, *bacharelista*, *bovarista*, etc., serão discutidos em detalhes no terceiro volume de nossa *História da Filosofia do Brasil*, atualmente em fase de redação final. Deixaremos também de lado, sem nos preocuparmos em discuti-los, os confrontos de dados estatísticos envolvidos no debate entre Domingues e Sampaio, pois além de considerá-los mais ligados à sociologia e disciplinas afins do que à filosofia, preferimos nos basear em fatos concretos que põem em questão tais dados.

De qualquer modo, em alguns momentos as hipóteses de Sampaio virão à tona. Porém, quando isso ocorrer, será em virtude das ligações das mesmas com a filosofia magelânica. Estamos recorrendo a essa *Réplica* porque o próprio Domingues reconhece ter falado quase nada sobre Magalhães na primeira edição de seu importante livro *Filosofia no Brasil*, comprometendo-se inclusive a voltar ao autor de *Fatos* com um

pouco mais de alento na segunda edição do mesmo, a qual no momento está em fase de preparação (*Domingues, Réplica a Sampaio*, p. 72). Como ainda não tivemos acesso a essa segunda edição, contentar-nos-emos com o texto indicado para discutir as ideias de Domingues.

Sobre o texto de Sampaio, Domingues afirma que a análise por ele feita de Magalhães está bem feita, com pensamentos límpidos e linguagem apurada e elegante. Não obstante essas qualidades, Domingues nota no texto duas dificuldades de fundo: i) a ausência de consideração de A alma e o cérebro, obra em que Magalhães retoma a teoria da percepção e relata os embates com os materialistas e evolucionistas da época; ii) ao invés de completar as análises, que incluem a análise semântica dos termos *percepção* e *apercepção* em francês, a incorporação de temas correlatos ligados à sensação e à imaginação, à relação de coordenação entre o voluntário e o involuntário, à relação entre a mente e o corpo, bem como à questão do *eu* ou do sujeito, Sampaio compra tudo pelo valor de face e, de uma penada só, extrapola o autor e o período examinados, tomando o texto de Magalhães como pretexto para fazer outra coisa. Ao invés de tentar compreender o pensamento do Visconde do Araguaia, Sampaio se deu a trabalho de apontar sua artilharia retórica contra Margutti e ele próprio, Domingues, dois estudiosos nacionais dos dias de hoje, buscando extrapolar e refutar, numa espécie de esgrima intelectual, com vencedores e vencidos, nada mais (*Domingues, Réplica a Sampaio*, pp. 74-5).

A respeito de seu livro *Filosofia no Brasil*, Domingues nos informa que o que mais lhe causou espanto foi ver a metodologia do tipo ideal tão central na obra ter sido visada por Sampaio através de toda sorte de confusões e mal-entendidos. Para justificar sua posição, Domingues alega que extraiu de Weber o método do tipo ideal para estendê-lo à história intelectual e à história da filosofia no caso brasileiro com o

objetivo de calibrá-lo para capturar a “alma do filósofo” e suas práticas ao longo da história. De acordo com Domingues, o tipo ideal não nos leva a essências, mas a idealidades e construções intelectuais, de tal modo que o “espírito” da filosofia presente na alma do filósofo está referido a suas atitudes ou ações (*Domingues, Réplica a Sampaio*, pp. 75-6). A argumentação de Domingues a favor do método do tipo ideal continua por mais algumas páginas, mas não a repetiremos aqui, porque ela não interessa diretamente ao nosso debate (*Domingues, Réplica a Sampaio*, pp. 76-9).

Chegando finalmente a Magalhães, Domingues afirma que se trata de um intelectual diletante estrangeirado, com seu *ethos* marcado pelo bovarismo e o transoceanismo, que poderia esbanjar talento e poder de assimilação crítica de ideias vindas de fora, mas que não colocou nem podia colocar em sua agenda criar uma filosofia brasileira. Afinal de contas, todos eram estrangeirados e o ideal de vida intelectual era buscado lá fora, nunca aqui dentro (*Domingues, Réplica a Sampaio*, pp. 79-80).

A respeito do uso do termo *diletante* em seu livro, Domingues alega que o mesmo não foi tomado em sentido depreciativo, mas sim em sentido de *amador*, em oposição a *profissional*, dotado assim de uma carga semântica positiva. De acordo com ele, não faltam exemplos de diletantes na tradição filosófica clássica. E alega ter conferido ao termo *diletante* uma acepção neutra, ao neutralizar as valências positiva e negativa de sua carga semântica. Essa acepção neutra é ao mesmo tempo crítica e descritiva. O propósito de Domingues foi tipificar o filósofo brasileiro do s. XIX. Nessa época, segundo ele, a filosofia entre nós ainda era raquítica, marcada pela deficiência de escala e pelo déficit institucional, não havendo aqui sequer curso de graduação completa,

condenando o candidato a filósofo à improvisação, ao autodidatismo e à curiosidade indisciplinada. Mas Domingos se penitencia de não ter tratado na extensão exigida a questão dos exemplos dos candidatos ao posto de melhor espécime de tal tipo, coisa que pretende fazer na segunda edição do livro (*Domingues, Réplica a Sampaio*, pp. 80-1).

A respeito dessa segunda edição, Domingues informa que, ao invés de se limitar a Joaquim Nabuco como representante do tipo ideal do período pós-colonial, pretende distinguir três variantes e a elas associar três exemplos seminais, assim descritos por ele:

“[i] a variante 1 do intelectual do *establishment* ou do *insider*, exemplificada por Magalhães, em quem eu vejo uma espécie de filósofo orgânico do 2º reinado; [ii] a variante 2 do intelectual independente ou do *outsider*, exemplificada por Tobias Barreto, em quem eu vejo, além do mais, o melhor exemplo do intelectual dileitante estrangeirado do século XIX e uma espécie de goliardo – na acepção de intelectual descolado que na idade média levava uma vida boêmia e dissoluta, à diferença do clérigo vinculado à igreja dedicado ao ofício de ensinar, a que eu nomeei de intelectual orgânico da igreja –, um pouco, como figura discrepante do intelectual da igreja, tinha sido Gregório de Matos na Colônia; [iii] a variante 3 do intelectual bem pensante ensimesmado ou do erudito solitário referido antes, de costas para o mundo e para a realidade brasileira, exemplificada por Farias Brito – ele mesmo vindo do direito e, como autodidata, um dileitante de boa cepa e dedicado de corpo e alma à filosofia, mas vivendo ainda num tempo em que a filosofia era para poucos iniciados nessas terras e uma andorinha não faz o verão, como viu Aristóteles” (*Domingues, Réplica a Sampaio*, p. 81-2).

Domingues discute também as hipóteses de Sampaio de que Magalhães foi o primeiro filósofo brasileiro e de que o espiritualismo foi a primeira filosofia brasileira institucionalizada e atuante entre nós. Essas hipóteses de Sampaio, segundo Domingues, se baseiam em três argumentos: i) a posição de Magalhães como primeiro catedrático de

filosofia do Colégio Dom Pedro II, que servia de modelo para os ginásios e liceus brasileiros da época e funcionou como centro irradiador das ideias espiritualistas no país; ii) a originalidade da filosofia magelânica e sua influência no país, propagando o espiritualismo através do Colégio Dom Pedro II e dos liceus e ginásios que o seguiam; iii) a frouxidão disciplinar e a porosidade dos campos de conhecimento no s. XIX, que era comum também na Europa, não justificando a atribuição dos atributos de *diletantismo*, *autodidatismo* e *bacharelismo* à *intelligentsia* brasileira da época. Domingues pensa que esses argumentos não incidem diretamente sobre alguma coisa que ele tenha escrito sobre Magalhães. Em virtude disso, ele se dispõe não a oferecer uma réplica a Sampaio nesse domínio, mas sim a questionar as hipóteses dele, em benefício do nosso melhor conhecimento da natureza da filosofia brasileira praticada no s. XIX (*Domingues, Réplica a Sampaio*, pp. 85-6).

A respeito do primeiro dos argumentos acima, Domingues alega que não se segue da centralidade do Colégio Pedro II que os colégios brasileiros da época ensinassem todos a filosofia espiritualista. Magalhães assumiu a cátedra de filosofia no colégio em 1838 e nela permaneceu por pouco tempo. Como ele teve sucessores também espiritualistas até 1880, quando a cátedra foi ocupada por Romero, o máximo que poderíamos dizer é que o espiritualismo foi filosofia oficial do Segundo Reinado por um período de 40 anos. E Domingues acrescenta a hipótese de que o sistema das cátedras dos liceus e ginásios da época não foi um monopólio dos espiritualistas, mas sim um duopólio dividido entre os espiritualistas afrancesados e os remanescentes da ilustração conservadora portuguesa, partidários do empirismo mitigado que seguiam as diretrizes de Verney e os manuais de Genovese. Além disso, os seminários e colégios religiosos, ao invés de

seguir os manuais espiritualistas, seguiram os manuais da segunda escolástica ou do neotomismo (*Domingues, Réplica a Sampaio*, pp. 86-9).

Sobre o segundo argumento, relativo à originalidade da filosofia de Magalhães, Domingues afirma que ele, devido à sua proximidade com a Corte e com o Imperador, tendo sido um político e um diplomata de carreira que viveu muito tempo na Europa, desenvolveu uma estratégia pessoal para proporcionar sua reputação de primeiro filósofo nacional. Mas houve outros antes dele, como Monte Alverne e Matias Aires. Além disso, Domingues se coloca contra Sampaio, que coloca Cousin no centro do espiritualismo francês e Magalhães na origem do ecletismo espiritualista brasileiro. Para ele, a origem do espiritualismo em França foi Maine de Biran, cuja ascendência é reconhecida pelo próprio Cousin. E, no Brasil, Monte Alverne, influente na Corte, chegou ao ecletismo antes de Magalhães. Domingues, seguindo os passos de Maciel de Barros, insiste em ver na obra magna de Magalhães uma obra de segunda mão, guiada por Cousin, Flourens e Jouffroy, talvez Monte Alverne (*Domingues, Réplica a Sampaio*, pp. 90-1).

Ainda na discussão do segundo argumento, Domingues afirma que Sampaio oferece uma postulação segundo a qual Magalhães estava engajado nas causas nacionais, vendo em seu livro seminal uma espécie de filosofia prática, uma introdução e sistematização dos problemas filosóficos do espiritualismo eclético com vistas a um projeto geral civilizatório para o país. Ora, Domingues considera essa postulação sumamente exagerada, sem embasamento textual, sem lastro historiográfico, sem fundamento fatural. Magalhães teve atuação política reconhecida, mas Domingues tem sérias dúvidas sobre sua influência filosófica. Ele recuou em relação ao romantismo defendido na *Confederação dos Tamoios*, a ponto de Alcântara Machado considerá-

lo um “romântico arrependido”. E José de Alencar alega que o romantismo magelânico não tinha nada de brasileiro, faltando-lhe a paisagem da nossa natureza. E algo mais grave acontece nas suas obras seminais, em que ele defende a liberdade, mas se mantém em silêncio sobre a escravidão em que se baseava a sociedade imperial à qual ele era alinhado. Em contraste com os abolicionistas da época, Magalhães permaneceu em silêncio, embora considerasse o escravismo condenado pela Bíblia e visse o mal da escravidão como um castigo divino lançado sobre nossas terras (*Domingues, Réplica a Sampaio*, pp. 91-2)

Nessa perspectiva, Magalhães não foi nosso primeiro filósofo nem um filósofo nacional. Ele faz filosofia entre nós, filosofia no Brasil, mas não filosofia brasileira ou filosofia do Brasil, como marca de nacionalidade e não de localização geográfica. Os filósofos da época são desenraizados, sofrendo do mal de Nabuco, vítimas do colonialismo epistêmico e cultural. Nessa perspectiva, são todos estrangeirados. E, para confirmar isso, Domingues cita uma notícia que saiu no *Correio Mercantil* de 10 de março de 1859, com duas informações sobre a tradução de *Fatos* para o francês que ele considera relevantes para a compreensão da recepção dessa obra e para a verificação da influência do autor dentro e fora do país. A primeira dessas informações envolve o fato de que, na reportagem em questão, é citada uma carta de Flourens elogiando o brasileiro. Para Domingues, isso significa que *Fatos* foram escritos de acordo com o corte e o gosto francês. A segunda informação se refere ao fato de que a tradução do livro de Magalhães para o francês já tinha vendido 1800 exemplares, motivando a preparação de uma segunda edição, ao passo que, no Brasil, só tinham sido vendidos 80 exemplares da obra (*Domingues, Réplica a Sampaio*, pp. 92-4).

Por esses motivos, Domingues reluta ver em Magalhães e sua obra a expressão de uma filosofia nacional genuína ou de uma filosofia brasileira original, porque enraizada em nossas tradições. Essas coisas não estavam nas mentes dos filósofos da época, que queriam sobretudo ser reconhecidos no exterior e ter uma carreira internacional, de preferência na França e publicando suas obras em francês. Esse é o caso de Magalhães, um pensador afrancesado que se preocupa com o Brasil só num segundo momento e por tabela. Essas considerações levam Domingues a concluir que Magalhães não é um intelectual cosmopolita globalizado brasileiro, mas sim um intelectual brasileiro diletante e estrangeirado, fazendo filosofia por amor e não por profissão, sem que o Brasil constituísse problema em sua filosofia (*Domingues, Réplica a Sampaio*, pp. 94-5).

Quanto ao terceiro argumento de Sampaio, Domingues combate a hipótese de que também em Portugal quase todos os professores de filosofia eram autodidatas, de tal modo que o bacharelismo jurídico e o autodidatismo não eram uma exclusividade brasileira. Essa hipótese Sampaio a estende também à França, procurando mostrar que a porosidade em questão não era apenas uma característica lusa ou brasileira, mas também se encontrava em outros países. Domingues alega que Sampaio, por um lado, recua ao s. XIX a formação do *scholar* tal como modelado por ele em *Filosofia no Brasil* para pensar o especialista disciplinar brasileiro do s. XX e, por outro, afirma que no s. XIX dominava a frouxidão disciplinar e que tal *scholar* não existia na época. E Sampaio afirma que essa situação não faz dos pensadores de então meros diletantes, uma vez que o estudante interessado na filosofia podia obter ou o grau de bacharel ou o de licenciado em filosofia. Nessa perspectiva, Sampaio está misturando contextos

comparativos diferentes e atribuindo a Domingues coisas que ele não afirma (*Domingues, Réplica a Sampaio*, pp. 95-9).

A respeito do termo *diletante estrangeirado*, Domingues argumenta que faz do mesmo um uso neutro e crítico, tratando-o como um operador analítico controlado e contextualizado para o s. XIX, sem prejuízo de que figuras correlatas, como o autodidata ou o diletante não estrangeirado possam surgir no nosso s. XX. Para Domingues, Sampaio adiciona ao termo *diletante* uma carga semântica negativa intensa, que não corresponde às intenções expressas em *Filosofia no Brasil*. Sampaio ignora que, nesse livro, o diletante, meio solto em nossas instituições ainda frágeis no s. XIX, foi visto de maneira positiva, como constituindo o elo que leva ao surgimento do *scholar* ou especialista disciplinar, toldado pelo modelo das ciências duras (*Domingues, Réplica a Sampaio*, pp. 99-100).

O debate de Domingues com Sampaio continua por mais algumas páginas antes do término da *Réplica*, mas os aspectos destacados acima são suficientes para a nossa discussão no presente livro.

6

AUTORES ESTRANGEIROS RELEVANTES PARA A DISCUSSÃO

São muitos os autores estrangeiros que mereceriam ser considerados para facilitar a compreensão das ideias de Magalhães. Na lista dos mesmos, podemos incluir os nomes, p. ex., de Platão, Plotino, Agostinho, Bossuet, Fénelon, Locke, Condillac, Descartes, Leibniz, Malebranche, Cousin, Lamennais, Rosmini, Gioberti, Dugald Stewart, Reid, Ahrens, Lordat, Flourens, etc. Como muitos desses autores são suficientemente conhecidos e como outros já tiveram suas ideias apresentadas nos diversos volumes de nossa *História da Filosofia do Brasil*, não iremos expor suas ideias aqui. Isso não significa que elas não sejam comparadas com as ideias defendidas em *Fatos do espírito humano*, com o objetivo de alcançarmos uma compreensão mais adequada do sistema filosófico de Magalhães. Na presente seção, concentraremos a nossa atenção apenas naqueles autores ligados à questão da doutrina da *força vital* que consideramos importantes para o esclarecimento do teor e da alegada originalidade da doutrina magelânica a esse respeito. Para selecionar os autores e temas relevantes para nossa pesquisa, baseamos-nos em três critérios principais. O primeiro consiste em considerar aqueles autores que foram mencionados ou citados por Magalhães em *Fatos do espírito humano*, mas fazendo uma seleção baseada na distinção entre os que foram efetivamente discutidos e os que foram apenas mencionados de passagem.

O segundo critério se baseia no fato de que Magalhães parece ter-se inspirado em *Da vida e da inteligência*, de Flourens, para discutir a questão da *força vital*. Como veremos oportunamente, as citações de Magalhães relativas a Buffon e Cuvier, p. ex., repetem as citações presentes na obra de Flourens. Em consequência, poderemos comparar não apenas os autores discutidos pelo brasileiro e pelo francês, mas também aspectos das respectivas discussões, o que facilitará a tarefa de determinar se a contribuição de Magalhães na questão da *força vital* foi original ou não.

O terceiro critério tem a ver com o fato de que determinados autores ligados ao vitalismo, embora não tenham sido considerados por Magalhães em sua discussão da *força vital*, como Bordeu, Barthez e Cousin, serão por nós levados em conta em virtude de sua relevância para a nossa pesquisa.

O quarto critério envolve aqueles autores que, embora não tenham sido mencionados por Magalhães, foram vistos como tendo influenciado as doutrinas do brasileiro sobre a *força vital*. Esse é o caso de Ahrens, Jouffroy e Lordat. A lista de autores que consideraremos aqui será então a seguinte: Flourens e Saint-Hilaire, porque foram mencionados apenas por Magalhães;¹ Buffon e Cuvier, porque foram mencionados por Flourens e Magalhães; Bordeu, Barthez e Cousin, porque, embora não mencionados por Magalhães, são relevantes para a nossa discussão da *força vital* no brasileiro; Lordat, Ahrens e Rostan, porque foram sugeridos por intérpretes de Magalhães ou como tendo influenciado suas ideias relativas à *força vital* ou como tendo refutado

¹ Plotino também foi mencionado apenas por Magalhães em relação à doutrina da *força vital*. Todavia, suas ideias a esse respeito não serão apresentadas nessa seção, pois reservamos um espaço para elas tanto na comparação entre as ideias de Plotino e Magalhães como na discussão da interpretação de Barros relativa a esse tema.

as mesmas através de doutrinas alternativas. Haller, Grisson, Fouquet, Bichat, van Helmont, Stahl, Boerhave e Blumenbach ficarão de fora de nossa análise, porque foram apenas mencionados de passagem por Magalhães, sem maiores consequências doutrinárias.

Reiteramos aqui que a razão da nossa ênfase no tema da *força vital* está em que, além do próprio Magalhães, muitos dos intérpretes acima considerados fazem referência a essa noção e aos autores correspondentes, embora isso seja muitas vezes feito de maneira superficial e sem as devidas justificativas. Acreditamos que isso nos ajudará a verificar a validade da afirmação de Magalhães, que pensa ter feito uma contribuição original ao atribuir a sensibilidade à *força vital*.

6.1. A ESCOLA DE MONTPELLIER E A DOUTRINA DA FORÇA VITAL

Para melhor compreendermos essa doutrina, teremos de remontar inicialmente às ideias de alguns pensadores ligados ao *vitalismo* proposto na escola Montpellier. Essa doutrina surgiu no curso de medicina da Un. de Montpellier, cujas origens parecem remontar ao s. X. Essa universidade tem sido identificada pelos estudiosos do assunto como um dos principais centros do surgimento da abordagem vitalista. Dentre os principais representantes dessa doutrina, destacam-se Théophile de Bordeu, Paul Joseph Barthez, Jacques Lordat e Xavier Bichat.² O *vitalismo* pode ser definido como a doutrina segundo a qual cada ser vivo possui um princípio vital que dirige os processos orgânicos e se distingue tanto das propriedades fisiológicas do corpo como das

² Ver, a esse respeito, Waisse, Silvia *et alii*. Raízes do vitalismo francês: Bordeu e Barthez, entre Paris e Montpellier. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v.18, n.3, jul.-set. 2011, p.625-640. Há ainda outros autores ligados à escola de Montpellier que serão mencionados oportunamente. A partir de agora, *Waisse et al.*, *Bordeu e Barthez*.

propriedades da alma pensante. Trata-se de uma tentativa de oferecer uma terceira via à oposição entre o materialismo e o espiritualismo, uma vez que o primeiro reduz a vida apenas a reações físico-químicas, deixando sem explicação adequada a dimensão espiritual, e o segundo reduz a vida apenas à dimensão espiritual, deixando sem explicação adequada as reações físico-químicas.

De acordo com Waisse *et al.*, duas noções caracterizam a escola de Montpellier na segunda metade do s. XVIII: i) a de *organização*, segundo a qual as relações entre as partes orgânicas individuais formam um todo harmônico; ii) a de *animação*, que não é explicável pela matéria, mas sim através de forças ou princípios vitais (Waisse *et al.*, p. 629).

A respeito da evolução das ideias da escola de Montpellier, Sabine Hiller nos oferece um panorama histórico bastante elucidativo. De acordo com ela, Bordeu tentou combinar o animismo com o mecanicismo, sugerindo que cada órgão do corpo vivo é independente, possuindo sua própria vitalidade, que é inerente e inseparável da matéria viva. Em oposição a isso, Barthez concebe o princípio vital como coexistente com o corpo e a alma racional. Mas ele se recusa a assumir um compromisso ontológico em relação à natureza de tal princípio. A sua posição é vista como oscilando entre uma concepção realista da força vital, uma concepção da mesma como propriedade emergente fraca e uma concepção da mesma como um coringa teórico (*place holder*) a ser posteriormente esclarecido. Hiller nos informa que, de um modo geral, a escola de Montpellier defendeu o vitalismo como uma forma de mecanicismo expandido, próximo do materialismo. Esse vitalismo do Iluminismo tardio não deve ser confundido com os desenvolvimentos pelos quais essa doutrina passou no s. XIX, quando ela se tornou espiritualista e conservadora. De acordo com Hiller, Lordat foi a figura

mais importante na escola de Montpellier entre 1810 e 1850. Ele abandonou a tendência ao mecanicismo e repreendeu os organicistas, que considerava estarem preocupados apenas com a matéria, revelando horror ao invisível. Para ele, os organicistas são cartesianos, porque apenas admitem substâncias físicas e espirituais e negam a existência de um reino vital distinto. Além disso, Lordat acusa os organicistas de mancharem suas teorias com uma ideologia revolucionária que pretendia a mudança fundamental e glorificava o conflito. Com Lordat, segundo Hiller, o vitalismo de Montpellier foi purgado de sua associação com o materialismo iluminista e se tornou aliado do conservadorismo católico. As forças vitais, concebidas inicialmente como ferramentas heurísticas, passam a ser vistas como agentes dotados de propósito e atividade material. Em outras palavras, a força vital é então concebida como uma ferramenta heurística para unificar fenômenos nas situações em que as leis causais mecânicas se revelam insuficientes.³

O autores ligados à doutrina vitalista da escola de Montpellier são vários, como vimos, mas, com base nos critérios anteriormente estabelecidos, consideraremos a seguir apenas Théophile de Bordeu, Paul Joseph Barthez, Jacques Lordat e Pierre Flourens. Os três primeiros foram docentes na Universidade de Montpellier no final do s. XVIII e no início do s. XIX. Flourens formou-se em Montpellier, mas trabalhou sobretudo em Paris. Suas ideias serão apresentadas mais adiante, obedecendo à ordem cronológica.

³ Cfr. Hiller, Sabine. Vitalism in Contemporary Western Herbal Medicine – asset or burden? Part 1: A historical survey of vitalism. Disponível em <<https://deepertheneverpie.files.wordpress.com/2014/01/vitalism-in-cwhm-part-1-sabine-hiller.pdf>>. Embora a preocupação principal de Hiller seja a medicina herbal ocidental, a primeira parte de seu trabalho, como o próprio título indica, nos oferece um excelente apanhado da evolução história do vitalismo.

6.1.1. THÉOPHILE DE BORDEU (1722-1776)

Esse autor não foi mencionado por Magalhães, mas foi discutido por Flourens e merece ser considerado aqui para efeito de comparação de suas ideias a respeito da força vital e da sensibilidade com as de Magalhães. Bordeu foi um médico e filósofo francês, representante do vitalismo. Estudou medicina em Montpellier e se destacou pela sua oposição às doutrinas mecanicistas de Boerhaave que então predominavam.⁴ Esteve por alguns meses na cidade de Pou, onde descobriu o tratamento por águas termais. Fixou-se depois em Paris, com o auxílio de seu primo, que era médico de Luís XV. Trabalhou por algum tempo na enfermaria real de Versalhes e, em 1748, lançou na cidade o método de cura por águas termais no tratamento do duque e da duquesa de Viron. Depois disso, foi nomeado inspetor das águas termais de Auch e inspetor das águas de Barèges no ano seguinte. Foi também médico da condessa de Barry e amigo de Diderot, a quem influenciou nas doutrinas sobre a sensibilidade através de suas pesquisas sobre o papel do sistema nervoso e a hierarquia funcional dos órgãos. Redigiu o verbete *As Crises* para a *Enciclopédia* de Diderot. Nesse artigo, ele compara teorias antigas e modernas, criticando-as com o objetivo de apresentar suas ideias sobre a primazia da observação

⁴ Herman Boerhaave (1668-1738), foi um botânico, químico e médico holandês bastante famoso em sua época. É considerado o pai da fisiologia. Boerhaave lecionou na Universidade de Leiden e desenvolveu uma metodologia nova em medicina, chamada *iatromecânica*, que utilizava os princípios da mecânica como base para uma teoria da saúde e da doença. Na formulação de suas teorias, ele se limitou ao corpo, trabalhando com conceitos mecânicos como *estagnação*, *obstrução*, *rigidez*, *elasticidade*, etc. Em suas pesquisas na área de química, Boerhaave rejeitou as explicações metafísicas da alquimia. O estudo da alma, para ele, constituía objeto da teologia. Ele nunca incluiu a alma humana em seus tratados, separando a biologia da teologia. Boerhaave buscava o tratamento médico mais no ser humano e seu ambiente do que no espírito. Embora fosse calvinista, suas ideias foram acusadas de materialistas. Mais informações sobre Boerhaave em Knoeff, Rina. *Herman Boerhaave (1668-1738). Calvinist chemist and physician*. Amsterdam: Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences, 2002.

clínica.⁵ Bordeu ficou doente em 1775, tendo tentado sem sucesso a cura através das águas termais. Faleceu no ano seguinte. Algumas de suas obras são: *O uso das águas de Barèges e do mercúrio para as escrófulas* (1757), *Tratado de medicina teórica e prática* (1774), *Pesquisas sobre a história da medicina* (1882), etc.

A obra que iremos considerar aqui é o *Tratado de medicina teórica e prática*.⁶ Nesse livro, Bordeu caracteriza o ser humano como um composto de diversos órgãos, cada um dos quais é dotado de vida particular. A vida geral do ser humano nada mais é do que o resultado ou a soma das vidas particulares de cada órgão. Para esclarecer seu ponto de vista, Bordeu faz uma comparação com um enxame de abelhas que se reúnem e se penduram em uma árvore à maneira de um cacho de uvas. Embora as abelhas se liguem umas às outras, agindo em conjunto para formar um corpo sólido, isso depende da ação particular de cada uma delas. Do mesmo modo, no corpo vivo, cada parte é uma espécie de máquina à parte que contribui à sua maneira para a vida geral desse corpo. Os órgãos do corpo estão ligados uns aos outros, cada um com o seu distrito e sua ação. E as relações entre essas ações, bem como a harmonia que daí resulta, constituem a saúde. Quando essa harmonia é perturbada, surgem as doenças mais ou menos graves (*Bordeu, Tratado*, pp. 43-5).

Para Bordeu, o corpo vivo não deve ser considerado um ser puramente mecânico, pois ele possui uma substância, um ser espiritual que o vivifica. De acordo com Bordeu, Stahl atribui todos os fenômenos

⁵ Sobre esse verbete, ver Ferrandis, Jean-Jacques & Plessis, Jean-Louis. Théophile de Bordeu (1722-1776). Un homme d'esprit, de connaissances éclectiques et sachant séduire. *Histoire des Sciences Médicales*, Tome XLI, nº 3, 2007, p. 260. Todo o artigo pp 255-62.

⁶ Ver Bordeu, T. *Traité de Médecine Théorique & Pratique, extrait des ouvrages de M. de Bordeu, avec des remarques critiques, par M. Minvielle*. Paris: Roualt, Libraire, 1774. A partir desse ponto, *Bordeu, Tratado*.

do corpo vivo à alma espiritual, renovando assim uma ideia dos Antigos e conseguindo um grande número de seguidores.⁷ Com isso, os médicos animistas parecem ter vencido a tendência ao materialismo.⁸ Todavia, Bordeu alega que Stahl leva um pouco longe demais a aplicação de seu sistema à economia da vida animal. Em oposição a isso, a escola de Montpellier estabelece uma posição mista, igualmente afastada dos excessos do animismo de Stahl e dos partidários do materialismo. Para muitos membros dessa escola, o corpo animal contém um princípio de vida e de ação que depende de sua essência. Essa vida e essa ação correspondem à virtude de sentir próprias aos órgãos ou aos nervos dos animais. O nervos constituem o princípio de todo movimento e de uma espécie de sentimento necessário a todas as ações da vida. A alma espiritual, unida ao corpo vivo, tem funções particulares, agindo sobre o corpo e dele recebendo modificações. Mas a vida corporal é devida ao ser animal ou ser vivo, que se distingue de todos os outros corpos (*Bordeu, Tratado*, pp. 52-4).

Na sua tese de doutoramento de 1742, intitulada *Da sensibilidade em geral*, segundo Waisse *et al.*, Bordeu, ao refutar Boerhaave, sustenta que as glândulas do corpo humano não estão preparadas para sofrer compressão mecânica e que a causa de seu funcionamento está na sensibilidade mediada pelos nervos. A prova disso está em que a nossa boca começa a salivar assim que sentimos o cheiro de um alimento, do mesmo modo que certas emoções produzem lágrimas. Bordeu estabelece uma divisão entre a *sensibilidade geral*, comum a todas as

⁷ Bordeu está se referindo a Georg Ernst Stahl, já por nós mencionado por ocasião da exposição da interpretação das ideias de Magalhães por parte de Bouillier.

⁸ A tendência materialista é representada principalmente por Boerhaave, cujo nome não foi explicitado aqui por Bordeu.

partes do corpo, e uma *sensibilidade particular*, própria a cada órgão (Waisse et al., p. 628). Sobre esse assunto, Bordeu afirma ainda que a fibra nervosa constitui essencialmente o animal e as suas outras partes, como os músculos, as membranas, etc., são acessórias ou secundárias, servindo apenas de apoio aos nervos e de ornamento para o corpo. Se um animal fosse privado de todas as suas partes secundárias, mas permanecesse com os nervos, ele ainda teria o sentimento e o movimento, propriedades inerentes à fibra nervosa que formam a essência da vida animal (Bordeu, *Tratado*, p. 60).

Ainda sobre as ideias de Bordeu, encontramos informações mais esclarecedoras num artigo de Dominique Boury.⁹ De acordo com ela, a *sensibilidade* é um tema central na obra de Bordeu. Ela corresponde a uma propriedade orgânica dos nervos que transformam um movimento físico em impulso nervoso. Em Bordeu, os nervos possuem a propriedade vital que os capacita a perceber uma estimulação sob a forma de movimento material e transformá-la em uma sensação transmitida ao cérebro ou a algum outro órgão relevante (Boury, *Théophile de Bordeu*, p. 17).

Boury afirma que a obra de Bordeu é sobretudo uma análise do funcionamento das glândulas. Do mesmo modo que os órgãos da audição ou da visão, elas são excitadas por estimulações específicas. Nessa perspectiva, a secreção glandular é uma forma de sensação. E essa última, enquanto capacidade de reconhecer estímulos específicos e de produzir respostas adequadas, caracteriza todas as formas vivas. Bordeu dá o nome de *sensibilidade* a essa disposição que associa o

⁹ Ver Dominique Boury. Théophile de Bordeu : source et personnage du *Rêve de D'Alembert*. *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie* [online], 34, abril 2003, document 3, disponible en 24 février 2011. Disponível em <<http://journals.openedition.org/rde/154>>. Acesso em julho de 2021. A partir desse ponto, Boury, *Théophile de Bordeu*.

movimento físico e a sensação que constitui o sentimento produzido como resposta. Isso envolve a ação de um princípio de reação vital que consiste na adaptação do órgão à permanente variação das suas condições de atuação, tendo em vista a busca da adaptação ao ambiente. Desse modo, para Bordeu, segundo Boury, a sensibilidade é uma propriedade universal dos seres vivos, um princípio que estabelece a harmonia orgânica, uma vez que cada parte do corpo vivo percebe por simpatia a atividade das demais partes desse mesmo corpo vivo. As modificações de um órgão repercutem sobre o organismo como um todo e sobre os órgãos cujas funções lhe estão ligadas. Isso significa que Bordeu concebe a *sensibilidade* como algo mais que uma simples função de percepção. Ele vê o organismo como resultante da ação de seus órgãos componentes, cujo equilíbrio constitui um ajuste constante das interações recíprocas. Em outras palavras, o organismo vive porque é dotado de sensibilidade (Boury, *Théophile de Bordeu*, pp. 18-9).

Com base nas informações acima, podemos dizer que Bordeu concebe o organismo humano vivo como uma soma articulada e harmônica das vidas particulares de cada órgão que o constitui. O que caracteriza cada órgão é a capacidade de reagir a determinados movimentos físicos, que atuam como estímulos, produzindo respostas determinadas a esses mesmos estímulos. Bordeu chama de *sensibilidade* a essa capacidade de reação, ampliando assim o sentido desse termo para além do tradicional, que designa a capacidade perceptiva dos seres vivos. Nessa perspectiva, cada órgão possui uma *sensibilidade particular*, entendida como capacidade de produzir respostas específicas a estímulos específicos, e o organismo como um todo possui uma *sensibilidade geral*, entendida como a capacidade de produzir respostas gerais harmônicas a conjuntos de estímulos específicos, permitindo

assim a continuidade da vida do organismo no meio ambiente. O organismo humano vivo está acoplado a uma alma que lhe dá vida. Mas há um princípio de vida que faz intermediação entre a alma e o corpo. Esse princípio é a capacidade de sentir que caracteriza os órgãos que compõem o organismo vivo. A sensibilidade, enquanto propriedade de cada órgão do corpo vivo, não deve ser confundida com a sensibilidade enquanto propriedade sensorial, seja da força vital, seja da alma imortal.

6.1.2. PAUL JOSEPH BARTHEZ (1734-1806)

Barthez também não foi mencionado por Magalhães em *Fatos do espírito humano*, mas merece ser considerado aqui pelas mesmas razões apresentadas no caso de Bordeu. Barthez foi um médico e enciclopedista francês. Nasceu em Montpellier, estudou em Narbonne, Toulouse e por fim em Montpellier, onde recebeu o título de doutor em medicina aos vinte anos de idade. Morou também em Paris, tendo ali feito amizade com d'Alembert, a quem se ligou e passou a colaborar na redação da *Enciclopédia ou Dicionário racional das ciências, das artes e dos ofícios*, para a qual redigiu grande quantidade de artigos sobre medicina e anatomia. Trabalhou também em Coutances, como médico militar. Retornando a Paris, tornou-se censor real e colaborador do *Jornal dos sábios* e da *Enciclopédia metódica*. Poucos anos depois candidatou-se a uma vaga na Faculdade de Medicina de Montpellier e foi aprovado. Teve grande sucesso como professor, contribuindo para a elevação da imagem dessa faculdade. Juntamente com Théophile de Bordeu, fundou a escola vitalista de Montpellier. Possuidor de um temperamento forte, provido de um amor-próprio irritadiço, acabou por incomodar seus colegas, que lhe criaram inúmeros problemas. Em virtude disso, deixou

a faculdade e estabeleceu-se em Paris, onde gozou de grande sucesso. Foi nomeado médico consultante do rei, primeiro médico do duque de Orléans e conselheiro de estado. Tornou-se também membro associado livre da Academia Real de Ciências. Em virtude da Revolução de 1789, perdeu seus cargos e títulos, retirando-se para o Languedoc. Depois disso, foi nomeado professor honorário da faculdade de Montpellier, tendo falecido pouco tempo depois. Durante sua vida, Barthez realizou estudos aprofundados do corpo humano. Possuía uma erudição formidável e conhecia quase todas as línguas europeias. Em medicina, ele pode ser considerado o chefe das doutrinas espiritualistas da escola de Montpellier. Algumas de suas obras são: *Oratio academica de principio vitali hominis* (1772), *Novos elementos da ciência do homem* (1778), *Discurso sobre o gênio de Hipócrates* (1801), etc.

No que diz respeito à doutrina do *princípio vital*, a obra de Barthez que selecionamos para nossa exposição são os *Novos elementos da ciência do homem*.¹⁰ Ali, em oposição às doutrinas de Bordeu, Barthez propõe um princípio vital único para o organismo vivo, abarcando nessa unidade os múltiplos princípios vitais de cada órgão propostos por Bordeu. Barthez define esse princípio vital único como "a causa que produz todos os fenômenos da vida no corpo humano", lembrando que ele corresponde aproximadamente aos conceitos de *princípio vital dos animais*, em Aristóteles, e de *impetum faciens* ("força animadora") de Hipócrates (*Barthez, Novos elementos*, p. 47). De acordo com Barthez, há nos vegetais uma potência vital que imprime o movimento aos sólidos e aos fluidos, e tal potência é dotada de forças motrizes e forças sensitivas

¹⁰ Ver Barthez, P. J. *Nouveaux éléments de la science de l'homme. Tome Premier*. 3^{ème} ed. Paris: Germer Baillière, Libraire-Éditeur, 1858. A partir de agora, *Barthez, Novos elementos*. Essa obra de Barthez se distribui em dois volumes, mas iremos concentrar nossa pesquisa apenas no primeiro.

(Barthez, *Novos elementos*, p. 57). A *sensibilidade* é por ele definida como a faculdade que o animal inteiro tem de experimentar e perceber sensações ou sentimentos cuja causa produz impressão sobre uma de suas partes (Barthez, *Novos elementos*, p. 61).

Mais adiante, Barthez afirma que o princípio do movimento e do sentimento no ser humano vivo não pode ser concebido como mero resultado mecânico da organização do corpo, a não ser que rejeitemos as opiniões comumente aceitas sobre esse ponto (Barthez, *Novos elementos*, pp. 98-9). A doutrina mecanicista já foi refutada pelo estado dos conhecimentos da época sobre as forças motrizes dos corpos. Mas ainda parece ser necessário combater a doutrina dos animistas. Se adotarmos as noções comumente aceitas sobre a natureza da alma, o princípio vital não deve ser concebido como uma das faculdades da mesma (Barthez, *Novos elementos*, p. 99). Não podemos deixar de atribuir a um princípio motor e sensível todos os movimentos do corpo do ser humano vivo, sem qualquer ajuda por parte da alma pensante (Barthez, *Novos elementos*, p. 100). Os principais fatos sobre os quais se apoiam os animistas podem ser explicados de maneira mais simples e rigorosa, desde que admitamos a existência de uma influência recíproca entre as afecções do princípio da vida e as afecções da alma pensante (Barthez, *Novos elementos*, p. 101). A distinção entre o *princípio vital* e a *alma pensante* é essencial, seja ela baseada na ideia de que esses dois princípios existem por eles mesmos, seja ela baseada na ideia de que eles existem como atributos e modificações de uma única substância, à qual é indiferente que chamemos de *alma*. É mais ou menos indiferente que chamemos o princípio vital de *alma*, *arché*, *natureza*, etc. Mas é absolutamente essencial que não relacionemos as determinações desse princípio às faculdades da alma (Barthez, *Novos elementos*, p. 109). As

operações do princípio vital do ser humano, do mesmo modo que não podem ser explicadas por movimentos mecânicos do corpo organizado, também não podem ser explicadas pelas vontades livres e racionais da alma pensante (*Barthez, Novos elementos*, p. 110).

Barthez considera inútil a discussão para saber se o princípio vital do ser humano é ou não uma substância. Para ele, parece impossível dar um sentido claro à palavra *substância*, embora ela seja comumente usada em metafísica (*Barthez, Novos elementos*, p. 113). Ele reconhece a existência de duas alternativas para resolver essa questão: ou o princípio vital é apenas uma faculdade dotada de forças motoras e sensitivas, sobrepondo-se de maneira indefinível à combinação da matéria em cada corpo animal, ou ele é algo que subsiste por si mesmo e que é diferente da alma pensante. Barthez afirma que a adoção de uma ou outra dessas alternativas envolve apenas probabilidades (*Barthez, Novos elementos*, p. 116). Mesmo assim, ele acaba de certo modo optando pela primeira delas. Com efeito, mais adiante, Barthez reconhece que, no curso de seu livro, ele *personifica* o princípio vital para poder falar sobre o mesmo de maneira mais cômoda, embora só pretenda atribuir-lhe aquilo que resulte imediatamente da experiência. Desse modo, ele recomenda que, quando suas expressões derem a impressão de estar se referindo a esse princípio como um ser diferente de todos os outros, devemos substituir a expressão abstrata correspondente pela designação de uma simples faculdade vital do corpo humano, desconhecida em sua essência, mas dotada de forças motrizes e sensitivas (*Barthez, Novos elementos*, p. 126).

Para Barthez, a sensibilidade é uma força ativa e não um estado passivo do princípio vital. Nenhum sentimento pode ocorrer no corpo vivo a não ser pelo exercício das forças ativas do princípio de vida

(*Barthez, Novos elementos*, pp. 224-5). Além disso, os nossos órgãos possuem uma sensibilidade local, como o mostra o fato de que os músculos continuam a se mover quando recentemente separados do corpo ou dos nervos a que estão ligados (*Barthez, Novos elementos*, p. 228). Como podemos ver, Barthez parece estar ligando aqui a sensibilidade à força vital. Todavia, em seu texto, Barthez dá muita ênfase à *sensibilidade* entendida como *irritabilidade* ou *capacidade que tem o organismo ou um de seus órgãos de reagir a algum estímulo* (*Barthez, Novos elementos*, pp. 181 ss.; 198-9; 203 ss.). Para ele, é preciso distinguir a sensibilidade com consciência da sensibilidade local e própria às partes do corpo.¹¹ Essa última, uma espécie de sensibilidade "inconsciente", é que parece constituir para ele o atributo da força vital.

6.1.3. JACQUES LORDAT (1773-1870)

Esse autor também não foi mencionado por Magalhães, mas sim por seus intérpretes Bouillier e Tobias Barreto, que aproximaram suas doutrinas àquelas defendidas em *Fatos do espírito humano*. Com a finalidade de esclarecer as possíveis ligações de Lordat com o pensamento de Magalhães, principalmente no que concerne à noção de *força vital*, iremos reproduzir a seguir algumas das ideias desse autor a esse respeito. Jacques Lordat foi um médico e cirurgião francês, sendo considerado um dos pioneiros da neuropsicologia. Obteve seu doutorado em 1796, na Un. de Montpellier. Depois de trabalhar por alguns anos como médico e cirurgião, tornou-se professor de medicina cirúrgica a partir de 1811 e de anatomia e fisiologia a partir de 1813 nessa universidade. Foi também deão da Faculdade de Medicina de

¹¹ O resumo do tratamento desse autor se encontra em (*Barthez, Novos elementos*, p. 209).

Montpellier. Foi também membro da Sociedade Livre das Ciências e Belas Letras de Montpellier, entre 1805 e 1816, e associado não residente da Academia de Medicina, em 1820. Tornou-se Cavaleiro da Legião de Honra em 1826. Foi ainda membro da Academia de Ciências e Letras de Montpellier, entre 1847 e 1848.

Lordat adotou a doutrina vitalista de Barthez. Ele nos interessa de perto, pois desligou seu vitalismo do mecanicismo ampliado de seus antecessores, ao considerar a força vital como um agente dotado de propósito na sua atividade. Para Lordat, o que a alma pensante e a força vital têm em comum é a finalidade de seus atos.¹² De acordo com Sabine Hiller, ao recorrer ao *propósito* como fundamento dos fenômenos, Lordat introduziu uma forma de *teleologia* que o aproximou do conservadorismo católico.¹³ Esse professor de Montpellier também esclareceu o espírito geral da abordagem da sensibilidade pelos vitalistas da época. De fato, Lordat explicou que os fisiólogos de Montpellier não limitam o nome de *sensação* à *percepção* que se liga ao *eu* moral ou da qual a alma tem consciência. Quando veem que as impressões feitas sobre o corpo são seguidas por movimentos ou por outros fenômenos, mesmo sem que a alma os tenha sentido, eles dizem que esses fenômenos são provocados por uma percepção das impressões que de algum modo é atribuída à causa da vida e não chega ao ser que tem consciência de si mesmo. Eles chamam essa percepção de *sensação*, e a faculdade de recebê-la, de *sensibilidade*. Eles veem a consciência das percepções como uma circunstância acessória ao exercício da

¹² Lordat, J. *Réponses à des objections faites contre le principe de la dualité du dynamisme humain*. Montpellier: Sevalle; Paris: J.-B. Baillière, 1854, p. LXV. A partir desse ponto, Lordat, *Respostas*.

¹³ Hiller, Sabine. *Vitalism in Contemporary Western Herbal Medicine – asset or burden? Part 1: A historical survey of vitalism*. Disponível em <<https://deeperthaneverpie.files.wordpress.com/2014/01/vitalism-in-cwhm-part-1-sabine-hiller.pdf>>. Acesso em março de 2016.

sensibilidade, circunstância essa que poderia existir ou faltar sem mudar a natureza do fenômeno. De acordo com Lordat, Barthez adota essas ideias e essa linguagem, ao reconhecer no princípio de individualidade fisiológica uma faculdade de perceber as impressões feitas sobre o corpo, manifestando-se pelos fenômenos de reação que sucedem muitas vezes às impressões. Mas Barthez não inclui nessa noção de *sensibilidade* a ideia da participação da alma, que, do ponto de vista fisiológico, lhe parece acidental.¹⁴ Ao explicar sua própria posição, Lordat esclarece mais ainda a questão que nos interessa. De acordo com ele, a força vital tem, é verdade, algo que se chama *sensibilidade*, mas que não é a sensibilidade da alma pensante. Trata-se de uma *suscetibilidade*, ou, como diz Leibniz, uma *perceptibilidade*, que basta para que sobrevenha uma reação do organismo, mas que não constitui uma sensação ou uma apercepção recebida por uma potência capaz de deduzir ideias, formar juízos, pensamentos, vontades. A força vital recebe seus poderes da natureza e não da educação. Ela é divisível, é suscetível de muitos graus de intensidade no curso de sua existência. Ela deve infalivelmente envelhecer e deixar de existir, sem que saibamos se é por aniquilação ou por dissolução (Lordat, *Respostas*, p. 27). Esse não parece ser o caso da alma pensante, que só é capaz de querer e ordenar depois de ter sido educada. Enquanto os instintos da força vital não possuem motivos, os desejos e as vontades da alma pensante são resultado de raciocínio. Além disso, a alma é absolutamente indivisível e não envelhece como a força vital (Lordat, *Respostas*, pp. LXVI-VII).

¹⁴ Lordat, J. *Exposition de la doctrine médicale de P.-J. Barthez, et mémoires sur la vie de ce médecin*. Paris: Gabon, 1818, p. 142-3.

6.2. OUTROS PARTIDÁRIOS DA DOCTRINA DA FORÇA VITAL

6.2.1. Jean Léopold Nicolas Frédéric Cuvier (1769-1832)

Mencionado e citado por Flourens e Magalhães, esse autor, também conhecido como Georges Cuvier, foi um naturalista e zoólogo francês, tendo contribuído para o surgimento da anatomia comparada e da paleontologia, bem como das teorias do *catastrofismo* ou extinção de espécies, do *criacionismo* ou surgimento de novas espécies e do *fixismo* ou imutabilidade das espécies. Cuvier nasceu em Montbéliard, no seio de uma família luterana. Desde muito cedo mostrou uma tendência para o estudo dos fenômenos naturais, revelando bons hábitos de estudo e excelente memória. Em 1795, tornou-se assistente do professor de anatomia comparada no Museu de História Natural. Em 1796, passou a lecionar na Escola Central do Panteão. Em 1799, tornou-se professor de história natural no Colégio de França. Cuvier é conhecido pela sua defesa da abordagem científica no estudo dos seres vivos, opondo-se às teorias lamarckistas sobre a origem e a transformação das formas vivas, que ele considera meras hipóteses metafísicas. Cuvier sempre se manteve fiel à religião luterana, tendo contribuído para a organização do culto correspondente em Paris, em 1806. Em 1824, foi encarregado das Faculdades de teologia protestante e, em 1828, assumiu a direção dos cultos não católicos, tendo favorecido ainda a criação de inúmeros postos pastorais, principalmente em Montbéliard. Cuvier é autor de obras como *Quadro elementar da história natural dos animais* (1797-1798), *Lições de anatomia comparada* (1800-1805, 5 vols.), *O reino animal distribuído segundo sua organização* (1817, 4 vols.), etc. A obra que nos interessa mais de perto é a última, que lhe conferiu uma elevada reputação e cuja *Introdução*, no primeiro volume,

foi citada por Magalhães em *Fatos do espírito humano*.¹⁵ Vamos expor abaixo algumas ideias de Cuvier que consideramos relevantes para nosso estudo.

De acordo com esse naturalista francês, a *vida* consiste na faculdade que certas combinações corporais têm de permanecer no tempo sob uma forma determinada (*Cuvier, Reino animal*, p. 12). A vida é um *turbilhão* mais ou menos rápido e complicado, cuja direção é constante, atuando sobre as moléculas de tal modo que a *forma* do corpo vivo seja mais essencial que sua *matéria*. Enquanto esse movimento subsiste, o corpo vive. Quando o movimento se encerra, ele morre. Depois da morte, os elementos que compõem o corpo se separam, levando à dissolução do mesmo. Logo, era o movimento vital que impedia a dissolução, mantendo os elementos corporais reunidos momentaneamente (*Cuvier, Reino animal*, p. 13). Para Cuvier, examinando mais de perto os corpos vivos, encontramos neles uma estrutura comum que é essencial a um turbilhão tal como o movimento vital. A estrutura comum a todos os corpos vivos é o que se chama sua *organização*, de tal modo que somente os corpos organizados podem usufruir da vida. Em cada ser vivo, a vida é um conjunto que resulta da ação e da reação mútua de todas as suas partes. Segundo Cuvier, a vida em geral supõe a organização em geral, do mesmo modo que a vida própria a cada ser supõe a organização própria desse ser. Dessa maneira, só vemos a vida nos seres organizados e feitos para usufruí-la. Todos os esforços dos físicos foram incapazes de mostrar a matéria se organizando, seja por si mesma, seja por uma causa exterior. Com

¹⁵ Ver Cuvier, Georges. *Le règne animal distribué d'après son organisation, pour servir de base à l'histoire naturelle des animaux e d'introduction à l'anatomie comparée. Tome I, contenant l'introduction, les mammifères et les oiseaux*. Paris: Deterville, 1817. A partir de agora, *Cuvier, Reino animal*.

efeito, a vida exerce sobre os elementos que fazem parte do corpo vivo uma ação contrária àquela que as afinidades químicas ordinárias produziriam sem ela. Não podemos conceber como a vida possa ser produzida por essas afinidades e não conhecemos na natureza nenhuma outra força capaz de reunir as moléculas anteriormente separadas (Cuvier, *Reino animal*, pp. 14-7).

Até esse ponto, Cuvier não faz referência explícita à *força vital*. Mas parece que ele está usando a expressão *movimento vital* para designar algo mais ou menos equivalente à *força vital*, embora com ênfase na *organização* do ser vivo. Essa hipótese fica reforçada porque encontramos em outro texto de Cuvier a expressão desejada. Com efeito, em outra de suas obras, no seu *Relatório histórico sobre os progressos das ciências naturais desde 1789 e sobre seu estado atual*, Cuvier afirma que, por pouco que estudemos os corpos vivos, rapidamente perceberemos que seus movimentos não são todos produzidos por processos mecânicos e que se torna necessário o apelo a uma *força vital* ou fonte constante produtora de força e movimento.¹⁶

Em busca de maiores esclarecimentos, consultamos também uma outra obra de Cuvier que foi publicada mais recentemente e que não consta da lista que apresentamos acima. Trata-se da sua *História das ciências naturais*, reproduzida em *fac-símile* em 1969, em cinco volumes. Tivemos acesso ao terceiro deles, no qual Cuvier afirma que o sistema nervoso, com a sensibilidade e a vontade, constitui a essência do animal.¹⁷ E acrescenta, bem mais adiante, que a sensibilidade é a

¹⁶ Cfr. Cuvier, Jean Léopold Nicolas Frédéric. *Rapport historique sur les progrès des sciences naturelles depuis 1789, et sur leur état actuel, présenté à sa Majesté l'Empereur et Roi, etc.* Paris: Imprimerie impériale, 1810, p. 224.

¹⁷ Ver Cuvier, Georges. *Histoire des Sciences Naturelles. Troisième partie contenant la deuxième moitié du 18e. siècle.* Bruxelles: Impression Anastaltique Culture et Civilisation, 1969, p. 24. A partir de agora, *Cuvier, História das C. Naturais*.

faculdade geral pela qual o homem e os outros animais têm o sentimento de certos fatos que se passam ao redor deles (*Cuvier, Hist. das C. Naturais*, p. 319). Além disso, ele critica a hipótese de que o fígado, p. ex., possui uma sensibilidade própria de tal forma que, ao ser irrigado pelo sangue, ele admite, por meio dessa mesma sensibilidade, as partículas que formam a bile e as envia às partes relevantes do organismo, ao mesmo tempo que rejeita as partículas que não formam a bile, fazendo-as retornar à circulação sanguínea. Contra essa hipótese, que está relacionada à noção de *sensibilidade própria* de Bordeu, Cuvier argumenta que não temos como conceber uma sensibilidade que não tenha sede distinta da consciência da pessoa (*Cuvier, Hist. das C. Naturais*, p. 321). Essas passagens, aliadas às anteriores, sugerem que Cuvier atribui a sensibilidade não apenas ao corpo vivo, mas também à consciência, a qual, dada a sua filiação ao luteranismo, parece pertencer à alma imortal. Embora não tenhamos certeza plena, acreditamos ser válida a suposição de que Cuvier atribui a sensibilidade não apenas à força vital, mas também à alma humana.

Um outro aspecto importante a respeito de Cuvier está nas relações entre suas ideias e as de Flourens. De acordo com Maurice Raynaud, Flourens tenta provar com experimentos a tese de Cuvier segundo a qual a *forma* é mais essencial do que a *matéria* que compõe os seres vivos.¹⁸ E, de acordo com Paule Petitier, os trabalhos de Cuvier, sobretudo a sua *História natural dos mamíferos* (1818-37), foram sintetizados por Flourens em *Do instinto e da inteligência dos animais* (1841). Nessa obra, Flourens estabelece a distinção entre *instinto* e *inteligência*, sugerida por Cuvier para explicar a diferença entre a

¹⁸ Raynaud, Maurice. Regarding the most recent work of monsieur Flourens and the origin of modern ideas about life. *The Linacre Quarterly*, 1981, vol. 48, number 2, Article 10, p. 174. Todo o artigo: 150-92.

inteligência dos animais e a do homem. Para ambos autores, segundo Petittier, não é o caso de negar a inteligência aos animais nem de negar o instinto ao homem.¹⁹ Nos dois autores e principalmente em Flourens, o instinto e a inteligência não são apenas diferentes, eles são antitéticos. Eles coexistem nos animais e nos homens, mas em proporção inversa: nos animais, quase tudo se faz pelo instinto, de tal forma que o instinto suplementa a inteligência; nos homens, quase tudo se faz pela inteligência, de tal forma que a inteligência suplementa o instinto. A inteligência animal é diferente da humana porque falta um centro à primeira. A inteligência animal depende puramente das sensações e, portanto, da periferia do organismo. Falta a ela o elemento característico do espírito, a saber, o *eu a priori*, a reflexão (Petittier, *Instinct et intelligence*, pp. 157; 159-60).

6.2.2. ISIDORE GEOFFROY DE SAINT-HILAIRE (1805-1861)

Mencionado e citado por Magalhães, mas não por Flourens, esse autor foi um zoólogo francês que estudou história natural e medicina, tendo se formado nessa última disciplina em 1829.²⁰ Sua tese de

¹⁹ Petittier, Paule. *Instinct et intelligence: les termes d'une nouvelle querelle de l'âme des bêtes au XIXe siècle?* In: Guichet, Jean-Luc (ed.). *De l'animal-machine à l'âme des machines. Querelles biomécaniques de l'âme (XVIIe-XXIe siècle)*. Paris: Éditions de la Sorbonne, 2010, p. 155. Todo o texto pp. 153-166. A partir de agora, Petittier, *Instinct et intelligence*.

²⁰ Isidore de Saint-Hilaire era filho de Étienne Geoffroy de Saint-Hilaire (1722-1844), um naturalista francês que foi nomeado professor de zoologia no Museu de História Natural (1793). Em 1798, Geoffroy de Saint-Hilaire participou de expedição científica ao Egito. Em 1809, depois de seu retorno à França, tornou-se professor de zoologia na Faculdade de Ciências de Paris, dedicando-se aos estudos anatómicos. Geoffroy de Saint-Hilaire defendeu a teoria da unidade de composição animal, a qual foi vigorosamente combatida por Cuvier, num famoso debate realizado em 1830. Sua vida foi descrita por seu filho no livro *Vida, trabalhos e doutrinas científicas de Étienne Geoffroy de Saint-Hilaire, por seu filho Sr. Isidore Geoffroy de Saint-Hilaire* (1847). Mais informações sobre Isidore de Saint-Hilaire se encontram em Blanchard, Émile. *Notice sur la vie et les travaux d'Isidore Geoffroy Saint-Hilaire*. Paris: Imprimerie Générale de Ch. Lahure, 1865. Advertimos que Isidore de Saint-Hilaire não deve ser confundido com Augustin François Cear Prouvençal de Saint-Hilaire (1799-1853), botânico francês famoso, que esteve no Brasil entre 1816 e 1822, e também em 1830.

doutorado se intitulava *Proposições sobre a monstruosidade, considerada no homem e nos animais* (1829). Seus trabalhos mais significativos se encontram na área da teratologia. Foi eleito membro da Academia de Ciências de Paris em 1833 e, em 1838, trabalhou na organização de uma faculdade de ciências em Bordeaux. Foi também inspetor da Academia de Paris, em 1840, inspetor geral da universidade, em 1844 e professor de zoologia na Faculdade de Ciências, em 1850. Entre outras obras, escreveu: *História geral e particular das anomalias da organização no homem e nos animais* (1832-37, 3 vols.), *Ensaio de zoologia geral* (1841), *Aclimação e domesticação dos animais úteis* (1849), *História natural geral dos reinos orgânicos, principalmente estudada no homem e nos animais* (1854-1860, 3 vols.), etc.

Isidore de Saint-Hilaire foi longamente citado uma vez e mencionado também uma vez por Magalhães. A citação foi extraída do Tomo II da última obra da lista acima.²¹ No que segue, iremos apresentar algumas ideias mais ou menos esparsas de Isidore de Saint-Hilaire a respeito da vida, extraídas desse volume. Ali, ele afirma, p. ex., que a vida é o jogo das partes do corpo, que seria impossível sem sua organização. A vida pode ser considerada a ação própria dos seres organizados sobre eles mesmos e sobre o mundo exterior. A vida é a organização em ação. Viver é agir e reagir. A seguir, ele afirma que a vida não pode ser concebida sem organização, mas a organização pode ser concebida sem a vida, ou seja, o agente pode ser concebido sem a ação (*Saint-Hilaire, Hist. naturelle*, pp. 58-9). Para Isidore Saint-Hilaire, o ser vivo tem a faculdade de exercer uma ação interior e exterior por

²¹ Ver Sait-Hilaire, Isidore Geoffroy de. *Histoire naturelle générale des règnes organiques, principalement étudiée chez l'homme et les animaux*. Tome Deuxième. Paris: Librairie de Victor Masson, 1859. A partir de agora, *Saint-Hilaire, Hist. naturelle II*.

si mesmo. Daí a atividade própria dos corpos organizados (*Saint-Hilaire, Hist. naturelle*, p. 70). Os seres organizados apresentam dois tipos de fenômenos e de ações: i) os físico-químicos, de caráter mecânico, em pequeno número; ii) aqueles, em muito maior número, nos quais uma ação vital especial associa seus efeitos aos das ações desses seres (*Saint-Hilaire, Hist. naturelle*, pp. 71-2). A atividade própria do ser organizado, que resume todas as outras, é a conservação de sua organização no interior de um conjunto de circunstâncias exteriores que tendem a destruí-la (*Saint-Hilaire, Hist. naturelle*, p. 73). O movimento contínuo da matéria nos seres organizados foi muitas vezes comparado a um turbilhão. Mas a vida não é uma ação, um movimento que retorna a si mesmo. Ela tem um começo e um fim, com uma direção constante de um para o outro, um curso determinado. Esse curso da vida é consequência da renovação contínua da matéria, é precisamente o que se chama *turbilhão vital*, ou, mais exatamente, o curso da vida é a resultante de uma multidão de turbilhões vitais que se agitam nos seres vivos (*Saint-Hilaire, Hist. naturelle*, pp. 80-1). Saint-Hilaire não diz como Cuvier que a matéria muda sem cessar e a forma se conserva nos seres organizados. Tudo muda, inclusive a forma, embora menos frequentemente que a matéria (*Saint-Hilaire, Hist. naturelle*, pp. 82-3).

Mais adiante, Isidore de Saint-Hilaire afirma que, se um ser organizado, apesar de transformar-se, permanece o mesmo indivíduo, há necessariamente nele algo de superior a todas as combinações que o constituem alternadamente (*Saint-Hilaire, Hist. naturelle*, p. 87).²² Essas afirmações parecem sugerir que Isidore de Saint-Hilaire defende a ideia

²² Essa afirmação corresponde às passagens citada por Magalhães às pp. 58-60 de *Fatos do espírito humano*. Isso será discutido mais à frente, quando estivermos comparando as ideias de Magalhães com as de Saint-Hilaire.

de uma *força vital*. Todavia, à p. 69, ele levanta a suspeita de que a força vital seja uma explicação prematura e ilusória. E, mais adiante, ele argumenta como segue. Partindo de uma atividade eletiva cuja fonte se acha no próprio ser vivo e que foi chamada por muito tempo de *alma vegetativa*, há apenas um passo para chegarmos ao que se chama, em uma escola justamente célebre, de *princípio vital*. Mas esse passo é precisamente o que separa aqui o resultado positivo dos fatos observados e sua interpretação, sua explicação hipotética. De um lado, não podemos negar o tipo e a atividade própria eletiva dos seres vivos, do mesmo modo que não podemos negar que a matéria se organiza segundo esse tipo e por essa atividade vital. De outro lado, começam a conjetura e o erro, levando às entidades às quais por muito tempo se atribuíram as causas e a essência da vida (*Saint-Hilaire, Hist. naturelle*, p. 90). Desenvolvendo esse ponto, Isidore de Saint-Hilaire argumenta que todas as definições da vida que tendem a ir além das observações são hipotéticas e podem desorientar aqueles que as assumem. E todas as definições que tendem a ficar aquém das observações são incompletas e insuficientes. De um lado, tentamos obter mais que os fatos. De outro, obtemos menos que os fatos. As duas tentativas de definição estão equivocadas (*Saint-Hilaire, Hist. naturelle*, p. 94). Em contraposição a isso, Isidore de Saint-Hilaire apresenta a seguinte definição:

A vida é uma faculdade própria de desenvolvimento e mudança íntima, pela qual certos corpos, durante um tempo cuja duração máxima depende de sua natureza, mantêm certas propriedades específicas e sua individualidade, malgrado a perda e a renovação sucessiva da matéria de que se compõem, e percorrem as fases regulares que pertencem à sua espécie (*Saint-Hilaire, Hist. naturelle*, p. 100).

Como podemos ver, esse autor considera equivocada a hipótese da *força vital* e procura definir a *vida* através de suas propriedades. Em virtude disso, a *sensibilidade* não aparece nele como uma das faculdades da *força vital*, mas sim como uma das características da vida animal, ao lado do movimento (*Saint-Hilaire, Hist. naturelle*, pp. 103 ss.). Ao rejeitar a noção de *força vital*, talvez Isidore de Saint-Hilaire tenha sido influenciado por seu pai, Geoffrey de Saint-Hilaire, que foi, segundo Pickstone, um “notável oponente do vitalismo da escola de Bichat”.²³

6.2.3. MARIE JEAN PIERRE FLOURENS (1794-1867)

Esse autor, cujo nome aparece 14 vezes em *Fatos do espírito humano*, foi um fisiólogo francês, fundador da ciência experimental do cérebro e pioneiro no estudo da anestesia. Através de seus estudos com animais, destacou-se como o primeiro a propor que a mente se localiza no cérebro e não no coração. Começou a estudar medicina em Montpellier aos quinze anos de idade e, em 1823, recebeu o diploma de doutor. Foi aluno de Barthez, Lordat e Candolle. Em 1824, mudou-se para Paris, onde entrou em contato com Cuvier, que se interessou por ele. Além de Cuvier, Flourens teve como mestres em Paris os seguintes autores: Geoffroy Saint-Hilaire, Cabanis e Destutt de Tracy.²⁴ Flourens dedicou-se inicialmente à pesquisa em fisiologia e posteriormente ministrou uma série de conferências sobre a fisiologia das sensações, que atraiu a

²³ Pickstone, J. V. resenha de Henri Dutrochet (Henri du Trochet, 1776-1847). *Le matérialisme mécaniste et la physiologie générale*. By Joseph Schiller and Tetty Schiller. Paris: Albert Blanchard, 1975. *The British Journal for the History of Science*, Vol. II, No. 37 (1978), p. 62, nota 2. Todo o artigo pp. 49-64.

²⁴ As nossas informações sobre os autores com os quais Flourens teve contato em Montpellier e em Paris foram extraídas de Othmar Keel. Book Review of Legée, Georgette. *Pierre Flourens, physiologiste et historien des sciences*. Abeville: F. Paillart, Éditeur, 1992, 2 vols., pp. 359-61. Disponível em <<https://www.utpjournals.press/doi/pdf/10.3138/cbmh.13.2.359>>. Acesso em setembro de 2021.

atenção sobre ele. Em 1825, deu origem ao método experimental de produzir lesões em locais do cérebro de animais vivos, observando em seguida os efeitos sobre a motricidade, a sensibilidade e o comportamento desses animais. Sua intenção era verificar a teoria frenológica de Gall, que associava diferentes partes do cérebro a diferentes funções. Como Gall não oferecia uma abordagem científica adequada para justificar suas hipóteses, Flourens foi encarregado pela Academia de Ciências de Paris para verificar essa questão. Seus experimentos lhe permitiram demonstrar pela primeira vez que as diversas partes do cérebro são de fato responsáveis por diferentes funções. A remoção do cerebelo de um animal, p. ex., afeta o seu equilíbrio e a sua coordenação motora. A lesão do bulbo raquidiano leva à morte do animal. Pelo fato, porém, de trabalhar com animais dotados de córtices cerebrais mais primitivos, Flourens não conseguiu encontrar regiões cerebrais responsáveis pela cognição e pela memória. Isso o levou a considerar que essas funções são exercidas de forma difusa no cérebro.

Os resultados de sua pesquisa foram publicados num texto intitulado *Pesquisas experimentais sobre as propriedades e as funções do sistema nervoso nos animais vertebrados*, que foi altamente recomendado por Cuvier e adotado pela Academia de Ciências de Paris. Em 1828, Flourens foi escolhido por Cuvier para ministrar uma série de conferências sobre história natural no Colégio de França. Em 1830, ele substituiu Cuvier como conferencista de anatomia humana no Jardim do Rei. Em 1832, tornou-se professor de anatomia comparativa no museu desse mesmo Jardim do Rei. Em 1833, por recomendação de Cuvier, tornou-se secretário perpétuo da Academia de Ciências de Paris. Em 1838, foi eleito para a Academia Francesa, derrotando a candidatura

de Victor Hugo. Em 1841, Flourens foi eleito membro estrangeiro da Real Academia Sueca de Ciências. Em 1847, ele chamou a atenção novamente por seu trabalho sobre o efeito anestésico do clorofórmio sobre os animais. Flourens atuou também na política, como deputado do bairro de Béziers, mas abandonou a vida política por ocasião da Revolução de 1848. Por fim, em 1855, ele se tornou professor de história natural no Colégio de França. Faleceu em Montgeron, próximo de Paris, em 1867. Como cientista, Flourens gozou de grande sucesso intelectual e recebeu inúmeras condecorações e títulos honoríficos. Além do relatório acima mencionado, algumas de suas obras são: *Experiências sobre o sistema nervoso* (1825), *Análise fundamentada dos trabalhos de G. Cuvier* (1841), *Curso de fisiologia comparada* (1856), *Da vida e da inteligência* (1858), *Da razão, do gênio e da loucura* (1861), *Ontologia natural* (1861), etc.

O livro de Flourens que nos interessa aqui é *Da vida e da Inteligência*, que aparece citado seis vezes nos *Fatos do Espírito Humano*.²⁵ Esse livro possui duas partes. A primeira delas se divide como

²⁵ Os livros com os quais trabalhamos são: Flourens, P. *De la vie et de l'intelligence*. Paris: Garnier Frères, 1858, a partir de agora *Flourens, Vida e inteligência*, 1ª ed., e Flourens, P. *De la vie et de l'intelligence*. 2e. éd. revue et augmentée. Paris: Garnier Frères, 1858, a partir de agora *Flourens, Vida e inteligência*, 2ª ed. Na *Advertência* da segunda edição, Flourens afirma que, poucos meses antes, a primeira edição tinha aparecido e que estava sendo reimpressa devido à expectativa do público, que para ele constituía uma “doce compensação”. O sítio *Forgotten Books*, de onde conseguimos a segunda edição, informa que ela teria sido publicada em 1859. Na mesma *Advertência*, Flourens nos informa que acrescentou pouco à segunda edição, mas reviu tudo. Isso explica as diferenças nas paginações de ambas as edições. Ao que tudo indica, Magalhães consultou primeira edição, pois as páginas do livro de Flourens por ele citadas coincidem com as dessa mesma edição e não com as da segunda. Isso cria certa dificuldade, pois, conforme Cerqueira, Magalhães publicou a 1ª edição de seu livro também em 1858 (Cfr. Cerqueira, L. A. Magalhães como fundador da filosofia brasileira. In: Magalhães, D. J. *Fatos do Espírito Humano*. Org. e estudo introdutório por Luiz Alberto Cerqueira. Petrópolis: Vozes; Rio: Academia Brasileira de Letras, 2004, p. 37). Dessa forma, fica muito reduzido o lapso de tempo entre o acesso a *De la vie et de l'intelligence* e a redação e a publicação de *Fatos do Espírito Humano*. Talvez a 1ª edição do livro de Flourens tenha de fato saído em 1857, o que aumentaria um pouco o tempo necessário para que Magalhães pudesse ler essa edição do livro e fazer as citações presentes em *Fatos*. Essa foi a única hipótese que conseguimos formular a respeito. Em virtude disso, iremos basear-nos na primeira edição do livro de Flourens para nossa apresentação das suas ideias. Mas, com o objetivo de facilitar a compreensão do leitor, aproveitaremos também quaisquer informações adicionais que possamos aproveitar da segunda edição de *De la vie et de l'intelligence*.

segue: *Seção I – Da vida; Seção II – Da inteligência; Seção III – Do método experimental e Seção IV – Deduções filosóficas*. Essas seções, por sua vez, se dividem em diversos capítulos. A primeira parte se encerra com o acréscimo de longas *Notas*. A segunda parte se intitula *Vista d’olhos histórica sobre o estudo analítico da vida* e se divide em onze capítulos, precedidos por uma seção de *Observações preliminares*. Os dois primeiros capítulos, juntamente com as *Observações preliminares*, fazem uma introdução ao estudo analítico da vida e às fontes do pensamento de Bichat, para o qual Flourens dedica um estudo mais detalhado. O restante da segunda parte se compõe de estudos das ideias dos seguintes autores ligados ao estudo analítico da vida: Buffon, Bordeu, Haller, Fouquet, Barthez, Bichat e Gall. Flourens dedica um capítulo para cada um desses autores, com exceção de Bichat, para o qual são dedicados dois deles. Ao final, no *Capítulo XI*, sob o título *Da vida considerada em geral*, Flourens procura fazer uma síntese das discussões desse panorama histórico. Cada uma das partes do livro possui paginação própria. No que segue, tentaremos destacar as principais ideias de Flourens sobre a *vida* e a *inteligência* nessa obra.

6.2.3.1. O TEXTO INICIAL, INTITULADO A VIDA E A INTELIGÊNCIA, QUE FENÔMENOS!

Já no início do livro, numa espécie de prefácio encabeçado pela frase indicada acima, sem numeração das páginas, Flourens nos explica o dualismo do título do seu livro, afirmando que, nas suas experiências sobre o sistema nervoso, o ponto crucial está na separação entre a *vida* e a *inteligência*, entre as *propriedades vitais* e as *propriedades intelectuais*. Flourens nos informa também que separa as propriedades de acordo com os órgãos correspondentes, de tal modo que uma propriedade é

distinta quando ela reside em um órgão distinto. Para ele, a *inteligência* é distinta da *vida* porque ela reside em um órgão no qual não reside a vida e a vida reside em um órgão no qual não reside a inteligência. Além disso, podemos separar a inteligência do órgão sem deixar de lado a vida do órgão, que permanece completa mesmo assim. Ainda segundo Flourens, não é a matéria que vive, mas uma força vive nela, movendo-a e renovando-a sem cessar, de tal modo que o segredo da vida está na permanência das forças e na mudança contínua da matéria. Ao final desse trecho, Flourens dedica as ideias originais e novas por ele obtidas aos fisiólogos e aos filósofos, afirmando que eles encontrarão nelas o que lhes falta, a saber, aos fisiólogos, as concepções, e aos filósofos, os fatos.

6.2.3.2. A 1ª PARTE DE DA VIDA E DA INTELIGÊNCIA

Na 1ª Parte, na seção sobre a vida, Flourens afirma a existência das seguintes ordens de forças na mesma: i) aquelas que governam a matéria. ii) aquelas que mantêm a forma da mesma; iii) aquelas que põem o ser vivo em relação com o mundo exterior e o ser humano em relação com Deus. Ele reserva o nome de *vida* para as duas primeiras ordens de forças e o nome de *inteligência* para a terceira ordem de forças (*Flourens, Vida e inteligência, 1ª ed., 1ª Parte, p. 11*).

A respeito das duas primeiras ordens de forças, Flourens afirma que, assim como existem forças que governam a matéria, fazendo-a fluir e se renovar sem cessar, também existem outras forças que mantêm sua forma, fazendo com que essa última permaneça constante, apesar das mudanças contínuas. E faz nesse ponto uma referência elogiosa a Cuvier, que vê os corpos vivos como um turbilhão contínuo

cuja direção permanece constante (*Flourens, Vida e inteligência, 1ª ed., 1ª Parte, p. 19*). Nessa perspectiva, a matéria não é senão a *depositária* das forças da vida, já que a matéria passa e as forças permanecem. A grande lei que fixa as relações das forças com a matéria nos corpos vivos é a da permanência das forças e da mutação contínua da matéria (*Flourens, Vida e inteligência, 1ª ed., 1ª Parte, p. 24*).

Passando para o estudo da *inteligência*, Flourens distingue cinco propriedades ou forças do sistema nervoso: i) a *sensibilidade*, localizada nos feixes posteriores da medula espinhal e dos nervos; ii) a *motricidade*, localizada nos feixes anteriores; iii) o *princípio da vida*, localizado na medula alongada ou bulbo raquidiano; iv) a *coordenação* dos movimentos de locomoção, localizada no cerebelo; v) a *inteligência*, localizada no cérebro propriamente dito (*Flourens, Vida e inteligência, 1ª ed., 1ª Parte, pp. 27-8*). A sensibilidade está separada da motricidade na medula espinhal e nos nervos (*Flourens, Vida e inteligência, 1ª ed., 1ª Parte, pp. 29-33*).

Para Flourens, a *sensibilidade* e a *inteligência* são dois fatos distintos que residem em órgãos diferentes e independentes entre si. Pensar não é sentir e sentir não é pensar. Isso, de acordo com Flourens, inverte toda uma filosofia. Embora não explicita que filosofia é essa, ele certamente está se referindo ao cartesianismo (*Flourens, Vida e inteligência, 1ª ed., 1ª Parte, p. 46*). A *inteligência* está localizada no cérebro, onde a *sensibilidade* não se encontra; a *sensibilidade* está localizada nos nervos e na medula espinhal, onde não se encontra a *inteligência*. O órgão que pensa não é aquele que sente, do mesmo modo que o órgão que sente não é aquele que pensa. Flourens alega que isso constitui a primeira a prova absoluta da distinção entre a *sensibilidade* e a *inteligência*. Além disso, *sentir* também não é *perceber*, uma vez que esse último é função

apenas do cérebro. Tudo o que pertence a um mesmo órgão é da mesma natureza e tudo o que pertence a um órgão diferente possui natureza diferente (*Flourens, Vida e inteligência, 1ª ed., 1ª Parte, pp. 46-7*).

Sobre a *inteligência*, Flourens fornece a seguinte *prova fisiológica* da sua unidade: quando uma das suas faculdades desaparece, todas as outras também desaparecem; quando uma das suas faculdades renasce, todas as outras renascem igualmente. Se tudo se perde e tudo se renova ao mesmo tempo, então a inteligência é uma faculdade caracterizada pela unidade. Flourens pensa que a *prova filosófica* da unidade da inteligência é mais forte, sendo dada pela evidência da *unidade do eu* através do *senso íntimo*. Contra as más filosofias, ele afirma que a fisiologia não desmente o *senso íntimo* (*Flourens, Vida e inteligência, 1ª ed., 1ª Parte, p. 49*).

Para explicar o que ele chama de *impassibilidade* do cérebro e do cerebelo, Flourens afirma que a sensibilidade é uma propriedade especial, uma função própria, uma propriedade localizada que falta aos dois órgãos mais elevados do sistema nervoso, a saber, o cérebro, que é o órgão da *inteligência*, e o cerebelo, que é o órgão da *coordenação* dos movimentos (*Flourens, Vida e inteligência, 1ª ed., 1ª Parte, p. 50*).

Ao discutir o método por ele utilizado para estudar o cérebro, Flourens nos informa ter tentado resolver dois problemas: um fisiológico e outro filosófico. O primeiro desses problemas envolve localizar as funções do encéfalo. Para resolvê-lo, Flourens adota o procedimento de separação das partes, a fim de obter a separação das funções correspondentes. Suas conclusões a partir desse método são as seguintes: i) a função própria do cérebro é a inteligência; ii) a função própria do cerebelo é a coordenação dos movimentos; iii) a função do bulbo raquidiano, que ele chama de *nó vital*, são os movimentos

respiratórios cuja parada leva à extinção súbita da vida (*Flourens, Vida e inteligência, 1ª ed., 1ª Parte, pp. 53-5*).²⁶

Quanto ao problema filosófico relativo ao cérebro, Flourens defende as seguintes teses: i) o movimento é independente da vontade, pois, quando o cérebro é removido, a vontade desaparece, mas os movimentos subsistem; ii) a sensibilidade não é inteligência, pois, quando o cérebro é removido, a inteligência desaparece, mas a sensibilidade subsiste; iii) a sensação não é percepção, porque ela se localiza no órgão correspondente, enquanto a percepção se localiza no cérebro; iv) a inteligência é completamente distinta da vida e a vida é completamente independente da inteligência, uma vez que, removido o cérebro, a inteligência desaparece, mas a vida subsiste (*Flourens, Vida e inteligência, 1ª ed., 1ª Parte, pp. 55-6*).

Para estabelecer a separação entre as *faculdades vitais* e as *intelectuais*, Flourens afirma que toda faculdade que sobrevive à retirada dos lobos cerebrais, ou seja, do órgão da inteligência, é uma faculdade vital. E toda faculdade que é perdida por essa retirada é uma faculdade intelectual. As faculdades vitais, que dependem da medula, compreendem o viver, o alimentar-se, o mover-se e o sentir, enquanto as faculdades intelectuais, que dependem do cérebro, compreendem o perceber, o lembrar-se, o julgar e o querer (*Flourens, Vida e inteligência, 1ª ed., 1ª Parte, pp. 66-7*). Nessa perspectiva, Flourens defende a separação da inteligência e da sensibilidade, fazendo críticas a Locke e Condillac, que não separam o *pensar* do *sentir* (*Flourens, Vida e inteligência, 1ª ed., 1ª Parte, pp. 68-70*). Ele critica também Descartes,

²⁶ Num ponto anterior de seu livro, Flourens afirma que o mecanismo respiratório depende de um ponto da medula alongada ou bulbo raquidiano que ele chama, por causa disso, de *ponto vital* ou *nó vital*. Quando cortamos transversalmente o bulbo raquidiano na região do ponto vital, todos os movimentos respiratórios cessam imediatamente, causando a morte (*Flourens, Vida e inteligência, 1ª ed., pp. 36-7*).

que, do mesmo modo que Locke, Condillac e outros sensualistas, confunde o *pensar* com o *sentir* (Flourens, *Vida e inteligência*, 1ª ed., 1ª Parte, pp. 71-2).

Flourens separa também a *sensibilidade* da *percepção*. De acordo com ele, o *perceber* e não o *sentir* corresponde ao primeiro elemento da inteligência. A percepção é parte da inteligência, pois desaparece quando ela desaparece, ao passo que a sensibilidade subsiste (Flourens, *Vida e inteligência*, 1ª ed., 1ª Parte, p. 73). Ele separa igualmente o *movimento* da *vontade*, alegando que o primeiro é essencialmente distinto da segunda, a qual nada mais é do que uma causa ocasional do movimento (Flourens, *Vida e inteligência*, 1ª ed., 1ª Parte, p. 74).

Sobre a geração das faculdades intelectuais, Flourens afirma que tudo começa pela *percepção*. Ela é condição da *atenção*; a atenção é condição da *memória*; a memória é condição do *juízo*; o juízo é condição da *vontade*. E tudo isso se encadeia, formando a *inteligência* (Flourens, *Vida e inteligência*, 1ª ed., 1ª Parte, p. 75).

Mais à frente, Flourens distingue na inteligência três ordens de fatos: o *instinto*, a *inteligência propriamente dita* e a *razão*. O instinto está ligado àquilo que se faz sem ter aprendido e a inteligência está ligada àquilo que se faz por ter aprendido. E bem acima do instinto e da inteligência dos animais encontramos a *razão* do ser humano. Nessas três ordens de fatos, o instinto age sem conhecer; a inteligência age e conhece; a razão conhece e se conhece. E é porque a razão se conhece que ela julga a si própria, elevando-se assim do intelectual ao moral. A moral só pertence ao ser humano. A razão vê a si própria, julga a si própria, estuda a si própria. E o estudo da razão pela razão, ou o estudo do espírito pelo espírito é toda a filosofia humana (Flourens, *Vida e inteligência*, 1ª ed., 1ª Parte, pp. 76-8).

6.2.3.3. A 2ª PARTE DE DA VIDA E DA INTELIGÊNCIA

As doutrinas acima se encontram na primeira parte do livro de Flourens. Na segunda parte, como vimos, ele faz um apanhado histórico dos estudos analíticos da vida. Logo no início dessa parte, Flourens afirma que a teoria das propriedades vitais ou estudo analítico da vida nasceu em Montpellier, com Bordeu, passando em seguida a Goetingen, onde contou com as contribuições de Haller, tendo chegado por fim a Paris, onde foi popularizada por Bichat. Esse último se alimentou das ideias de Bordeu e de dois outros fisiologistas de Montpellier, Fouquet e Barthez. Bichat se alimentou também das ideias de Haller e de Buffon, esse último mais afastado da fisiologia. Para a teoria das propriedades vitais, Flourens alega que é preciso remontar de Bichat a Haller, de Haller a Barthez, Fouquet e Bordeau. Antes desse último, as doutrinas reinantes eram as *archés* de Van Helmont, o *animismo* de Stahl e o *mecanicismo* de Boërhaave. De acordo com Flourens, Bordeu localiza a vida na sensibilidade, propriedade vital e Haller a localiza na irritabilidade, outra propriedade vital. Esses sistemas são imperfeitos, mas por meio deles começa a teoria das propriedades vitais ou estudo analítico da vida (*Flourens, Vida e inteligência, 1ª ed., 2ª Parte, pp. 11-2*).²⁷ No que segue, não iremos reproduzir as exposições de Flourens relativas às ideias de cada um dos autores por ele estudados, destacando apenas algumas informações a respeito dos autores e doutrinas relevantes para a nossa investigação concernente às relações entre a *força vital* e a *sensibilidade*.

²⁷ Conforme informamos, a 2ª Parte de *Da vida e da inteligência* não dá continuidade à numeração das páginas da primeira parte, que termina à p. 107. A partir desse ponto, a numeração das páginas recomeça a partir da p. 1. Por esse motivo, estamos indicando a parte do livro correspondente a cada referência apresentada.

A respeito de Bordeu, Flourens alega que esse autor estabelece uma *sensibilidade geral*, cujo fundo é o mesmo para todas as partes do organismo e depois ele estabelece uma *sensibilidade própria* para cada órgão (Flourens, *Vida e inteligência*, 1ª ed., 2ª Parte, p. 50). Além disso, Bordeu nunca quis separar a *irritabilidade* da *sensibilidade* (Flourens, *Vida e inteligência*, 1ª ed., 2ª Parte, p. 61). Para Bordeu, os órgãos diversos têm sensibilidades próprias, enquanto a *sensibilidade geral* constitui a vida comum, ou seja, aquilo que chamamos *vida*, *força da vida*, e que Barthez chama de *princípio vital* (Flourens, *Vida e inteligência*, 1ª ed., 2ª Parte, pp. 93-4).²⁸ De acordo com Flourens, Bordeu defende, na sua última obra, que o *princípio vital* nada mais é do que a *sensibilidade*. Mas Flourens não concorda com essa tese. Acima da *sensibilidade*, da *mobilidade*, como diz Bordeu, da *irritabilidade*, como diz Haller, e de todas as *faculdades particulares e determinadas*, existe uma *força*, um *princípio geral e comum* que todas as *faculdades* supõem e implicam, além de poder ser sucessivamente isolado de cada uma delas sem cessar de existir. Não sabemos o que é esse *princípio*, embora tenhamos certeza de que é essencialmente uno. Há uma *força geral e una*, da qual todas as *forças particulares* não passam de expressões diversas, de modos diversos, e foi isso que Barthez percebeu admiravelmente (Flourens, *Vida e inteligência*, 1ª ed., 2ª Parte, pp. 96-7).

A respeito de Barthez, Flourens afirma que a grande contribuição do mesmo foi lembrar os fisiólogos sobre a unidade do *princípio da vida* ou *princípio vital* (Flourens, *Vida e inteligência*, 1ª ed., 2ª Parte, p. 92). Além disso, Barthez separa corretamente o *princípio vital* das *forças puramente físicas e químicas*. Mas ele personifica constantemente o

²⁸ Flourens nos informa que isso parece ter acontecido na última obra de Bordeu, intitulada *Pesquisas sobre as doenças crônicas*.

princípio vital, referindo-se a ele como um ser distinto de todos os outros e subsistente por si mesmo. Mas na verdade ele quer se referir a uma simples faculdade vital do corpo humano, desconhecida em sua essência, embora dotada de forças motrizes e sensitivas. Para Flourens, seria mais correto falar desse princípio não como se fosse um ser, mas sim como uma força. Ele alega que Cuvier percebe isso adequadamente. O perigo da postura de Barthez está em tomar um fato relacionado ao princípio vital como se fosse um fato explicado, quando na verdade o que temos é o mesmo fato enunciado em outros termos (*Flourens, Vida e inteligência, 1ª ed., 2ª Parte, pp. 98-101*).

As informações acima, principalmente sobre Bordeu e Barthez, são suficientes para a nossa investigação. Só falta acrescentar aqui que, no último capítulo da segunda parte, Flourens argumenta que a vida não é somente uma coleção de propriedades, como pensa Bichat, ao definir a vida como o conjunto de funções que resistem à morte. Nela há algo mais do que uma coleção, um conjunto. Para compreendê-la, temos de levar em conta necessidade de um *nó de vida*, de um liame comum que mantém a vida, que não é somente uma coleção de propriedades. Existe algo mais que uma mera coleção, um mero conjunto: existe um *liame positivo*, um *ponto central*, um *nó de vida*. Nos animais inferiores, há diversos nós de vida; nos animais superiores, há apenas um (*Flourens, Vida e inteligência, 1ª ed., 2ª Parte, pp. 158-9*). A vida é um *princípio de atividade*, ao mesmo tempo um *princípio complexo* em virtude do conjunto de forças que o compõem e um *princípio simples* pela unidade do *nó vital* em que esse princípio reside. Cada uma das forças que o compõem pode ser eliminada separadamente, porque, tomada em si mesma, é independente das outras (*Flourens, Vida e inteligência, 1ª ed., 2ª Parte, p. 161*).

6.2.4. VICTOR COUSIN (1792-1867)

Em nossas investigações, constatamos que um outro defensor da doutrina da *força vital* foi Cousin. Como ele influenciou significativamente o pensamento de Magalhães em geral, suas doutrinas nesse domínio merecem ser consideradas aqui, para verificarmos se elas repercutiram nas ideias do brasileiro.²⁹ É verdade que Cousin faz poucas referências à força vital e geralmente não é visto como um proponente dessa doutrina. Todavia, no seu *Curso de História da Filosofia Moral no Século Dezoito*, ele defende explicitamente a existência da força vital, conforme veremos a seguir.³⁰

Nessa obra, Cousin afirma que a natureza percorre uma verdadeira escala hierárquica na qual cada reino forma um grau. Desse modo se manifestam sucessivamente todas as potências contidas no seio da natureza: a força mecânica na pedra, a força vegetal na planta e a força vital no animal. A natureza vai se transformando de reino em reino através do desenvolvimento de novos atributos superiores, elevando-se da existência passiva à vida, da vida ao sentimento, do sentimento ao pensamento e à vontade (*Cousin, Hist. da Fil. Moral*, p. 36).

Para Cousin, o princípio da sensação no homem é uma *força*, pois tudo o que percebemos como sólido é resistente e isso pressupõe uma causa, uma força para resistir. Mas qual é a natureza dessa força? Ela é uma ou múltipla? Ela é distinta dos órgãos ou se confunde com eles? Cousin alega que essa questão delicada só pode ser resolvida pela fisiologia (*Cousin, Hist. da Fil. Moral*, p. 60). Ele está convicto de que, sob

²⁹ Sobre a filosofia de Cousin como um todo, ver nosso livrinho sobre *As ideias filosóficas de Victor Cousin*, em fase de preparação para publicação.

³⁰ Ver Cousin, Victor. *Cours d'Histoire de la Philosophie Morale au Dix-huitième Siècle*. Intr. par M. E. Vacherot. Paris: Ladrangé, 1844. A partir de agora, *Cousin, Hist. da Fil. Moral*.

os diversos órgãos do corpo vivo, há uma força que os faz agir e concorrer para a vida. Essa força foi sempre reconhecida, embora de maneira obscura e sob denominações mais ou menos precisas, como a *alma apetitiva* de Platão, a *alma sensitiva* de Aristoteles e a *alma conservadora* para certos fisiologistas modernos. Essa força não pode ser negada sem que caíamos num grosseiro materialismo ou num espiritualismo sutil que confunde o princípio vital com o princípio mesmo da vida espiritual (*Cousin, Hist. da Fil. Moral*, pp. 61-2). Cousin avalia que Cabanis foi capaz de se elevar pela inteligência das relações que unem os órgãos entre si à unidade da vida orgânica e até ao princípio dessa unidade (*Cousin, Hist. da Fil. Moral*, pp. 62-3).

Ainda conforme Cousin, os princípios dos três fatos de consciência, a saber, a sensibilidade, a atividade e o pensamento, são, respectivamente, a *força vital* ou *alma orgânica*, o espírito e a razão. Sabemos, por um sentimento interior que nunca nos engana, que o pensamento é mais nobre que a vontade e que essa última é mais nobre que a sensação. Entre o pensamento, a vontade e a sensação encontramos a mesma relação que existe entre a razão, o espírito e a alma orgânica (*Cousin, Hist. da Fil. Moral*, pp. 75-6). Como podemos ver, Cousin não apenas defende a existência de uma *força vital* no ser humano, mas a considera um princípio capaz de produzir *sensações* em nossos órgãos sensoriais. Mas, ao estabelecer a sensibilidade como um dos *fatos de consciência*, Cousin a vê como uma faculdade pertencente ao espírito e não à força vital.

6.2.5. THÉODORE JOUFFROY (1796-1842)

As ideias desse autor já foram por nós apresentadas em outro lugar.³¹ Como, porém, Romero o considera fonte da noção magelânica de *força vital*, iremos apresentar aqui suas ideias a esse respeito.

Essas ideias aparecem, p. ex., nos textos *Da organização das ciências filosóficas* e *Da legitimidade da distinção entre psicologia e fisiologia*, que fazem parte das *Novas miscelâneas filosóficas*.³² No primeiro deles, Jouffroy afirma que nosso corpo não pode sofrer sem que o *eu* tenha sensações desagradáveis correspondentes. O bem do *eu* está ligado ao bem do corpo e dele depende. As coisas se passam de tal modo que a *força vital* não consegue cumprir seu objetivo sem a intervenção do *eu* e este, para cumprir seu objetivo, precisa que a *força vital* tenha cumprido o dela (*Jouffroy, Nouveaux mélanges*, pp. 150; 183).

Mais adiante, Jouffroy afirma que os dois elementos que compõem o homem são, de um lado, *o corpo com a força vital* que o criou e que o mantém por uma série de fenômenos que não provêm do *eu* e dos quais esse *eu* não tem consciência, e, de outro, a *pessoa humana*, cuja vida própria se compõe de uma outra série de fenômenos dos quais o *eu* tem consciência porque constitui o seu princípio ou sujeito (*Jouffroy, Nouveaux mélanges*, pp. 151; 184). Em seguida, Jouffroy afirma que a ciência do corpo ou *fisiologia* é a ciência da agregação material e de todos os fenômenos pelos quais a força vital organiza essa agregação, ou seja, de todos os fenômenos que constituem a vida animal. Desse modo, é

³¹ Ver, a esse respeito, nosso livro sobre *As ideias filosóficas de Antônio Pedro de Figueiredo*, em fase de preparação para publicação.

³² Ver Jouffroy, Theodore. De l'organisation des sciences philosophiques. Troisième Partie. Revue des sciences philosophiques, pp. 140-64; De la légitimité de la distinction de la psychologie et de la physiologie, pp. 165-206. In: Jouffroy, Theodore. *Nouveaux mélanges philosophiques*. Paris: Hachette, 1872. A partir de agora, *Jouffroy, Nouveaux mélanges*.

falsa a hipótese dos fisiologistas para os quais a vida é una. Na verdade, o homem envolve duas vidas e dois princípios, e essa dualidade é reclamada pelo senso comum e confirmada pela ciência (Jouffroy, *Nouveaux mélanges*, pp. 152; 184).

No segundo dos textos indicados, Jouffroy acrescenta a seguinte distinção entre os fenômenos da força vital e os do *eu*. Os primeiros são estranhos ao *eu* e constituem por eles mesmos a vida do corpo, a vida física ou animal, que emanam de um princípio misterioso que faz o corpo viver e o conserva, princípio esse que é chamado ordinariamente de *força vital* ou *força animal*. Já os fenômenos do *eu* são estranhos à vida do corpo, possuem uma outra finalidade e constituem uma outra vida que pode ser ligada à vida física ou animal, mas que é distinta dela (Jouffroy, *Nouveaux mélanges*, p. 181).

A respeito do tema em questão, Charles-Augustin Sainte Beuve nos informa que, para Jouffroy, o homem é duplo, possuindo *força pensante* e *força vital*, espírito e matéria, alma e corpo. Ele professa que o termo *homem* só pode ser atribuído legitimamente ao *eu*, à força pensante, ao espírito. A *força vital*, matéria e corpo, só constitui de fato o animal (Jouffroy, *Nouveaux mélanges*, p. 35). Sainte Beuve acrescenta ainda que, de acordo com Jouffroy, *eu* está em todos os órgãos do corpo, neles se revelando por meio de sensações diversas. Mas o *eu* está nos órgãos apenas em virtude das sensações que experimenta. A *força vital*, por sua vez, está neles pelas funções que ela executa, das quais o *eu* não tem consciência.³³

Numa linha semelhante de interpretação, Georges Dwelshauver, nos informa que, em Jouffroy, o *eu* sente que é causa de certos

³³ Cfr. Sainte-Beuve, Charles-Augustin. Jouffroy. Cours de Philosophie Moderne. In: *Premiers Lundis. Tome deuxième*. Nouvelle éd. Paris: Calmann Lévy, 1885, p. 37.

fenômenos vitais, do pensamento, da volição. Mas para outros fenômenos, como a respiração ou a circulação, isso não acontece. A vida moral é atributo do *eu*. Os movimentos corporais provêm da *força vital*. Como Maine de Biran, Jouffroy se coloca contra os animistas e adere ao vitalismo.³⁴ Além disso, segundo Dwelshauver, a análise dos fatos de consciência leva Jouffroy a reportá-los a seis faculdades: a *faculdade pessoal* enquanto vontade e liberdade, as inclinações primitivas ou *instintos*, a *faculdade locomotora*, a *faculdade expressiva*, a *sensibilidade*, com seus movimentos de reação e paixão, e as *faculdades intelectuais* (Dwelshauver, Jouffroy).

As colocações de Jouffroy e a dos dois intérpretes mencionados acima sugerem que a *força vital* para ele está encarregada apenas dos fenômenos fisiológicos, ficando a sensibilidade a cargo da alma.

6.2.6. HEINRICH AHRENS (1808-1874)

Também conhecido como Henri Ahrens, esse autor não foi mencionado por Magalhães, mas sim por seus intérpretes Bouillier e Tobias Barreto. Iremos apresentar aqui algumas de suas ideias, com o objetivo de esclarecer as possíveis ligações entre ele e Magalhães, sobretudo no que concerne à noção de *força vital*. Nascido em Kniestadt, no Reino de Hanover, Heinrich Ahrens foi um filósofo, jurista e político. Formou-se na Universidade de Göttingen e deixou Hanover em 1831, refugiando-se em Bruxelas, em virtude dos problemas políticos da época. Era um seguidor de Krause e trabalhou na Universidade Livre de Bruxelas, tendo ali lecionado filosofia do direito, antropologia e

³⁴ Dwelshauver, Georges. *Histoire de la psychologie en France de 1789 à 1914. Livre Premier. Chapitre second. Jouffroy et l'école éclectique. Première partie.* Disponível em <<https://core.ac.uk/download/pdf/159105633.pdf>>. Acesso em setembro de 2021. A partir desse ponto, Dwelshauver, Jouffroy.

introdução à psicologia. Depois disso, viajou para Paris, onde ministrou um curso de psicologia. Retornou à Alemanha em 1848, tendo então desenvolvido uma carreira política, chegando a tornar-se membro do parlamento de Frankfurt. Foi ainda professor nas Universidades de Graz e de Leipzig, tendo falecido quando lecionava nessa última.

Algumas de suas obras são: *Curso de psicologia ministrado em Paris sob os auspícios do governo, por H. Ahrens* (1836; 2 vols.) e *Curso de Direito Natural ou de Filosofia do direito* (1838).³⁵ Essa última obra lhe valeu grande fama, tendo passado por várias reedições.

As doutrinas de Ahrens que interessam à nossa discussão estão no primeiro volume do *Curso de Psicologia*, principalmente na *Segunda Lição*, que trata da natureza em geral e das diferentes ordens da vida, bem como da natureza particular do homem, e na *Terceira Lição*, que trata da distinção e das relações entre o espírito e o corpo (Ahrens, *Curso de Psicologia I, Segunda Lição*, pp. 78-146; *Terceira Lição*, pp. 147-257. A discussão de Ahrens a respeito do conceito de *força vital* é feita no estilo prolixo da época e por esse motivo revela-se por vezes bastante obscura em relação às reais intenções do autor. Na verdade, o conceito de *força vital* é por ele tratado de maneira ambígua. Com efeito, por um lado, ele rejeita em vários lugares essa noção como constituindo um princípio abstrato, vago e pobre em resultados frutíferos (Ahrens, *Curso de Psicologia I*, pp. 92; 183; 193). Por outro lado, ele admite essa noção em

³⁵ Ver Ahrens, H. *Cours de Psychologie, fait à Paris sous les auspices du gouvernement, par H. Ahrens. Premier Volume, Contenant l'Anthropologie Générale*. Paris: J. A. Merklein, Libraire, 1836. A partir de agora, Ahrens, *Curso de Psicologia I*. Ver também Ahrens, H. *Cours de Psychologie, fait à Paris sous les auspices du gouvernement, par H. Ahrens. Second Volume, Contenant la Psychologie proprement dite et la partie générale de la métaphysique*. Paris/Leipzig: Brockhaus et Avenarius, 1838. Ver também Ahrens, H. *Cours de droit naturel ou de philosophie du droit*. Septième éd. Tome premier, contenant la partie générale. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1875; Ahrens, H. *Cours de droit naturel ou de philosophie du droit*. Septième éd. Tome second, contenant la partie spéciale. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1875. Não tivemos acesso às edições anteriores.

pelo menos um ponto, alegando existir uma *força vital* de ordem superior que mantém tudo em movimento nos corpos orgânicos de maneira inexplicável pelas leis da física (Ahrens, *Curso de Psicologia I*, p. 105). O contexto do livro sugere que Ahrens não está usando a expressão *força vital* no mesmo sentido nos dois casos indicados. A fim de compreender o que se passa e resolver essa inconsistência, apresentaremos alguns dos aspectos mais relevantes da doutrina desse autor.

Ahrens concebe a *natureza* como um ser animado. Enquanto tal, ela traz em si o princípio e a causa determinante de sua vida. Além disso, ela é constituída pelas mesmas leis do espírito, de tal modo que as mesmas ideias gerais se refletem em ambos, que assim atestam possuir uma origem comum a ser buscada no Ser Absoluto (Ahrens, *Curso de Psicologia I*, pp. 97-8). Ahrens recorre aqui a Schelling, que não busca a causa da vida numa força vital, mas sim num conjunto de forças opostas em equilíbrio que criam o organismo da vida. O grande resultado das pesquisas schellinguianas é que a vida, sendo comum a todos os indivíduos vivos, não poderia pertencer propriamente a nenhum ser individual, mas sim espalhar-se por toda a criação, individualizando-se em cada ser particular. O princípio positivo da vida deveria ser buscado numa alma geral do mundo, ligando o aspecto inorgânico ao orgânico e estruturando a natureza num organismo universal (Ahrens, *Curso de Psicologia I*, p. 92). Essas ideias de Ahrens deixam clara a sua filiação a Krause, que concebia Deus, intuitivamente conhecido pela consciência humana, não como uma pessoa, mas sim como uma essência contendo o universo em si mesma. Para Krause, o universo constitui um organismo divino cujo desenvolvimento em estágios conduz à identificação final com a divindade. Para ele, Deus ao mesmo tempo

transcende e inclui a natureza e a humanidade. Daí o termo *panenteísmo* por ele utilizado para caracterizar o seu sistema.³⁶ De acordo com Philip Clayton, Schelling já tinha usado esse termo, embora numa forma ligeiramente diferente, como *pan-en-theismus* (*doutrina de tudo em Deus*).³⁷ De um modo geral, os estudiosos de Schelling e Krause reconhecem que a filosofia desse último reflete e incorpora parcialmente muitos dos temas da *filosofia da natureza* do primeiro, a qual é vista por alguns como uma forma de panenteísmo.

Nessa perspectiva, para Ahrens a matéria não é inanimada, mas corresponde a uma pura evolução de forças nas diferentes dimensões do espaço. O que chamamos *matéria* nada mais é do que um conjunto de forças atuantes, como a gravidade, a resistência, a expansão e a coesão (Ahrens, *Curso de Psicologia I*, p. 93). A matéria só pode ser considerada uma expressão visível da permanência ou da continuidade das forças da natureza. A matéria não se distingue dessas forças e constitui uma manifestação de sua atividade permanente (Ahrens, *Curso de Psicologia I*, p. 98).

Quanto aos corpos orgânicos, aquilo que neles mantém tudo em movimento de maneira inexplicável pelas leis ordinárias da física é uma força de ordem superior que se pode denominar *força vital*. Todavia, é preciso evitar representar essa última como uma força particular e simples, como acontece, p. ex., com a atração, a repulsão ou a eletricidade. Ao buscar a causa da vida em um ser subsistente em si, devemos evitar a abstração equivocada pela qual se enuncia apenas uma força da vida, como se tal força existisse por si mesma,

³⁶ Ver, a esse respeito, Krause, Karl Christian Friedrich. *Encyclopaedia Britannica*, edição de 1911, vol. 15, p. 924.

³⁷ Ver Clayton, Philip. Pantheisms East and West. *Sophia*, nº 49, fasc. 2, jun 2010, p. 183.

independentemente de um ser que a possua. Na verdade, nenhuma força existe isoladamente, há sempre um ser que age pela força. Na natureza, esse ser é a própria natureza ou então um ser particular (Ahrens, *Curso de Psicologia I*, pp. 105-6). Temos de atribuir a cada ser orgânico individual um princípio anímico, uma alma, que constitui a unidade e a causa ativa da vida. A alma e a vida se encontram na relação de causa e efeito: sempre que houver um princípio particular de vida haverá também uma alma. A mesma razão que nos leva a atribuir uma alma à natureza toda também nos leva a atribuir uma alma a cada individualidade viva (Ahrens, *Curso de Psicologia I*, pp. 109-10). O corpo é um conjunto de forças naturais organicamente ligadas. Mas a vida é inexplicável apenas pelas forças do movimento e da química. Ela supõe sempre um ser que vive, causa íntima de suas modificações. Nessa perspectiva, a razão da vida *não pode estar apenas na força vital*, que não passa de um princípio abstrato, uma noção vaga e estéril em resultados frutíferos (Ahrens, *Curso de Psicologia I*, p. 183). Como podemos ver, na única vez em que Ahrens recorre positivamente à noção de uma *força vital*, ele não a está usando no sentido de uma força simples e independente do ser vivo, que considera uma abstração equivocada. Na verdade, ele está usando a expressão para designar o princípio universal que corresponde à causa da vida e é diferente da força vital individual na acepção criticada. Para facilitar a compreensão através de uma padronização da terminologia, esse princípio anímico deveria ser sempre denominado *alma natural*, em oposição à *matéria* e ao *espírito*, como Ahrens faz em outros lugares. A leitura do presente parágrafo se tornaria muito mais clara se a expressão *força vital*, entendida positivamente mais acima como força de ordem superior, e se a palavra *alma* fossem substituídas pela expressão *alma natural*.

A psicologia de Ahrens estabelece uma diferença entre o espírito e o corpo, mas não desconhece uma ligação íntima entre eles. E, para compreender essa ligação, Ahrens pensa que é preciso abandonar toda visão materialista na consideração da vida corporal. Se o corpo fosse tão heterogêneo em relação ao espírito como supõe o materialismo, se ele não tivesse funções superiores análogas àquelas do espírito, a união e ação recíproca de ambos seriam inconcebíveis. Não basta também atribuir ao corpo uma *força vital*, como Barthez e outros, ou distinguir essa força do princípio pensante ou espírito. Ahrens está rejeitando aqui o conceito de *força vital* como algo individual e independente do corpo material, no sentido acima mencionado. Para justificar essa rejeição, ele argumenta que o importante é precisamente conhecer a natureza dessa força que produz o fenômeno da vida. O corpo vive porque se determina a si mesmo segundo leis naturais e exprime essa determinação pela sua individualidade. Mas um ser que não é um mero composto de forças gerais, um ser que é causa íntima de sua atividade possui alma e funções anímicas. Segundo Ahrens, tal é nosso corpo, assim ele se manifesta a qualquer observação imparcial (*Ahrens, Curso de Psicologia I*, pp. 193-4).

Além disso, o corpo se manifesta a nós imediatamente pela *sensibilidade* (*Ahrens, Curso de Psicologia I*, p. 195). Ele determina a si mesmo e é dotado de sensibilidade, assim como o espírito. Ele tem certo conhecimento, uma espécie de apercepção de sua vida, como temos a consciência e a inteligência de nossa vida espiritual. O corpo é então para si, ele não vive apenas, mas sua vida é ainda para ele. Dessas pesquisas sobre o corpo resulta que o mesmo é um ser que carrega um princípio anímico, uma alma em si, como causa de todas as suas funções. Como espírito, não formamos o corpo e não somos nós que o animamos, porque a formação e a animação revelam um só e mesmo princípio. E se

o corpo se forma a si próprio, é porque ele tem uma alma própria, uma alma natural que se individualiza e se enforma de maneira particular nas forças e elementos da natureza, e essa forma individual visível é o corpo (Ahrens, *Curso de Psicologia I*, p. 199). Esse último é a existência da alma natural mesma em sua expressão individual e, por essa razão, não podemos admitir uma distinção entre essa alma natural e o corpo. Como o corpo é formado pela alma natural, ele é a alma natural visível. Do mesmo modo, não podemos considerar a alma natural fazendo abstração do corpo, pois a alma natural é o corpo vivo. E como o corpo é formado segundo relações de número e de formas geométricas, é preciso que a alma natural carregue esses tipos primitivamente nela, de tal modo que ela é o corpo enquanto protótipo ou ideal. É com base nessas ideias, as quais Ahrens pretende ter desenvolvido cientificamente, que se funda a doutrina professada por muitos sistemas filosóficos e diversas religiões, segundo a qual o princípio de vida corporal é imortal, sobrevivendo com o espírito e possibilitando a reencarnação desse mesmo espírito em um novo corpo. Ahrens não se propõe a julgar essa doutrina. Mas reconhece ser evidente que as razões que justificam a imortalidade do espírito também justificariam a imortalidade do princípio anímico do corpo (Ahrens, *Curso de Psicologia I*, p. 200). No corpo, a alma natural é o princípio de toda organização e ação. Essa alma é distinta do espírito porque se manifesta através de forças naturais, mas está ligada a ele através da posse de funções análogas. O corpo não é uma massa de matéria organizada, ele tem em si um princípio que o organiza, ou seja, que liga todas as funções num encadeamento recíproco de fins e de meios. O corpo é um conjunto de forças e de funções que, na sua continuidade e permanência no espaço, apresentam o aspecto da matéria, a qual nada mais é do que um modo

de ser dessas mesmas forças. Contra o materialismo, Ahrens pretende ter mostrado que a natureza é um ser animado e vivo em todas as suas partes, que ela é força e atividade por toda parte (Ahrens, *Curso de Psicologia I*, pp. 201-2). Há entre o corpo e o espírito uma analogia entre todas as suas forças e funções. O espírito não possui alguma faculdade que não tenha o seu análogo no corpo: a determinação que o corpo possui corresponde à vontade do espírito; a sensibilidade corresponde aos sentimentos intelectuais e morais; as manifestações do instinto correspondem à inteligência livre (Ahrens, *Curso de Psicologia I*, p. 213).

Depois dessa exposição, podemos ver que Ahrens concebe o ser humano como um composto de corpo vivo e espírito. O corpo vivo não é uma mera massa de matéria organizada, mas sim a conjunção de forças naturais com um princípio anímico ou alma natural que as organiza. A esse corpo vivo pode juntar-se o espírito pensante, em virtude da existência de um paralelismo entre as faculdades da alma natural presente no primeiro e as faculdades do segundo. E a sensibilidade corresponde a uma faculdade da alma natural. É verdade, portanto, que Ahrens atribui a sensibilidade à *força vital* entendida como *alma natural*. Mas também é verdade que ele pretende distinguir essa alma natural da força vital, considerando a primeira teoricamente mais adequada do que a segunda. Com efeito, a alma natural, para ele, é uma força de ordem superior que organiza as forças da natureza que constituem matéria concebida dinamicamente. Essa força de ordem superior não pode ser simples e independente, como no conceito usual de *força vital*, mas deve corresponder a um princípio anímico com funções superiores análogas às faculdades do espírito. Entre essas funções superiores encontra-se a sensibilidade. E essa força de ordem superior ou alma

natural possui atributos suficientes para ser considerada imortal como o espírito, embora Ahrens não tome posição a respeito.

6.3. O ORGANICISMO COMO CORRENTE OPOSTA AO VITALISMO

6.3.1. LÉON LOUIS ROSTAN (1790-1866)

Esse autor não é mencionado por Magalhães, mas sim por Romero, um de seus intérpretes mais críticos. Rostan será por nós considerado, ainda que brevemente, para ilustrar o organicismo da *escola de Paris*, que se opôs ao vitalismo em França na primeira metade do s. XIX e para facilitar a compreensão dos argumentos de Romero contra Magalhães. De acordo com Isabelle de Mecquenem, o organicismo é um movimento ultrapassado da história das teorias biomédicas que defende a doutrina segundo a qual somente existem órgãos e suas funções, negando qualquer propriedade vital fora da matéria organizada.³⁸

Léon Rostan foi um médico e professor da Faculdade de Medicina de Paris que propôs a hipótese do *organicismo* e combateu a doutrina das forças vitais, defendida por Barthez, Bichat e Broussais. Rostan é inclusive o inventor do termo *organicismo*, nome por ele usado para designar a doutrina biológica que enfatiza a *organização* dos seres vivos, em detrimento de sua mera composição. Sua principal obra a esse respeito é a *Exposição dos princípios do organicismo*, cuja primeira edição foi publicada em 1846.³⁹ Ali, Rostan afirma:

³⁸ Cfr. Mecquenem, Isabelle. *L'organicisme. L'argument par analogie*, 2015. Disponível em <<https://e-cours.univ-lr.fr/UNT/analogie/res/texte-de-mecquenem.pdf>>. Acesso em maio de 2021.

³⁹ Ver Rostan, L. *De l'organicisme. Précedé de réflexions sur l'incrédulité en matière de médecine et suivi de commentaires et d'aphorismes par le professeur Rostan*. 3me ed. Paris: P. Asselin, genre et successeur de Labé, Lib. de la Faculté de Médecine, 1864. A partir desse ponto, *Rostan, Organicisme*. Só tivemos acesso à terceira edição do livro de Rostan.

O fim do organicismo é provar que não existe e que não poderia existir um princípio vital, uma força vital com propriedades independentes da matéria organizada, separável desta matéria e podendo existir sem ela, fora dela, superposta a ela e encarregada de realizar os atos fenomênicos da vida. [...] O organicismo atribui à organização, ou seja, a uma certa disposição molecular dada à matéria pelo Criador, o poder de se desenvolver, de crescer, de se reproduzir e, nessa sucessão, nestas fases de desenvolvimento, de adquirir todas as qualidades que foram atribuídas ao princípio vital, à força vital [...] (*Rostan, Organicisme*, pp. 5-6).

O organicismo foi popular na Europa do s. XIX e, embora rejeite o vitalismo, procura enfatizar que o funcionamento do organismo como um todo não é completamente explicável pelo atomismo mecanicista.

De acordo com Dominique Reynaud, a controvérsia entre a escola de Paris, defensora do organicismo, e a escola de Montpellier, defensora do vitalismo, agitou a medicina francesa do s. XIX entre 1817 e 1852. A controvérsia se iniciou com o *Exame das doutrinas médicas*, de Broussais, em 1817, e amainou depois da *Doutrina antropológica de Montpellier*, de Lordat, em 1852. A vitória da escola de Paris se deu com o surgimento da *Introdução ao estudo da medicina experimental*, de Claude Bernard, em 1865.⁴⁰

6.4. O VITALISMO E O ORGANICISMO EM FRANÇA NO S. XIX

As doutrinas dos autores estrangeiros listados acima, em virtude da sua diversidade, estão a merecer uma visão de conjunto mais articulada, para facilitar o nosso trabalho de interpretação das ideias de Magalhães. Em virtude disso, optamos por incluir nesse ponto a

⁴⁰ Cfr. Reynaud, Dominique. La controverse entre organicisme et vitalisme. *Étude de sociologie des sciences. Revue française de sociologie*, Presse de Sciences Po/Centre National de la Recherche Scientifique, 1998, 39 (4), p. 723.

abordagem panorâmica de Christophe Malaterre sobre a situação do vitalismo na França do s. XIX.⁴¹ É verdade que esse autor trata sobretudo da noção de *emergência* em seu artigo, mas ele apresenta ali uma seção sobre o vitalismo que podemos aproveitar em nossa pesquisa. No que segue, iremos expor os principais aspectos do panorama histórico descrito por Malaterre.

De acordo com ele, o nome *vitalismo* surgiu nos inícios da Escola de Medicina de Montpellier, à qual estão associados os nomes de Barthez (1734-1806), Bordeu (1722-1776), Ménuret de Chambaud (1733-1815), Cabanis (1757-1808), Dumas (1765-1813), Bérard (1789-1829), Alquié (1812-1864) e Lordat (1773-1870). O vitalismo inicial da escola de Montpellier preconiza o estudo dos organismos vivos como totalidades, buscando uma via intermediária entre os mecanicistas dos inícios do s. XVIII, como Boerhaave (1668-1738) e Hoffmann (1660-1742), de um lado, e os vitalistas animistas como Stahl (1660-1734), de outro lado (*Malaterre, Neovitalismo*, p. 35).

De acordo com Malaterre, a escola de Montpellier rejeita a perspectiva cartesiana do organismo vivo como uma máquina, com o objetivo de defender a especificidade do ser vivo, bem como a autonomia da fisiologia e da medicina. Boerhaave e Hoffmann são criticados por não levarem em conta a regularidade e uniformidade dos fenômenos vitais. Stahl é criticado por seu espiritualismo extremo, que defende a existência de uma alma vital e o finalismo (*Malaterre, Neovitalismo*, p. 35).

Para os vitalistas de Montpellier, conforme Malaterre, a vida só pode ser compreendida como propriedade de um todo que é animado por um

⁴¹ Ver Malaterre, Christophe. Le "néo-vitalisme" au XIX^e siècle: une seconde école française de l'émergence. *Bulletin d'histoire et d'épistémologie des sciences de la vie*. Volume 14, 2007 (1), pp. 25-45. A partir desse ponto, *Malaterre, Neovitalismo*.

princípio vital. Mas há uma imprecisão nas formulações de Barthez, para quem o princípio vital é a *causa* que produz todos os fenômenos da vida no corpo humano. O nome dessa causa lhe é indiferente. A ideia central aqui, argumenta Malaterre, é a da existência de uma causa específica para a vida. Nesse momento, o uso do termo *força vital* só envia à ideia do dinamismo essencial da vida, sem necessidade de pressupostos metafísicos (*Malaterre, Neovitalismo*, pp. 35-6).

Ainda segundo Malaterre, a escola de Montpellier gozou de grande prestígio na França no fim do s. XVIII. Mas ela teve de enfrentar uma rivalidade crescente do *organicismo*, que atingiu o apogeu na primeira metade do s. XIX (*Malaterre, Neovitalismo*, pp. 36-7). Para os organicistas, a causa da doença deve ser buscada no mau funcionamento de um órgão particular e não no organismo tomado em sua totalidade. Essa abordagem foi defendida por Corvisart (1755-1821), Broussais (1772-1838), Laënnec (1781-1826), Magendie (1783-1855) e Claude Bernard (1813-1878). Mas o organicismo ataca sobretudo a abordagem holista da doença preconizada pelo vitalismo. Ele não critica as outras características do vitalismo, notadamente sua abordagem holista da vida. Mesmo assim, o sucesso médico do organicismo acabou por abalar o edifício vitalista como um todo (*Malaterre, Neovitalismo*, p. 37).

A seguir, Malaterre nos informa que a querela com os organicistas levou os vitalistas em direção a um vitalismo espiritualista próximo do animismo, contrariamente às posições de Barthez e seus discípulos. Nos anos 1850, p. ex., Lordat propõe a existência de forças inorgânicas de ordem superior às forças físico-químicas e localizadas na alma humana, composta então de uma alma pensante e de uma força vital. O princípio vital de Barthez, que não envolvia pressupostos metafísicos, foi encarnado numa “alma de segunda majestade”, numa espécie de

vitalismo animista e eventualmente espiritualista (*Malaterre, Neovitalismo*, pp. 37-8).

Para Malaterre, esse desvio em relação à escola de Montpellier na segunda metade do s. XIX se insere em um fenômeno mais geral, a saber, o renascimento de uma corrente vitalista espiritualista na França e na Europa da época, que se estendeu até o início do s. XX. Nesse ponto, Malaterre cita Roselyne Rey, para quem “o vitalismo da segunda metade do s. XIX, aquele dos comentadores e tradutores de Stahl (Blondin, Boyer), aquele de Bouillier e de Bouillaud, parece essencialmente dirigido contra o materialismo, para tentar “salvar” da invasão da ciência, senão a biologia em seu conjunto, pelo menos a psicologia, em um dualismo esquemático que opõe os direitos do espírito contra as usurpações da matéria”.⁴² Segundo Malaterre, foi esse vitalismo tardio, antipositivista, inspirado por uma metafísica espiritualista, que se esgotou no final do s. XIX e princípios do s. XX, e não o vitalismo inicial dos fundadores da escola de Montpellier (*Malaterre, Neovitalismo*, p. 38).

⁴² Cfr. Rey, Rosylene. *Naissance et développement du vitalisme em France de la deuxième moitié du 18e siècle à la fin du Premier Empire*. Oxford: Voltaire Foundation, 2000, p. 18. *Apud Malaterre, Neovitalismo*, p. 38.

7

NOSSA INTERPRETAÇÃO DAS IDEIAS DE MAGALHÃES

7.1. OBSERVAÇÕES INICIAIS

Como podemos constatar a partir do conjunto das exposições feitas até agora, o pensamento de Magalhães se acha expresso em diversas obras, o que torna complexo o nosso trabalho de oferecer uma interpretação adequada do mesmo. Por esse motivo, para apresentar as ideias de Magalhães tanto em sua articulação como em sua evolução, adotaremos o seguinte procedimento. Para a primeira fase do pensamento de Magalhães, utilizaremos como base a obra mais importante desse período, a saber, os *Fatos do espírito humano*. As demais obras da primeira fase serão utilizadas para complementar as doutrinas apresentadas nessa obra mais importante. Para a segunda fase do pensamento de Magalhães, utilizaremos como base *A alma e o cérebro*, certamente a obra mais importante desse segundo período. Os *Comentários e pensamentos* serão utilizados para complementar as doutrinas defendidas na obra anterior. Tendo em vista a variedade de temas tratados em todas as obras das duas fases, distribuiremos nossa interpretação em tópicos, que serão os seguintes: i) noção de filosofia, seu objeto e seu método; b) teoria do conhecimento; iii) antropologia filosófica; iv) teodiceia; v) filosofia moral; vi) aplicação à realidade brasileira. Essa estrutura de tópicos será integralmente explorada na exposição das ideias da primeira fase. Ela também será explorada na exposição das ideias da segunda fase, mas agora de maneira parcial, destacando sobretudo as diferenças com relação à primeira fase. Com esse procedimento, as semelhanças doutrinárias entre as duas fases

também ficarão destacadas, embora não precisem ser repetidas. Acreditamos que, ao final, ficará claro o motivo por que estamos atribuindo duas fases à evolução do pensamento do visconde do Araguaia.

7.2. A FILOSOFIA DA PRIMEIRA FASE DO PENSAMENTO DE MAGALHÃES

Essa etapa da evolução das ideias de Magalhães foi caracterizada pelo aparecimento de sete obras. As seguintes quatro são mais especificamente filosóficas: *Filosofia da Religião*, *Discurso sobre objeto e importância da filosofia*, *A origem da palavra* e *Fatos do espírito humano*. Embora essa última seja a mais importante delas e por esse motivo constituirá a base de nossa interpretação, recorreremos às outras obras dessa lista para efeito de complementações doutrinárias, quando fôr o caso. Levaremos em conta ainda as duas obras seguintes, que não são propriamente filosóficas, mas possuem conteúdos filosóficos relevantes, uma vez que constituem aplicações da visão magelânica à realidade brasileira: *Ensaio sobre a história da literatura do Brasil* e *Os indígenas do Brasil perante a história*. Elas também serão consideradas aqui, principalmente em relação ao último item da nossa lista de tópicos apresentada acima. Passemos então à exposição da nossa interpretação das ideias de Magalhães na primeira fase.

7.2.1. PRINCIPAIS TÓPICOS DA FILOSOFIA DA PRIMEIRA FASE

7.2.1.1. NOÇÃO DE FILOSOFIA, SEU OBJETO E SEU MÉTODO

Esse tema está tratado na Primeira Parte de *Fatos do Espírito Humano*. Ali, Magalhães afirma que a filosofia é a ciência que busca satisfazer a sede do espírito humano pelas verdades transcendentais.

Essas últimas incluem o conhecimento da essência das coisas e suas causas, bem como a compreensão do universo como um todo harmônico dependente de um Ser Eterno. A sede do espírito humano se explica pela finalidade de nossa inteligência, que consiste na busca pela verdade. Ao efetuar essa busca, o nosso espírito constata a necessidade de refletir sobre si mesmo e com isso descobre não apenas os fenômenos psicológicos, mas também as ideias necessárias de *substância* e *causa*. Ao refletir sobre si mesmo, o nosso espírito obtém uma revelação interior que lhe revela não apenas ser ele uma substância ativa diferente de seu corpo, mas também que existe um mundo da realidade substancial infinita para além das aparências sensíveis. Esse processo eleva os conhecimentos do espírito humano ao nível da *ontologia* ou *ciência da realidade mais transcendental*. Nessa perspectiva, a natureza das verdades da filosofia é diferente daquela das verdades das ciências físicas, o mesmo acontecendo no caso dos seus respectivos objetos. No caso das ciências físicas, é mais fácil observar o mundo exterior, mais conforme aos nossos hábitos, do que o mundo interior, que exige grande concentração espiritual. Além disso, as ciências físicas se ocupam com as verdades contingentes dos fenômenos, enquanto a filosofia se ocupa tanto com as verdades contingentes como com as necessárias. O suposto atraso da filosofia não deve ser explicado pelo fato de não ter ela empregado os métodos das ciências físicas, mas sim pela grande dificuldade em conseguir o grau de concentração espiritual por ela exigido.

A partir das observações acima, três pontos merecem ser destacados na concepção magelânica de *filosofia*. Em primeiro lugar, o uso da expressão *verdades transcendentais*, ao invés de *verdades transcendententes*, que aparentemente seria mais indicado, mostra que

Magalhães está preocupado com a obtenção de princípios sem os quais a existência do mundo e do espírito não seria possível. Daí a sua sugestão de que as verdades fenomênicas são contingentes e precisam ser explicadas pelas ideias necessárias de *espaço*, *tempo*, *substância*, *causa*, *finito* e *infinito*. Em segundo lugar, ao buscar a *ontologia* através da *psicologia*, Magalhães deixa claro que está usando a perspectiva *psicologista* do espiritualismo eclético, embora acabe caindo, ao final, numa forma de *ontologismo*. Em terceiro lugar, Magalhães deixa claro também que a *filosofia* se distingue das *ciências físicas* pelos respectivos objetos e métodos, uma vez que a primeira se ocupa de verdades contingentes e necessárias, enquanto as últimas se limitam às verdades contingentes.

Com respeito ao *objeto* da filosofia, Magalhães distingue três graus de conhecimento: o empírico, o ideal e o filosófico. No grau empírico, o espírito deixa de considerar a si mesmo, concentrando-se nas coisas fenomênicas. Estamos aqui no domínio das ciências físicas. No grau ideal, o espírito se volta para noções abstratas, independentemente dele mesmo e do mundo fenomênico. Estamos aqui no domínio das matemáticas. No grau filosófico, por fim, o espírito considera todas as coisas em relação a si próprio e às suas faculdades, procurando elaborar uma visão mais ampla, envolvendo as coisas fenomênicas, as ideias abstratas e as substâncias, todas consideradas em relação a essas mesmas faculdades. Estamos aqui no domínio da filosofia, que abrange todas as ciências dos graus anteriores, mas possuindo um objeto próprio. E Magalhães nos oferece vários exemplos de como surgem os diversos objetos da filosofia no interior dessa perspectiva: as noções das coisas divinas, obtidas a partir da observação empírica dos cultos religiosos, permitem ao espírito humano criar a teodiceia para explicar

as relações entre um Ser Necessário e o universo; a noção de justiça, que se revela empiricamente nas diversas leis e códigos das sociedades históricas, permite ao espírito criar a filosofia do direito, baseada no ideal de justiça; etc. Como podemos ver, é a partir das observações propiciadas pelos graus empírico e ideal que o espírito constitui os diversos objetos da filosofia, cujo ponto de partida é a psicologia.

Chegando por fim ao problema do *método*, cuja consideração já tinha sido antecipada tanto na caracterização da filosofia como na discussão de seu objeto com a tese de que o ponto de partida está na observação interna através da psicologia, Magalhães inicialmente se posiciona no sentido de aproveitar as teorias do passado, que devem ser examinadas para verificar o que podem oferecer de útil na busca da verdade. Para ele, rejeitar todas essas teorias e recomeçar do zero seria uma manifestação de vaidade. Avançando então na discussão, Magalhães afirma que todas as doutrinas filosóficas possuem alguma coisa em comum que permite classificá-las em relação aos seus princípios básicos e conclusões. Nessa perspectiva, todas as variedades de doutrinas filosóficas se distribuem em quatro sistemas fundamentais, a saber, o espiritualismo, o sensualismo, o ceticismo e o misticismo. Mas os dois últimos sistemas são por ele recusados: o ceticismo, por bloquear a investigação racional e o misticismo, por buscar a solução fora da investigação racional. Quanto ao ecletismo, Magalhães afirma que não se trata de um sistema independente, pois na verdade parte de uma doutrina prévia que lhe permite escolher o que cada um dos demais sistemas tem a oferecer de verdadeiro. Embora Magalhães não explicita isso nesse momento, fica claro que a doutrina prévia adotada pelo ecletismo é o espiritualismo, doutrina explicitamente defendida por ele. Isso o coloca ao lado de Cousin.

As considerações acima levam Magalhães a concluir que os dois únicos sistemas básicos de todas as filosofias são o sensualismo e o espiritualismo. O sensualismo lhe parece mais problemático, pois nega a capacidade da razão e a liberdade humana. Mas é preciso examinar os dois, para verificar qual deles é o mais adequado. Essa tarefa é realizada pela teoria magelânica do conhecimento, que ocupa praticamente toda a segunda parte e a maior extensão da terceira parte de *Fatos do Espírito Humano*.

A noção de *filosofia*, tal como exposta na Primeira Parte da obra que estamos discutindo pode ser considerada um desenvolvimento da noção previamente caracterizada no *Discurso sobre o Objeto e a Importância da Filosofia*, proferido por Magalhães em 1842, no Colégio Pedro II. Ali, como vimos, Magalhães afirma sua fidelidade aos princípios do espiritualismo eclético de Cousin, estabelecendo a consciência como teatro da observação interna. Essa última constitui o método da psicologia, da qual dependem a teodiceia e a moral. No *Discurso*, Magalhães divide os sistemas filosóficos em quatro tipos fundamentais, seguindo Cousin: sensualismo, espiritualismo, ceticismo e misticismo. Além disso, promete combater o materialismo, recorrendo a Reid, Royer-Collard, Cousin e Fichte contra Locke e Condillac. Ele promete também desenvolver uma filosofia moral baseada em Kant, Dugald-Stewart e Jouffroy, colocando-se contra Helvetius, Hobbes e Bentham. Seu projeto na época era encontrar uma via média entre Descartes, que prova a existência do mundo pela veracidade divina, e Berkeley, que rejeita a existência do mundo.

O *Discurso* é uma peça importante, não só porque define o programa de estudos de filosofia para o Colégio Pedro II, que constituía uma espécie de modelo para os demais colégios da época, mas também

porque apresenta o projeto filosófico que Magalhães pretendia realizar nas suas pesquisas posteriores.

7.2.1.2. TEORIA DO CONHECIMENTO

A teoria magelânica do conhecimento é sem dúvida o aspecto mais importante da obra que estamos analisando e se encontra, como mostramos, na segunda e terceira partes da mesma. Na primeira delas, temos uma crítica ao sensualismo, representado respectivamente pelas doutrinas de Locke e de Condillac. O objetivo dessa parte, que compreende apenas dois capítulos, é mostrar as falhas do sensualismo como forma de preparação para a apresentação das doutrinas do espiritualismo, consideradas superiores. Vejamos como se dão as coisas aqui.

7.2.1.2.1. CRÍTICA AO SENSUALISMO DE LOCKE

Com base em nossa apresentação das ideias de Magalhães em *Fatos do Espírito Humano*, pudemos identificar três críticas principais por ele feitas a Locke. A primeira delas tem a ver com a natureza da faculdade da reflexão. De acordo com Magalhães, essa última, em Locke, é estéril, estando condenada a apenas testemunhar os atos do espírito, sem fazer avançar o conhecimento. Em virtude disso, as verdades necessárias da razão não são provenientes da reflexão. Como também não são provenientes da sensação, elas ficam reduzidas a simples abstrações verbais, sem o caráter necessário com que se manifestam a nós. O resultado é a confusão da ideia de *corpo*, obtida pela experiência sensorial, com a ideia abstrata de *espaço puro*, obtida de fato pela razão, bem como a confusão da ideia de *sucessão*, obtida pela experiência sensorial, com a ideia abstrata de *duração*, obtida de fato pela razão. Essa

crítica já tinha sido feita por Cousin a Locke no *Curso da História da Filosofia*.¹ Tudo indica que Magalhães se apropriou dela.

A segunda crítica está relacionada à questão das ideias inatas produzidas pela reflexão. De acordo com Magalhães, Locke nega a existência das ideias inatas, porque as identifica erradamente com noções gravadas em nosso espírito desde o nascimento. Magalhães replica que, na verdade, essas ideias não estão constantemente presentes em nossa consciência, mas são produzidas em virtude de disposições naturais ou inatas da alma. Isso reforça a ideia de que Locke não reconhece o verdadeiro papel da reflexão na constituição do conhecimento. Cousin caminha nessa direção, podendo também ter servido de inspiração a essa crítica de Magalhães. Com efeito, o fundador do ecletismo francês afirma que Locke confunde a *reflexão* com a *consciência*. A reflexão é uma faculdade pertencente à filosofia, enquanto a consciência pertence a todo ser humano enquanto ser intelectual. Nessa perspectiva, Locke reduz arbitrariamente a importância da reflexão ou da consciência, limitando-a às operações da alma.² Essa crítica, contudo, principalmente no caso de Magalhães, se baseia na ideia de que Locke está criticando apenas o *inatismo atual* e por esse motivo o brasileiro usa o *inatismo disposicional* para retrucar. Entretanto, esse pensador britânico, embora enfatize o inatismo atual, ataca ambas as formas de inatismo. De acordo com Samuel Rickless, a ferramenta usada por Locke para criticar o inatismo é a suposição de que nenhuma proposição pode ser inata, a não ser que as ideias que a

¹ Ver Cousin, Victor. *Cours de l'Histoire de la Philosophie. Histoire de la Philosophie du XVIIIe Siècle*. Tome II. Paris: Pichon et Didier, 1829, Dix-Septième Leçon, pp. 121 ss., Dix-Huitième Leçon, pp. 165 ss. A partir desse ponto, *Cousin, Curso de 1829*.

² Cfr. Cousin, Victor. *Cours de l'Histoire de la Philosophie. Histoire de la Philosophie du XVIIIe Siècle Tome II. École Sensualiste – Locke*. Paris: Pichon et Didier, 1829, p. 131.

constituem sejam inatas. E o inatismo atacado por Locke consiste em duas teses separadas: i) o entendimento possui certos princípios inatos; ii) existem ideias inatas. Essas teses estão relacionadas, mas não são equivalentes, pois pode haver ideias inatas sem os correspondentes princípios inatos. Mas muitos dos argumentos de Locke assumem que as ideias inatas, por sua própria natureza, seriam conscientes se existissem. E apenas isso não estabelece a falsidade do inatismo disposicional.³ Mais adiante, Rickless mostra que o ataque de Locke ao inatismo disposicional envolve de fato a seguinte constatação: se os princípios inatos dependem de certas condições da nossa experiência sensorial para se tornarem conscientes, então essa posição não é muito diferente do anti-inatismo, que praticamente afirma a mesma coisa, através das operações da reflexão sobre a sensação (*Rickless, Locke*, pp. 29-30). Como podemos ver, essa crítica ao sensualismo lockiano parece ignorar o alcance do anti-inatismo por ele envolvido.

A terceira crítica está relacionada ao idealismo epistemológico. Magalhães acusa Locke de advogar essa doutrina, pois uma consequência de seu sensualismo está na afirmação de que não temos acesso imediato às coisas, mas apenas às ideias que formamos delas. Isso implica em duvidar da espiritualidade da alma, obrigando Locke a recorrer a Deus para explicá-la. Essa crítica também parece ter recebido inspiração de Cousin, para quem, se só conhecemos nossas ideias, então também não conhecemos diretamente a nossa alma. Nessa perspectiva, o mundo espiritual se desintegra como o mundo material, pois também não temos nenhum conhecimento legítimo de nossa alma e de suas faculdades (*Cousin, Curso de 1829*, pp. 348-9).

³ Cfr. Rickless, Samuel C. *Locke. Blackwell Great Minds*. West Sussex: Wiley/Blackwell, 2014, pp. 24-5. A partir desse ponto, *Rickless, Locke*.

Ainda com respeito à terceira crítica, Magalhães se aproveita para, num breve excuroso, fazer a defesa do espiritualismo. Com efeito, ele afirma nesse ponto que a contemplação das ideias das coisas confirma teses opostas às de Locke. O *eu* se reconhece idêntico a si mesmo na sucessão dessas ideias e no exercício de suas faculdades. Essa identidade é a condição de possibilidade da reflexão. E Magalhães acrescenta aqui que essa tese é confirmada pelos trabalhos de Flourens, para quem a matéria não consegue organizar-se por si mesma, precisando de um princípio vital para efetuar essa tarefa. Como vimos, Magalhães apela também a Cuvier e Saint-Hilaire, cujas ideias convergem nesse ponto, argumentando que o acordo dos fisiologistas reforça o dos espiritualistas. Esse apelo a teses da fisiologia para confirmar a hipótese espiritualista parece ostentar alguma originalidade por parte de Magalhães.

7.2.1.2.2. CRÍTICA AO SENSUALISMO DE CONDILLAC

No caso de Condillac, também encontramos três críticas principais ao seu sensualismo em *Fatos do Espírito Humano*. A primeira delas está relacionada à hipótese da estátua. De acordo com Magalhães, as deduções condillacianas feitas a partir de um hipotético homem estátua se baseiam em um ente imaginário e não passam de verdades por adivinhação. Essa crítica parece ter-se inspirado em Cousin, que acusa a análise condillaciana de basear-se apenas numa hipótese, contentando-se em desenvolvê-la nos seus detalhes. Com essa hipótese, Condillac está se divertindo em extrair consequências hipotéticas de um princípio hipotético. Isso vai contra a verdadeira análise, que consiste em tomar o ser humano tal como ele é, sem hipótese e sem prejuízo

sistemático, procurando reproduzi-lo em sua natureza própria (*Cousin, Curso de 1829*, pp. 124-5).

A segunda crítica, por motivos de espaço, será por nós apresentada de forma compactada, pois se refere às explicações condillacianas de várias faculdades intelectuais, como a atenção, a memória, a comparação, o juízo, a reflexão, o desejo e a vontade. De acordo com Magalhães, essas explicações são todas equivocadas. Estamos diante de faculdades ou de atividades do espírito que se manifestam a por ocasião da sensação, mas que não se reduzem à mera sensação. Sem uma vontade como atividade livre, o homem não passaria de uma máquina sem moral. Magalhães parece estar novamente se inspirando em Cousin. Para ilustrar isso, vejamos aqui o caso da explicação da memória. Conforme Cousin, Condillac só considera nela o produto da reminiscência, que é muitas vezes uma imagem. Mas ele não fala da força voluntária de lembrar-se, nem do conhecimento do passado, nem da identidade do sujeito que se lembra daquilo que fez e quis.⁴

A terceira crítica tem a ver com a faculdade de sentir. Para Magalhães, se a estátua de Condillac recebe tudo pela sensação, então ela não terá sensação alguma se não tiver previamente a faculdade de sentir, que revela a sensação mas não depende dela. Isso significa que a estátua possui uma virtualidade inata, não reconhecida por Condillac. Essa crítica de Magalhães se revela equivocada. Com efeito, na *Segunda Parte do Tratado das Sensações*, Condillac faz referência ao *sentimento fundamental* a que ficaria reduzida a estátua quando desprovida dos demais sentidos e reduzida apenas ao tato. Esse sentimento fundamental envolve o sentimento que a estátua teria da ação das

⁴ Cfr. Cousin, Victor. *Fragmens Philosophiques*. Paris: A. Sautet et Cie. 1826, p. 181.

partes de seu corpo umas sobre as outras e da respiração. Ele seria o grau mínimo de sentimento a que se poderia reduzir a estátua.⁵ E, também na sua *Lógica*, Condillac afirma explicitamente que a alma, ao estudar a si mesma para descobrir todas as faculdades das quais é capaz, constata que todas elas dependem da faculdade de sentir. Essa última inclui todas as outras que podem emergir ao nosso conhecimento.⁶

As críticas acima se baseiam no que Magalhães considera ser a sua tese básica contra Condillac, a qual é formulada da seguinte maneira: as sensações são fenômenos em nós que correspondem a fenômenos fora de nós, mas a ideia de *substância*, capaz de reunir diversas sensações, e a ideia de *causa*, também capaz disso, não são elas mesmas sensações. Temos de admitir a existência de uma faculdade da razão, capaz de chegar a tais ideias, complementando assim uma deficiência fundamental do homem meramente estátua.

Com as críticas acima a Locke e Condillac, Magalhães está procurando cumprir a promessa feita no *Discurso sobre o Objeto e a Importância da Filosofia*, no sentido de combater os sensualismos desses dois autores.

7.2.1.2.3. A SENSIBILIDADE COMO FACULDADE DA FORÇA VITAL

A tese expressa no título da presente seção é aquela que Magalhães considera constituir a maior originalidade de sua doutrina filosófica. Ele procura justificar a distinção entre a sensibilidade e as faculdades

⁵ Cfr. Condillac, Étienne Bonnot de. *Oeuvres Philosophiques de l'Abbé de Condillac. Tome second, contenant Le Traité des Sensations*. Nouvelle Édition. Parme: s. n., 1792, pp. 120 ss.

⁶ Cfr. J. F.-P. (éd.). *Logique Complète de Condillac, suivie de celle de Dumarsais, à l'usage des jeunes gens*. Nouvelle éd., revue avec soin, par M. J. F.-P., avocat. Paris: Chez Brunot-Labbe, 1835, p. 42-3. Não encontramos explicitação do nome completo do editor J. F.-P.

da alma, alegando que uma coisa é sentir uma sensação – no domínio da sensibilidade – e outra é ter consciência dessa mesma sensação – no domínio das faculdades da alma. A consciência de uma sensação ocorre quando percebemos alguma coisa e tal percepção inclui essa sensação. Como as operações de sentir uma sensação e de ter consciência dessa sensação ocorrem ao mesmo tempo, esse fato sugere erroneamente que elas sejam idênticas, assim enganando os filósofos.⁷

Se, porém, a sensibilidade não é uma faculdade da alma, onde se encontra a sua sede? Para responder a essa questão, Magalhães recorre aos fisiólogos vitalistas de sua época, como Flourens, que postulam a existência de uma força vital servindo de intermediário entre a alma e o corpo. Segundo Magalhães, a sensibilidade não é uma faculdade da alma, mas sim uma propriedade da força vital imaterial que organiza o corpo e através da qual percebemos as coisas (*Magalhães, Fatos*, p. 165). Nessa perspectiva, o corpo organizado pela vida sensitiva é o verdadeiro sujeito da sensação (*Magalhães, Fatos*, p. 183). A alma recebe uma sensação não enquanto sujeito dela, mas sim enquanto paciente, enquanto espectador simpático (*Magalhães, Fatos*, p. 184). Isso leva Magalhães a afirmar que a nossa alma é dotada de inteligência, perceptibilidade e atividade livre, enquanto a força vital, que faz a ponte entre a alma e o corpo, é dotada de sensibilidade e atividade não livre (*Magalhães, Fatos*, pp. 161-2). Para defender essa hipótese, Magalhães busca apoio inclusive em Plotino, que, segundo ele, recorre a uma natureza animal, a qual é diferente da alma e do corpo e à qual pertence a sensação (*Magalhães, Fatos*, p. 163).

⁷ No que segue, para facilitar o trabalho de conferência do leitor, iremos localizar em *Fatos do espírito humano* os pontos específicos em que Magalhães oferece informações relevantes para a discussão do problema da sensibilidade.

Essas considerações levam Magalhães a afirmar que, tirando as sensações do *eu*, esclarecemos a psicologia e com ela todas as ciências. Com essa postura, saberemos o que é próprio do espírito, o que é próprio da vida e o que é próprio da matéria inerte. Saberemos também o que resulta da união da força vital ao corpo que ela organiza e o que resulta da alma servindo-se desse corpo organizado pela força vital. Desse modo, saberemos o que é uma *sensação*, o que é uma *percepção sensível* e o que é uma *intuição pura ou concepção* (Magalhães, *Fatos*, pp. 186-7).

7.2.1.2.4. A SENSACÃO

Na abordagem de Magalhães, o conceito de *sensação* é provavelmente o mais difícil de apreender. Por um lado, como vimos acima, ele preconiza que as sensações devam ser *retiradas do eu*, para que a psicologia possa ser compreendida adequadamente. E isso, como vimos logo acima, nos permitirá distinguir o que pertence ao *espírito*, o que pertence à *vida* e o que pertence à *matéria inerte*. Por outro lado, ele parece atribuir as sensações ao *eu*, quando afirma que a sensação é um fenômeno psicológico ou vital, distinguindo-se assim da *impressão*, que é um fenômeno corpóreo. Ora, isso parece envolver uma contradição: se a sensação pertence à sensibilidade, que não é uma faculdade do espírito, como pode ela ser ao mesmo tempo um fenômeno psicológico, que, por definição, pertence ao domínio do espírito? Como se não bastasse isso, em alguns lugares de *Fatos do espírito humano*, Magalhães dá a impressão de que considera ser a faculdade de sentir uma faculdade do espírito e não da força vital. E, em outros lugares dessa obra, Magalhães defende a ideia de que a faculdade de sentir pertence à força vital e não ao espírito. Vejamos como podem ser resolvidas essas dificuldades.

Começemos pela questão relativa à faculdade de sentir. Conforme mencionamos, em pelo menos três pontos Magalhães parece defender que ela corresponde a uma faculdade do espírito e não da força vital. O primeiro deles é o mais sugestivo e merece ser citado aqui para facilitar a nossa compreensão:

De tudo quanto demonstrado fica podemos concluir sem a menor dúvida, que, *além da faculdade de sentir*, que por si só nada produz, além de uma atividade própria, necessária para que possa o espírito sentir, attender, e obrar, *tem ele uma faculdade de saber*, tanto o que nele está, como o que fora dele se passa (*Magalhães, Fatos*, p. 115; grifos nossos).

Se eliminarmos as partes intermediárias da frase acima, conservando apenas as partes grifadas, podemos supor que Magalhães está afirmando o seguinte: *além da faculdade de sentir, tem ele [o espírito] uma faculdade de saber*. Essa frase, porém, parece ter sido construída de maneira descuidada, estimulando uma interpretação enganadora. Em nossa perspectiva, o que Magalhães está querendo dizer é que existe uma faculdade de sentir que pertence à força vital e constitui uma atividade própria que nada produz, mas que se revela necessária para que o espírito possa realizar as atividades de sentir, prestar atenção e agir através da faculdade de saber. Esse reparo nos parece suficiente para deixar claro que, em Magalhães, a faculdade de sentir pertence à força vital sensível e a faculdade de saber ou perceber pertence ao espírito. Os argumentos que fortalecem essa nossa interpretação serão apresentados mais adiante, quando estivermos discutindo as afirmações de Magalhães favoráveis à atribuição da faculdade de sentir à força vital. Os outros dois lugares em que nosso autor parece defender que o espírito possui a faculdade de sentir envolvem considerações mais

simples. No primeiro deles, Magalhães afirma que a faculdade de sentir se revela na sensação, mas não nasce dela (*Magalhães, Fatos*, p. 90). Isso parece sugerir que, se a faculdade de sentir não nasce da sensação, então ela pertence ao espírito e não à força vital. Mas essa afirmação também pode ser interpretada no seguinte sentido: se a faculdade de sentir não nasce da sensação, isso não significa que ela pertença ao espírito, pois ela pode perfeitamente pertencer à força vital sensível, manifestando-se por ocasião da sensação. Esse nos parece ser o sentido em que a afirmação de Magalhães deve ser compreendida. No segundo lugar, ao enumerar as condições para a existência de uma sensação, Magalhães postula a necessidade de uma faculdade preexistente de sentir. 95/111 Aqui também podemos achar que essa faculdade de sentir preexiste no espírito e não na força vital sensível. Mas do mesmo modo podemos entender essa afirmação de Magalhães como indicando a necessidade da preexistência de uma faculdade de sentir na força vital para que ocorra a sensação. Essa nos parece ser a interpretação mais correta. As justificativas para nossas escolhas em relação às afirmações acima serão apresentadas a seguir, em nossa discussão dos diversos lugares em que Magalhães se posiciona favoravelmente à atribuição da faculdade de sentir à força vital.

Esse posicionamento favorável aparece em diversos lugares diferentes de *Fatos do espírito humano*. Do mesmo modo que antes, iremos aqui citar uma passagem dessa obra que consideramos importante para esclarecer o nosso problema:

Eu distingo aqui a sensibilidade propriamente dita, que é uma propriedade essencial da força vital, que sente sem consciência e sem memória, da percepção externa, ou perceptibilidade do espírito, que recebe, refere, e objetiva essas sensações, que lhe servem de sinais de alguma coisa. A

perceptibilidade é a faculdade do espírito que se corresponde com a sensibilidade vital, e se serve das sensações, as reúne, e as conserva em memória, e o faz parecer [faz o espírito parecer] sensível, pela consciência da percepção imediata delas (*Magalhães, Fatos*, p. 159).

Na passagem acima, a sensibilidade é claramente atribuída à força vital e, pelo fato de sentir sem consciência e sem memória, é separada da perceptibilidade do espírito ou faculdade de saber, que não só recebe as sensações, mas também lhes confere objetividade. Temos aqui também uma afirmação explícita da interação entre a perceptibilidade do espírito e a sensibilidade da força vital através das sensações. Além do mais essa interação é apresentada como causadora da aparência de que o espírito possui sensibilidade, uma vez que possui consciência imediata da percepção das sensações. Essa passagem torna claro que, em última instância, a faculdade de sentir pertence à força vital e a faculdade de perceber pertence ao espírito.

Uma outra passagem merece nossa atenção aqui. Trata-se da crítica feita por Magalhães à afirmação de Plotino segundo a qual a faculdade de sentir é própria da alma:

Por este e outros períodos [citações das *Enéadas*] vemos que Plotino supunha uma *natureza intermediária*, onde está a sensação; uma faculdade de sentir própria d'alma; uma sensação exterior própria do animal; uma sensação interior própria d'alma, da qual a outra é imagem. Desta confusão de palavras só se colige que a profunda inteligência do filósofo de Lycopolis distinguia, não claramente, duas espécies de sensações, interiores e exteriores, na dúvida em que estava sobre a quem exclusivamente atribuí-las (*Magalhães, Fatos*, p. 164).

A passagem acima mostra com clareza que o erro de Plotino, em virtude de sua dúvida a respeito de saber a qual parte do ser humano

atribuir a sensação, foi postular duas faculdades: uma pertencente à natureza intermediária ou, mais precisamente, à força vital, e outra pertencente à alma humana. A sensação pertencente à natureza intermediária é externa, sendo própria do animal, enquanto a sensação pertencente à faculdade da alma é interior, sendo própria do espírito.⁸

Dando prosseguimento ao argumento da passagem citada acima, Magalhães afirma que os fisiólogos e naturalistas modernos, concordando com os filósofos em conferir a faculdade de sentir à alma e encontrando dificuldades para explicar certos fenômenos da vida vegetal ou da vida animal, deixaram de lado conceitos como a *irritabilidade* de Haller ou o *mecanismo* de Boerhaave, recorrendo a uma *sensibilidade orgânica* e a uma *sensibilidade animal* (Magalhães, *Fatos*, p. 164). A *sensibilidade orgânica* parece referir-se aos fenômenos da vida vegetal e a *sensibilidade animal*, aos fenômenos da vida animal. Magalhães está sugerindo aqui que, ao atribuírem à alma uma faculdade de sentir, esses fisiólogos e naturalistas se viram forçados a recorrer às noções de *sensibilidade orgânica* e *sensibilidade animal*, repetindo assim o engano dualista de Plotino, porque a sensibilidade não é uma faculdade do espírito pensante, mas sim uma propriedade da força vital imaterial que serve de intermediária para nossas percepções (Magalhães, *Fatos*, pp. 164-5).

Em outros pontos, Magalhães afirma que a faculdade de sentir é *um ser unicamente sensível* e que ela não pode distinguir-se da sensação, porque *a sensação é a faculdade de sentir em ato* (Magalhães, *Fatos*, pp. 177; 179; grifo nosso). Além disso, a faculdade de sentir se encontra no cérebro (Magalhães, *Fatos*, p. 137). Essas afirmações deixam bastante

⁸ Mais sobre a relação entre Magalhães e Plotino quando estivermos discutindo a interpretação de Roque Spencer Maciel de Barros.

clara a posição de Magalhães a respeito da atribuição da faculdade de sentir apenas à força vital, deixando a faculdade de perceber para a alma pensante. É por esse motivo que ele afirma também que a faculdade de perceber, julgar e pensar não é a faculdade de sentir (*Magalhães, Fatos*, p. 112). E que os espiritualistas concordam em que o ser que pensa possui uma faculdade de saber, distinta da faculdade de sentir e que com ela interage (*Magalhães, Fatos*, pp. 126-7).

Acreditamos que as considerações acima são suficientes para esclarecer um pouco mais a posição de Magalhães a respeito da faculdade de sentir e explicar os pontos menos claros, apresentados acima, em que ele parece estar defendendo a tese contrária. Essa posição de Magalhães fica reforçada se levarmos em conta também a possível influência exercida por Flourens sobre ele no que diz respeito à distinção entre as faculdades de sentir e de perceber. Esse tema será discutido mais adiante, quando estivermos comparando as posições desses dois autores a respeito da força vital.

Passemos agora à questão da aparente ambiguidade de Magalhães com relação à natureza da sensação. Lembremos inicialmente que acabamos de estabelecer, logo acima, que a *força vital sensitiva*, dotada da *faculdade de sentir*, é o elemento que faz a mediação entre o espírito e o corpo. Ora, sabemos que o espírito possui a *faculdade de perceber* e, na perspectiva magelânica, a faculdade de sentir, pertencente à força vital, produz a *sensação*, que é apreendida pela faculdade de perceber, pertencente ao espírito (*Magalhães, Fatos*, p. 152). Desse modo, o mecanismo pelo qual se forma uma sensação possui as seguintes etapas: i) um objeto externo qualquer produz uma *impressão* física sobre alguma parte do nosso corpo; ii) a força vital, dotada de sensibilidade, transforma essa impressão em uma *sensação*; iii) o nosso espírito,

através da faculdade de perceber, acessa a sensação assim produzida, tornando-a objeto de uma *percepção*. Esse é o processo pelo qual, a força vital, unida ao corpo, entra em contato com a alma. A *sensação*, nessa perspectiva, constitui o ponto de contato entre o corpo organizado pela força vital sensitiva e a alma perceptiva que habita esse mesmo corpo. Não é à toa que Magalhães afirma, em determinado ponto de *Fatos do espírito humano*:

A falar com exatidão o espírito, não tem consciência das sensações como modificações suas, como não a tem do sol, do seu corpo, e do movimento do corpo; ele só tem consciência das percepções de todas essas cousas; e quanto às sensações mesmas, ele só tem uma percepção imediata, pela sua imediata união com a força vital sensitiva, que é o mediador do espírito com o corpo (*Magalhães, Fatos, p. 161*).

Magalhães afirma também que qualidades como odores, cores, sons, são sensações que constituem nosso modo de existir, são qualidades nossas (*Magalhães, Fatos, p. 100*). As qualidades não estão nas coisas nem no eu, mas sim na sensibilidade vital, da qual são modificações (*Magalhães, Fatos, p. 185*). Para Magalhães, Reid demonstra com a maior evidência que as sensações não são imagens das qualidades dos corpos, nada se parecendo com as qualidades primárias e secundárias (*Magalhães, Fatos, p. 245*). O nosso espírito sabe intuitivamente que as sensações não são qualidades suas, nem foram por ele produzidas. E também reconhece que não são qualidades das coisas. As sensações pertencem à força vital que serve ao espírito nas suas percepções, sem identificar-se com ele (*Magalhães, Fatos, p. 252*).

A hipótese da sensação como ponto de contato entre a *faculdade de sentir* da *força vital* e a *faculdade de perceber* do espírito encontra justificação em outras afirmações de Magalhães em *Fatos do Espírito*

Humano. Ele nos diz, p. ex., que, além de outras faculdades, a sensação supõe como preexistente a faculdade de sentir pertencente a um *eu* que coexiste com a consciência e a memória. Essa faculdade de sentir não se distingue da própria sensação, que corresponde a tal faculdade em ato (*Magalhães, Fatos*, p. 179). E o *eu* não se confunde com a faculdade de sentir nem com a sensação, embora seja uma substância ativa capaz de sentir o que se passa em seu corpo através das sensações (*Magalhães, Fatos*, pp. 134-5). Essa afirmação de Magalhães, bem como sua recomendação de retirar a sensação do *eu*, tem a ver com a sua rejeição do sensualismo condillaciano, que, segundo ele, procura reduzir tudo à sensação, dispensando a necessidade de uma faculdade de sentir. Desse modo, quando propõe retirar a sensação do *eu*, Magalhães não está sugerindo que esse *eu* não seja capaz de perceber a sensação, mas sim que ele só é capaz de fazer isso pela intermediação da força vital sensitiva que organiza e anima o corpo que recebe a impressão correspondente. Isso é ainda confirmado quando fazemos uma leitura mais atenta da sua afirmação de que a sensação é um *fenômeno psicológico* ou *vital*. A disjunção por ele utilizada não constitui uma simples identidade entre os dois tipos de fenômeno, mas envolve a presença de dois fenômenos de naturezas diferentes que encontram na sensação o ponto de contato: enquanto *fenômeno psicológico*, a sensação pertence ao domínio consciente do espírito, embora ele não seja a fonte dela; enquanto *fenômeno vital*, a sensação pertence ao domínio inconsciente da força vital sensitiva, que constitui a sua verdadeira fonte. Magalhães ainda afirma, surpreendentemente, que as sensações se encontram *a priori* na faculdade de sentir (*Magalhães, Fatos*, pp. 148; 152). Isso tem a ver com sua teoria da harmonia preestabelecida, que

será apresentada mais à frente, por ocasião da nossa interpretação da teodiceia magelânica.

A hipótese do contato da faculdade de perceber e da força vital sensitiva na sensação é complementada por Magalhães através das informações sobre o papel desempenhado pelo cérebro no processo. De acordo com nosso autor, a manifestação da sensação supõe uma impressão de um objeto externo sobre os nervos do corpo, impressão essa que é comunicada à parte do cérebro onde se encontra a faculdade de sentir (*Magalhães, Fatos*, pp. 136-7). O cérebro, por sua vez, corresponde apenas à condição temporária da permanência da impressão e da sensação (*Magalhães, Fatos*, p. 123). Com efeito, o cérebro é apenas o bulbo nutritivo dos nervos, no qual as impressões por eles transmitidas aumentam de intensidade e duram, a fim de que a vida sensível inconsciente possa continuar a operação iniciada. Sem a duração da impressão não haveria duração da sensação para a sensibilidade da vida (*Magalhães, Fatos*, p. 166). Como podemos ver, Magalhães localiza a faculdade de sentir no cérebro, considerando-o o melhor ponto do corpo para a mediação entre a força vital sensitiva e a alma dotada da faculdade de perceber.

7.2.1.2.5. A PERCEÇÃO SENSÍVEL E A FACULDADE DE SABER

Esclarecido o papel da sensação, podemos passar ao papel da *percepção sensível*. Essa última, diferentemente da sensação, pertence ao domínio do espírito. De acordo com Magalhães, *perceber é saber de algo fora de si mesmo*, é um modo de saber, um modo pelo qual a consciência recebe a noção de uma coisa externa (*Magalhães, Fatos*, p. 116). A percepção supõe necessariamente a *consciência*, pois quem não tem consciência da

própria existência não pode distinguir-se de outras coisas, não pode ter percepções nem ter ciência de algo dentro ou fora de si (*Magalhães, Fatos*, p. 115). Em toda percepção, o sujeito que percebe se distingue da coisa percebida, de tal modo que toda percepção implica um *juízo*. E distinguir um juízo de outro ou distinguir uma percepção de outra, comparando para perceber suas relações, é *refletir* (*Magalhães, Fatos*, p. 116). Mas a consciência não precisa de percepções atuais para se exercer como tal, pois ela pode pensar com o auxílio de percepções passadas, que se encontram em sua memória. A consciência não é um modo de perceber, mas sim a própria faculdade de saber, que, ao perceber, percebe a si própria (*Magalhães, Fatos*, p. 116).

No que diz respeito às relações entre a percepção e a sensação, Magalhães afirma que a faculdade de saber dá consciência ao espírito de sua própria existência ao entrar em ação quando solicitada pela percepção de algum objeto externo apontado pela sensação, a qual se manifesta por ocasião da impressão comunicada por esse mesmo objeto externo aos órgãos de seu corpo. O ser que pensa possui uma *faculdade de saber* que é distinta da faculdade de sentir e à qual se dá também os nomes de *inteligência*, *razão* e *entendimento*. Estamos aqui, como sabemos, diante de dois atos distintos de duas faculdades distintas. Se a percepção de um objeto externo vem sempre acompanhada de uma sensação e parece corresponder a um ato único, é porque as duas faculdades de sentir e perceber se reúnem e operam ao mesmo tempo, como se envolvessem uma simples correlação, sem interferência de causalidade. Embora os dois atos sempre coincidam, eles podem ser distinguidos pela análise (*Magalhães, Fatos*, p. 130). A percepção de um objeto externo envolve as sensações da cor, da forma ou limite da cor e do movimento. Podemos ter também as sensações do som, do odor e

daquelas relativas ao tato. Todas elas estão presentes no ser que sente, mas são referidas imediatamente pela faculdade de perceber a um objeto externo pelo mesmo canal em que foram transmitidas as impressões que ocasionaram as sensações, as quais só existem na sensibilidade (*Magalhães, Fatos*, p. 131). De acordo com nossa interpretação, última parte da afirmação anterior deve ser entendida com a seguinte qualificação: Magalhães está reconhecendo aqui que as sensações só existem na sensibilidade porque está enfatizando o fato de que origem das mesmas se acha na força vital sensitiva por ocasião do momento em que ela recebe uma impressão. Isso não significa que a faculdade anímica de perceber não seja capaz de acessar essa mesma sensação. A diferença nos dois casos está em que a força vital sensitiva tem um papel ativo na produção da sensação, enquanto a faculdade de perceber tem um papel inicialmente passivo ao receber a sensação, a qual só posteriormente é objetivada de maneira ativa.

Ainda sobre o mesmo tema acima, Magalhães alega que a percepção envolve uma sensação a partir de uma impressão orgânica e a intuição de um objeto externo. A percepção externa ocorre pela referência de nossas sensações a um objeto externo considerado existente e possuindo essas sensações como qualidades suas (*Magalhães, Fatos*, p. 131). Nessa perspectiva, a nossa percepção do mundo exterior está ligada a uma intuição direta da sua existência. Isso significa que *ter uma sensação* não é o mesmo que *ter consciência dessa sensação* nem o mesmo que *ter uma percepção* (*Magalhães, Fatos*, p. 136). Para que haja uma percepção além da mera sensação, são necessários os seguintes elementos: i) um *eu* ativo que preexista à sensação; ii) esse *eu* deve tomar a sensação como um sinal natural de alguma coisa real de que ele está tendo uma intuição; iii) esse *eu* deve referir esse sinal ao objeto da

intuição e com isso tornar-se capaz de percebê-lo (*Magalhães, Fatos*, p. 175). Desse modo, para o espírito, a sensação motiva uma percepção, sem a qual ele mesmo não se apresenta (*Magalhães, Fatos*, p. 187). Portanto, para que haja percepção, é preciso que o espírito dotado da faculdade inata de saber tenha simultaneamente a intuição imediata da sensação, a intuição de si mesmo como distinto dela e a intuição de um objeto ao qual possa referir a sensação. A primeira dessas intuições corresponde à pura sensação; a segunda, à consciência; a terceira, à percepção sensível (*Magalhães, Fatos*, pp. 188; 206).

Em síntese, a *sensação*, que não é uma modificação da alma, nos dá o *fenômeno contingente*; a *percepção sensível*, que é uma modificação da alma, nos dá o *fenômeno reunido ao sujeito*, o *fato*; a *inteligência* ou *faculdade de saber* trabalha sobre esse material, analisando-o, fazendo comparações, julgando, induzindo e deduzindo, constituindo desse modo a *ciência* (*Magalhães, Fatos*, p. 235). Além disso, no espírito humano, toda percepção externa vem acompanhada das noções de *substância*, de *causa*, de *espaço* e de *tempo* (*Magalhães, Fatos*, p. 211). Isso nos leva diretamente ao problema da concepção magalhânica de *razão* e das suas intuições puras.

7.2.1.2.6. A RAZÃO

Um aspecto importante da filosofia magalhânica está na concepção de *razão*. Não tivemos oportunidade de expô-la em detalhes por ocasião da nossa apresentação das doutrinas de *Fatos do Espírito Humano*, porque as teses de Magalhães a respeito da razão se acham esparsas pelo

livro, principalmente nos Capítulos de V a XII.⁹ Por esse motivo, iremos agora apresentar a nossa interpretação da concepção magelânica de *razão* apelando, quando necessário, a passagens de *Fatos do Espírito Humano* capazes de justificar nossas afirmações. A leitura dessa obra nos leva a crer que Magalhães defende uma concepção de *razão* como algo universal que não pertence propriamente ao espírito humano individual. Vejamos como.

A informação mais importante a esse respeito encontra-se no Capítulo X, onde Magalhães esclarece as relações entre a *faculdade de saber*, a *sensação* e a *razão*. De acordo com ele, a *faculdade de saber*, que é individual, recebe diversos nomes conforme seus atos, os quais são provocados pela *razão* e pela *sensação*. A faculdade de saber começa pela percepção sensível, mas nesse primeiro ato concorrem dois elementos estranhos a ela, correspondendo a duas condições objetivas da própria percepção: a *sensação fenomênica* e as *intuições da razão pura*. A faculdade de saber ou *eu* cômico de si mesmo parte desse primeiro fato complexo para elevar-se da *sensação* à *razão*, além da qual ela não pode avançar. Magalhães afirma que assim concebe o nosso espírito, ao qual *não atribui nem a sensação nem a razão como atos seus*. E afirma ter chegado a isso através de um profundo e longo exame da sua própria consciência, independentemente de qualquer teoria filosófica (*Magalhães, Fatos*, pp. 235-6). No mesmo lugar, Magalhães afirma que o espírito humano pode atribuir a si próprio o exercício de sua inteligência e sua vontade, a descoberta das leis dos fenômenos da natureza e todas as criações culturais. Mas ele não pode fazer depender

⁹ Como veremos, as informações mais importantes sobre a concepção magelânica de *razão* se encontram principalmente nos Capítulos X, XI e XII. As mais relevantes que se encontram nos demais capítulos indicados serão por nós apresentadas no decorrer da exposição de nossa interpretação dessa doutrina de Magalhães.

da sua própria reflexão a elaboração dos princípios necessários e *a priori* da razão absoluta, sem os quais nada poderia ter feito (Magalhães, *Fatos*, pp. 234-5). Ainda no mesmo lugar, Magalhães alega que a *razão eterna e absoluta* nos dá a realidade indefinível, independente de nossa inteligência individual, enquanto a *sensação*, que não é uma modificação do espírito, nos dá o fenômeno relativo e contingente. Já a *percepção sensível* nos dá o fenômeno reunido ao sujeito, com suas condições essenciais, formando o fato. A *inteligência* ou *faculdade de saber* reflete sobre o fato e produz a ciência (Magalhães, *Fatos*, p. 235). Temos aqui, claramente, uma distinção entre a *sensação*, a *razão pura* e a *faculdade de saber*. A *sensação* pertence à força vital que anima o corpo; a *faculdade de saber* pertence ao espírito humano individual; a *razão universal* pertence a Deus, que através dela ilumina o espírito humano, propiciando-lhe a intuição dos princípios e das concepções *a priori*. Nessa perspectiva, a *inteligência* ou *faculdade de saber* encontra-se a meio caminho entre a *sensação*, de um lado, e a *razão universal*, de outro.

Ora, isso cria um problema. Se a *razão* não faz parte da *faculdade de saber*, como podemos usar a expressão *razão humana* para fazer referência a uma faculdade do espírito? No *Capítulo XII*, Magalhães nos oferece esclarecimentos a esse respeito. Ele afirma compreender que se chame de *razão humana* à faculdade que recebe as noções necessariamente verdadeiras. Mas como essa faculdade é a mesma que discorre sobre essas verdades, podemos concluir que essa *razão humana* é a mesma *faculdade de saber*, que receberá nomes diferentes segundo os seus diferentes modos de operar. Ora ela é *percepção*, ora é *abstração*, ora é *indução*, ora é *dedução*. Ela pode ser chamada de *razão* quando medita sobre o real e absoluto, deixando de lado o fenomênico e o relativo. Como essa *razão humana* não é a *razão* das coisas necessárias

nem das contingentes, mas apenas a ciência das coisas necessárias e contingentes, ela *não merece* o título de *razão*. As verdades puras, fornecidas pela *razão eterna*, são realidades necessárias, *fornecidas confusamente pela percepção* e depois *acessadas pelo entendimento humano*, que as separa dos elementos contingentes e fenomênicos que as acompanham (*Magalhães, Fatos*, p. 283). Isso também permite a Magalhães dizer, uma ou duas páginas antes, que o caráter necessário e absoluto das concepções da razão foi reconhecido pelos mais eminentes filósofos. Mas, por um infeliz engano, *como aconteceu com as sensações*, alguns deles consideram a razão que nos dá essas concepções *como uma faculdade pessoal do espírito*, como um grau superior da inteligência humana discursiva, ou como leis instintivas que nos obrigam a pensar e a crer. De acordo com Magalhães, *basta a faculdade de saber* para explicar todos os conhecimentos que possuímos (*Magalhães, Fatos*, pp. 281-2). Como podemos ver, ele admite que utilizemos a expressão *razão humana* apenas num sentido pouco rigoroso, pois, assim como as sensações não pertencem ao espírito humano, do mesmo modo as concepções da razão não lhe pertencem, já que só precisamos da faculdade de saber para explicar os conhecimentos humanos.

Qual seria, então, o estatuto da *razão* na filosofia de Magalhães? Isso fica explicado quando, no *Capítulo XI*, ele nos diz que, para os seguidores de Platão, as intuições da razão pura são ideias arquetípicas das coisas, atributos da razão divina, a partir da qual emanam para a razão humana. E como essa última é *apenas um reflexo da razão divina*, essas ideias são para nós *meros reflexos das ideias eternas que serviram de arquetipos para todas as coisas*. Para Magalhães, essa teoria foi seguida por Plotino, Agostinho, Tomás de Aquino, Descartes, Malebranche, Bossuet e Fénelon. E acrescenta que tal teoria é a que mais satisfaz o

espírito humano, dada a impossibilidade de explicarmos de onde lhe veem essas noções necessárias que não derivam da sensação nem são ideias gerais formadas por abstração e generalização por meio da faculdade de saber (*Magalhães, Fatos*, p. 238). Essa mesma teoria permite a Magalhães afirmar que as concepções da razão pura são objetos necessários que existem independentemente do entendimento humano, ao qual são apresentados como contingentes e relativos pela percepção sensível e como absolutos pela razão pura, que é a própria verdade, o próprio Deus revelando-se à inteligência humana por meio dessas concepções e de toda a criação (*Magalhães, Fatos*, p. 256).

Mais ainda, e agora apontando na direção da teodiceia, Magalhães se sente autorizado a dizer que a voz da razão eterna ressoa em sua consciência, fazendo-o compreender que todas as coisas existem em Deus e para nós (*Magalhães, Fatos*, p. 358). Daí sua declaração de que Deus obriga o espírito humano pela razão – ou seja, pelas suas concepções *a priori* – e pelo corpo – ou seja, pela sensação – a conformar-se à ordem providencial de seus planos infalíveis, para o maior bem das suas criaturas (*Magalhães, Fatos*, p. 374).

As colocações acima nos permitem entender melhor diversas afirmações de Magalhães, espalhadas pelos quinze capítulos de *Fatos do espírito humano*. Através delas, podemos compreender, p. ex., sua afirmação de que a faculdade de saber também se chama *inteligência, razão e entendimento* (*Magalhães, Fatos*, p. 127). Já sabemos agora que, a rigor, essa faculdade não deve ser chamada de *razão*. E a essa lista de denominações, como vimos antes, podemos acrescentar o *eu consciente de si mesmo*. Podemos compreender também a tese magelânica de que é a razão que subtrai a alma humana do mundo sensível e a eleva à contemplação das verdades necessárias e gerais (*Magalhães, Fatos*, p.

153). Ou a tese de que a consciência, a inspiração, a razão mesma nos parece uma voz divina oculta, que nos fala e aconselha (*Magalhães, Fatos*, p. 153). E também a declaração de Magalhães segundo a qual ele se revela de acordo com Flourens, quando esse pensador francês diz que a razão se conhece, conhece, julga e se julga, reservando o nome de *espírito* para essa faculdade. Podemos entender ainda o motivo por que Magalhães afirma que o espírito humano não pode receber sensação alguma sem que a razão lhe forneça ao mesmo tempo todas as noções *a priori* de *substância*, de *causa*, de *espaço* e de *tempo* (*Magalhães, Fatos*, p. 211). Isso é assim porque, para Magalhães, o espírito humano vem a este mundo com a capacidade inata de saber. Assim que começa a perceber e a conhecer-se, faz isso com base em todas as condições essenciais da razão (*Magalhães, Fatos*, p. 218). Desse modo, logo que o espírito humano, *colocado entre o mundo sensível e o da razão pura*, sai do domínio da percepção externa e do fato complexo e busca pela causa das suas percepções e pela natureza das coisas percebidas, ele ingressa nos domínios da metafísica (*Magalhães, Fatos*, p. 237).

Essas colocações também nos permitem compreender as críticas de Magalhães a Kant, quando ele alega que, para combater o ceticismo, esse pensador alemão realiza a crítica transcendental da razão pura, que ele infelizmente considera ser uma faculdade pessoal do espírito humano, ou seja, uma faculdade subjetiva (*Magalhães, Fatos*, p. 241). Nessa perspectiva, o erro de Kant foi considerar o espaço e o tempo como formas *a priori* subjetivas da sensibilidade, quando na verdade elas são intuições puras *a priori* objetivas da razão (*Magalhães, Fatos*, p. 162). Desse modo, considerando erroneamente que a razão e a sensibilidade são faculdades do espírito e que as intuições puras *a priori* são leis dessas faculdades, Kant termina sua crítica obscura por um ceticismo absoluto

em metafísica e por um ceticismo sobre a realidade objetiva das coisas (*Magalhães, Fatos*, p. 243).

7.2.1.2.7. AS INTUIÇÕES DA RAZÃO PURA

Para Magalhães, a análise do nosso conhecimento nos mostra a necessidade de admitirmos um ser preexistente à sensação, dotado de consciência, memória e vontade para que essa sensação possa ser percebida. Conforme mencionamos logo acima, ao lado da nossa faculdade de sentir, temos também uma faculdade de perceber e de julgar. Essa última nos permite conhecer o que se passa em nosso interior, através da *consciência*, e o que se passa fora de nós, através da *percepção*. A faculdade de perceber corresponde à *faculdade de saber* ou *inteligência* ou *razão* ou *entendimento*. Isso leva Magalhães a defender a tese de que, a rigor, a *consciência* não é um *senso íntimo*, mas sim uma *ciência íntima* (*Magalhães, Fatos*, p. 183). Para nosso autor, o primeiro ato da faculdade de saber é a percepção sensível, na qual concorrem: i) a sensação, fenômeno externo ao espírito que se apresenta a ele como objeto; ii) a faculdade de saber, característica do espírito ativo, que fornece a ele a consciência de si e lhe permite distinguir-se da sensação; iii) a razão, que fornece a causa do objeto a que se refere a sensação como efeito e fenômeno provocado pelo objeto (*Magalhães, Fatos*, p. 264). Embora as denominações *percepção sensível*, *consciência de si* e *razão* sejam diferentes, podemos ver que todos os três atos descritos pertencem à mesma *faculdade de saber*. E a crença na existência do objeto enquanto causa da sensação é dada pela nossa consciência, que nos atesta não sermos nós essa causa. Não percebemos essa causa pelos sentidos, mas temos convicção da sua existência. Isso é assim porque o

princípio de causalidade é uma lei necessária do nosso espírito (*Magalhães, Fatos*, p. 269). O mesmo ocorre com as ideias de *substância, espaço, tempo, Deus, justo e belo*. Todas elas existem potencialmente no nosso espírito, sendo todas universais, necessárias e absolutas.

Para defender o caráter disposicional das ideias inatas, Magalhães alega que a teoria relativa às mesmas foi ridicularizada por aqueles que não a entendem, mas que Descartes, seu criador, a explica pelo fato que que as ideias em questão não estão sempre presentes em nosso pensamento. Possuímos em nós mesmos o poder produzi-las por ocasião das percepções sensíveis. Para Magalhães, essa verdade é tão incontestável que a própria fisiologia separa a inteligência da sensibilidade e esta do movimento voluntário, indicando órgãos diferentes para a execução de cada uma dessas funções (*Magalhães, Fatos*, pp. 50-1). E isso lhe permite colocar-se contra Locke, para quem, como vimos os indígenas brasileiros não tinham a ideia inata de um ser superior (*Magalhães, Fatos*, p. 221). Isso lhe permite também afirmar, seguindo a inspiração conciliadora de Cousin, que a teoria das ideias arquetípicas de Platão, a das ideias inatas de Descartes, a da visão em Deus de Malebranche e a da harmonia preestabelecida de Leibniz não são tão despropositadas como parecem. Apesar da variedade dessas doutrinas espiritualistas, Magalhães vê muita analogia e pontos de contato entre Platão, Plotino, Agostinho, Descartes, Malebranche, Leibniz, Bossuet e tantos outros. O mesmo acontece com as doutrinas sensualistas, que copiam umas às outras (*Magalhães, Fatos*, p. 129). Essa hipótese de Magalhães, que parece envolver uma perigosa confusão a respeito das doutrinas dos autores mencionados, será explicada na nossa discussão da sua teodiceia.

7.2.1.2.8. O IMATERIALISMO

As doutrinas acima levam Magalhães a criticar a substancialidade da matéria. As suas discussões a esse respeito se encontram no que consideramos ser a terceira parte dos *Fatos* (*Capítulos VI-XV*). Já vimos que ele considera a matéria um mero fenômeno que, embora sujeito a leis, não é substância nem causa. Na demonstração dessa tese, que agora apresentaremos em pormenor, ele procura mostrar a irrealidade da matéria através das contradições envolvidas pelo seu conceito. Neste processo, ele define inicialmente a *matéria* não como uma combinação de extensão e forma, mas como *movimento*. Todas as qualidades dos corpos se reduzem a movimentos variados. As únicas exceções são a *extensão* e a *forma*. É verdade que não podemos pensar a matéria sem essas últimas. Mas elas não são propriedades essenciais da matéria, e sim aspectos do espaço: a *extensão* é a dimensão do espaço ocupado pelo movimento e a *forma* do corpo em repouso é o limite espacial da zona em que se equilibram os movimentos de expansão e de coesão no interior desse mesmo corpo (*Magalhães, Fatos*, pp. 151-2).

Depois de definir a *matéria*, Magalhães passa à exibição das contradições envolvidas pela mesma. Mas aqui, ao invés de criticá-la enquanto movimento, ele concentra a argumentação nas contradições geradas pela noção de *extensão*. Sabemos, p. ex., que a matéria se compõe de átomos, minúsculas porções indivisíveis. Nesse caso, eles equivalem a pontos matemáticos e não podem ter extensão real. Isso significa que um corpo material dotado de extensão se compõe paradoxalmente de uma coleção de átomos sem extensão real. Além do mais, se a matéria não passa de uma coleção de átomos sem unidade, não temos razões para chamá-la de *substância* (*Magalhães, Fatos*, pp. 296-7). Para reforçar

o argumento, Magalhães recorre a Leibniz, para quem o que é composto de partes não pode ser uma substância.¹⁰ Num outro argumento, Magalhães afirma que o espaço puro, embora vazio, não é um nada. E uma extensão do espaço é impenetrável a outra extensão do espaço. Se isso é verdade, então como pode uma dada extensão do espaço ser penetrada por qualquer outra extensão também impenetrável? (*Magalhães, Fatos*, pp. 297-8). O texto não é muito claro, mas parece que estamos aqui diante da seguinte contradição: a extensão de um corpo é impenetrável à extensão de um outro; ora o espaço puro não é um nada e possui extensão; logo, essa extensão do espaço puro é impenetrável; logo, a extensão impenetrável do espaço puro não pode ser ocupada pela extensão também impenetrável de um corpo material. Mais adiante, Magalhães recorre a um argumento de Locke, que afirma ser contraditória a noção de que uma extensão finita possa ser divisível ao infinito.¹¹

Toda essa discussão pode ser sintetizada pela seguinte passagem dos *Fatos*, em que Magalhães formula uma conclusão a respeito da insubstancialidade da matéria:

Mas o que ha de notável em todas essas theorias diversas e oppostas; o que se conclue de todas as explicaçoens e refutaçoens; o que é um facto incontestável, reconhecido por todas as sciencias phisicas; o que é verdade evidente, é que não percebemos os objectos sensíveis como concebemos que elles são na realidade, e por conseguinte que a realidade das cousas percebidas pelo intermédio dos sentidos é um objecto de duvida, ou um objecto apparente, sem a realidade que lhe attribuímos (*Magalhães, Fatos*, p. 263; mantivemos aqui a grafia original).

¹⁰ Leibniz, *Nouveaux Essais*, liv II, chap xxi, § 72, *apud Magalhães, Fatos*, p. 299).

¹¹ Locke, Liv II, Chap XXIII, § 31 (sem indicação da obra), *apud Magalhães, Fatos*, p. 335.

É isso que leva o brasileiro a dizer que a matéria é incompreensível, que ela não é substância nem causa. A matéria não é como o espírito, que realmente existe, pensa e tem consciência de si. Ela não possui os requisitos para constituir uma substância e não passa de uma *aparência* da causa que a produz, e do espírito que a percebe (*Magalhães, Fatos*, pp. 299-300).

Para confirmar essa tese, Magalhães recorre principalmente a Plotino e Malebranche. O primeiro é citado nos *Fatos* a partir da tradução francesa de Marie-Nicolas Bouillet e pode ter constituído uma inspiração para Magalhães na doutrina da insubstancialidade da matéria.¹² Com efeito, segundo O'Brien, para Plotino a matéria é um não-ser que se identifica com o mal (*Plotino, Enéadas*, I.8.6.54-9; I.8.10). Além disso, a matéria é gerada por uma alma parcial, que ocorre nas plantas. É essa alma parcial que gera algo totalmente desprovido de definição, um autêntico não-ser (*Plotino, Enéadas*, III.9.3.7-16; III.4.). Todavia, a maneira pela qual a alma parcial gera a matéria é muito diferente da maneira pela qual o Uno gera o Intelecto ou Alma ou mesmo a matéria inteligível. O Uno é sempre completo. Já a alma parcial gera a matéria porque é incompleta, porque é mais indefinida. O Uno não gera em virtude de alguma necessidade. A alma parcial gera a matéria porque, sem um corpo para recebê-la, ela não teria condições de entrar no mundo sensível. Embora O'Brien não deixe isso muito claro, parece ser por essa via aberta pela alma parcial ou vegetativa que a alma humana ocupa o seu corpo. E, quando essa mesma alma humana entra em relação com o corpo de maneira muito intensa, ela acabará recebendo algo desse corpo e tornar-se-á má (*Plotino, Enéadas*, IV.3.9.22-

¹² Ver Plotin, *Les Ennéades de Plotin*, trad. fr. par Marie-Nicolas. Bouillet, 3 vol., Paris, Hachette, 1857-1861.

3; IV.8.5.27-37).¹³ Estamos supondo que Magalhães não apenas citou Plotino nos *Fatos*, mas que efetivamente leu as *Enéadas* na tradução francesa indicada. Se isso fôr verdadeiro e se a interpretação De O'Brien estiver certa, então tanto Magalhães quanto Plotino consideram a matéria uma espécie de não-ser que apenas funciona como campo de ação para o exercício da moralidade humana.

7.2.1.3. ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA

Magalhães é um seguidor de Cousin e, por esse motivo, parte da psicologia para chegar à metafísica. Embora não enfatize muito esse aspecto de seu pensamento em *Fatos*, ele deixa claro o seu psicologismo ao afirmar que a alma tem um pressentimento, uma revelação interior de que existe como substância ativa distinta da substância do seu corpo e que, para além das aparências sensíveis, existe o mundo da realidade substancial infinita que a atrai poderosamente (*Magalhães, Fatos*, p. 11).

Apesar de defender a concepção do ser humano como formado pela união da alma com o corpo, Magalhães não explica como isso ocorre. Para ele, a união da alma ao corpo é “uma coisa admirável”, pois estamos diante de substâncias possuindo naturezas opostas. Detalhando um pouco mais esse ponto, Magalhães reconhece ser “admirável” que a nossa alma seja ao mesmo tempo ativa pela vontade e passiva pela sensibilidade, formando uma só coisa indivisível (*Magalhães, Fatos*, p. 158). Aparentemente, estaríamos aqui diante de mais uma versão do influxo físico, tão comum entre os pensadores brasileiros da primeira metade do s. XIX. Na realidade, a perspectiva defendida por Magalhães

¹³ O'Brien, D. Plotinus on matter and evil. In: Gerson, L. P. (ed.) *The Cambridge Companion to Plotinus*. New York: Cambridge Un. Press, 1999, pp. 181-3.; total do capítulo: 171-195]

envolve uma versão da *harmonia preestabelecida*, que detalharemos quando estivermos apresentando a teodiceia desse autor. Além disso, no caso de Magalhães, essa doutrina leibniziana é complementada pelo acréscimo da *força vital* como mais um componente da natureza do ser humano. Esse último agora se compõe de um *corpo material*, de uma *alma imaterial* e de uma *força vital* que atua como ponte entre a alma e o corpo. Tudo isso, porém, deve ser compreendido no interior de uma perspectiva fortemente idealista, pois Magalhães afirma também que não lhe parece extravagante o pensamento de que o corpo e o espaço se encontram intelectualmente na alma ou perante ela (*Magalhães, Fatos*, p. 363). Esse ponto também será explicado em nossa discussão da teodiceia magelânica.

As ideias acima, expostas em *Fatos*, foram retomadas ou desenvolvidas ou até mesmo levemente modificadas em duas obras posteriores de Magalhães, a saber, *Alma e Cérebro*, de 1876, e *Comentários e Pensamentos*, de 1880. Na primeira delas, Magalhães se propõe a construir uma concepção do ser humano através de uma articulação entre a fisiologia e a psicologia, sem prejudicar o espiritualismo. E defende a tese de que o ser humano é formado pela união da alma e do corpo, sem fazer referência explícita à *força vital*. Ainda na obra em questão, Magalhães nos oferece cinco argumentos a favor do espiritualismo, três dos quais estão diretamente relacionados à sua antropologia filosófica. Em um deles, Magalhães afirma que a relação entre a alma e o corpo é um mistério impenetrável e que ela se relaciona com o corpo através do cérebro. Aqui, ele atribui a sensibilidade à alma, em aparente contradição com a doutrina da força vital defendida em *Fatos*. Em outro, Magalhães alega que a alma possui existência própria, distinta do corpo, sendo o cérebro apenas um instrumento por ela usado

para comunicar-se com esse mesmo corpo (*Magalhães, Fatos*, p. 167). Em outro argumento, Magalhães afirma que a distinção entre atos psicológicos e fenômenos físicos, entre operações da vida e combinações químicas é indispensável para compreendermos o ser humano. Por fim, na mesma obra, Magalhães define a alma através da conjunção das seguintes três proposições: *eu penso, eu sinto, eu quero*. De acordo com ele, as três operações descritas por essas proposições são irredutíveis a uma explicação meramente materialista.

Como podemos ver, em *A alma e o cérebro*, pelo menos sob dois aspectos, Magalhães não parece defender exatamente as mesmas doutrinas anteriormente professadas. Em primeiro lugar, ele se propõe a articular apenas a fisiologia e a psicologia, sem fazer referência explícita à força vital, quando, em *Fatos*, põe em jogo a física, a fisiologia e a psicologia, fazendo referência explícita à força vital.¹⁴ Essa pequena divergência, contudo, nos parece explicável. Com efeito, ao se referir à articulação apenas entre a fisiologia e a psicologia, ele não está excluindo necessariamente a força vital, uma vez que a fisiologia vitalista por ele professada envolve o estudo do corpo físico em suas relações com a força que o organiza. E um dos argumentos utilizados por Magalhães a favor do espiritualismo estabelece a necessidade da distinção entre as operações da vida, relativas à força vital, e as combinações químicas, relativas ao corpo material. Além disso, em sua obra seguinte, *Comentários e Pensamentos*, Magalhães dedica o 2º Ensaio à discussão da *força vital*, que é retomada e reafirmada explicitamente. Assim, do ponto de vista das doutrinas envolvidas, Magalhães parece ter-se mantido fiel a *Fatos do Espírito Humano*.

¹⁴ Essas três disciplinas são mencionadas explicitamente no Capítulo XIV de *Fatos*, por ocasião da exposição da metafísica magelânica.

Em segundo lugar, em *A Alma e o Cérebro*, Magalhães afirma que a alma se vê como simples, indivisível, *dotada de sensibilidade*, de inteligência e de vontade. Isso parece ir contra aquilo que ele considera sua doutrina mais original em *Fatos*, a saber, que a sensibilidade não é uma faculdade da alma, mas sim da força vital. Como Magalhães não faz aqui referência a essa doutrina nem se preocupa em desenvolver a tese oposta, acreditamos que ele está pensando na *sensibilidade* do ponto de vista da *faculdade de sentir*, que recebe passivamente a sensação efetivamente produzida pela *força vital* por ocasião da *impressão* recebida pelo corpo. Coisa semelhante parece acontecer na sua última obra, como veremos a seguir.

Em *Comentários e Pensamentos*, conforme já mencionamos acima, Magalhães dedica a segunda parte à discussão da força vital, cuja existência como organizadora do organismo ele defende explicitamente. Essa força vital constitui um elemento importante na luta contra o materialismo, pois, para Magalhães, um corpo só tem condições de organizar-se se estiver submetido à ação de um agente que lhe dê vida e articule suas funções. Esse agente, porém, não é conhecido diretamente, mas apenas pelos seus efeitos. Digno de nota é o fato de que, no desenrolar da discussão, Magalhães afirma que a força vital emana de Deus. Isso novamente tem a ver com a sua teodiceia, que será discutida mais adiante.

Na quarta parte, sobre a *Inteligência e as forças da natureza*, Magalhães rejeita a hipótese materialista segundo a qual as faculdades intelectuais são funções do cérebro, recorrendo inclusive às concepções da razão pura para combater tal hipótese. Mas o ponto mais importante para a nossa discussão está na afirmação de que a relação entre a alma e o cérebro ocorre em virtude de uma *harmonia preestabelecida*. Isso

também tem a ver com a teodiceia magelânica, que será vista mais à frente.

Na sexta parte, sobre *Impressões e Sensações*, Magalhães afirma que as sensações são *modos de consciência* que não se assemelham às impressões que as originaram. Ele afirma também que as impressões cerebrais são fenômenos vitais incompreensíveis, constituindo um mistério somente explicável pela ação de um poder divino. Deixemos aqui de lado a ação desse último, que, juntamente com as considerações feitas na segunda e quarta parte, relatadas acima, reforça a impressão da existência de uma forte ligação entre a antropologia filosófica e a teodiceia de Magalhães, ponto que será discutido mais adiante, conforme prometido. Concentremo-nos agora na afirmação de que as sensações são *modos de consciência*, que novamente parece indicar que Magalhães está agora defendendo uma tese contrária àquela que atribui a sensibilidade à força vital em *Fatos do Espírito Humano*. Mas já sabemos que, para ele, a sensação representa um ponto de tangência entre a força vital e a faculdade de sentir. A primeira produz ativamente a sensação por ocasião da impressão recebida pelo corpo; a segunda recebe passivamente a sensação produzida pela força vital. Nessa perspectiva, enquanto parte da faculdade de sentir, a sensação pode ser descrita como um *modo de consciência*. Desse modo, não nos parece que ele tenha se afastado aqui das doutrinas correspondentes em *Fatos*. As pequenas diferenças doutrinárias poderiam ser atribuída ao fato de que os *Comentários e Pensamentos* foram escritos num estilo paratático livre, sem maiores preocupações de rigor.

7.2.1.4. A TEODICEIA

Chegamos aqui ao ponto mais importante da filosofia de Magalhães. A sua metafísica, na qual se destaca a sua teodiceia, é apresentada em todo o Capítulo XIV e na parte inicial do Capítulo XV, os quais encerram *Fatos do Espírito Humano*. A exposição da metafísica magelânica serve ao mesmo tempo de conclusão para as doutrinas apresentadas nos capítulos anteriores da obra e de preparação para a filosofia moral apresentada na parte final do último capítulo. No importante trecho do Capítulo XIV em que apresenta sua teodiceia, Magalhães firma que os estudos de física, fisiologia e psicologia mostram que o mundo sensível não possui as qualidades que lhe atribuímos pelas nossas sensações. Esse mundo resulta da nossa maneira de percebê-lo e da ação de uma causa necessária fora de nós. O universo sensível que parece existir substancialmente entre o ser humano e Deus na verdade só existe intelectualmente em Deus, como pensamento divino. Não existe matéria em Deus ou fora de Deus. Tudo é espiritual e tudo permanece existente na razão eterna, pela ação contínua do poder da infinita sabedoria divina. Todas as coisas estão presentes em Deus, do mesmo modo que Ele está presente em todas as coisas. Elas só seriam aniquiladas se Deus deixasse de pensar nelas. O universo está presente nos espíritos criados, mas não em sua totalidade, pois isso só acontece no caso de Deus. Esse universo é o das nossas percepções externas, as quais são como Deus determinou que deveriam ser. Mesmo assim, essas percepções envolvem muitas intuições puras das coisas necessárias existentes em Deus. O intelectual em Deus e o inteligível para nós se identificam em um mesmo pensamento. “Tudo existe na inteligência, pela inteligência e para a inteligência” (Magalhães,

Fatos, p. 353). Nesse quadro, a linguagem que usamos para expressar nossos pensamentos também tem origem divina e não humana.

As doutrinas acima se encontram no Capítulo XIV. Na parte inicial do capítulo seguinte, elas são reforçadas e acrescidas pelas ideias que seguem. Para Magalhães, as discussões apresentadas nos capítulos anteriores permitem concluir que o universo sensível é uma reverberação do universo espiritual presente na mente divina, reverberação que aparece para nós sob a forma das nossas intuições e sensações. Essas últimas são sinais dos pensamentos divinos tornados acessíveis para nós, nada tendo a ver com supostas qualidades de alguma substância material finita e composta de átomos. Nessa perspectiva, a substância material, a força vital sensitiva e as leis da natureza constituem volições de Deus, cuja vontade sustenta Seus pensamentos e Suas criações intelectuais. A única e verdadeira substância é a do espírito infinito onisciente e onipotente que criou o universo. Para Magalhães, é nesse sentido que devem ser entendidas as afirmações de Leibniz segundo as quais o entendimento divino é a origem das essências das coisas e a vontade divina é a origem da existência das coisas. Só há um único espírito infinito que tudo pensa. Em virtude disso, não é o espírito que se encontra no corpo e no espaço, mas esses últimos é que se encontram no pensamento do espírito. Os espíritos humanos, por sua vez, são capazes de perceber diretamente apenas uma parte dos pensamentos divinos.

Sobre as relações entre a liberdade humana e a presciência divina, Magalhães afirma que a liberdade e a necessidade coexistem harmoniosamente no universo, em virtude do plano divino. Sobre a Providência divina, ele argumenta que Deus está presente na ordem social, que Ele não a deixa à mercê dos caprichos de alguns homens. Deus

prevê tudo e deixa toda a liberdade ao espírito humano para deliberar e agir como quiser. Mas obriga esse mesmo ser humano, pela sua razão e pelo seu corpo, a conformar-se à ordem providencial de seus planos infalíveis, para o maior bem das suas criaturas. Temos de aceitar as condições de nossa existência neste mundo. A nossa razão nos aconselha a nos conformarmos voluntariamente em relação aos sábios desígnios da Providência. Se por vezes nos revoltamos contra a necessidade dos fenômenos da sensibilidade e contra a razão que nos aconselha, é porque temos consciência de que somos livres. Caso contrário, essa revolta não aconteceria. Além disso, todos os nossos juízos morais, bem como a educação, a moral, a legislação, a religião e a ordem social provam a nossa liberdade. Para Magalhães, não importa que tudo esteja previsto por Deus, pois essa previsão nos deixa livres para escolher e não sabemos o que irá acontecer. Sabemos todos que vamos morrer. Mesmo assim, a incerteza do dia da morte nos deixa o campo livre para inúmeros projetos até a chegada do momento final. Devemos agir como se nada estivesse previsto por Deus. Afinal de contas, a ignorância que temos sobre o futuro confere inteira liberdade às nossas deliberações e perfeita moralidade aos nossos atos. A fatalidade das coisas humanas não se nos apresenta como motivo das nossas determinações, mas sim como um resultado delas (*Magalhães, Fatos*, pp. 374-5). Essas considerações mostram a importância da *intenção* na determinação do mérito ou demérito da ação moral em Magalhães.

As ideias apresentadas nos dois últimos capítulos de *Fatos do Espírito Humano* encontram reforços e confirmações em algumas partes de *Comentários e Pensamentos*. Na segunda parte, p. ex., Magalhães afirma que a força vital que faz funcionar o organismo *emana de Deus* e só se revela pelos seus efeitos. Na terceira parte, sobre *Causas finais*, Magalhães alega que, para explicar o universo, a abordagem teleológica é mais

científica do que a abordagem puramente mecânica defendida pelos materialistas. Na quarta parte, sobre *Inteligência e forças da natureza*, Magalhães oferece a evidência das concepções da razão pura como contraexemplo para a hipótese materialista. E afirma também que a relação entre a alma e o cérebro ocorre em virtude de uma *harmonia preestabelecida*. Na sexta parte, sobre *Impressões e Sensações*, Magalhães afirma, contra os materialistas, que já está provada não só a impossibilidade da existência da matéria, mas também a subjetividade do espaço e do tempo. Na sétima parte, sobre *Leis do Movimento*, ele afirma que a quantidade constante de movimento no universo foi conferida por Deus, de tal modo que a ordem natural só pode ser explicada pela ordem sobrenatural. Na oitava parte, sobre as *Leis da Natureza*, ele considera contraditório reconhecer que as leis da natureza são racionais e negar que o mundo seja obra de uma inteligência divina. Na nona parte, sobre a *Hipótese Cosmogônica de Laplace*, ele defende ser a mesma mais compatível com a noção de uma inteligência criadora do que com a noção de um universo formado por combinações mecânicas de átomos. Na décima parte, sobre *Espaço e Tempo*, Magalhães afirma que a análise de nossas ideias e as leis do nosso entendimento permitem concluir que ambos são manifestações de Deus. Por fim, na undécima parte, sobre a *Matéria*, ele considera mais adequado atribuir as leis da mesma a uma inteligência suprema do que a meros encontros casuais de átomos.

Retornando a *Fatos do Espírito Humano*, achamos importante registrar aqui uma afirmação de Magalhães, no Capítulo VII, que procura sintetizar todas as doutrinas acima por meio de uma comparação com as de outros espiritualistas. Ali, num espírito conciliador ao estilo de Cousin, ele afirma que as doutrinas espiritualistas de Descartes, Malebranche e Leibniz são como livros

escritos em línguas diferentes, mas que, traduzidos, dizem todos a mesma coisa. Cada um entende melhor o livro na sua língua, mas todos têm as mesmas noções, sem que por vezes compreendam um ao outro. Mas há aqueles que, conhecendo as diferentes linguagens, deixam de lado as palavras e se concentram nas ideias que elas expressam (*Magalhães, Fatos*, pp. 149-50). Magalhães certamente se vê como um daqueles que deixa de lado as diferenças entre as linguagens e se concentra nas ideias relevantes. Mas intérpretes influenciados pelo espírito desrespeitoso e enviesado das interpretações de Romero e Tobias poderiam pensar que estamos diante de mais uma manifestação de confusão conceitual por parte de um simples diletante em filosofia. Essa questão somente ficará mais clara quando estivermos fazendo uma comparação entre as ideias de Magalhães e as de cada um dos autores mencionados. No momento, ofereceremos resumidamente uma rápida ideia no sentido de ajudar a esclarecer essa situação.

Na teodiceia magelânica, de um lado, temos Deus como causa onipotente; de outro lado, temos o mundo material e o ser humano que Ele que cria continuamente em seu pensamento.¹⁵ O mundo material não existe em si mesmo, correspondendo a uma manifestação do pensamento divino. Esse mundo material se localiza entre Deus e o ser humano, o qual, apesar de finito, possui inteligência capaz de permitir-lhe o acesso a alguns aspectos de si mesmo e do mundo. Isso é assim porque a natureza das nossas percepções externas, as quais permitem inclusive as intuições

¹⁵ Embora Magalhães pareça referir-se em apenas uma passagem à noção de *criação contínua*, fica claro, pela leitura da mesma, que ele defende essa tese: “tudo, absolutamente tudo é intelectual, tudo espiritual, tudo está, e permanece na sua razão eterna, pela *ação contínua* do poder da sua infinita sabedoria. Todas as coisas que sabemos, e as que ignoramos, lhe estão sempre presentes, como ele presente está em todas as cousas; porque ele sabe que são pensamentos seus, que uma vez que os concebeu permanecem nele para sempre, pois que não esquecendo-se Deos de coisa alguma que uma vez concebeu, não pôde cousa alguma aniquilar-se (*Magalhães, Fatos*, pp. 351-2).

puras das coisas necessárias, foi previamente determinada por Deus. Nessa perspectiva, tudo o que existe possui caráter espiritual, inclusive o mundo material. Vejamos o que essa teodiceia tem em comum com as dos três autores mencionados por Magalhães.¹⁶

Todos eles convergem nas seguintes doutrinas: i) Deus como substância infinita que constitui a causa do mundo; ii) criação contínua do mundo; iii) capacidade inata de acessar as intuições da razão pura; iv) reconhecimento da diferença entre a alma e o corpo e da dificuldade em explicar a sua união. É claro que há grandes diferenças nas maneiras pelas quais cada um dos três pensadores concebe cada um desses itens. Mas Magalhães parece considerar que tais diferenças não são tão grandes assim, dependendo mais de uma questão de ênfase do que de oposição teórica fundamental. Com relação ao item i, a convergência entre os três autores é bastante grande e não precisa ser desenvolvida aqui. Com relação ao item iii, é suficiente dizer que todos os três autores convergem na ideia do inatismo disposicional. Quanto ao item ii, as seguintes observações podem ser feitas. Descartes enfatiza a criação criadora divina contínua, em detrimento do plano intelectual geral da criação. Mas isso não significa que tal plano não tenha sido considerado por ele, dada a sua concepção do universo como algo racional. Malebranche, com seu ocasionalismo, enfatiza também a ação criadora divina contínua, em detrimento do plano intelectual geral da criação. Mas isso não significa que ele desconsidere esse plano geral, que certamente está contido no seu ocasionalismo. Leibniz, com a harmonia preestabelecida, enfatiza o plano intelectual geral da criação, em

¹⁶ É verdade que Magalhães faz referência a outros autores dessa mesma linha, como Platão, Agostinho, Bossuet, etc. Todavia, por motivos de espaço, concentraremos a discussão apenas nos três autores modernos por ele mencionados.

detrimento da ação criadora divina contínua. Ao fazer a comparação mencionada acima, Magalhães está pensando que a ideia de *criação contínua* depende de uma ação criadora constante por parte de Deus, que, ao fim e ao cabo, envolve tanto um plano intelectual geral do universo como a situação individual de cada criatura em suas relações causais com as demais coisas criadas.

Com relação ao item iv, Descartes enfatiza a diferença substancial entre a alma e o corpo, reconhecendo que, apesar disso, ambos se encontram unidos no ser humano. Mesmo assim, ele não consegue explicar adequadamente essa união, o que acaba colocando tudo nas mãos de Deus. De qualquer modo, seu apelo aos espíritos animais parece constituir um prenúncio da teoria da força vital. Malebranche, por sua vez, propõe que a criação de um fenômeno que atue como causa é ocasião para a criação de um outro fenômeno que atue como efeito. Nessa perspectiva, todas as relações entre a alma e o corpo dependem não dos fenômenos envolvidos, mas da ação criadora divina sobre cada um deles. Leibniz, por fim, defende que a ação divina estabelece que todas as criaturas já possuem *a priori* em si mesmas as modificações pelas quais irão passar em suas respectivas existências. Nesse caso, as relações causais não dependem da ação de uma criatura sobre outra, mas sim do sincronismo das ações já programadas *a priori* na natureza de cada uma.

Em suma, Magalhães parece pensar que a ideia de *criação contínua* por parte da *substância infinita*, tal como elaborada por Descartes, já contém virtualmente em si mesma tanto a ideia do *ocasionalismo* como a da *harmonia preestabelecida*, explicando adequadamente tanto a ordem *a priori* do universo como as relações entre a alma e o corpo. Magalhães parece incluir-se na lista daqueles pensadores que, segundo sua própria

declaração, deixam de se preocupar com as palavras usadas nas exposições teóricas e se concentram nas ideias subjacentes, descobrindo assim as verdadeiras semelhanças e convergências. Não é por outro motivo que Magalhães afirma já se encontrarem *a priori* as nossas sensações na faculdade de sentir. Nessa perspectiva, as diferenças entre os três pensadores mencionados dependem mais de uma questão de ênfase do que de uma questão de diferença teórica radical. Em outras palavras, as relações entre a alma e o corpo no dualismo cartesiano, no ocasionalismo malebranchiano e na harmonia preestabelecida leibniziana dependem totalmente da ação criadora divina contínua, de tal modo que podem ser consideradas relativamente equivalentes, diferindo apenas pelo destaque conferido a um determinado aspecto. Não há muita diferença, p. ex., em dizer que um fenômeno anímico entra em relação com um fenômeno corporal através da ação dos espíritos animais, ou em dizer que um fenômeno anímico criado como causa é *ocasião* para Deus criar um fenômeno corporal como efeito correspondente, ou em dizer que um fenômeno no interior de uma mônada criada está em *harmonia* com um fenômeno criado que se manifeste fora da mônada, de tal modo que o primeiro deles aparenta ser causa do segundo. Nos três casos, estamos diante de entidades cujas relações causais não dependem delas, mas sim da ação criadora divina constante, o verdadeiro motor das mudanças ocorridas no universo. Isso significa que Magalhães pensa estar a sua doutrina virtualmente contida nas dos três pensadores considerados, ou mais ainda, significa que ele pensa ser a sua doutrina uma forma de conciliação que sintetiza as anteriores.

Mas é importante observar aqui que a noção magelânica de *criação* difere das noções empregadas por Descartes, Malebranche e Leibniz. Esses três pensadores adotam a noção de *criação ex nihilo*, à qual

Magalhães não parece aderir. Com efeito, as doutrinas magelânicas acima expostas envolvem uma versão do *criacionismo* que, apesar de inspirado pela teodiceia de Descartes, pelo ocasionalismo de Malebranche e pela harmonia preestabelecida de Leibniz, não admite que o mundo tenha sido criado *ex nihilo*. Como vimos, para Magalhães, o mundo é um pensamento de Deus que não existe fora da inteligência divina. Nada possui existência material, tudo aquilo que existe é espiritual e permanece na razão eterna pela ação infinita e contínua da sabedoria divina. O universo só possui existência no intelecto divino, que o concebeu e o mantém continuamente na existência. Daí a afirmação de que todas as coisas estão presentes em Deus, do mesmo modo que Ele está presente em todas as coisas.

Estamos aqui diante de um *criacionismo* em que a distinção entre Deus e o universo criado depende da distinção entre Deus e seu pensamento. Se Deus não fôr idêntico ao seu pensamento, então, ao invés de uma criação *ex nihilo*, temos uma criação do universo como algo que emana dos poderes infinitos da mente e da vontade divinas, criação essa que, enquanto *emanação*, permanece no interior dessa mesma mente divina. Se Deus fôr idêntico ao seu pensamento, não temos propriamente uma criação, mas no máximo uma *emanação* do universo a partir dos poderes infinitos da mente e da vontade divinas. No primeiro caso, temos uma forma de *criacionismo emanatismo idealista*, em que nada é material e o universo se reduz ao pensamento da substância divina, sem porém identificar-se com ela. No segundo caso, temos uma forma de *panteísmo idealista*, em que nada é material e o universo se identifica com a substância divina pensante. Nos dois casos, porém, o *panenteísmo* é válido, pois Deus está presente em todas as coisas.

Qual seria a posição escolhida por Magalhães nessa questão? Para resolver esse problema, recapitulemos aqui a oposição tradicional entre *criacionismo* e *emanatismo*. O *criacionismo* ensina que todas as coisas foram criadas por Deus, não a partir de sua própria substância, mas a partir do nada – *ex nihilo*. O *emanatismo* rejeita a ideia de criação a partir do nada, pois defende que o mundo provém da própria substância divina infinita. E como a substância divina é espiritual, o emanatismo também se opõe ao materialismo, uma vez que ele desvaloriza o mundo material e em geral nega a existência material como algo a ser transcendido. A ideia de *emanação* sugere que não há diferença entre Deus e o mundo criado, o que conduz à identificação do *emanatismo* com o *panteísmo*. Apesar disso, essas duas doutrinas são diferentes. O panteísmo identifica todas as coisas com manifestações de uma única substância infinita, enquanto o emanatismo está preocupado principalmente com o processo pelo qual todas as coisas derivam de uma substância infinita. Para o emanatismo, Deus não é necessariamente imanente ao mundo finito nem todas as coisas são substancialmente redutíveis a uma só. É verdade que alguns pensadores concebem a emanação em um sentido panteísta, mas outros pensadores consideram que os seres emanados são diferentes de sua fonte.¹⁷ As duas posições que destacamos anteriormente, sob as denominações de *panteísmo idealista* e de *criacionismo emanatista idealista*, correspondem respectivamente a essas duas interpretações possíveis da emanação. Ora, tendo em conta as afirmações de Magalhães a respeito da natureza de Deus, da natureza

¹⁷ O criacionismo emanatista não é estranho ao cristianismo. Dionísio Aeropagita, p. ex., um dos primeiros escritores cristãos, modificou o conceito de *emanação* desenvolvido por Proclus e Plotino, tendo sido traduzido ao latim por Escoto Erígena e estudado pelos escolásticos medievais. Para eles, Deus é a essência da bondade e do amor, de tal modo que os demais seres são emanações de sua bondade.

do mundo e das relações entre Deus e o mundo, somos levados a concluir que ele adota o criacionismo emanatista idealista, afastando-se de Descartes, Malebranche e Leibniz sob esse aspecto. É verdade que ele fala pouquíssimas vezes em *emanação*. A única referência explícita que encontramos está na segunda parte de *Comentários e Pensamentos*, na qual ele afirma que a força vital sensitiva *emana de Deus* e só se revela através de seus efeitos. Mas o tom geral de sua metafísica sugere fortemente que Magalhães concebe o universo como objeto do pensamento e da volição de Deus que se distingue desse mesmo Deus enquanto sujeito pensante. E isso fica melhor explicado se recorrermos ao conceito de *criacionismo emanatista* entendido no sentido acima. Com essa colocação, Magalhães parece estar pressupondo aqui que, ao deixar de lado as diferenças de linguagem e ao concentrar-se apenas nas ideias envolvidas, esse criacionismo emanatista idealista constitui a doutrina básica que subjaz às doutrinas desses três autores. Não há dúvida, porém, que, ao adotar essa posição, ele está abrindo o flanco para acusações de panteísmo, à semelhança do que acontece com Cousin, *mutatis mutandis*. Com efeito, pouca gente está disposta a aceitar que o conceito de *emanação* possa ser associado, sem maiores problemas, ao de *criação*.

Um outro ponto a ser discutido aqui concerne à proposta de Magalhães no sentido de construir em filosofia uma via média entre Descartes, que prova a existência do mundo pela veracidade divina, e Berkeley, que rejeita a existência do mundo. Infelizmente, Magalhães não parece ter cumprido essa promessa. No caso de Descartes, Magalhães parece ter tido sucesso, pois considera a existência do mundo exterior o resultado de uma intuição que acompanha os atos de percepção sensível. Nesse caso, ele aparentemente não precisa da

veracidade divina. Acontece que, ao conceber o mundo como um pensamento contínuo da mente divina, a existência do mundo continua dependendo não apenas da ação criadora divina, mas também da veracidade dessa ação criadora. No caso de Berkeley, não encontramos indicações de que ele tenha cumprido a promessa ou que sequer a tenha levado em conta. Com efeito, Berkeley rejeita a existência de um mundo material, mas admite a existência de um mundo físico que depende da mente, pois se compõe de ideias, as quais só possuem realidade enquanto percebidas – *esse est percipi*. Como Berkeley também admite a existência de espíritos que percebem as ideias, ele estabelece um tipo diferente de dualismo, não mais entre o espírito e a matéria, mas entre os espíritos, que são ativos, e as ideias, que são passivas. Deus é para Berkeley um espírito infinito, que causa as ideias nos espíritos finitos. Magalhães, em comparação, também rejeita a existência de substâncias materiais, além de fortalecer o idealismo, ao conceber o universo como criação da mente divina. Mesmo assim, a metafísica magelânica não deve ser confundida com alguma forma de ontologismo, pois o seu ponto de partida explícito é a psicologia, ao estilo de Cousin.

Um outro fato digno de nota a ser registrado aqui é a possibilidade de uma aproximação entre os criacionismos emanatistas de Magalhães e o do marquês de Maricá. Com efeito, podemos ver que o criacionismo emanatista e ocasionalista do marquês apresenta algumas afinidades com o defendido em *Fatos do Espírito Humano*. É verdade que Maricá, seguindo Johann Christoph Sturm, admite a existência de substâncias materiais, mas a sua ênfase na constante intervenção divina sobre o mundo através da hipótese do ocasionalismo permite que a aproximação por nós

sugerida tenha algum fundamento.¹⁸ Magalhães e Maricá também convergem na tentativa de aproximar suas respectivas doutrinas à cosmologia de Laplace, com o objetivo de conciliar as mesmas com os avanços científicos da época. Um outro ponto de convergência está em que, como veremos mais à frente, Magalhães considera plausível a hipótese da reencarnação, embora não a defenda explicitamente. E nisso ele também se aproxima até certo ponto de Maricá, que, como sabemos, adota explicitamente a hipótese da reencarnação com base nas teorias de Jean Reynaud.¹⁹ Embora não saibamos se Magalhães conhecia as *Máximas* de Maricá e embora essas aproximações não sejam muito fortes, elas são significativa no sentido de revelar tendências de pensamento comuns a pensadores brasileiros do s. XIX.

7.2.1.5. A FILOSOFIA MORAL

Depois da apresentação de sua metafísica no *Capítulo XIV*, em que predomina a teodiceia, Magalhães passa à apresentação de sua filosofia moral, no *Capítulo XV*. Aqui, depois de reiterar com outras palavras a sua concepção metafísica a respeito de Deus e do universo criado, ele trata dos seguintes problemas ligados à filosofia moral: i) o caráter moral do ser humano; ii) a questão da liberdade humana; iii) os fundamentos morais da imortalidade da alma.

No que diz respeito ao caráter moral ser humano, Magalhães afirma ser ele dotado de um espírito que tem consciência de si e que é

¹⁸ Sobre as ideias de Maricá a esse respeito e sobre suas ligações com as ideias de Johann Christoph Sturm, ver o 2º volume de nossa *História da Filosofia do Brasil* (Margutti, Paulo. *História da Filosofia do Brasil (1500-hoje)*. 2ª Parte: A ruptura iluminista (1808-1843). S. Paulo: Edições Loyola, 2020, pp. 587-92).

¹⁹ Sobre as ideias de Maricá a esse respeito e sobre suas ligações com as ideias de Jean Reynaud, ver o 2º volume de nossa *História da Filosofia do Brasil* (Margutti, Paulo. *História da Filosofia do Brasil (1500-hoje)*. 2ª Parte: A ruptura iluminista (1808-1843). S. Paulo: Edições Loyola, 2020, pp. 583-7).

capaz de refletir os pensamentos divinos em sua inteligência. Isso significa que, para Magalhães, o espírito humano não é um mero pensamento da inteligência divina, possuindo uma realidade maior. Com efeito, o espírito humano procura compreender os pensamentos divinos por conta própria. A consciência de si e a liberdade lhe proporcionam uma individualidade e uma existência efetivas. Isso é assim porque Deus criou o espírito humano para que ele possa saber e poder, não no sentido absoluto, que só pertence a Ele, mas num sentido relativo, com base naquilo que Ele colocou à sua disposição. Nessa perspectiva, o espírito humano possui todas as condições e faculdades para viver à imagem de Deus. A sua limitação se encontra no corpo animal ao qual se encontra ligado e que constitui uma sujeição capaz de restringir a sua liberdade. Todavia, precisamos do corpo para estabelecermos relações sensoriais com outros espíritos e para sermos despertados em direção à intuição pura das ideias divinas. Desse modo, somos agentes morais porque nos achamos na triste condição de estar ligados a um corpo. Sem esse último, tornar-nos-íamos verdadeiros anjos em eterna felicidade, mas na situação de admiradores inúteis das maravilhas criadas por Deus, sem qualquer mérito que justificasse isso. Precisamos de obstáculos nesse mundo, para vencê-los através da virtude. Para compreender o ser humano, a ordem social, a virtude e o vício, o bem e o mal, precisamos da inteligência, da liberdade e da perspectiva da vida futura. Sem elas, tudo se tornaria obscuro e incompreensível.

Passando à questão da liberdade, Magalhães acusa de cair em contradição todo indivíduo que a nega. De fato, esse indivíduo sabe em que consiste sua liberdade e a utiliza para deliberar e decidir-se por negá-la. Estamos diante de uma *contradição performativa*, embora

Magalhães não utilize essa expressão que foi criada em época posterior à sua. A liberdade existe. E as liberdades de muitos seres humanos só são possíveis porque dependem de um controle superior que as harmoniza. A liberdade e a necessidade coexistem harmonicamente e isso prova que tudo foi previsto e organizado por Deus. Essa coexistência harmônica significa que podemos admitir tanto o livre-arbítrio humano como a presciência divina. Nessa perspectiva, o mérito de uma ação depende da intenção com que ela é realizada livremente, mesmo se estamos submetidos à necessidade. A liberdade de uma decisão e o mérito da ação correspondente aumentam à medida que desconhecemos o que irá acontecer em função da ação e nos responsabilizamos pelo resultado da mesma. Em tudo isso, basta que Deus não determine todas as nossas decisões e volições.

Para Magalhães, a liberdade assim concebida torna a ação humana uma *ação moral*, que passa a possuir mérito em virtude disso. A decisão e a ação se tornam morais quando são praticadas com a intenção de cumprir o dever, com base na verdade e na justiça divinas. A intenção justa, isenta de todo cálculo fundado no interesse individual, se distingue da própria ação, que pode ser boa ou má. Todos os crimes praticados no mundo se fundaram no cálculo do interesse individual, sem levar em conta a motivação do puro dever voltado para a prática do bem.

Do ponto de vista moral, o ser humano é sobretudo um ser social. Ele é um ser moral porque é um ser social e vice-versa. Essa condição existe não em função de um suposto contrato social ou de algum princípio baseado no egoísmo, mas sim em função de uma lei divina. Nessa perspectiva, o fim particular do ser humano é tornar-se meritório na sociedade pela prática da virtude, enquanto o seu fim geral é

contribuir para a perfeição da sociedade pela prática da justiça. A moralidade do ser humano está intimamente ligada à sua religiosidade, baseada no espírito do Evangelho. O egoísmo não é uma lei natural nem uma lei do espírito humano, mas sim uma doença resultante da ausência do sentimento do dever, que surge a partir das necessidades contingentes do ser humano e de seu corpo.

Por fim, Magalhães alega que a própria imortalidade da alma pode ser inferida a partir da moralidade do ser humano. Para ele, com efeito, a nossa vida nesse mundo envolve o contínuo cumprimento de deveres morais e um contínuo merecimento. O dever de cada ser humano corresponde ao aperfeiçoamento de si mesmo pelo conhecimento da verdade e pela prática da bondade, da justiça e da beleza. São esses deveres morais que garantem uma vida *post mortem* ao ser humano. Se esse último fosse condenado a padecer física e moralmente nesse mundo para voltar ao nada no fim de sua vida, isso não seria compatível com a sabedoria e a bondade de Deus. Temos pois, uma alma imortal, mas não sabemos se essa imortalidade envolve a continuação de uma existência passada. A hipótese dessa existência passada é plausível, embora não nos lembremos dela e não tenhamos como comprová-la. Estamos aqui diante de uma breve, porém clara alusão à possível validade da hipótese da *reencarnação*, numa aproximação com a perspectiva de Maricá e num afastamento heterodoxo das doutrinas católicas.

Depois dessas considerações, podemos ver que a filosofia moral de Magalhães apresenta parentescos com a de Cousin, a qual, por sua vez, se inspira na moral kantiana do dever, em que a liberdade pertence ao mundo noumênico e a necessidade está confinada ao mundo fenomênico.

7.2.1.6. FILOSOFIA DA RELIGIÃO

Um outro aspecto relevante do pensamento de Magalhães se encontra em sua filosofia da religião, que foi discutida no artigo sobre esse assunto, publicado no nº 2 de *Niteroi, Revista Brasiliense*, durante a sua estadia em Paris. Embora o tema não tenha sido tratado explicitamente em *Fatos do Espírito Humano*, acreditamos que essa obra, no que diz respeito à concepção de *religião*, deve ser lida levando em conta o que foi dito no artigo em questão. Ali, como vimos, Magalhães defende a ideia de uma religião que surge espontaneamente na vida do ser humano e que ele chama de *religião natural*. Através dela, formamos a ideia de *Deus* como causa infinita do mundo finito e da *alma* como substância permanente que constitui o *eu*. Essa alma, em suas relações com Deus, se enche de gratidão e admiração pelo Ente Supremo. E apela ao *culto religioso*, que corresponde à forma material pela qual ela representa esse Ente Supremo.

Para Magalhães, a religião é indispensável à sociedade, contendo todos os elementos da civilização e constituindo a fonte da filosofia, da moral e das artes. O sentimento religioso está ligado ao mistério, que é “o fundo do homem”, a “forma da verdade”. Nessa perspectiva, os pensadores que negam Deus, a alma e a religião na verdade não querem revelar sua fraqueza em relação às coisas que estão acima da inteligência humana. Felizmente, o materialismo desses pensadores não é a filosofia da humanidade, conduzindo sobretudo a várias disputas e contradições.

Para Magalhães, separar a moral da religião é pretender fornecer à primeira uma base falsa e arbitrária. A história da humanidade mostra a importância da ideia religiosa para a sociabilidade. E, em comparação

com as demais religiões, o cristianismo surge como fundamento da civilização moderna. Por esse motivo, ao lado dele se alinharam pensadores como Agostinho, Newton, Leibniz, etc. Até mesmo as guerras religiosas propiciaram, em última análise, vantagens para o progresso da civilização. São poucos os momentos da história da humanidade em que a religião teve pouca influência. Mas a França do s. XVIII constitui um exemplo de pouca influência religiosa, em virtude da atuação dos enciclopedistas. Isso fez com que o sensualismo por eles defendido fosse acompanhado, como afirma Cousin, por uma ordem social sem dignidade e por um governo absoluto minado pela fraqueza e pela corrupção.²⁰

Embora as ideias acima, relativas à filosofia da religião, tenham sido apresentadas no artigo de 1836, acreditamos que as afirmações de Magalhães nesse artigo fornecem o pano de fundo necessário para a leitura das doutrinas sobre a importância e o papel da religião em geral e do cristianismo especial, tais como discutidos no Capítulo XV de *Fatos do Espírito Humano*, obra publicada muitos anos depois, em 1858.

7.2.1.7. ANÁLISE DA BIBLIOGRAFIA UTILIZADA EM FATOS

Para completar a nossa interpretação da filosofia magelânica da primeira fase, acreditamos ser conveniente apresentar uma breve análise da bibliografia utilizada em *Fatos*, a obra principal desse período. Podemos ver que, com apenas 31 obras, ela é mais reduzida do que a de 62 obras utilizada por Ferreira França nas *Investigações de Psicologia*. Isso se explica provavelmente pelo fato de que essa última obra é um manual de referência para uso dos estudantes da faculdade

²⁰ A aplicação dessas ideias ao caso brasileiro será vista mais adiante.

de medicina da época, enquanto os *Fatos do Espírito Humano* correspondem a um ensaio filosófico em que o mais importante é o raciocínio e não o apelo erudito a um grande número de autores. Além disso, Magalhães faz referência a inúmeros pensadores que não constam da lista acima, justamente porque mencionou seus respectivos nomes em relação a alguma doutrina em discussão, sem contudo citar as obras ou as passagens correspondentes nas mesmas.

Na bibliografia de *Fatos* destaca-se a presença marcante de Cousin, com oito obras citadas num grupo de 31, sugerindo com isso a maior influência desse autor sobre Magalhães. É verdade que uma das obras citadas de Cousin se refere a uma carta de Malebranche a Moiran. Mesmo assim, a importância de Cousin nessa bibliografia continua inegável. Outro aspecto significativo está em que os aliados de Magalhães, bem como seus adversários, foram todos contemplados na bibliografia, embora de maneira menos significativa. Entre os aliados, encontramos obras de Plotino, Agostinho, Bossuet, Fénelon, Descartes, Malebranche e Leibniz. Mas é digna de nota a pequena presença de Malebranche, que, apesar de ter provavelmente influenciado Magalhães no que diz respeito ao ocasionalismo e à teoria da *visão em Deus*, aparece apenas na já mencionada carta dirigida a Moiran em obra organizada por Cousin. Os aliados na defesa da força vital são Cuvier, Saint-Hilaire e Flourens. Entre os adversários de Magalhães, encontramos obras de Locke, Condillac, Hobbes e Kant, revelando não apenas a influência de Cousin na escolha dos mesmos, mas também a sua preocupação em fundamentar adequadamente as críticas a esses autores. Por fim, consideramos importante observar nessa lista a ausência de obras de Ahrens, Lordat, Dugald Stewart, Lamennais, Rosmini e Gioberti, apesar

de terem sido esses autores indicados por alguns intérpretes como tendo influenciado o pensamento de Magalhães.

7.2.1.8. A FILOSOFIA MAGELÂNICA DA PRIMEIRA FASE E O BRASIL DO S. XIX

7.2.1.8.1. MAGALHÃES PENSOU A FILOSOFIA PARA O BRASIL

As exposições acima, relativas aos principais tópicos filosóficos trabalhados por Magalhães, devem ser compreendidas no contexto mais amplo de sua visão da situação brasileira de sua época. Isso significa que ele pensou a filosofia em sua relação com a realidade cultural e social que encontrou entre nós. Uma prova disso é o seu *Ensaio sobre a História da Literatura do Brasil*, que, embora voltado para um tema não propriamente filosófico, nos oferece importantes informações sobre a visão de Magalhães a respeito da situação cultural e social do país e suas possíveis ligações com a filosofia.

7.2.1.8.1.1. A DEGRADAÇÃO MORAL DO PERÍODO COLONIAL

No *Ensaio*, como vimos, Magalhães denuncia a degradação moral geral do Brasil em virtude de 300 anos de colonização predatória por parte dos portugueses. Segundo ele, na época colonial as portas estiveram fechadas à educação, de tal modo que a única opção nesse domínio era a vida obscura do claustro, que impedia o desenvolvimento autônomo das inteligências. Além disso, foram cometidas inúmeras crueldades contra os indígenas. A moral predominante era a do interesse egoísta, ou seja, a do sensualismo de Locke e Condillac.

7.2.1.8.1.2. O DEBATE COM VARNHAGEN SOBRE OS INDÍGENAS

Essas considerações levaram Magalhães a defender os indígenas brasileiros contra a avaliação dos mesmos feita por Varnhagen. Magalhães alega que essa avaliação é dominada pelos interesses e pela visão dos colonizadores do país, deixando de levar em conta a importância da contribuição dos indígenas para a população e para o processo de colonização. De acordo com Magalhães, se seguirmos o coração e o amor à humanidade e à verdade, veremos que os nossos indígenas possuíam as noções de *Deus* e de *justiça*, além de cultivarem sentimentos nobres. Com base nessas premissas, Magalhães ataca duramente as hipóteses de Varnhagen sobre os nossos indígenas em sua *História Geral do Brasil*. E conclui que não podemos desconhecer a importância do elemento indígena na população e na formação do país. Os brasileiros da época tinham uma dívida sagrada de socorrê-los e ajudá-los a sair da situação miserável em que se encontravam, mas isso estava sendo impedido pela moral do interesse da época, mais voltada para o aliciamento de colonos pobres de origem europeia do que para a retirada dos indígenas das florestas.

7.2.1.8.1.3. A TAREFA DO S. XIX E A CONTRIBUIÇÃO DA FILOSOFIA ECLÉTICA AO PROJETO CIVILIZATÓRIO

Contra essa situação, Magalhães expressa a sua esperança de que a tradição da época colonial, marcada por uma educação deficiente e pela escravidão, não seja capaz de impedir o progresso do país. Para ele, a tarefa do s. XIX brasileiro era a de restaurar as ruínas e reparar os erros do passado colonial. Mas, ao invés de pregar o esquecimento do nosso passado, Magalhães valoriza o estudo do mesmo, pois pensa que ele

fornece lições úteis ao presente. E acrescenta que, em filosofia, o Brasil se beneficiará do ecletismo, cujo lema é *luz e progresso*. Magalhães argumenta que a Europa depositou o germe da civilização no país, mas de maneira incompleta. E, ao conquistar a independência de Portugal, o país poderá assumir o projeto civilizatório com a necessária liberdade de ação. O Brasil enquanto nação é filho da Revolução Francesa, que forçou D. João VI a transferir a corte portuguesa para o país, transformando-o inicialmente em Reino Unido e fornecendo-lhe condições para depois tornar-se uma nação independente. Para Magalhães, isso fez do Brasil um filho da civilização francesa, que deve ser tomada como guia para o seu progresso.

7.2.1.8.1.4. O COMBATE À INFLUÊNCIA DO ILUMINISMO SENSUALISTA NO PAÍS

A avaliação acima e seu programa civilizatório correspondente são reforçados no artigo sobre *Filosofia da Religião*, que, depois de expor as doutrinas de Magalhães a respeito, faz uma proposta de aplicação das mesmas à situação do Brasil. Sabemos que, no artigo em questão, Magalhães argumenta que o presente do país no s. XIX era o passado ilustrado da Europa no s. XVIII. Em virtude disso, predominava entre nós na época a moral do interesse, sensualista, em detrimento da moral religiosa. Isso permitia o progresso apenas na imoralidade, com base numa teoria filosófica incompleta, mal compreendida, que se opõe à sanção religiosa e à moral do dever, corrompendo a virtude. Magalhães alega ainda que sua avaliação da situação moral do país não é exagerada, podendo ser comprovada pela observação conscienciosa dos fatos.

7.2.1.8.1.5. COMPARAÇÃO COM A VISÃO DE MAXIMIANO DE CARVALHO

A avaliação acima da situação brasileira da época não parece ter sido feita apenas por Magalhães. Encontramos uma análise muito semelhante, feita por Maximiano Marques de Carvalho, na revista *Minerva Brasiliense*, a qual iremos reproduzir aqui, para efeito de comparação.²¹ Esse procedimento foge do nosso método de apresentar inicialmente a nossa interpretação do autor para só depois desenvolver a discussão com os diversos intérpretes. No presente caso, contudo, estaremos apresentando resumidamente as ideias de um autor que convergem com as de Magalhães apenas para efeito de comparação e de ilustração da visão da realidade brasileira por parte dos articulistas da *Minerva Brasiliense*, sem pretensões de desenvolver um confronto de interpretações.

De acordo com Marques de Carvalho, do mesmo modo que, através de uma análise psicológica, podemos concluir que um espírito não se empenhou totalmente em direção à sua perfeição, sem desenvolver adequadamente em si as ideias do *útil*, do *justo*, do *belo*, do *santo* e do *verdadeiro*, assim também, através de uma análise da psicologia geral do espírito de um povo, podemos concluir que ele não tem representado no mundo o papel que lhe compete, desprezando algum de seus elementos, como p. ex. a indústria, as artes, a religião ou a filosofia. O espírito humano passa por diferentes fases em sua vida. No início, ele tende ao materialismo, empenhando suas forças no estudo dos fenômenos do *não-eu*. Aplicando esse princípio ao Brasil, Marques de Carvalho observa

²¹ Ver Marques de Carvalho, Maximiano. A Filosofia no Brasil. *Minerva Brasiliense, Jornal de ciências, letras e artes, publicado por uma associação de literatos*. Nº 8, 15 de fevereiro, 1844. Rio: Tipografia de J. E. S. Cabral, pp. 225-7.

que entre nós ainda predominava essa tendência inicial ao materialismo, em que a ideia do útil com suas perigosas conotações materiais dominava os espíritos, impedindo o avanço de uma autêntica e sã filosofia. As doutrinas do sensualismo e do materialismo de Locke e Condillac, refutadas na Europa por Laromiguière e Cousin, ainda encontravam guarida no país. Ora, esse materialismo corresponde ao indiferentismo e à incredulidade em religião, à valorização do interesse pessoal, ao convite à anarquia política, ao desprezo e abandono das artes, à estagnação da agricultura e do comércio, à superficialidade e arrogância nas ciências. Os filósofos, com suas doutrinas, são responsáveis para com o país e a humanidade, tornando-se cúmplices diante da nação quando não se opõem aos erros do sensualismo e do materialismo. O homem possui um princípio pensante imortal que rege seu corpo e que tem de responder pelos seus atos diante do Juiz Supremo. A ideia do *bem* é uma luz inextinguível que ilumina esse princípio pensante, no qual a ideia de *Deus* deve estar sempre presente. O homem que estuda a si mesmo e penetra nos domínios da razão não tem dúvidas de ouvir a linguagem celeste articulada por sua própria consciência. O espírito dominado pela ideia de *Deus* é justo, sábio e poderoso.²²

²² Marques de Carvalho afirma ter-se inspirado no artigo *Influência do espiritualismo nas artes*, escrito por Adolphe Mazure e traduzido para o português pelo cônego Januário. Na verdade, o autor se chama Adolphe Mazure e seu artigo se intitula *Influência do espiritualismo sobre o gênero literário*. Ele foi de fato traduzido pelo cônego Januário da Cunha Barbosa e publicado em *Minerva Brasiliense*, nº 7, 1º de fevereiro de 1844, Vol. I, pp. 199-204. Adolphe Mazure (1799-1870) foi professor de filosofia no Colégio Real de Poitiers. Ele escreveu um livro intitulado *Spiritualisme et progrès social. Esquisses du temps présent* (Paris: chez Delloye, 1834). No artigo mencionado por Marques de Carvalho, Mazure estabelece uma oposição entre *materialismo* e *espiritualismo*, aplicando a distinção ao estudo da poesia, que, de acordo com ele, deveria deixar de lado o materialismo e se inspirar no espiritualismo. O artigo de Mazure foi publicado originalmente na revista *La France littéraire*, 1833, tome X, pp. 86-104 (obtivemos essa informação em Rozeaux, Sébastien. *La genèse d'un "grand monument national": littérature et milieu littéraire au Brésil à l'époque impériale 1822-c.1880*). Thèse doctorale. Université Lille Nord de France, École doctorale Sciences de l'Homme et de la Société, 2012, nota 218, p. 101).

A notável concordância entre Magalhães e Marques de Carvalho a respeito da avaliação da situação do Brasil na época e da aplicação das ideias do ecletismo espiritualista como solução para superar essa mesma situação é digna de nota. Isso sugere que, com os *Fatos do espírito humano*, Magalhães está fazendo uma síntese representativa das ideias de uma parte da intelectualidade brasileira de sua época.

7.2.1.8.1.6. AS CAUSAS DAS REVOLTAS QUE OCORRERAM APÓS A INDEPENDÊNCIA

Vimos também que, na sua *Memória histórica e documentada da revolução da Província do Maranhão desde 1839 até 1840*, Magalhães considera que a causa das revoltas que ocorreram em diversas províncias desde a Independência era o fato de que nossas instituições eram estrangeiras e inadequadamente enxertadas no país. Para ele, um filósofo poderia perceber as causas desses movimentos, mas o vulgo não tinha essa capacidade, pois era sistematicamente enganado pelos partidos políticos, cujas ambições deturpavam os fatos. Magalhães acusa também o jornalismo de deturpar os fatos, criando assim conflitos desnecessários. A política era entre nós uma ciência misteriosa e empírica, sem princípios. Estávamos vivendo o “sistema do egoísmo santificado”, baseado numa prática de transações na qual *quem nada tem, nada alcança*. Nessa perspectiva, cada partido político estava apenas interessado em vencer o partido oposto, sem quaisquer escrúpulos. Mesmo assim, Magalhães considera importante a descrição desse tipo de revolta, pois ela nos propicia o conhecimento do nosso passado, fornecendo assim elementos para a melhor compreensão do nosso presente e de nosso futuro.

Além dessa avaliação da situação do país, Magalhães nos oferece ainda alguns comentários sobre a escravidão africana, comentários esses que revelam uma certa ambiguidade por parte dele. Com efeito, por um lado, Magalhães faz uma crítica severa à escravidão, ao descrever os maus tratos a que os africanos eram submetidos pelos seus senhores, o que explicava as fugas em direção aos quilombos. Por outro lado, Magalhães afirma que os escravos fugitivos constituíam uma ameaça ao sossego público, pois, além de se refugiarem nos quilombos, eles promoviam ataques esporádicos às fazendas vizinhas. O receio de Magalhães é tão grande que ele descreve o ex-escravo Cosme como “infame” e como “facinoroso fugitivo das cadeias da capital”, ignorando o valor positivo das ações desse líder africano nos quilombos.

A respeito da escravidão, Luiz Felipe de Alencastro nos oferece uma interpretação das ideias de Magalhães com a qual concordamos. Ele afirma que os males que a escravidão trazia para a sociedade brasileira levaram Magalhães a colocar-se contra ela. Mesmo assim, o visconde do Araguaia não estava convencido de que os negros e os sertanejos poderiam tornar-se rapidamente cidadãos. Ele também não considerava legítimas as insurreições dos escravos. Nessa perspectiva, Magalhães não reconhece que o ex-escravo Cosme, apesar de “infame”, teve um papel mais importante do que o registrado na *Memória*, pois ele proporcionou meios de comércio e defesa para os quilombolas, fundou escolas para eles e tentou exercer liderança sobre os negros e mulatos livres. A esse respeito, Alencastro cita inclusive uma passagem de Magalhães no *Ensaio*, em que ele condena a escravidão.²³

²³ Ver Alencastro, Luiz Felipe de. *Memórias da Balaiada. Introdução ao relato de Magalhães. Novos estudos: CEBRAP*, nº 23, 1989, p. 12. Todo o artigo pp. 7-13.

Esses fatos nos levam a supor que Magalhães não era *abolicionista*, mas sim *emancipacionista*. Os abolicionistas defendiam o fim imediato da escravidão, sem preocupação com a indenização dos proprietários de escravos. Já os emancipacionistas defendiam uma solução de compromisso, com melhoria das condições dos escravos e abolição gradual, preocupando-se com os eventuais prejuízos que os seus proprietários teriam de enfrentar. Essa posição é semelhante à adotada por Nísia Floresta, antes de sua mudança para a Europa.²⁴

7.2.1.8.1.7. COMBATE AO SENSUALISMO ENCICLOPEDISTA E DEFESA DO ESPIRITUALISMO

As considerações feitas até agora na presente seção deixam claro que Magalhães tinha conhecimento dos problemas do país em sua época e que procurou contribuir para a solução dos mesmos através de um projeto civilizatório. Ele vê o nosso passado colonial como uma herança maléfica a ser superada. Em virtude de nossas ligações com o continente europeu, Magalhães, através do fato da transferência da Corte ao Brasil em 1808, sugere nossa filiação à Revolução Francesa e às tentativas posteriores de recuperar parte da tradição por ela destruída. Isso, para ele, coloca a França na posição de inspiradora cultural do país. Nesse sentido, parece que ele considera o movimento pela nossa independência influenciado pelas ideias dos enciclopedistas, as quais, embora tenham contribuído para a separação de Portugal através do liberalismo, eram marcadas pelo sensualismo e suas nefastas consequências. Daí seu projeto civilizatório para o país recém-libertado,

²⁴ Ver Margutti, Paulo. *Nísia Floresta, uma brasileira desconhecida. Feminismo, positivismo e outras tendências*. Porto Alegre: Editora Fi, 2019, p. 117-8.

através de uma renovação moral de caráter espiritualista. Nesse projeto, a crítica ao sensualismo e a defesa do espiritualismo, buscando compatibilidade com a evolução científica, não correspondem apenas a aspectos de um problema filosófico de caráter teórico a ser resolvido, mas também a importantes partes do programa civilizatório proposto para o país, que precisava derrotar a moral sensualista do interesse, aqui implantada pelas ideias dos enciclopedistas, e retomar à moral religiosa do dever, inspirada nos ideais católicos da cultura brasileira.

7.3. A FILOSOFIA DA SEGUNDA FASE DO PENSAMENTO DE MAGALHÃES

Como vimos, a segunda fase da evolução do pensamento de Magalhães se encontra expressa em apenas duas obras, ambas de caráter filosófico: *A alma e o cérebro* e *Comentários e pensamentos*. O objetivo de ambas é defender o espiritualismo contra os avanços das doutrinas científicas da época, que tentam explicar a psicologia pela fisiologia, deixando de lado a questão da alma espiritual. A primeira das obras acima é certamente a mais importante dessa fase e acreditamos que, tanto pela extensão como pela exposição sistemática, pode ser considerada até certo ponto comparável a *Fatos do espírito humano*. Como vimos, *A alma e o cérebro* apresenta alguns desvios em relação às doutrinas da primeira fase, correspondendo a uma atenuação do espiritualismo idealista radical defendido naquela ocasião. O principal aspecto que caracteriza *A alma e o cérebro* como obra da segunda fase é a concepção da *sensibilidade* como atributo da alma pensante e não da força vital. Quanto a *Comentários e pensamentos*, estamos diante de uma obra menos sistemática, composta de blocos de pensamentos esparsos, em estilo paratático mais ou menos semelhante ao utilizado por Matias

Aires, em suas *Reflexões sobre a vaidade dos homens*, por Feijó, em seu *Retrato do homem de honra e verdadeiro sábio*, e pelo marquês de Maricá, em suas *Máximas, pensamentos e reflexões*. Nos *Comentários e pensamentos*, Magalhães ou reafirma algumas das doutrinas espiritualistas que permaneceram constantes nas duas fases ou complementa essas doutrinas através da discussão de temas que não tinham sido ainda considerados nas obras anteriores, como a questão do evolucionismo, a hipótese cosmogônica de Laplace e algumas aplicações práticas à religião, à moral e à política. No que segue, apresentaremos, de maneira mais ou menos resumida, os principais tópicos da segunda fase do pensamento de Magalhães que se distanciam das doutrinas da primeira fase.

7.3.1. PRINCIPAIS TÓPICOS DA FILOSOFIA DA SEGUNDA FASE

7.3.1.1. DEFESA DE NOVA FORMA DE ESPIRITUALISMO

Nesse tópico encontramos uma importante modificação da filosofia defendida em *Fatos*. Com efeito, a alma aparece agora como dotada não apenas da *faculdade de saber*, mas também da *sensibilidade*, faculdade antes pertencente à *força vital*. O ponto de partida da filosofia continua a ser a psicologia, que nos leva à evidência do *eu* como substância espiritual una, simples, livre, imortal e consciente de si. A partir de agora, porém, essa substância espiritual se caracteriza pela posse de três dimensões principais e não duas, como no caso de *Fatos*: a *sensibilidade*, a inteligência e a vontade. Isso, constitui uma atenuação do espiritualismo exacerbado de *Fatos*, pois agora a *sensação*, apesar de enfatizada pelas doutrinas do sensualismo e do materialismo, passa a ser reconhecida como um *fato de consciência*, como um atributo da alma

espiritual. Essa modificação teórica traz consequências significativas para o sistema filosófico magelânico, a ponto de indicar uma nova fase na evolução do pensamento do visconde do Araguaia. As relações entre a alma e o corpo e a mediação da força vital, p. ex., passam a ser vistas sob nova perspectiva, pois a sensação é agora faculdade anímica. Essa atenuação do espiritualismo, embora tenha afetado a concepção magelânica de *alma* e possua importantes reflexos na correspondente teoria do conhecimento, como veremos mais à frente, nem por isso afetou outros aspectos das doutrinas espiritualistas, e idealistas defendidas por Magalhães em *Fatos*, como p. ex., as concepções de *Deus*, de *criação*, das *relações entre Deus e o mundo criado*, etc. Por esse motivo, essas concepções não serão apresentadas aqui.

7.3.1.2. ALTERAÇÃO DA DOCTRINA DA FORÇA VITAL

Como pudemos constatar em nossa exposição das ideias de *A alma e o cérebro* e *Comentários e pensamentos*, Magalhães mantém a noção de *força vital* defendida em *Fatos*, mas agora desprovida de sensibilidade, que passa a ser um atributo da alma espiritual. Com isso, o aspecto talvez mais original de sua filosofia exposta em *Fatos* foi deixado de lado, envolvendo uma atenuação de seu espiritualismo radical e uma modificação significativa de sua filosofia. A doutrina da força vital também foi utilizada em *Comentários e pensamentos* para combater o materialismo. Esse ponto será tratado em lugar oportuno.

7.3.1.3. NOVA TEORIA DO CONHECIMENTO

A atribuição da sensibilidade à alma espiritual também introduz modificações importantes na teoria magelânica do conhecimento. A

alma e o cérebro agora atribui funções diferentes à força vital e à substância espiritual na aquisição do conhecimento. Com efeito, por mais que a força vital seja importante na regulação das funções fisiológicas do corpo, a *sensação* só pode surgir em virtude da atuação da alma enquanto dotada de faculdades capazes de produzi-la. Na segunda fase, a sensação é considerada *subjetiva por natureza*, ou seja, como um modo objetivado no corpo, permitindo assim que a alma perceba por intermédio desse mesmo corpo. A sensação enquanto modo de perceber depende da natureza da alma, agora dotada de sensibilidade. Todavia, apesar dessa importante modificação, a identificação natural das nossas sensações com as qualidades inerentes das coisas continua problemática, pois continuamos sabendo que tais sensações não são semelhantes a essas qualidades das coisas.

A distinção entre *sensação* e *percepção*, embora já exista na primeira fase, também é alterada na segunda fase, pois agora ambas são modificações da substância espiritual. Magalhães continua recorrendo às doutrinas de Reid nessa questão, mas com base numa interpretação heterodoxa das mesmas. De acordo com o visconde do Araguaia, as sensações, para Reid, são modificações da consciência que não se parecem com as qualidades corpóreas correspondentes. Mesmo assim, elas sugerem imediatamente a convicção íntima na existência do objeto do qual elas constituem sinais subjetivos. E essa convicção caracteriza a *percepção*, que não nos proporciona o conhecimento do objeto tal como ele é, mas sim o conhecimento da existência desse objeto tal como se apresenta através das nossas sensações. Ora, isso levanta o problema do critério exigido para sabermos quando uma dada percepção é verdadeira ou quando é apenas uma ilusão. E Magalhães, como vimos, considera que os critérios fornecidos por Descartes e por Reid, apesar das formulações

diferentes, são ambos equivalentes e falhos. A solução alternativa oferecida pelo visconde do Araguaia a essa questão pode ser apresentada como segue. Ele alega que o gênero humano acredita que as sensações correspondem às próprias coisas que impressionam nossos órgãos dos sentidos, apresentando-se à nossa alma exatamente como são. Isso significa que o gênero humano não acredita: i) na existência de um mundo material possuindo realidade diferente das sensações que recebe; ii) que as qualidades dos objetos exteriores sejam representadas pelas sensações; iii) que as sensações sejam meras modificações do espírito em virtude do recebimento das impressões correspondentes. Graças a uma lei que ignoramos, as nossas sensações se articulam de modo a apresentar-se como objetos pertencentes ao mundo sensível. Nessa perspectiva, Magalhães assume a teoria fisiológico-psicológica de Reid sobre a percepção da realidade exterior através das sensações. Todavia, essa teoria é assumida numa perspectiva idealista e imaterialista, pois a percepção da realidade exterior possui caráter meramente fenomênico, dependendo da criação contínua divina para se manifestar ao nosso espírito. Como podemos ver, a tese magelânica do imaterialismo, segundo a qual a matéria não possui substancialidade, continua valendo aqui, em que pese à modificação da noção de *sensação*. Do ponto de vista da teoria do conhecimento, a diferença com relação a *Fatos* está em que agora a sensação é também um fenômeno de consciência, do mesmo modo que a percepção. E tal modificação foi feita sem afetar a noção de que a matéria não passa de um fenômeno subjetivo criado por Deus em nossas mentes.

Outro aspecto da nova teoria magelânica do conhecimento está no fato de que a substância espiritual agora possui três faculdades, duas das quais estão diretamente ligadas à nossa capacidade de conhecer: a sensibilidade e a inteligência. A primeira, como vimos, liga a alma ao

corpo, através das sensações. A segunda distingue a alma do corpo e é capaz de conhecer não só o mundo exterior fenomênico, mas também as concepções *a priori* da razão.

Cabe ainda observar aqui que, em *Comentários e pensamentos*, Magalhães se utiliza da distinção entre sensações e impressões para criticar o materialismo. Isso será visto na discussão do próximo tópico.

7.3.1.4. CRÍTICA AO SENSUALISMO E AO MATERIALISMO EM DIVERSAS FRENTE

Tanto em *A alma e o cérebro* como em *Comentários e pensamentos*, Magalhães procura apresentar críticas ao sensualismo e principalmente ao materialismo, por vezes recorrendo a argumentos já utilizados em publicações anteriores e por vezes recorrendo a novos argumentos relativos a novos aspectos dessa doutrina.

No caso do sensualismo, as críticas a Locke e Condillac em *A alma e o cérebro* continuam sendo mais ou menos as mesmas da primeira fase, com o mesmo espírito e os mesmos objetivos. Mas Magalhães inclui novidades nessa discussão, ao criticar o materialismo de Büchner, bem como a frenologia e o seu organicismo. Em virtude disso, passaremos por cima das críticas a Locke e Condillac, incluindo nesse tópico sobretudo as novas críticas de Magalhães ao materialismo e à frenologia.

No caso das novas críticas ao materialismo de Büchner, cabe observar aqui que esse autor não é sequer mencionado em *Fatos*, enquanto a frenologia recebe apenas três menções, uma das quais está no sumário do *Capítulo IV*, e as outras duas se encontram num mesmo parágrafo desse capítulo. Ali, essa doutrina é criticada por pretender rejeitar a existência de uma alma indivisível através da multiplicação dos órgãos do pensamento. Para Magalhães, quanto mais

multiplicarmos esses últimos, tanto mais provaremos a unidade do ser pensante. A consciência está acima da frenologia (*Magalhães, Fatos*, p. 68-9). Em *A alma e o cérebro*, porém, o nome de Büchner aparece três vezes, sempre com referência à sua obra *Força e matéria* na tradução francesa, enquanto o termo *frenologia* aparece no mínimo 60 vezes, sempre como uma doutrina materialista que deve ser criticada em virtude de sua oposição ao espiritualismo.

Büchner, como vimos, é listado ao lado de Molleschott, Vogt e Dubois-Reymond, como um dos defensores da identificação da *força* com a *matéria*. A crítica de Magalhães a todos eles introduz um argumento novo, segundo o qual eles afirmam contraditoriamente que a matéria é uma única substância em todos os corpos e que os diversos elementos que a constituem possuem propriedades diferentes. A matéria é vista por Magalhães como uma mera hipótese metafísica, uma aparência fenomênica diante da substancialidade do espírito. Todas essas observações, seja contra Büchner, seja contra os demais autores da lista acima, seja contra o materialismo em geral, confirmam a preservação das doutrinas espiritualistas e imaterialistas da segunda fase do pensamento de Magalhães, embora a defesa das mesmas esteja voltada para novos adversários.

Fato interessante a ser observado aqui é que, ao invés das inúmeras menções e do tom elogioso com que Cousin é predominantemente tratado em *Fatos*, ele agora é mencionado apenas três vezes e criticado em uma delas. Nas duas primeiras menções, ele aparece em citações e, na terceira, é apresentado como defensor de teses contraditórias. Por um lado, ele é descrito como “o mais dogmático dos filósofos modernos sobre a existência real da substância”. Por outro lado, ele é acusado de afirmar que a substância material, considerada em si mesma, não passa

de um absurdo. Essa observação confirma a nossa hipótese de que Magalhães sempre revelou uma relativa independência em relação às doutrinas de seu mestre Cousin.

No caso das críticas à frenologia, constatamos que ela é mencionada pelo menos 60 vezes em *A alma e o cérebro*, constituindo o grande inimigo do espiritualismo magelânico e tendo inclusive motivado a redação dessa obra. Os autores visados por Magalhães são Gall, fundador do movimento e defensor de teses mais moderadas que provavelmente incluiriam a aceitação da existência de uma alma no ser humano, e Spurzheim, seu discípulo e divulgador da frenologia numa perspectiva mais radical, voltada para materialismo. Em nossa análise do debate de Magalhães contra a frenologia, selecionamos onze argumentos contra essa doutrina, todos eles em defesa da psicologia espiritualista inspirada em Maine de Biran e desenvolvida por Cousin. Com base nessa perspectiva e nos avanços da fisiologia da época, Magalhães argumenta que: i) a frenologia não tem confirmação na observação experimental; ii) nos condena ao materialismo; iii) implica o fatalismo; iv) suas explicações são meramente verbais; v) deve ser precedida pela psicologia; vi) pretende encontrar apenas no cérebro a sede das faculdades anímicas; vii) pretende explicar a moral pela mera fisiologia; viii) confunde o *amor* com o *cio*; ix) procura aproximar o ser humano dos animais irracionais; x) postula indevidamente um órgão especial para a coragem; xi) supõe a existência de um órgão especial que impulse o homem a matar. Não explicitaremos esses argumentos aqui, afirmando apenas que todas essas críticas à frenologia, as quais vão muito além daquela apresentada em *Fatos* contra essa mesma doutrina, têm por objetivo a defesa da psicologia espiritualista que se via ameaçada pelo avanço das novas teorias científicas da época.

Pudemos ver também que Magalhães critica o organicismo ou teoria organológica da frenologia, alegando que ela não consegue destruir a evidência da identidade do *eu* consciente, apesar de, em alguns casos, a manifestação de certas faculdades anímicas depender da colaboração do organismo. Para Magalhães, como vimos, a teoria organológica da frenologia está sujeita a severas objeções por parte da psicologia, da moral e da religião, todas baseadas no acesso direto às concepções puras da razão, que ele considera evidente.

Ao fazer uma síntese de suas críticas a essas doutrinas materialistas, Magalhães afirma que, no mundo no qual vivemos, estamos condenados à ciência da observação, que só nos fornece as aparências das coisas e não o que elas são realmente. E o nosso *eu*, através da consciência, se apreende como substância distinta do corpo. Magalhães reconhece que, nessas circunstâncias, podemos duvidar se a unidade e identidade da consciência demonstra de fato a unidade e identidade da substância pensante ou se essa mesma unidade e identidade da consciência não poderia ser deduzida dos fenômenos físicos. Isso envolve a impossibilidade de conhecermos a substância pura, a qual pode ser concebida de diversas maneiras. E a possibilidade dessa diversidade de concepções permite a elaboração de vários sistemas para resolver o problema, como o espiritualismo, o materialismo, o panteísmo, o ecletismo e o ceticismo. Como podemos ver, diferentemente de *Fatos*, Magalhães revela em *A alma e o cérebro* uma posição imaterialista mais pessimista epistemologicamente, além de admitir não apenas os dois sistemas do sensualismo e do idealismo, mas cinco sistemas em oposição. E essa nova lista continua diferente daquela apresentada por Cousin ao defender o espiritualismo eclético.

Ainda com relação ao presente tópico, vimos que, em *Comentários e pensamentos*, Magalhães introduz novas doutrinas ligadas ao materialismo e novos argumentos contra as mesmas. Embora essa obra adote o estilo paratático, sem uma sistematização aparente, acreditamos que ela pode ser dividida em duas partes principais. A primeira delas compreende as seções que vão da primeira à décima segunda. Essa é a parte mais importante da obra, voltada para o combate ao materialismo em diversas frentes. Ela pode ser considerada uma espécie de versão inicial do que seria, depois de uma elaboração maior, uma crítica sistemática ao materialismo. A segunda parte compreende apenas a décima terceira seção e destoa da parte anterior, envolvendo, até certo ponto, aplicações da filosofia magelânica a problemas da sociedade brasileira da época. De qualquer modo, o objetivo geral de Magalhães em *Comentários e pensamentos* é mostrar as insuficiências teóricas do materialismo e a compatibilidade do espiritualismo com as descobertas científicas da época. No que segue, iremos apresentar as novas doutrinas consideradas e as respectivas críticas que elas receberam de Magalhães. Deixaremos para outra seção a discussão dos tópicos tratados na décima terceira seção.

7.3.1.5. CONTRA O EVOLUCIONISMO DARWINISTA

O visconde do Araguaia considera que a teoria darwinista da evolução constitui uma conjetura que desrespeita os fatos conhecidos. Isso é assim porque, para ele, a adaptação mecânica e a seleção natural sem uma finalidade, apesar de explicarem algumas mudanças em certos seres vivos, são incapazes de dar conta de diversos fenômenos biológicos mais complexos, que vão desde a geração e a nutrição até as

nossas faculdades morais e intelectuais. Como espiritualista, Magalhães pensa que a explicação da vida envolve o apelo a causas fundamentais e a uma forma de finalidade. Isso o leva a combater o evolucionismo através de diversos argumentos.

7.3.1.6. A NECESSIDADE DA HIPÓTESE DA FORÇA VITAL

Com o objetivo de mostrar as insuficiências teóricas do materialismo mecanicista, Magalhães reafirma com outras palavras a doutrina da força vital, que tinha sido defendida primeiramente em *Fatos* e depois em *A alma e o cérebro*, mas agora com as modificações relativas à sensibilidade. O evolucionismo é visto por ele como uma teoria materialista e mecanicista que não leva em consideração a necessidade da hipótese da força vital para explicar os fenômenos orgânicos, que, segundo ele, não têm como se originar a partir de meras reações mecânicas e químicas.

7.3.1.7. A NECESSIDADE DE CAUSAS FINAIS

Com respeito às causas finais, Magalhães reafirma a necessidade de recorrermos à *teleologia* para provar cientificamente que o universo constitui obra de uma sabedoria divina, contra o materialismo mecanicista que se baseia na mera utilidade para comprovar suas hipóteses.

7.3.1.8. AS FORÇAS DA NATUREZA NÃO EXPLICAM A INTELIGÊNCIA

O materialismo tenta explicar as nossas faculdades intelectuais como meras funções cerebrais, ou seja, como resultado de meras

reações físico-químicas. Contra essa hipótese, Magalhães argumenta que o materialismo não é capaz de explicar como os movimentos cerebrais se transformam na consciência de um sujeito idêntico a si mesmo. O materialismo também não explica como os movimentos cerebrais produzem as concepções da razão pura. Já que o materialismo é incapaz de dar conta desses mistérios, temos de admitir a hipótese de uma alma imaterial que usa o cérebro como instrumento. A relação entre a alma e o cérebro se explica por uma forma de harmonia preestabelecida.

7.3.1.9. O MATERIALISMO TAMBÉM É UMA HIPÓTESE METAFÍSICA

Na sequência de sua argumentação, Magalhães alega que o materialismo é não só uma hipótese metafísica, mas que também possui um inesperado caráter espiritualista. Com efeito, para explicar os movimentos da matéria, essa doutrina recorre à misteriosa noção de *força*, que, embora esteja presente na substância material, não se identifica com ela. E como é essa mesma força que se revela nos atos inteligentes e voluntários dos seres humanos, o materialismo tem dificuldade em negar que a força que explica os movimentos da matéria seja inteligente e dotada de vontade. O materialismo também tem dificuldade em negar que as leis da natureza sejam regidas por uma inteligência suprema. Na verdade, a concepção materialista de uma substância eterna incriada e dotada de uma força eterna que constitui o mundo através de infinitas transformações nada mais é do que uma variante do panteísmo. O recurso do materialismo à palavra *força* para explicar a causa dos fenômenos da natureza não é melhor do que o recurso do espiritualismo à palavra *Deus* para realizar a mesma explicação.

7.3.1.10. AS SENSações NÃO SÃO MERAS FUNÇÕES DO CÉREBRO

Na parte relativa às *Impressões e sensações*, Magalhães critica a fisiologia materialista, que pretende explicar as sensações pela atividade do cérebro. Contra isso, ele argumenta, agora no espírito das doutrinas expostas a respeito em *A alma e o cérebro*, que as sensações são fenômenos de consciência que não se assemelham às impressões que as originaram. Os materialistas tentam negar a existência de Deus, mas os espiritualistas provam, contra eles, a impossibilidade da existência da matéria e a subjetividade do espaço e do tempo.

7.3.1.11. AS LEIS DO MOVIMENTO

Nesse ponto, contra o materialismo, Magalhães argumenta que a quantidade constante de movimento no universo não constitui prova de que esse movimento seja inerente à matéria. Na verdade, o movimento foi transmitido por Deus à matéria, de modo a produzir a ordem atualmente existente no universo. As ideias de *motor* e *quantidade fixa de movimento* não são incompatíveis. O primeiro motor transmitiu uma quantidade de movimento inicial aos corpos do universo, que, a partir de então, têm transmitido essa mesma quantidade a outros corpos, mantendo assim as leis da física e a ordem reinante entre as coisas.

7.3.1.12. NECESSIDADE DE UMA RAZÃO SUPREMA PARA EXPLICAR AS LEIS DA NATUREZA

De acordo com Magalhães, o materialismo exclui da ciência o sobrenatural e, para explicar a natureza, apela a leis cuja origem e atuação desconhece. Ao afirmar que as leis da natureza são eternas, imutáveis e necessárias, o materialismo tenta excluir uma razão

suprema, que considera contraditória em relação a essas mesmas leis. Mas com isso o materialismo separa a ideia de *razão* da ideia de *ordem*, esquecendo-se de que, se o universo resultou da ação dessas leis, isso significa que elas preexistiram aos fenômenos envolvidos, revelando estarem acima da natureza, ou seja, revelando que são sobrenaturais. O materialismo não tem como provar que as leis em questão derivam da própria natureza da matéria inerte. O materialismo recusa a ideia de que o mundo seja obra de uma inteligência suprema, mas cai em contradição ao reconhecer que as leis da natureza são racionais.

7.3.1.13. A HIPÓTESE DE LAPLACE É COMPATÍVEL COM O ESPIRITUALISMO

Ao considerar a teoria laplaciana que afirma terem surgido as estrelas e os sistemas planetários a partir de nebulosas sujeitas à ação da gravidade, Magalhães argumenta que essa teoria é mais compatível com a ação de uma inteligência criadora do que com a ação de átomos dotados de propriedades eternas. Com efeito, a teoria de Laplace não explica a formação de inúmeros centros de gravidade capazes de darem origem a inúmeros sistemas planetários, deixando ainda nos espaços intermediários grande quantidade de matéria cósmica sem se organizar. Essa teoria também não explica como puderam surgir tantos astros movimentando-se em órbitas regulares apenas pela ação da atração e da repulsão de átomos. A teoria de Laplace não passa de uma hipótese que não consegue impedir o ser humano de acreditar que o universo foi criado por uma inteligência divina.

7.3.1.14. O ESPAÇO E O TEMPO SÃO MANIFESTAÇÕES DE DEUS

Ao discutir as noções de *espaço* e *tempo*, Magalhães critica brevemente as opiniões de outros filósofos a esse respeito. Embora o título da seção se refira essas duas noções, a discussão gira predominantemente em torno do *espaço*, só retornando ao *tempo* no final. A conclusão de Magalhães é que o espaço constitui uma propriedade ou uma manifestação de uma substância misteriosa, necessária e eterna, a saber, Deus. Magalhães reconhece que essa hipótese possui caráter metafísico. Mas, como não podemos eliminar as ideias de *extensão infinita* e *duração eterna*, que se apresentam como condições necessárias dos fenômenos sensoriais, essa hipótese metafísica não pode ser evitada.

7.3.1.15. INSUFICIÊNCIA DA CONCEPÇÃO DE MATÉRIA COMO CONJUNTO DE ÁTOMOS EM TURBILHÃO

Ao discutir a concepção científica de *matéria*, Magalhães alega que ela se identifica com a totalidade de átomos invisíveis em turbilhão, cujas combinações constituem os diversos corpos. Para Magalhães, esses átomos são tão incompreensíveis quanto as leis que regem seus movimentos. Se isso é verdade, então parece mais sensato atribuir essas leis a uma inteligência divina do que ao encontro casual de átomos misteriosos.

7.3.1.16. DEFESA DO LIVRE ARBÍTRIO CONTRA O MATERIALISMO

Na última seção da primeira parte de *Comentários e pensamentos*, Magalhães recorre à doutrina espiritualista do livre arbítrio para combater o positivismo comtiano, o fatalismo, Stuart Mill e os

materialistas modernos. O positivismo comtiano, de acordo com Magalhães, nega a liberdade humana e acredita na utilidade e legitimidade da punição, baseada no temor do castigo. Ora, Magalhães alega que essa concepção pressupõe exatamente aquilo que está negando, a saber, uma vontade livre capaz de determinar a si própria a partir da consideração de motivos e resultados.

Os fatalistas atribuem os crimes à má organização dos indivíduos que os cometeram, aconselhando que não os julguemos, considerando-os mais dignos de compaixão do que de desprezo. Mas, de acordo com Magalhães, esse conselho já supõe que somos livres para poder segui-lo, o que nos faz retornar ao livre arbítrio.

Stuart Mill, segundo Magalhães, rejeita a ideia de que temos consciência de nossa própria liberdade, uma vez que não temos consciência do que somos capazes de fazer. Nessa perspectiva, o que existe em nossa consciência é uma luta de motivos diferentes, que termina com a vitória de um deles, sem exercício da liberdade de escolha. Contra Mill, Magalhães argumenta que temos consciência de nossos atos quando escolhemos e tomamos uma decisão. O que prova isso é o nosso sentimento de ter podido fazer melhor escolha quando escolhemos mal.

Quanto aos materialistas modernos, Magalhães alega que eles negam o livre arbítrio porque isso implicaria em admitir uma causa inteligente e livre para a ordem do universo, abandonando assim o fatalismo das leis mecânicas da matéria. Para refutar esses materialistas, Magalhães recorre a Epicuro, que era materialista sem ser fatalista. Ele não acreditava que o mundo tivesse sido criado por Deus, mas pensava que a crença na Sua existência se baseava na natureza humana e deveria ser levada em conta, recomendando

inclusive que a religião e a amizade fossem praticadas desinteressadamente. Além disso, embora pregasse a moral do prazer, Epicuro vivia de maneira sóbria e suportava com estoicismo os sofrimentos. Magalhães apresenta aqui a suposição de que, com seu espírito prático, ele deve ter aceito o materialismo de sua época como instrumento de sedução para levar seus contemporâneos a uma vida governada pela moral e pela religião.

Por fim, numa espécie de síntese da discussão relativa a esse tópico, Magalhães faz uma distinção entre a *ciência positiva* e a *filosofia*. A primeira está ligada ao conhecimento dos fenômenos e suas leis, através da observação experimental. Isso envolve a exclusão de tudo aquilo que vai além desse conhecimento, negando assim a filosofia. Essa última, porém, admite que aquilo que está fora do alcance do conhecimento científico não está necessariamente fora do alcance da razão pura.

A extensão da discussão acima contra o materialismo em *Comentários e pensamentos* mostra o quanto Magalhães estava preocupado com o avanço do materialismo cientificista na época, sentindo-se bastante motivado a combater essa doutrina para defender o seu espiritualismo.

7.3.1.17. REAFIRMAÇÃO DA DOUTRINA DA LIBERDADE HUMANA

Vimos que, em *A alma e o cérebro*, Magalhães defende novamente a doutrina da liberdade em suas relações com o fatalismo e com a presciência divina. Tendo em conta que essas doutrinas estão ali apresentadas de maneira mais clara do que em outras obras de Magalhães, decidimos oferecer aqui um rápido resumo das mesmas,

com o objetivo de facilitar a compreensão do leitor com respeito a esse tema controverso na filosofia magelânica.

7.3.1.17.1. LIBERDADE E FATALISMO

Pudemos ver que Magalhães aceita como um fato evidente a existência da liberdade humana, apesar de admitir também o fatalismo do mundo físico. Mas a nossa liberdade não é integral, pois está sujeita a certas limitações provenientes da necessidade que domina o mundo criado. De qualquer modo, basta para ele que tenhamos consciência de que certos atos dependem de nossa vontade livre, tornando-nos responsáveis por eles. As importantes noções de *dever* e *intenção*, desenvolvidas em *Fatos*, não aparecem aqui. Mesmo assim, podemos perceber, na segunda fase do pensamento de Magalhães, a influência indireta da moral Kant, através da apropriação da mesma por Cousin.

7.3.1.17.2. LIBERDADE HUMANA E PRESCIÊNCIA DIVINA

Quanto à oposição entre a liberdade humana e a presciência divina, permanece a mesma dificuldade que encontramos em *Fatos*. Mas Magalhães nos esclarece aqui que, antes de 1834 – e portanto antes da publicação tanto de *Fatos* como de *A alma e o cérebro*, – ele acreditava que Deus tinha deixado para a nossa vontade livre a decisão a respeito de incidentes de nosso destino para nos brindar com algum mérito. Essa liberdade, contudo, não teria condições de afetar a ordem estabelecida por Deus para o universo. Nessa perspectiva, a liberdade humana significaria que alguma coisa acidental e pouco significativa poderia ficar fora dos planos da providência divina sem que isso compromettesse a presciência de Deus. Entretanto, depois de entrar em contato com a

cartomante Lenormand, criatura desse mundo que era capaz de prever o futuro, Magalhães se convenceu que ele não poderia negar em hipótese alguma a total presciência divina. O argumento nos parece bastante fraco, baseado na crença de que a cartomancia pode nos fornecer informações corretas sobre o futuro, mas foi utilizado por Magalhães para concluir que tanto a liberdade humana como a presciência divina são fatos evidentes a serem aceitos. E declara que essa conclusão não está em desacordo com a lógica, pois essa última não exige que abandonemos uma dessas verdades em benefício da outra. Na verdade, em virtude das limitações da ciência humana, não temos condições de saber até onde vai a liberdade humana e em que consiste a presciência divina. Temos de aceitar ambas as verdades, embora não saibamos como se dão as relações entre elas. Ao fim e ao cabo, Magalhães reconhece aqui, explicitamente, que estamos diante de mais um mistério concernente à existência humana. Esse mistério nos parece análogo àquele relativo às relações entre a alma e o corpo na doutrina do influxo físico.

7.3.2. INTRODUÇÃO DE NOVOS TEMAS

A segunda parte de *Comentários e pensamentos* compreende, de acordo com nossa proposta, apenas a décima terceira e última seção dessa obra. Conforme mencionamos, essa parte destoa das discussões desenvolvidas na primeira, toda ela voltada para a crítica do materialismo e a defesa do espiritualismo. Aqui, Magalhães introduz novos temas, alguns dos quais envolvem considerações a respeito de aspectos da sociedade de sua época. No que segue, consideramos os mais relevantes.

7.3.2.1. CRÍTICA À RELIGIÃO DA HUMANIDADE

Ao discutir a religião, Magalhães introduz uma crítica à *religião da humanidade* tal como proposta pelo positivismo comtiano. Para o visconde do Araguaia, reconhecer que o sentimento religioso é natural ao homem e ao mesmo tempo suprimir a ideia de *Deus*, substituindo-a pela ideia de *humanidade*, constitui uma aberração próxima da loucura. Aquilo que a história nos ensina é que uma nação só avança quando adota fortes crenças religiosas que servem de base à moral social. Magalhães aproveita o ensejo para criticar a Reforma Protestante pelo mal causado ao cristianismo e para elogiar o catolicismo como religião que tende a confraternizar todos os homens.

7.3.2.2. AS CIÊNCIAS FÍSICAS E A FILOSOFIA

A respeito dessa questão, Magalhães admite que as ciências físicas devam restringir-se aos fenômenos observáveis, deixando de lado a busca das causas primeiras e dos fins últimos. Mas rejeita a ideia de que o método dessas ciências deva ser imposto à filosofia. Aqui, a exclusão da ideia de *Deus* só pode ser um capricho insensato.

7.3.2.3. FRATERNIDADE E IGUALDADE

Para o visconde do Araguaia, a fraternidade é um ótimo preceito da moral religiosa com relação à convivência dos seres humanos. Mas a pretensa igualdade dos seres humanos não passa de uma ficção política contrária à natureza, tornando-se um instrumento nas mãos dos demagogos para perturbar a ordem social. É interessante notar aqui que Antônio Pedro de Figueiredo, Tobias Barreto e Silvio Romero também

negam a igualdade dos seres humanos, embora recorram a razões diferentes para justificar essa tese.

7.3.2.4. LIBERDADE DE IMPRENSA

A livre expressão do pensamento, para Magalhães, não constitui um fato ligado à inviolabilidade da consciência, mas envolve liberdade de ação, a qual pode ser prejudicial à ordem social e moral, devendo portanto ser regulada. Essa proposta de Magalhães não deixa claro se ele está sugerindo um controle mais rigoroso da imprensa ou apenas oferecendo uma distinção entre o que pode ser expresso sem perturbar a ordem moral e social e o que não pode ser expresso porque perturba essa mesma ordem. E, nesse segundo caso, a distinção em questão pode ser interpretada ou de maneira conservadora ou de maneira mais liberal.

7.3.2.5. PENA DE MORTE

Como vimos, Magalhães defende a pena de morte, para evitar que os criminosos sintam que podem continuar a cometer delitos graves, correndo o risco de apenas ficarem presos por algum tempo. Essa defesa da pena de morte, recurso bem pouco cristão para um católico convicto como Magalhães, talvez se explique pelo fato de que, no Brasil, a pena de morte ainda era utilizada no s. XIX. A sua última aplicação foi em 1876, por ocasião da execução do escravo Francisco, na cidade de Pilar, no estado de Alagoas. O último homem livre a ser executado foi José Pereira de Souza, em 1861, na cidade de Santa Luzia, atualmente Luziânia, no estado de Goiás. Outro fato a ser registrado é que, até a proclamação da república, alguns réus ainda foram condenados à morte, mas tiveram a pena comutada por D. Pedro II a partir de 1876.

Depois da proclamação da república, a pena de morte para crimes civis foi abolida, mas permaneceu para crimes militares em tempo de guerra. Essa punição prevalece até os dias de hoje.

7.3.2.6. MATRIMÔNIO

Sobre essa instituição, Magalhães defende uma posição bastante conservadora e baseada na religião. De acordo com ele, o matrimônio não é um simples contrato civil, pois com isso estaríamos desmoralizando a família e a sociedade. Magalhães alega que o matrimônio é uma união íntima, anterior à lei positiva, baseando-se na natureza humana e sendo regulamentada pela religião.

7.3.2.7. LIBERALISMO POLÍTICO

Seguindo uma tendência brasileira da época, Magalhães considera que o liberalismo político extrai seus princípios mais salutares da doutrina cristã. Mas o liberalismo moderno, para Magalhães, comete o erro de considerar que esses princípios decorrem da sabedoria humana e não da religião. Além disso, o liberalismo moderno se liga ao materialismo, que nega a liberdade humana e pretende legislar sobre o conjunto da ordem social. Com esse procedimento, o liberalismo moderno despreza as crenças e as tradições, possuindo um caráter destrutivo que o faz transformar-se numa forma de despotismo.

7.3.2.8. CRÍTICAS A LA ROCHEFOUCAUD

Como vimos, em *Comentários e pensamentos*, Magalhães se preocupa ainda em criticar as máximas de La Rochefoucauld, que

considera paradoxais e sarcásticas, pouco revelando sobre a natureza humana. Para Magalhães, as máximas desse pensador francês refletem a postura de um cortesão egoísta e libertino, habituado a deturpar a verdade e a julgar seus semelhantes por si mesmo. O motivo que teria levado o visconde do Araguaia a criticar as máximas de La Rochefoucauld de maneira retórica e baseada sobretudo em argumentos *ad hominem* não deve ter sido apenas a oposição entre as ideias cínicas desse autor e as doutrinas espiritualistas pró-católicas defendidas pelo brasileiro. Há um outro motivo, que provavelmente chamou a atenção de Magalhães para La Rochefoucauld e o levou a fazer as críticas mencionadas. Com efeito, entre 1824 e 1825, José da Silva Lisboa, o visconde de Cairu, publicou a *Constituição moral e deveres do cidadão*, uma obra dedicada à mocidade brasileira, contendo um verdadeiro catecismo moral.²⁵ Ali, para levar adiante o seu projeto moralizante, Cairu baseia-se em valores cristãos, que ele considera completamente opostos à moral mundana proposta por La Rochefoucauld. Diante desse fato, estamos levantando aqui a hipótese de que deve ter sido a leitura dessa obra de Cairu que motivou Magalhães a também manifestar-se contra La Rochefoucauld.

²⁵ Ver Silva Lisboa, José da. *Constituição moral, e deveres do cidadão, com exposição da moral pública conforme o espírito da Constituição do Império*. Rio: Typographia Nacional, 1824-1825, Partes I, II e III. A cópia que acessamos contém as três partes, num total de 526 pp. Na Parte III, p. ex., La Rochefoucauld é descrito como um moralista censurável pelo péssimo exemplo que deu em sua obra ao caracterizar o *interesse* e a *vaidade* como virtudes heróicas. Isso exerceu grande influência sobre homens de letras posteriores, que sustentaram esse mesmo paradoxo destrutivo da confiança dos governos e dos povos (p. 47). Há uma tese de doutorado da Unicamp que faz uma análise das relações entre as ideias de Cairu e as de La Rochefoucauld (ver Monteiro, Pedro Meira. *Um moralista nos trópicos. O visconde de Cairu e o duque de la Rochefoucauld*. Unicamp: Instituto de estudos da linguagem, 2001. Tese de doutorado).

7.3.2.9. DEFESA DOS JESUÍTAS

Com relação aos jesuítas, Magalhães reconhece o talento pedagógico dos mesmos e a importância de sua obra educacional no país e no mundo. E acusa os liberais de tê-los acusado de serem prejudiciais à modernidade e à liberdade, fornecendo assim argumentos para governos despóticos persegui-los e expulsá-los. Para Magalhães, essa condenação resultou não só da má-fé de alguns de seus adversários, mas também da ignorância e libertinagem de outros. Essa defesa dos jesuítas pode ter sido motivada por dois fatores. O primeiro deles tem a ver com a tendência do romantismo em valorizar o passado do país, passado esse em que os jesuítas desempenharam um importante papel educacional até sua expulsão em 1759. O segundo tem a ver com o retorno dos jesuítas ao Brasil, por volta de 1840, quando, mesmo sem permissão formal, um grupo deles se estabeleceu em Santa Catarina para dedicar-se à educação secundária. Mais tarde, em 1872, um outro grupo de jesuítas se instalou no sul do país, depois de terem sido expulsos da Alemanha por Otto von Bismarck. Esse grupo estabeleceu núcleos de estudo na região, sendo que um deles, em São Leopoldo, deu origem à atual Unisinos. O visconde do Araguaia, que escreveu os *Comentários e pensamentos* em 1880, provavelmente influenciado pelo ideal romântico e também provavelmente ciente desse retorno dos jesuítas, parece ter sido suficientemente motivado por esses fatores para colocar-se em defesa da atuação desses religiosos no Brasil.

7.4. COMPARAÇÃO ENTRE A PRIMEIRA E A SEGUNDA FASE DO PENSAMENTO DE MAGALHÃES

Como pudemos constatar, há uma grande diferença entre os números de obras publicadas em cada fase. Na primeira delas, p. ex.,

temos o *Ensaio sobre a História da Literatura do Brasil* (1836), a *Filosofia da Religião – Sua relação com a moral e sua missão social* (1836), o *Discurso sobre o Objeto e Importância da Filosofia* (1842), *A origem da palavra* (1844), os *Fatos do Espírito Humano* (1858), e *Os Índigenas do Brasil perante a História* (1859). Na segunda fase, que se manifesta dezessete anos depois, temos *A Alma e o Cérebro* (1876) e os *Comentários e Pensamentos* (1880). A obra capital da primeira fase é, sem dúvida *Fatos*, embora seja melhor compreendida quando complementada pela leitura das demais obras pertencentes a essa mesma fase. A obra capital da segunda fase é *A alma e o cérebro*, que também fica melhor compreendida quando complementada pela leitura de *Comentários e pensamentos*. Um fato relevante a ser observado aqui é que ambas as obras capitais possuem aproximadamente a mesma extensão e listam praticamente o mesmo número de obras nas respectivas bibliografias: o arquivo pdf de *Fatos* por nós consultado registra 425 páginas e uma bibliografia envolvendo 31 obras, enquanto o arquivo pdf de *A alma e o cérebro* por nós consultado registra 449 páginas e uma bibliografia envolvendo 33 obras. Isso parece indicar que as duas obras possuem a mesma importância para Magalhães, embora a da primeira fase apresente uma visão filosófica geral e a da segunda fase trate de um problema mais específico. Isso também faz suspeitar que *A alma e o cérebro* não recebeu a devida importância por parte dos diversos intérpretes do pensamento do visconde do Araguaia.

Quanto à evolução do pensamento de Magalhães, pudemos constatar o seguinte. Em primeiro lugar, a filosofia magelânica manteve constante o seu núcleo teórico nas duas fases consideradas. Esse núcleo pode ser representado pelas seguintes doutrinas: i) a psicologia é o ponto de partida da filosofia, levando à consciência do nosso *eu* como

uma substância espiritual imortal; ii) o sensualismo é uma doutrina equivocada, que conduz ao materialismo e à indesejável moral do interesse; iii) o homem é formado pela união misteriosa da alma com o corpo, união essa que é mediada pela *força vital*; iv) o espírito humano é dotado da capacidade de intuir as concepções puras da razão; v) a matéria e o corpo não possuem realidade substancial, reduzindo-se a meros fenômenos criados em nós pela Causa Primeira; vi) o mundo é continuamente criado por Deus, segundo o modelo das ideias divinas, além de ser por Ele regulado num processo ocasionalista que obedece a uma harmonia preestabelecida; vii) o ser humano está submetido à moral do dever e a virtude de suas ações é medida pela intenção com que foram praticadas; viii) o ser humano é livre, apesar das aparências em contrário sugeridas pelo fatalismo do mundo físico e pela presciência divina; ix) a religião é necessária para a sociedade e não deve ser separada da moral.

As doutrinas que mudaram na segunda fase não afetam significativamente o núcleo teórico acima, revelando serem, na maior parte dos casos, atenuações do espiritualismo radical defendido na primeira fase, atenuações essas que ainda são compatíveis com esse mesmo núcleo teórico. Essas alterações são as seguintes: i) a sensibilidade deixa de pertencer à força vital e se torna um atributo da alma espiritual; ii) a sensação deixa de ocupar o ponto de tangência entre a força vital e a alma, de tal modo que apenas as impressões pertencem à força vital, ficando a sensação do lado da alma espiritual; iii) o domínio de ação da faculdade de saber passa a incluir as sensações, além das percepções; iv) a alma humana passa a possuir três faculdades principais, a saber, a sensibilidade, a inteligência e a vontade. É claro que essas modificações envolvem a adoção de uma nova forma de

espiritualismo, agora menos radical do que o da primeira fase, em que até a sensibilidade tinha sido excluída do conjunto dos atributos da alma. Mesmo assim, não nos parece que essas modificações impliquem numa alteração radical do núcleo teórico da filosofia magalhânica, uma vez que elas têm a ver apenas com a atribuição da sensibilidade à alma e com as repercussões disso no interior do sistema. Na verdade, trata-se de uma simples atenuação que, embora nos permita falar em duas fases na evolução do pensamento de Magalhães, não altera o núcleo central de sua filosofia.

Infelizmente, não conseguimos identificar o motivo que levou o visconde do Araguaia a reformular a doutrina em pauta, mas suspeitamos que pode ter sido o avanço da postura cientificizante no Brasil da época, associado ao fato de que ele se encontrava praticamente sozinho na defesa da doutrina que atribui a sensibilidade à força vital. Entendida como ponto de tangência entre a força vital sensível e a faculdade de saber da alma, a concepção de *sensação em Fatos*, pelo fato de participar um tanto inconsistentemente das características opostas dessas duas entidades, já prenunciava a noção da mesma como um fato de consciência e não como um fato meramente vital. Com o passar do tempo, Magalhães parece ter-se dado conta disso e providenciou as modificações correspondentes.

Com respeito a outros temas tratados por Magalhães, podemos constatar que as obras da primeira fase, em maior quantidade, abrangem um leque de temas que envolvem a noção de filosofia, a história da literatura brasileira, a filosofia da religião, a origem da linguagem e a situação dos indígenas no país. Alguns dos temas tratados incluem, além disso, uma análise da problemática situação brasileira pós-colonial e a apresentação de propostas para a superação da mesma.

Por esse motivo, essa fase possui um caráter moralista e reformista, oferecendo um projeto civilizatório espiritualista para o país. Quanto às obras da segunda fase, apesar da menor quantidade, elas também abrangem um novo leque de temas, como, p. ex., a crítica à frenologia, as discussões relativas ao evolucionismo, à religião da humanidade, à hipótese de Laplace, à concepção de *liberdade* em Stuart Mill, à igualdade entre os seres humanos, à liberdade de imprensa, à pena de morte, ao matrimônio e ao liberalismo político. Todavia, com exceção da crítica à frenologia, esses temas são tratados de maneira mais genérica, de tal modo que alguns deles somente apontam mais ou menos indiretamente para a realidade brasileira e numa perspectiva mais conservadora.

Alguns dos argumentos em *Comentários e pensamentos* nos parecem mais fracos, como, p. ex., os utilizados para rejeitar o evolucionismo e para indicar falhas na hipótese de Laplace. No caso do evolucionismo, Magalhães defende a necessidade da introdução de causas fundamentais e causas finais para explicar a evolução das espécies, esquecendo-se de que se trata de uma teoria científica cuja principal característica é deixar de lado esse tipo de consideração. E, com base na adaptação mecânica e na seleção natural, o evolucionismo consegue explicar uma boa parte dos fenômenos biológicos. Seu sucesso nos dias de hoje, principalmente depois da descoberta dos genes e de seu funcionamento no mecanismo da hereditariedade, mostra que ainda se trata de uma teoria bastante atual, fato esse que desmente as críticas a ela feitas por Magalhães. Teria sido melhor se ele tivesse tentado mostrar a compatibilidade entre o evolucionismo e o seu espiritualismo, mas ele não fez isso provavelmente porque o caráter mecanicista dessa teoria não era compatível com o seu sistema filosófico baseado em causas primeiras e finais. E não podemos esquecer que alguns de seus

adversários evolucionistas, como Tobias Barreto, adotam um monismo teleológico que pretende resolver a dificuldade por ele apontada.

No caso da hipótese cosmológica de Laplace, Magalhães caminha numa direção mais adequada, tentando mostrar a compatibilidade da mesma com a filosofia espiritualista. Mas aqui também introduz a superioridade da explicação da ação de uma inteligência criadora sobre a explicação baseada apenas em combinações de átomos. E Magalhães acusa a teoria laplaciana de não conseguir explicar nem a formação de centros de gravidade a partir dos quais surgem os sistemas planetários nem a existência de grandes quantidades de matéria cósmica não organizada nos espaços intermediários. Ora, ele se esquece de que a teoria de Laplace, enquanto hipótese científica, só pretende explicar a formação de astros e sistemas planetários com base na ação da gravidade. Qualquer passo além disso já envolve considerações filosóficas fora do seu domínio de explicação. Um dos principais objetivos da atividade científica de Laplace sempre foi dispensar a hipótese da intervenção divina nas explicações cosmológicas. Além disso, ao afirmar a existência de grandes quantidades de matéria cósmica não organizada nos espaços entre os diversos sistemas planetários, Magalhães está revelando um entendimento errôneo da teoria de Laplace. De acordo com essa última, até mesmo essa matéria cósmica aparentemente desorganizada está sujeita às atrações gravitacionais no interior da galáxia à qual pertence.

7.4.1. As duas fases e o projeto civilizatório para o Brasil

Como pudemos constatar, Magalhães nos oferece, principalmente na primeira fase de seu pensamento, um verdadeiro projeto civilizatório para o país recém-independente. As primeiras obras publicadas por Magalhães, antes de 1858, como o *Ensaio sobre a História da Literatura do*

Brasil e a Filosofia da Religião, fazem um diagnóstico da problemática situação do país em virtude de sua herança colonial e cria uma expectativa no sentido de uma solução espiritualista. Essa solução se encontra prenunciada no *Discurso sobre o Objeto e Importância da Filosofia* e em *A Origem da Palavra*. A solução final está expressa em *Fatos do Espírito Humano*, que oferece um sistema filosófico baseado num espiritualismo radical e voltado para o combate da ética sensualista predominante entre nós. O texto *Os Índigenas do Brasil perante a História*, embora publicado depois de *Fatos*, desenvolve a crítica à sociedade brasileira do ponto de vista da situação dos índios, reforçando o retrato negativo das críticas anteriores. Desse modo, podemos dizer que Magalhães não só analisa as circunstâncias da sociedade brasileira depois da independência, mostrando seus aspectos negativos, mas também oferece um projeto civilizatório para superar nossas mazelas, baseando esse projeto numa filosofia espiritualista radical.

A segunda fase do pensamento de Magalhães não retorna ao projeto civilizatório, mas, em consistência com ele, procura combater o materialismo e o cientificismo que avançavam no país. Assim, *A Alma e o Cérebro* constitui um ataque ao materialismo representado pela frenologia, enquanto *Comentários e Pensamentos* combatem diversas doutrinas materialistas, procurando mostrar suas contradições e, em oposição às mesmas, as vantagens da articulação do espiritualismo com as descobertas científicas de então. Além disso, na última parte de *Comentários e pensamentos*, encontramos a discussão de temas ligados à religião, à moral e à política. Ali temos uma explicitação do caráter conservador da renovação espiritual proposta por Magalhães com respeito aos temas tratados. O projeto civilizatório, reiteramos, não aparece aqui. Mas, conforme sugerimos acima, as ideias defendidas por

Magalhães na segunda fase não parecem ser inconsistentes com tal projeto. Podemos até supor que as críticas à frenologia e ao materialismo constituem uma reafirmação – ainda que atenuada – do espiritualismo magelânico que fundamenta filosoficamente esse projeto, contra uma nova onda de cientificismo e materialismo que avançava entre nós na época e ameaçava a realização do mesmo.

7.5. MAGALHÃES E OS AUTORES ESTRANGEIROS LIGADOS ÀS SUAS DOCTRINAS

7.5.1. APELO À BIBLIOGRAFIA UTILIZADA EM FATOS

Para fazer um estudo comparativo entre as ideias de Magalhães e as de autores estrangeiros que estão a elas relacionadas, utilizamos o procedimento de analisar a bibliografia utilizada em *Fatos*, pois ela nos oferece informações relevantes a esse respeito. Ao analisar essa bibliografia, podemos ver que, com apenas 31 obras, ela é mais reduzida do que a de 62 obras utilizada por Ferreira França nas *Investigações de Psicologia*. Isso se explica provavelmente pelo fato de que essa última obra é um manual de referência para uso dos estudantes da faculdade de medicina da época, enquanto os *Fatos do Espírito Humano* correspondem a um ensaio filosófico em que o mais importante é o raciocínio e não o apelo erudito a um grande número de autores. Além disso, Magalhães faz referência a inúmeros pensadores que não constam da bibliografia, justamente porque mencionou seus respectivos nomes em relação a alguma doutrina em discussão, sem contudo citar as obras ou as passagens correspondentes nas mesmas.

Como no caso de Ferreira França, fizemos aqui também um levantamento do número de vezes em que um determinado autor,

constando ou não da bibliografia, é mencionado ou citado por Magalhães em *Fatos*.²⁶ Os resultados obtidos em relação àqueles que Magalhães considera seus aliados e que foram mencionados ou citados são os seguintes: Leibniz (26), Cousin (22), Descartes (28), Aristóteles (12), Flourens (14), Plotino (13), Bossuet (10), Malebranche (12), Agostinho (7), Cuvier (5), Fénélon (3), Saint Hilaire (3). Os aliados apenas mencionados, sem citações, são Platão (22) e Tomás de Aquino (1). Jouffroy, que poderia ser um inspirador de Magalhães, se encontra numa situação especial: seu nome aparece apenas três vezes, de maneira aparentemente positiva, como tradutor das obras de Reid. Já os resultados relativos àqueles que Magalhães considera seus adversários são os seguintes, em termos de menções ou citações: Condillac (62), Locke (42), Reid (46) e Kant (16). Os adversários apenas mencionados, sem citações, são Hume (17) e Berkeley (10). Achamos importante lembrar aqui que Ahrens, Lordat, Dugald Stewart, Lamennais, Rosmini e Gioberti, autores mencionados por intérpretes de Magalhães, além de não constarem da bibliografia de *Fatos do Espírito Humano*, como indicamos acima, também não são mencionados em lugar algum dessa obra.

No que segue, iremos fazer uma comparação entre as ideias de Magalhães e a de autores estrangeiros mencionados ou citados nos *Fatos*. Esses autores serão divididos em três grupos. No primeiro deles, consideraremos aqueles que Magalhães vê como seus aliados, em virtude de semelhanças seja no espiritualismo, seja em algum detalhe doutrinal. No segundo, consideraremos aqueles que Magalhães vê como seus adversários, em virtude de divergências seja no método, seja em

²⁶ Observação: em nosso levantamento, em virtude das peculiaridades do mecanismo de busca utilizado, não pudemos distinguir as ocasiões em que o nome do autor é mencionado no corpo do texto daquelas ocasiões em que seu nome aparece no sumário de cada capítulo ou no sumário geral de *Fatos*.

algum aspecto teórico relevante. No terceiro, por fim, consideraremos os principais autores ligados à evolução da noção de *força vital*, dada a importância da mesma para a compreensão de um aspecto relevante da teoria magelânica do conhecimento. Nesse último grupo, consideraremos também as doutrinas do organicista Rostan porque, embora seu nome não tenha sido mencionado por Magalhães, foi lembrado por Romero em sua interpretação da filosofia de *Fatos*. A extensão de cada comparação dependerá da relevância das ideias do autor em relação à filosofia de Magalhães.

7.5.2. MAGALHÃES E SEUS ALIADOS

7.5.2.1. MAGALHÃES E PLATÃO

Com seu nome mencionado 22 vezes e com nenhuma citação em *Fatos do espírito humano*, Platão é visto por Magalhães como um autor de grande mérito e criador de uma tradição filosófica importante (*Magalhães, Fatos*, pp. 15; 19; 33; 208; 263; 285; 329; 333; 344; 389).²⁷ Ele também aparece como um aliado doutrinário, ao defender o espiritualismo, as ideias inatas, as ideias arquetípicas e a superioridade da razão sobre a sensação (*Magalhães, Fatos*, pp. 45; 76; 87; 129; 238). Além disso, Platão é apresentado como alguém que crê no verdadeiro Deus de Moisés, Sócrates, Agostinho, Descartes e Leibniz (*Magalhães, Fatos*, p. 220). Tudo indica que, ao dizer isso, Magalhães está pensando não no Deus da revelação cristã, mas no Deus cuja existência pode ser acessada pela razão humana. Como podemos ver, as menções a Platão,

²⁷ Por vezes, o nome de Platão aparece apenas no sumário de algum capítulo. Mesmo assim, consideramos que se trata de uma menção a ele. Esse procedimento, conforme indicamos, será adotado com respeito a todos os demais autores a serem analisados na presente seção.

embora sempre elogiosas, são todas elas de caráter genérico, sem um aprofundamento maior das relações entre suas ideias e as de Magalhães.

7.5.2.2. MAGALHÃES E ARISTÓTELES

O nome Estagirita é mencionado 12 vezes e citado uma única vez, num trecho cuja fonte Magalhães não indica, mas que se encontra na *Metafísica*, I, 4. A passagem aristotélica é usada nos *Fatos do espírito humano* para combater a ideia materialista da natureza como uma máquina, de acordo com a qual forças cegas sem inteligência acabam por produzir a própria inteligência. A versão em português do trecho da *Metafísica* que aparece nos *Fatos* tem a seguinte formulação:

Serve-se Anaxágoras da inteligência como de uma máquina. Quando se vê embaraçado para explicar porque causa é necessário isso ou aquilo, então apresenta ele em cena a inteligência; fora disso, em todos os mais casos, atribui a produção dos fenômenos a toda a qualquer coisa de preferência à inteligência (*Magalhães, Fatos*, p. 339).

Na primeira frase da passagem acima, a inteligência anaxagoriana aparece como uma máquina em sentido materialista. Mas o restante do trecho contradiz essa concepção, pois não é a matéria que explica a inteligência, e sim essa última, que aparece como hipótese *ad hoc* quando falha a explicação materialista. A citação envolve uma contradição que a torna imprestável para contribuir ao argumento de Magalhães. Talvez ele tenha utilizado uma tradução francesa de má qualidade ou talvez não tenha compreendido o espírito da passagem como um todo. Com efeito, vejamos como reza a versão da mesma na tradução inglesa de Ross:

Porque Anaxágoras usa a razão como um *deus ex machina* para a construção do mundo e, quando está incerto para estabelecer a partir de que causa alguma coisa necessariamente é, ele se volta para a razão. Mas em todos os outros casos ele atribui os eventos a qualquer outra coisa antes do que à razão.²⁸

Ross usa *razão* ao invés de *inteligência*, mas não levaremos isso em conta na discussão. Na *Metafísica*, Livro I, 4, Aristóteles argumenta que, embora os pressocráticos tenham percebido a existência de duas causas na natureza, a saber, a matéria e a fonte do movimento, eles fizeram isso de maneira vaga e pouco científica, utilizando as suas causas de maneira muito restrita. Anaxágoras é criticado por utilizar a razão/inteligência como uma entidade estranha à natureza, uma hipótese *ad hoc* à qual ele apela apenas quando não consegue explicar algum processo natural por critérios materiais. Daí o uso da expressão *deus ex machina* na tradução de Ross.

Desse modo, Aristóteles não está de modo algum criticando uma explicação materialista da razão, como alega Magalhães. O seu equívoco na interpretação de Aristóteles poderia ter sido motivado pela presença da palavra *machina* na expressão latina, a qual, se tiver sido usada também na tradução francesa provavelmente consultada por Magalhães, tê-lo-ia levado a pensar que a razão/inteligência para Anaxágoras seria uma "máquina" e que esse pressocrático se caracterizaria pelo vício de buscar uma explicação materialista sempre que possível. Um erro desses certamente não seria compatível com a inteligência e a cultura de Magalhães, mas poderia ter ocorrido em

²⁸ O texto em inglês é o seguinte: "For Anaxagoras uses reason as a *deus ex machina* for the making of the world, and when he is at a loss to tell from what cause something necessarily is, then he drags reason in, but in all other cases ascribes events to anything rather than to reason". Cfr. Aristotle. *Metaphysics*. Transl. by D. W. Ross. Sioux Falls: NuVision Publications LLC, 2005, Book I, 4, p. 11.

função de alguma eventual desatenção, complementada pela ausência da devida revisão do texto. De qualquer modo, trata-se apenas de uma hipótese. O importante a destacar aqui é que, equivocadamente ou não, Magalhães recorre à citação de Aristóteles com o claro objetivo de reforçar seus argumentos contra uma explicação materialista de nossa atividade racional.²⁹

7.5.2.3. MAGALHÃES E PLOTINO

O nome do autor das *Enéadas* aparece com 13 menções em *Fatos do espírito humano*, das quais quatro são citações. Sua obra parece ter sido lida por Magalhães na antiga tradução francesa de Marie-Nicolas Bouillet.³⁰ Nas citações, o filósofo brasileiro utiliza passagens do pensador helenístico para reforçar: i) a sua própria doutrina da *força vital* dotada de sensibilidade, através das passagens das *Enéadas II, Livro III, § 13* e *Enéadas I, Livro I, § 7*; ii) sua própria tese da insubstancialidade da matéria, através da passagem das *Enéadas II, Livro IV, § 5*; iii) sua própria concepção das relações entre Deus e o mundo na passagem das *Enéadas V, Livro I, § 11*. Parece-nos claro que Magalhães se apropria dessas passagens em nome de uma interpretação pessoal de Plotino, que é visto como um verdadeiro aliado na defesa do princípio vital, do idealismo imaterialista e do ontologismo. Vejamos como.

Nas passagens das *Enéadas II, Livro III, § 13* e das *Enéadas I, Livro I, § 7*, Plotino afirma, respectivamente, que cada animal é administrado por um princípio que forma os seus órgãos e os põe em relações

²⁹ Para efetuar essa discussão, estamos supondo que os termos *inteligência* e *razão* podem ser intercambiados, pois correspondem a traduções do termo grego *nous*.

³⁰ Ver *Les Ennéades de Plotin chef de l'école néoplatonicienne*. Trad. par M.-N. Bouillet. 3vols. Paris: L. Hachette et Cie. (Tome I, 1857, Tome II 1859, Tome III, 1861).

harmoniosas e que há uma natureza animal, diferente da alma e do corpo, à qual pertence a sensação. Comentando a segunda passagem, Magalhães alega que Plotino recorre a essa natureza animal porque acha difícil atribuir a faculdade de sentir à alma ou ao corpo. E Magalhães continua a citação dessa segunda passagem de Plotino, na qual o filósofo helenístico afirma que a faculdade de sentir própria da alma não percebe os objetos sensíveis, mas apenas suas formas impressas pela sensação, porque essas formas já possuem algo de inteligível, enquanto a sensação exterior própria do animal não é senão a imagem da sensação própria da alma. De acordo com Magalhães, Plotino supõe: i) a existência de uma natureza intermediária onde se encontra a sensação; ii) uma faculdade de sentir, própria da alma. Na natureza intermediária está a sensação exterior, própria do animal. Na faculdade anímica de sentir está a sensação interior, própria da alma, da qual a outra é imagem. Para Magalhães, isso constitui uma confusão que o leva a concluir que Plotino distingue obscuramente duas espécies de sensações, as exteriores e as interiores, em virtude da sua dúvida a respeito do componente da natureza humana que as possui exclusivamente: a natureza animal ou a alma humana? (*Magalhães, Fatos*, pp. 163-4). Isso significa que, segundo a interpretação de Magalhães, a filosofia de Plotino possui um lado positivo, caracterizado pela defesa da existência de uma *natureza animal* dotada de sensibilidade, que corresponderia ao seu conceito de *força vital*. Mas a filosofia de Plotino também possui um lado negativo, caracterizado pela atribuição da sensibilidade também à alma, de tal modo que o ser humano possuiria dois tipos de sensação, a exterior, própria da natureza intermediária, e a interior, própria da alma. Como podemos ver, Plotino é citado aqui para servir de reforço à doutrina magelânica da *força vital* dotada de sensibilidade.

Na passagem das *Enéadas II, Livro IV, § 5*, Plotino afirma que, se a forma dos objetos sensíveis é apenas uma imagem, a sua matéria também é apenas uma imagem. Magalhães cita essa passagem para confirmar sua própria tese de que o espírito humano, ao contemplar o Ser indivisível, que é a causa tudo e que subsiste por si mesmo, passa a considerar a matéria como um *não-ser* ou como o *mal*, pelo fato de não conseguir identificar a pluralidade fenomênica com esse Ser indivisível (*Magalhães, Fatos*, p. 332). Plotino está sendo citado aqui com o objetivo de reforçar o imaterialismo defendido por Magalhães.

Por fim, na passagem das *Enéadas V, Livro I, § 11*, Plotino afirma que devemos ter em nós mesmos a causa e o princípio da inteligência, que é Deus. Ele subsiste não no espaço, mas em si mesmo, sendo contemplado por uma multidão de seres capazes de recebê-lo, mas sem identificar-se com eles. Para Plotino, estamos ligados a Deus da mesma forma que todos os pontos da circunferência estão ligados pelos raios ao centro que subsiste em si mesmo. Magalhães relaciona essa citação com as palavras do apóstolo Paulo, para quem Deus não está longe de nós, uma vez que é nele que vivemos, que nos movemos e que existimos. De acordo com Magalhães, as palavras de Plotino não são mais claras e inteligíveis do que as de Paulo, que esse pensador helenístico deveria conhecer, uma vez que viveu na mesma época e foi discípulo de Amônio Sacas, um cristão apóstata (*Magalhães, Fatos*, pp. 343-4). Como podemos ver, Magalhães utiliza a citação de Plotino para justificar a sua concepção das relações entre Deus e o mundo criado.

Mas nesse ponto cabe uma informação importante. Uma leitura mais atenta dos *Fatos* revela que Magalhães não considera Plotino um defensor do panteísmo, doutrina que o pensador brasileiro, seguindo os passos de Cousin, acusa de ser um ateísmo declarado (*Magalhães, Fatos*,

p. 328). Ao adotar essa leitura não-panteísta de Plotino, Magalhães prenuncia intérpretes contemporâneos, como Brandon Zimmerman e Lloyd Gerson, entre outros.³¹ O primeiro deles, p. ex., no artigo *Argumentos de Plotino contra o panteísmo*, alega que as comparações plotinianas da derivação de todas as coisas a rios fluindo de uma fonte ou à luz irradiando do sol não devem ser tomadas literalmente e que muitos aspectos do sistema das *Enéadas* são redutíveis a uma forma de criacionismo. Para Zimmerman, a metafísica de Plotino foi desenvolvida conscientemente em oposição à metafísica panteísta dos estoicos. Desse modo, o panteísmo é contrário aos princípios metafísicos de Plotino, que rejeita explicitamente qualquer caracterização do Uno ou como constituindo uma parte daquilo que dele deriva ou como ligado àquilo que dele deriva, especialmente no que diz respeito ao Intelecto. Uma leitura cuidadosa das *Enéadas* revela que Plotino combate a interpretação segundo a qual o Uno de algum modo é o mesmo que aquilo que ele produz. Com efeito, o Uno não pode existir no mesmo nível ontológico que a coisa por ele causada. Assim, de acordo com a explicação plotiniana da derivação de todas as coisas a partir do Uno, o panteísmo é impossível.

A suspeita de que Plotino é um panteísta surgiu em virtude de seu amor pela linguagem paradoxal e poética. Além disso, seus comentadores raramente separam adequadamente a maneira pela qual o Uno e as realidades inteligíveis se relacionam da maneira pela qual as

³¹ Ver Zimmerman, B. *Plotinus' Arguments Against Pantheism*. Disponível em <https://www.academia.edu/4814668/Plotinus_Arguments_Against_Pantheism>. Acesso em maio de 2015. A partir desse ponto, Zimmerman, *Plotinus' Arguments Against Pantheism*. Em seu artigo, Brandon Zimmerman cita os seguintes autores como defensores da leitura não-panteísta de Plotino: Giovanni Reale, A. H. Armstrong, Lloyd Gerson, John Rist, Eric Perl e Dominick O'Meara. Ver também Gerson, L. P. *Plotinus' metaphysics: emanation or creation? The Review of Metaphysics*, 46 (3), Mar/1993, p. 559-74. Por motivos de espaço, limitaremos a discussão à interpretação de Zimmerman.

realidades inteligíveis e a matéria se relacionam (*Zimmerman, Plotinus' Arguments Against Pantheism*).

Já no artigo *Apresenta Plotino uma explicação filosófica da criação?*, Zimmerman defende a ideia de que o pensador helenístico concebe a derivação de todas as coisas a partir do Uno como uma metafísica criacionista que apresenta pontos de contato com a concepção tomista de criação.³² Com isso, Zimmerman pretende corrigir a tese de muitos acadêmicos católicos do s. XX, de que a criação é uma ideia unicamente cristã, além de desenvolver esforços mais recentes no sentido de analisar as convergências entre Tomás de Aquino e o neoplatonismo. A noção tomista de criação envolve dois aspectos fundamentais: a) ela nada pressupõe na coisa criada, de tal modo que Deus criador é a origem da totalidade da criatura; b) ela é contínua, uma vez que a criatura sempre depende do Criador para sua existência. Em outras palavras, as coisas são criadas *ex nihilo* pelo fato de que não surgem a partir de um sujeito preexistente e pelo fato de que o não-ser pertence à criatura *per se* e de que o ser a ela pertence *ab alio*. Essa é uma definição de criação de um ponto de vista da precedência lógica e ontológica de Deus em relação às criaturas. A dimensão temporal da criação não está presente aqui, de tal modo que a tese segundo a qual o mundo foi criado num dado momento constitui um artigo de fé que não pode ser demonstrado filosoficamente (*Zimmerman, Plotinus' Account of Creation*).

Ora, Zimmerman pensa que o Uno de Plotino possui as qualidades descritas por Tomás de Aquino para ser criador, uma vez que é infinito em si mesmo e infinito no poder, possuindo assim a capacidade de

³² Ver Zimmerman, B. *Does Plotinus Present a Philosophical Account of Creation?* Disponível em <https://www.academia.edu/11345844/Does_Plotinus_Present_a_Metaphysics_of_Creation>. Acesso em maio de 2016. A partir desse ponto, *Zimmerman, Plotinus' Account of Creation*.

estabelecer uma ponte entre o não-ser e o ser. Ademais, o Uno não só produz, mas mantém todas as coisas na sua existência e atividade, num processo contínuo. Em suma, se a ideia metafísica de *criação* simplesmente demarca um certo tipo de causalidade que pode ser separada da questão da maneira pela qual a causa age, então Plotino apresenta uma explicação filosófica da criação. E faz sentido atribuir a Plotino a ideia filosófica de *criação* porque muitos dos instrumentos conceituais usados por Tomás de Aquino na discussão dessa ideia foram desenvolvidos na recepção árabe do neoplatonismo (Zimmerman, *Plotinus' Account of Creation*).

As considerações acima sugerem que, a partir do s. XX, uma leitura criacionista, não-panteísta de Plotino se tornou possível e que, surpreendentemente, Magalhães pode ter sido um precursor da mesma já no s. XIX. Além disso, os indícios de que as *Enéadas* em sua tradução francesa foram efetivamente lidas por Magalhães são bastante fortes, dadas as citações e os comentários feitos nos *Fatos*. Se isso é verdade, então ficam desde já enfraquecidas as hipóteses de outros estudiosos no sentido de que Magalhães teria buscado inspiração para o seu idealismo e o seu ontologismo em autores como Jouffroy, Lamennais, Rosmini e Gioberti. Esse ponto será discutido mais à frente. Na verdade, as principais ideias da filosofia de Magalhães já estão contidas na sua interpretação pessoal do texto plotiniano.

Um aspecto, porém, permanece obscuro em nossa tentativa de esclarecer as relações entre Magalhães e Plotino: os *Fatos do espírito humano* foram publicados em 1858 e citam a *Ennéade V*, o que não parece possível. Com efeito, as citações da *Ennéades I e II* constam do primeiro tomo da tradução em questão, que foi publicado em 1857 e, portanto, anteriormente à publicação do livro de Magalhães. Mas a *Ennéade V*, que

consta do terceiro tomo dessa mesma tradução, foi publicada em 1861, ou seja, três anos depois da publicação da versão brasileira dos *Fatos*. Aqui, a referência dessa obra de Plotino tem o seguinte formato: "Enn. V, liv. I, § 11". Mas a tradução francesa dos *Fatos*, publicada em 1859, reza: "Plotin, *Ennéade* V, liv. I, § 11, traduction de M. Bouillet" (Magalhães, *Fatos*, p. 332).³³ Para complicar mais ainda o problema, Marie Delcourt afirma que a única tradução francesa das *Enéadas* disponível no s. XIX e nos inícios do s. XX era a de Bouillet, que só foi emulada pela de Brehier, surgida em 1924.³⁴ De alguma maneira, Magalhães deve ter tido acesso ao terceiro tomo da tradução de Bouillet antes de sua publicação, como evidencia a nota de rodapé da tradução francesa dos *Fatos*. Mas não temos condições de verificar essa hipótese no momento, deixando a tarefa para um futuro pesquisador da filosofia de Magalhães. De qualquer modo, a análise que fizemos até esse ponto parece deixar claro que Plotino foi um dos grandes inspiradores do ontologismo e do idealismo em Magalhães, num sentido mais provavelmente voltado para o criacionismo emanatista do que para o panteísmo.

7.5.2.4. MAGALHÃES E AGOSTINHO

O nome do Bispo de Hipona recebeu de Magalhães sete menções, das quais duas são citações. Três menções são de caráter genérico. Numa delas, Agostinho é apresentado como defensor do espiritualismo

³³ Ver também Magalhães. *Faits de l'Esprit Humain – Philosophie – par D. J. G. de Magalhaens*. Traduit du portugais par N. P. Chansselle. Paris: Librairie d'Autuste Fontaine, 1859, p. 345.

³⁴ Ver Delcourt, M. Resenha de Plotin, *Ennéades*, I, II, III, texte établi et traduit par Émile Brehier. Paris: Les Belles-Lettres, 1924, 3 vol. In: *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, 1928, vol. 7, n. 1, p. 168: "jamais apareceu em França alguma edição de Plotino, e a única tradução francesa, a de Bouillet, remonta a 1857".

como Platão, Plotino, Descartes, Malebranche, Leibniz e Bossuet, apesar da diversidade das doutrinas desses autores (*Magalhães, Fatos*, p. 129). Em outra dessas menções, Agostinho é elogiado, ao lado de Moisés, Sócrates, Platão, Descartes e Leibniz, como defensor da concepção do verdadeiro *Deus*, obtida através das intuições constantes da substância, da causa, do tempo, do espaço, do belo, do justo, do bom e da verdade, que elevam o espírito à intuição de um Ser eterno, infinito, onipotente, onisciente, perfeito, causa de todas as coisas (*Magalhães, Fatos*, p. 220). Na terceira menção, Agostinho é apresentado como defensor das ideias arquetípicas, emanadas da inteligência divina para a inteligência humana, ao lado de Plotino, Tomás de Aquino, Descartes, Malebranche, Bossuet e Fénelon (*Magalhães, Fatos*, p. 239).

Quanto às citações, elas são extraídas da *Cidade de Deus*, numa suposta tradução portuguesa da época que não conseguimos localizar. Consideramos mais provável que Magalhães tenha usado a tradução francesa de M Saisset, vertendo o título e trechos relevantes para o português.³⁵ As duas passagens citadas de Agostinho são utilizadas por Magalhães para justificar ou reforçar sua concepção de Deus enquanto criador. Na primeira delas, dando continuidade a uma citação de Plotino acima mencionada, sobre o fato de Deus penetrar a criação sem com ela se confundir, Agostinho é citado como defensor da mesma tese na *Cidade de Deus*, VIII, 6, tom. II. Ali, Agostinho afirma que os filósofos platônicos compreenderam que nenhum corpo é Deus, procurando-O

³⁵ As citações de Agostinho se referem à obra *Cidade de Deus*, com indicação do livro, capítulo e tomo, mas sem qualquer outro detalhe relativo à publicação consultada. Mas na tradução francesa dos *Fatos*, encontramos a seguinte referência mais completa, provavelmente devido à introdução de informações por parte do tradutor Chansselle: S. Augustin. *De la cité de Dieu*, liv. VIII, chap. VI, tom. II, p. 80, traduct. de M. Saisset. A referência completa que encontramos para essa tradução francesa é a seguinte: Augustin. *La Cité de Dieu*. Trad. E. Saisset. Paris: Charpentier, 1855 (2 vols).

acima de todos os corpos. Eles também compreenderam que nada mutável se identifica com Deus, procurando-O acima de tudo aquilo sujeito à mudança. Eles compreenderam, por fim, que tudo aquilo que muda, incluindo a alma, só pode vir de Deus, Aquele que é em verdade (*Magalhães, Fatos*, pp. 344-5). Na segunda citação, que, de acordo com Magalhães, se acha em *Cidade de Deus*, XI, 21, tom. II, Agostinho afirma que as *Escrituras* nos ensinam quem fez as criaturas, por que meio e para que elas foram feitas. Conforme o bispo de Hipona, as criaturas foram feitas por Deus, por meio da palavra divina e porque as criaturas são boas.³⁶ Como podemos ver, as duas passagens citadas de Agostinho foram utilizadas de fato por Magalhães para reforçar o seu criacionismo. Elas apontam também, ainda que indiretamente, na direção do idealismo magelânico.

7.5.2.5. MAGALHÃES E TOMÁS DE AQUINO

O Doutor Angélico, com uma única menção no livro de Magalhães, aparece como um dos defensores das ideias arquetípicas, ao lado de Plotino, Agostinho, Descartes, Malebranche, Bossuet e Fénelon.³⁷ Mas a inclusão de Tomás de Aquino nessa lista de Magalhães merece algumas qualificações. Com efeito, suas teses sobre as ideias divinas, que se encontram na *Suma Teológica* 1a.15, podem ser explicadas pela analogia segundo a qual antes da construção de uma casa, p. ex., algo semelhante a ela deve preexistir na mente do arquiteto. Do mesmo modo, antes da

³⁶ Na verdade, a citação se encontra no tomo I e não no tomo II, como afirma Magalhães. Na tradução francesa, Chansselle evita esse erro, indicando *De la cité de Dieu*, XI, 21, sem fazer referência ao tomo correspondente.

³⁷ Magalhães, D. J. *Factos do espírito humano – Philosophia*. Paris: na livraria d'Auguste Fontaine, 1858, p. 239.

criação do mundo, algo semelhante a ele deve ter preexistido na mente divina. Nessa perspectiva, uma ideia divina consiste no conhecimento que Deus tem de que Sua essência pode ser imitada de uma determinada maneira. Portanto, cada coisa tem sua própria forma substancial enquanto imita a ideia de Deus de sua participação na essência divina.³⁸ Desse modo, embora admita a hipótese agostiniana das ideias divinas, Tomás de Aquino não confere a elas a mesma realidade que lhes é dada por Agostinho ou Platão. Isso significa que o apelo de Magalhães ao Doutor Angélico nessa questão deve ser entendido em sentido genérico, na linha do argumento baseado mais nas semelhanças de família entre as ideias envolvidas do que estritamente na maneira de concebê-las.

7.5.2.6. MAGALHÃES E DESCARTES

O nome do autor do *Discurso do método* aparece 28 vezes, das quais três correspondem a citações. Como as menções são muitas, iremos reproduzir aqui apenas algumas delas que consideramos mais relevantes. Numa delas, Magalhães se recusa a adotar o procedimento cético cartesiano de rejeitar, ainda que temporariamente, todas as ideias da tradição filosófica para buscar a verdade por conta própria. Para ele, não precisamos rejeitar as verdades que já conhecemos, bastando que as verifiquemos. O método cético foi adotado oportunamente por Descartes, tendo em vista as circunstâncias em que se encontrava. Mas, na época de Magalhães, depois dos trabalhos dos ilustres continuadores de Descartes, seria vaidade querer recomeçar tudo sem levar em conta tais trabalhos (*Magalhães, Fatos*, p. 32). Em

³⁸ Ver, a esse respeito, DeSpain, Benjamin Ross. *Hope for the doctrine of the divine ideas. A study on the habit of thinking theologically in the Summa Theologiae of Thomas Aquinas*. PhD Thesis. University of Durham: Dept of Theology and Religion, 2015, pp. 44-7.

outra menção, Magalhães afirma que, se estudarmos adequadamente as teorias das ideias arquetípas de Platão, das ideias inatas de Descartes, da visão em Deus de Malebranche e da harmonia preestabelecida de Leibniz, veremos que elas não são tão despropositadas como parecem. Aqueles que apressadamente as criticam se parecem com os revisores mais preocupados com os erros tipográficos do que com o conteúdo da escrita. Apesar da sua variedade, essas teorias apresentam muitos pontos de contato (*Magalhães, Fatos*, p. 129; 149). Em outra menção, Magalhães afirma que Reid recusa todos os princípios admitidos pelos filósofos para justificar nossa crença no mundo exterior e atribui a Descartes um círculo vicioso porque deriva a veracidade dessa crença a partir da veracidade divina. Mesmo assim, alega Magalhães, ao fazer isso, Reid acaba por recorrer ao argumento de Descartes, também derivando a verdade da crença no mundo exterior a partir da veracidade divina. Para Magalhães, tanto Reid como Descartes se equivocam, porque não é a veracidade divina que nos leva a crer na existência do mundo exterior, mas sim o oposto: as existências desse mundo exterior, da nossa inteligência e do universo como um todo é que nos levam a crer na existência divina (*Magalhães, Fatos*, p. 255). Nas demais menções, nas quais não nos deteremos, Descartes aparece como: i) erroneamente interpretado por Locke no que concerne à teoria das ideias inatas (*Magalhães, Fatos*, p. 51); ii) um dos defensores de que as matemáticas não dependem das sensações (*Magalhães, Fatos*, p. 76); iii) concordando com Condillac, quando esse último, sem recorrer ao sensualismo, afirma que a unidade da pessoa supõe a unidade do ser que sente enquanto substância simples que se modifica por ocasião das impressões nas diversas partes do corpo (*Magalhães, Fatos*, pp. 107-8); iv) aquele que crê no mesmo Deus de Moisés, Sócrates, Platão, Agostinho

e Leibniz (*Magalhães, Fatos*, p. 220); ix) autor da teoria das vibrações, em preferência à teoria das emissões luminosas, adotada por Newton (*Magalhães, Fatos*, p. 143).

No que diz respeito às citações, algumas observações prévias são relevantes. À p. 50 de *Fatos*, Magalhães cita um trecho cartesiano que se encontra em *Oeuvres philosophiques*, Tome IV, p. 86. Esse mesmo trecho é repetido *ipsis litteris* às pp. 148-9 de *Fatos*, talvez por um descuido de Magalhães.³⁹ E, retornando à p. 50 de *Fatos*, Magalhães continua a argumentação acrescentando mais um pequeno trecho de Descartes, sem indicar a fonte. Por sorte, conseguimos encontrá-la no mesmo Tomo IV das *Oeuvres philosophiques*, mas agora à p. 131, na *Resposta à Objeção X^a de Hobbes sobre a Terceira Meditação*.⁴⁰

A passagem citada duas vezes nos *Fatos* foi extraída da *Carta n^o 131*, escrita por Descartes a alguém enigmaticamente denominado M***. Essa carta compreende uma série de observações do pensador francês com relação às doutrinas apresentadas em um cartaz impresso nos Países Baixos mais ou menos no fim de 1647. No trecho em questão, Descartes faz uma defesa de um inatismo disposicional, alegando que os objetos externos só nos transmitem movimentos corporais e que até mesmo as ideias de *movimento* e de *figura* já se encontram naturalmente em nossas mentes antes da experiência sensorial. Com maior razão ainda, as ideias de *dor*, de *cor*, de *som* e de todas as coisas semelhantes também já se encontram em nossas mentes antes da experiência sensorial. A passagem de Descartes não foi reproduzida integralmente

³⁹ Ver *Oeuvres Philosophiques de Descartes, publiés d'après les textes originaux. par L. Aimé-Martin*. Paris: Société du Panthéon Littéraire, 1842, p. 716.

⁴⁰ Ver *Troisièmes objections faites par M. Hobbes contre les six méditations. Objection X^e sur la Troisième Méditation. In: Oeuvres Philosophiques de Descartes, publiés d'après les textes originaux. par L. Aimé-Martin*. Paris: Société du Panthéon Littéraire, 1842, p. 131.

por Magalhães nos *Fatos* e sua fonte não ficou muito clara para nós.⁴¹ De qualquer modo, o trecho em questão foi usado por Magalhães para reforçar seu próprio inatismo disposicional, que, diferentemente de Descartes, considera que a sensibilidade não constitui atributo da alma, mas sim da faculdade de sentir pertencente à força vital.

O mesmo apelo feito a Descartes para justificar a teoria das ideias inatas se encontra na segunda citação feita por Magalhães à p. 50 de *Fatos*, que localizamos como pertencente à *Xª Resposta* de Descartes às objeções de Hobbes. Nesse local, o pensador francês procura esclarecer que, quando afirma que uma ideia nasceu conosco, ele quer com isso dizer não que ela esteja presente o tempo todo em nosso pensamento, mas sim que temos a faculdade inata de produzi-la. A citação feita por

⁴¹ O trecho no original francês reza: "rien ne peut venir des objets extérieurs jusqu'à notre âme, par l'entremise des sens, que quelques mouvements corporels; mais ni ces mouvements mêmes, ni les figures qui en proviennent, ne sont point conçus par nous tels qu'ils son dans les organes des sens, *come j'ai amplement expliqué dans la Dioptrique*; d'oú il suit que même les idées du mouvement et des figures sont naturellement en nous. E, à plus forte raison, les idées de la douleur, des couleurs, des sons et de toutes les choses semblables, nous doivent-elles être naturelles, afin que notre esprit, à l'occasion de certains mouvements corporels avec lesquels elles n'ont aucune ressemblance, se les puisse représenter." Nós localizamos esse trecho em *Oeuvres Philosophiques de Descartes, publiés d'après les textes originaux*. par L. Aimé-Martin. Paris: Société du Panthéon Littéraire, 1842, na p. 716 (o grifo presente na passagem é nosso e indica a parte suprimida na citação de Magalhães nos *Fatos*). Conforme mencionado, o trecho corresponde à carta nº 131 – a M***, com a seguinte observação: "(Lettre XCIX du tome I) Remarque de R Descartes sur un certain placard imprimé aux Pays-Bas vers la fin de l'année 1647" (pp. 709 ss). A fonte de onde extraímos a citação – edição de Aimé Martin – não corresponde à referência indicada por Magalhães, que a apresenta incompletamente como "*Oeuvres Philosophiques*, t. IV, p. 86". Cousin também cita essa carta, embora se utilize de outra passagem da mesma e apresentando-a como tendo sido extraída da "ancienne édition" das *Oeuvres de Descartes*, t. X, p. 80: "L'un des attributs de chaque substance, quelle qu'elle soit, est qu'elle subsiste par elle même" (ver Cousin, V. *Fragments philosophiques pour servir à l'histoire de la philosophie*, 5e. édition, Philosophie Moderne, 1^{re} Partie, Paris: Didier et Cie.; Aug. Durand, 1866, p. 294). Magalhães não deve ter usado essa 5ª edição dos *Fragments*, que é de 1866 e foi a única a que tivemos acesso. De qualquer modo, essa citação possivelmente constaria também de uma edição anterior dos *Fragments* e pode ter motivado Magalhães a ler a referida carta em sua totalidade e depois a citar um de seus trechos. Mas ele não deve ter buscado essa passagem nas *Oeuvres de Descartes* a que Cousin recorreu. Estamos supondo que Magalhães poderia ter extraído a citação do Tomo IV das *Oeuvres Philosophiques de Descartes*, publiées d'après les textes originaux avec notices, sommaires et éclaircissements; par Adolphe Garnier. Paris, Hachette, Tome II, 1833; Tomes I, III, IV, 1835. Infelizmente, não tivemos acesso a essa publicação. As informações sobre as publicações das obras de Descartes no s. XIX foram extraídas de Chéron, P. *Catalogue général de la librairie française au XIXe siècle*. Tome III. Paris: P. Jannet, 1858.

Magalhães cortou uma frase do original, mas não afetou com isso o sentido pretendido por Descartes.⁴² Aqui, Magalhães usa o texto desse último para esclarecer sua concepção de inatismo disposicional. Além dessa citação, o apelo ao nome de Descartes para justificar a teoria das ideias inatas ainda aparece em outras menções em *Fatos do espírito humano* (Magalhães, *Fatos*, pp. 148; 239; 263; 285-6). Em apenas uma ocasião Descartes aparece como defensor de uma teoria equivocada, ao se revelar incapaz de negar a existência dos corpos extensos como substâncias, embora, para Magalhães, esse erro seja compreensível (Magalhães, *Fatos*, p. 332).

7.5.2.7. MAGALHÃES E BOSSUET

Chegamos aqui a Bossuet, cujo nome aparece com dez menções nos *Fatos*, das quais três são citações. Sua obra relevante é o *Tratado do conhecimento de Deus e de si mesmo*.⁴³ Relembremos rapidamente algumas de suas ideias para facilitar a comparação com Magalhães. Nesse *Tratado*, Bossuet, segundo Émile Lefranc, se inspira no

⁴² O trecho do original francês tem a seguinte redação, de acordo com a ortografia adotada por Aimé Martin: "Enfin, lorsque je dis que quelque idée est née avec nous, ou qu'elle est naturellement empreinte en nos âmes, je n'entends pas qu'elle se présente toujours à notre pensée, car ainsi il n'y en auroit aucune; mais j'entends seulement que nous avons en nous-mêmes la faculté de la produire" (Descartes, René. Troisième objections faites par M. Hobbes contre les six méditations. Objection X^e sur la Troisième Méditation. In: *Oeuvres Philosophiques de Descartes, publiés d'après les textes originaux*, par L. Aimé-Martin. Paris: Société du Panthéon Littéraire, 1842, p. 131. A frase omitida por Magalhães está em itálico). Nossa tradução: "Enfim, quando digo que alguma ideia nasceu conosco ou que ela está naturalmente impressa em nossas almas, não entendo com isso que ela se apresente sempre ao nosso pensamento, porque assim não haveria nenhuma delas, mas entendo apenas que temos em nós mesmos a faculdade de produzi-la" (aqui também, a frase omitida por Magalhães está em itálico).

⁴³ Ver Bossuet, J-B. *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*. Nouvelle éd. Précédée d'une introduction, d'une analyse développée et d'appréciations philosophiques et critiques par Émile Lefranc, Professeur Agrégé de l'Université. Paris: Jules Delalain, 1856. A partir desse ponto, *Bossuet, Traité de la connaissance de Dieu*. Essa parece ter sido a edição consultada por Magalhães, uma vez que a citação da *Carta ao Papa Inocêncio XI*, que aparece entre aspas nos *Fatos*, mas sem a indicação da fonte, pode ter sido extraída da p. XI da *Introdução* de Émile Lefranc.

cartesianismo para defender suas crenças religiosas. Sua originalidade está em introduzir a ideia católica na psicologia.⁴⁴ Por esse motivo, o título de seu livro deveria ser, mais apropriadamente, *Do conhecimento de Deus através do conhecimento de si mesmo* (Lefranc, *Introduction*, p. XI). De qualquer modo, nesse livro, Bossuet afirma que Deus se faz conhecer à alma através da bela obra que criou. Nessa perspectiva, o homem é uma obra excelentemente projetada que só poderia ser concebida e executada por uma sabedoria profunda (Bossuet, *Traité de la connaissance de Dieu*, p. 135). E nada serve mais à alma para se elevar ao seu criador do que o conhecimento que ela tem de si mesma e de suas sublimes operações intelectuais. O nosso entendimento tem como objeto as verdades eternas, que são o próprio Deus, em Quem elas subsistem permanentemente e são perfeitamente entendidas. É Dele que toda verdade deriva. É Nele que se veem as verdades eternas e imutáveis, como no caso das verdades matemáticas. Daí o dever essencial do homem de viver segundo a razão e buscar seu criador (Bossuet, *Traité de la connaissance de Dieu*, pp. 147-8).

Fazendo uma comparação rápida, podemos ver que há uma convergência entre as perspectivas de Bossuet e Magalhães, principalmente no que diz respeito ao cartesianismo, à defesa da fé católica, ao criacionismo e a um certo ontologismo. As citações de Bossuet nos *Fatos* são feitas sobretudo para reforçar um criacionismo que não se pretende panteísta e uma posição introspectivista em filosofia, ao estilo cartesiano de Maine de Biran. Assim, na primeira dessas citações, Bossuet argumenta que a unidade absoluta em sentido estrito exclui toda a pluralidade, mas a unidade absoluta no sentido do

⁴⁴ Lefranc, E. *Introduction*. In: Bossuet, J. B. *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*. Paris: Imprimerie et Librairie Classiques de Jules Delalain, 1856, p. V. A partir de agora, *Lefranc, Introduction*.

Ser Eterno e Indivisível não exclui a pluralidade da sua obra. Deus é sempre uno, porque só entende a si mesmo e entende tudo em si mesmo, porque tudo o que é mas não é Ele está Nele como em sua causa (Bossuet, *Traité de la connaissance de Dieu*, p. 334). Na segunda citação, Bossuet afirma que o conhecimento que a alma tem de suas operações intelectuais, que são sublimes, é o melhor caminho para elevá-la a Deus (Bossuet, *Traité de la connaissance de Dieu*, p. 342). Na terceira e última citação, que corresponde a um trecho extraído da carta de Bossuet ao Papa Inocêncio XI, o pensador francês argumenta que o autoconhecimento leva a Deus porque Nele vivemos, nos movemos e somos.⁴⁵ Com base nisso, Magalhães estabelece uma ligação entre Bossuet, o apóstolo Paulo e Plotino (Magalhães, *Fatos*, p. 343).

Nas ocasiões em que Bossuet é apenas mencionado, ele aparece como um dos defensores do espiritualismo, como um dos proponentes da teoria das ideias arquetípicas, como um dos defensores da unidade divina presente na multiplicidade das coisas criadas e como um dos aliados do apóstolo Paulo na afirmação de que Deus penetra toda a criação (Magalhães, *Fatos*, pp. 129; 239; 334; 343-4).

7.5.2.8. MAGALHÃES E FÉNÉLON

O nome desse autor aparece três vezes nos *Fatos*, uma das quais envolve uma citação. Nas duas vezes em que é apenas mencionado, o seu nome aparece em uma delas no sumário do Capítulo Décimo Quarto e na outra, como defensor da teoria das ideias, ao lado de Plotino,

⁴⁵ Bossuet, J-B. Lettre au pape Innocent XI sur l'instruction de monseigneur le Dauphin, fils de Louis XIV. *Apud* Lefranc, E. Introduction. In: Bossuet, J-B. *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*. Nouvelle éd. Précédée d'une introduction, d'une analyse développée et d'appréciations philosophiques et critiques par Émile Lefranc, Professeur Agrégé de l'Université. Paris: Jules Delalain, 1856, p. XI.

Agostinho, Descartes, etc. Quanto à citação, ela foi extraída do livro de Fénélon *Existência de Deus*.⁴⁶ Essa citação envolve na verdade duas passagens do livro, relativamente distantes uma da outra, que foram unidas sob a forma de uma única citação, separadas apenas por um pequeno espaço seguido de dois pontos na horizontal, indicando um tanto vagamente que um trecho intermediário foi suprimido.⁴⁷ Na passagem citada, Fénélon afirma que o mesmo Deus que nos faz pensar não é apenas a causa do nosso pensamento, mas também o objeto imediato desse pensamento, revelando-se infinitamente inteligente e infinitamente inteligível, abrangendo tudo. Nessa perspectiva, Deus vê todos os múltiplos graus aos quais o ser pode se comunicar. Cada grau de comunicação possível corresponde a uma essência possível, correspondendo ao grau de ser presente indivisivelmente em Deus com todos os outros graus de comunicação possíveis. Com base nisso, Magalhães apresenta Fénélon como demonstrando a existência de Deus de maneira mais clara do que Agostinho, a partir da proposição *Aquele que é em verdade*. Para Magalhães, Fénélon defende uma posição próxima do ontologismo, em que Deus é concebido não apenas como a causa do pensamento do ser humano, mas também como o seu objeto imediato. É Ele que comunica o ser a cada um dos graus que constituem essências possíveis no universo. E tudo está em Deus.

A respeito dessa aproximação feita por Magalhães em relação a Fénélon, cabe aqui uma qualificação. Sabemos que Fénélon escreveu

⁴⁶ A obra citada por Magalhães provavelmente é a seguinte: Fénélon, F., Archevêque de Cambrai. *Existence de Dieu*. In: *Oeuvres Complètes*, Tome I, Paris: Gauthier et Frères, 1830. A partir de agora, *Fénélon, Existence de Dieu*.

⁴⁷ Podemos comprovar isso com mais facilidade em outra edição das *Oeuvres* de Fénélon, no *Traité de l'existence et des attributs de Dieu*, Seconde Partie, Chapitre IV: nouvelle preuve de l'existence de Dieu, tirée de la nature des idées. In: *Oeuvres Diverses de Fénélon*. Paris: Lefèvre, 1844. Ali, as duas passagens se encontram às pp. 139 e 141.

uma *Refutação do sistema de Malebranche sobre a natureza e sobre a graça*.⁴⁸ Ora, isso poderia significar um mau uso da citação de Fénelon por parte de Magalhães, mas esse não parece ser o caso. Com efeito, a *Refutação* constitui uma discussão predominantemente teológica, em que o ocasionalismo de Malebranche e não o seu ontologismo constitui o alvo do ataque. Do ponto de vista filosófico, Fénelon e Malebranche possuem várias afinidades. O arcebispo de Cambrai também extrai sua inspiração de Agostinho e Descartes e, no texto *Existência de Deus*, argumenta que as ideias em seu espírito são superiores a esse mesmo espírito: elas têm o caráter da divindade, porque são universais e imutáveis como Deus (*Fénelon, Existence de Dieu*, p. 138). Fénelon acrescenta que é no infinito que vemos o finito: dando ao infinito diversos limites, fazemos do Criador diversas naturezas criadas e limitadas. Tudo o que é verdade universal e abstrata constitui uma ideia. Tudo o que é ideia é Deus mesmo (*Fénelon, Existence de Dieu*, p. 139). Desse modo, vemos Deus em tudo, ou, melhor dizendo, é em Deus que vemos todas as coisas (*Fénelon, Existence de Dieu*, p. 147). Essas teses estão claramente ligadas à doutrina da visão em Deus, defendida tanto por Malebranche como por Magalhães, e para esse último podem ser conciliadas com o idealismo, embora essa não seja a posição defendida por Fénelon. Para esse francês, a inteligência e a inteligibilidade são o mesmo que ser, i. é, elas são reais nas criaturas porque as criaturas existem realmente (*Fénelon, Existence de Dieu*, p. 139). O idealismo de Fénelon não chega ao radicalismo da negação da matéria, como acontece com Magalhães nos *Fatos*. De qualquer modo, Fénelon

⁴⁸Ver *Réfutation du système de Malebranche sur la nature et sur la grâce*. In: Fénelon, F. *Oeuvres Complètes de Fénelon, Archevêque de Cambrai*. Tome III. Paris: Gauthier et Frères, 1830, pp 3-236.

apresenta analogias com Magalhães, principalmente em alguns aspectos do ontologismo.

7.5.2.9. MAGALHÃES E MALEBRANCHE

Esse religioso oratoriano teve seu nome mencionado 12 vezes nos *Fatos*, sendo que uma delas envolve a citação de uma passagem de sua correspondência com Mairan. Embora Malebranche tenha apenas essa passagem citada, o conteúdo da mesma possui grande importância na economia da argumentação de Magalhães, uma vez que reforça o idealismo espiritualista e imaterialista dos *Fatos*. Cousin analisou e criticou as doutrinas expostas na terceira carta de Malebranche para Mairan, porque, de acordo com ele, a mesma contém "um resumo precioso" da doutrina do primeiro.⁴⁹ No *Curso de História da Filosofia*, Tomo 1, que trata da História da Filosofia do s. XVIII, Cousin acusa Malebranche de degradar a noção de causa no ser humano, fazendo da sua liberdade algo muito frágil e dependente da ação de Deus. Isso o leva à teoria de que Deus é o autor de nossos desejos, ações e pensamentos, através das causas ocasionais. Em última instância, o sistema de Malebranche leva à absorção do homem em Deus.⁵⁰ Mais adiante, Cousin caracteriza Malebranche como um Spinoza cristão, um pouco mais ortodoxo e menos consequente. Com efeito, se Malebranche, movido pela sua fé cristã, mantém Deus como criador do mundo e do homem, ele despoja o gênero humano de toda atividade voluntária e livre, como Spinoza. Isso é assim porque ambos identificam a vontade, que constitui

⁴⁹ Cousin, V. *Fragments de Philosophie Cartésienne*. Nouv. éd. Paris: Didier, 1855, p. 304. A partir de agora, Cousin, *Fragments*.

⁵⁰ Cousin, V. *Cours de histoire de la philosophie. Histoire de la Philosophie au XVIIIe Siècle. Tome I*. Paris: Pichon et Didier, Éditeurs, 1829, pp. 467-8. A partir desse ponto, Cousin, *Cours de histoire de la philosophie*.

uma atividade pessoal, com o desejo, que é passivo e se liga a Deus em última análise. Nessa perspectiva, as filosofias de Malebranche e de Spinoza levam ao suicídio da liberdade e da humanidade em benefício da substância eterna (Cousin, *Cours de histoire de la philosophie*, pp 473-4).

A análise de Cousin pode ter contribuído para chamar a atenção não só para Malebranche, mas também para as doutrinas apresentadas na correspondência em questão, principalmente na terceira carta. Todavia, revelando independência em relação a Cousin, Magalhães não dá importância a essas críticas e leva às últimas consequências o idealismo implicitamente contido no cartesianismo de seu mestre, adotando, na terceira parte dos *Fatos*, uma visão pessoal que pretende expressar o imaterialismo, que ele considera um ponto mais ou menos comum nas abordagens espiritualistas de todos os tempos, estendendo-se por autores que vão de Platão a Bossuet, passando por Plotino, Agostinho, Descartes, Malebranche e Leibniz.

Vejamos em maiores detalhes a carta enviada a Mairan, que permaneceu inédita por bastante tempo, até ser publicada pela primeira vez nos *Fragments de filosofia cartesiana*, uma coletânea de textos de pensadores modernos organizada por Cousin.⁵¹ Ela faz parte de um conjunto de quatro cartas de Mairan a Malebranche, acompanhadas das correspondentes quatro respostas desse último. Mairan era um jovem matemático que tinha estudado Descartes sem que isso abalasse sua fé religiosa. Quando leu Spinoza, contudo, ficou extremamente impressionado com o rigor geométrico das demonstrações e perturbado com as consequências do sistema para sua fé. Ele escreveu então a Malebranche, pedindo-lhe auxílio para localizar os possíveis erros nas

⁵¹ Ver Correspondance de Malebranche et de Mairan, in Cousin, V. *Fragments de philosophie cartésienne*. Nouvelle éd. Paris: Didier, 1855, pp. 262-348.

demonstrações de Spinoza. Isso aconteceu nos anos de 1713 e 1714, quando Malebranche já estava muito velho, vindo a falecer em 1715 (*Cousin, Fragments*, pp. 267-8). Cousin descreve e comenta as etapas da correspondência, vendo nela o fracasso de Malebranche em convencer o jovem Mairan dos equívocos do spinozismo. De qualquer modo, como já mencionamos, a terceira carta de Malebranche é apresentada por Cousin como contendo um resumo precioso da doutrina contida na *Recherche de la verité* e nos *Entretiens métaphysiques*. Mas a lição geral que ele tira dessa troca é a do espetáculo de um princípio lutando em vão contra suas consequências. O Spinoza que Malebranche ataca nada mais é do que um irmão de Malebranche na família cartesiana. Cousin repete aqui as críticas já feitas no *Curso* de 1829, alegando que ambos confundem o desejo com a vontade. Eles ignoram o caráter próprio dessa última enquanto força livre possuidora de causalidade e de substancialidade (*Cousin, Fragments*, pp. 347-8).⁵²

Na sua terceira carta, Malebranche faz uma distinção entre a ideia de *extensão inteligível* e seu objeto, a *extensão local*. A primeira não é criada. Ela faz parte da essência de Deus, não segundo seu ser absoluto, mas enquanto encerrando, entre todas as suas perfeições infinitas, a de extensão, porque Deus está em toda parte. A extensão local que constitui o mundo, por sua vez, não é objeto imediato do espírito e não existe necessariamente. Na verdade, podemos conceber uma situação em que Deus tenha aniquilado o mundo criado e que mesmo assim tenha continuado a nos afetar como nos afeta. Isso nos faria crer que o mundo ainda existe, porque não é ele que age sobre nosso espírito. Quanto à

⁵² Os *Fragments de filosofia cartesiana* ainda contém uma correspondência inédita entre Malebranche e Leibniz, mas o problema ali tratado é o da natureza da matéria e não apresenta o mesmo interesse para o assunto em pauta. Ver *Correspondance de Malebranche et de Leibniz*, in *Cousin, Fragments*, pp. 349-428.

matéria, podemos concluir que ela é divisível em função da análise da ideia que temos dela. Isso não significa que possamos assegurar que a matéria exista, embora não possamos duvidar da existência da ideia que temos dela. O mundo intelectual está em Deus e é o próprio Deus. Assim, quando pensamos na extensão e no mundo inteligível, não vemos a essência de Deus, mas sim o que Ele via em si mesmo quando quis criar o mundo (*Cousin, Fragments*, pp. 307-8). Essa posição ao mesmo tempo idealista e ontologista é garantida não apenas pela razão, mas também – e principalmente – pela fé. Com efeito, segundo Malebranche, Cristo veio ao mundo para nos instruir sobre as verdades que não podemos alcançar. Podemos construir sobre os dogmas da fé, mas tentar colocá-los em dúvida porque não conseguimos ver a verdade clara e distintamente como preconiza Spinoza é uma disposição mortal. Não devemos colocar em dúvida verdades bem provadas por causa das pretensas demonstrações de um autor como Spinoza, que só consegue construir provas desenvolvendo ideias claras e que certamente não foi capaz de ver a essência divina infinita em si mesma. O verdadeiro crente não escuta só aqueles que atacam a fé, porque perdê-la é perder tudo. A fé só vem pela revelação e não pela especulação das ideias claras das matemáticas (*Cousin, Fragments*, pp. 314-6).

Como podemos ver, a possibilidade de conceber um mundo material apenas aparente, cuja existência se reduz à ação divina sobre nossos espíritos, deve ter calado fundo nas reflexões de Magalhães. Essa discussão lhe permite concluir que nós julgamos o universo real e imenso porque ele é assim intelectualmente em Deus e para nós. Consideramos o universo sujeito a leis necessárias porque elas são a ordem dos pensamentos de Deus. Nós o julgamos um fenômeno porque, fora de Deus que o pensou e de nós que percebemos os Seus

pensamentos, não existe coisa alguma (*Magalhães, Fatos*, pp. 322-3). E, como vimos, Malebranche ainda acrescenta que essa perspectiva está inteiramente de acordo com a fé católica. Isso sugere que o idealismo de Magalhães e o seu ontologismo se implicam mutuamente. Com efeito, por um lado, o mundo material é uma aparência fenomênica criada por Deus (idealismo) porque é visto intelectualmente em Deus (ontologismo); por outro, o mundo material é visto intelectualmente em Deus (ontologismo) porque foi criado por Ele como aparência fenomênica (idealismo).

A passagem da terceira carta de Malebranche citada nos *Fatos* nos revela os aspectos mais importantes das ligações entre as ideias do francês e as de Magalhães. Nas demais menções a Malebranche nessa obra, ele é visto como um seguidor de Descartes (*Magalhães, Fatos*, p. 33), um proponente da teoria da visão em Deus (*Magalhães, Fatos*, pp. 129; 149; 347), um membro da grande escola espiritualista (*Magalhães, Fatos*, p. 129), um dos grandes defensores da teoria das ideias arquetípicas (*Magalhães, Fatos*, pp. 239, 347) e como o *Platão francês* que compreensivelmente prova a existência da matéria pela autoridade da Bíblia (*Magalhães, Fatos*, p. 333).

7.5.2.10. MAGALHÃES E LEIBNIZ

Podemos passar agora a Leibniz, cujo nome é mencionado 26 vezes, das quais sete delas correspondem a citações. As obras das quais as mesmas foram extraídas são os *Nouveaux essais sur l'Entendement humain* e os *Essais de theodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme, et l'origine du mal*. As citações de Leibniz são utilizadas em geral para justificar ou reforçar os argumentos de Magalhães a favor das ideias inatas, da

harmonia preestabelecida, de Deus como origem de todas as coisas e contra a substancialidade da matéria (*Magalhães, Fatos*, pp. 52-3; 149; 362; 364-5). A harmonia preestabelecida, porém, não é entendida no mesmo sentido da perspectiva monadológica de Leibniz, e sim no sentido do idealismo e do ontologismo de Magalhães. E a citação dos *Essais sur la bonté de Dieu*, segundo a qual o entendimento divino é a origem das essências das coisas, enquanto a vontade divina é a origem das existências dessas mesmas coisas, essa citação é também aproveitada para justificar a posição de nosso autor. Ao reproduzir essa passagem de Leibniz, Magalhães reconhece inclusive que o está interpretando num sentido diferente, em que tudo o que é material está na inteligência divina, sem existência substancial fora dela. Deus tudo pensou e tudo pensa e os espíritos finitos percebem uma parte desses pensamentos, sem intermediários. É Ele que sustenta suas criações intelectuais e que constitui o único Ser, a verdadeira e única substância espiritual que, pelo pensamento e pela vontade, criou o universo (*Magalhães, Fatos*, pp. 362-3).

Em outros pontos, Leibniz aparece como um ilustre continuador de Descartes, ao lado de outros grandes nomes da filosofia (*Magalhães, Fatos*, p. 33); como um pensador que percebeu, ao lado de Platão e Descartes, que os problemas matemáticos e as verdades necessárias não se resolvem ou explicam pelas sensações (*Magalhães, Fatos*, p. 76); como proponente, ao lado de Descartes, da definição de *inato* como algo que preexiste à sensação e à experiência (*Magalhães, Fatos*, p. 96); como defensor, juntamente com Descartes, da hipótese da existência de uma substância simples que se modifica por ocasião das impressões recebidas pelo corpo (*Magalhães, Fatos*, pp. 107-8); como um dos grandes pensadores que defendem a teoria das ideias arquetípicas (*Magalhães, Fatos*, p. 129); como um dos membros ilustres da grande escola espiritualista (*Magalhães,*

Fatos, p. 129); como defensor do verdadeiro Deus de Moisés e de outros grandes nomes da filosofia (*Magalhães, Fatos*, p. 220); como defensor da irrealidade da matéria (*Magalhães, Fatos*, p. 299). Como podemos ver, há indicações não apenas de que Magalhães leu as obras mencionadas de Leibniz, mas também de que ele foi grandemente influenciado pelo idealismo desse pensador germânico.

Um outro ponto a ser destacado está em que Magalhães e Leibniz também convergem em relação à concepção da fortaleza moral dos indígenas. Com efeito, temos nos *Fatos* uma outra citação de Leibniz que merece destaque especial: trata-se daquela referente aos “estoicos selvagens d’América”, que julgavam indigno derramar lágrimas ou gemer em meio aos maiores tormentos. Para Leibniz, se esses selvagens pudessem conservar as vantagens do corpo e do coração, unindo-as aos conhecimentos dos europeus, eles superariam esses últimos de todas as maneiras, como uma montanha se destaca em meio às colinas circundantes (*Magalhães, Fatos*, p. 84). Essa citação converge com a posição de Magalhães em *Os indígenas do Brasil perante a história*, contra a proposta de Varnhagen para interpretar o papel dos mesmos em nosso país.

Quanto ao conhecimento que Magalhães tinha da filosofia de Leibniz, nossa suspeita inicial era a de que ele se inspirou apenas nos estudos de Cousin a respeito desse pensador germânico. Com efeito, Magalhães afirma, a respeito de Leibniz, que não precisava expor suas ideias em maiores detalhes porque essa tarefa já tinha sido realizada por Cousin, no terceiro volume do *Curso de História da Filosofia Moderna* (*Magalhães, Fatos*, p. 54/70).⁵³ Mas temos três indícios que sugerem ter

⁵³ Com relação a esse “terceiro volume”, encontramos contudo um problema. O *Curso de História da Filosofia Moderna* de Cousin foi ministrado inicialmente em 1816 e 1817, mas essa versão só foi publicada em 1841. Em 1828, ele ministrou um outro curso de história da filosofia, que foi publicado no mesmo ano e no ano seguinte, em dois volumes. O primeiro deles trata de generalidades introdutórias e o

Magalhães de fato lido diretamente a tradução francesa de Leibniz, não se contentando com a mera leitura de segunda mão através de Cousin. Com efeito, em primeiro lugar, os textos de Leibniz citados por Cousin foram extraídos sobretudo dos *Novos ensaios sobre o entendimento humano*, enquanto os textos citados por Magalhães foram extraídos não só dos *Novos ensaios*, mas também dos *Ensaio de teodiceia sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal*. Em segundo lugar, as passagens citadas por Cousin em seus textos não coincidem com as citadas por Magalhães em *Fatos do espírito humano*. Em terceiro lugar, Cousin critica o idealismo exagerado de Leibniz, enquanto Magalhães simplesmente assume esse mesmo idealismo, caminhando na direção de um ontologismo mais radical. Essas considerações nos permitem concluir que Magalhães, com sua ontologia pró-leibniziana, não só foi além de Cousin, mas também provavelmente leu diretamente pelo menos as duas obras do filósofo germânico acima mencionadas.

7.5.2.11. MAGALHÃES E COUSIN

Para efeito de comparação das ideias de Magalhães com as de Cousin, estaremos nos baseando aqui, conforme já indicado em nota de

segundo discute Locke e a escola sensualista. Em 1828, Cousin ministrou e publicou também um *Curso de Filosofia – Introdução à história da filosofia*. Em 1841, ele reuniu essas obras de 1828 e publicou um *Curso de história da filosofia professado em 1828-29*, em três volumes. No mesmo ano de 1841, ele autorizou a publicação do *Curso de História da Filosofia Moderna* de 1816-7 com base nas melhores anotações de alunos. Ora, nenhuma dessas publicações inclui um volume III que trata da filosofia de Leibniz. Podemos constatar que ela se encontra estudada na XIIª Lição do volume I do *Curso* de 1829, às pp. 470 ss., e na XIIIª Lição do *Curso* de 1841, às pp. 118-27. Na primeira dessas obras, o estudo da filosofia de Leibniz se revela bastante resumido. Na segunda, porém, o seu sistema filosófico é apresentado de maneira mais completa. Acreditamos que Magalhães se baseou no *Curso* de 1841 para fazer referência ao estudo de Cousin sobre Leibniz. Ele pode tê-lo considerado equivocadamente um terceiro volume complementar em relação aos dois volumes do *Curso* de 1828, porque esse último trata sobretudo do sensualismo de Locke, enquanto o *Curso* de 1841 trata de diversos autores da filosofia moderna, incluindo Descartes, Locke, Berkeley, Hume, Reid, Leibniz, etc.

rodapé, a leitura do nosso livrinho sobre *As Ideias Filosóficas de Victor Cousin*, que se encontra em fase de preparação para publicação. A partir das ideias expostas nesse livrinho, podemos ver que uma comparação rápida entre as doutrinas de Magalhães e Cousin deixa claro que a grande fonte de inspiração do primeiro foi de fato esse pensador francês. Com efeito, o seu nome aparece em *Fatos do espírito humano* 22 vezes, das quais onze são citações, destacando-se ainda a quantidade de obras utilizadas nessas mesmas citações. Embora as referências apresentadas por Magalhães sejam incompletas, essas obras parecem ser as seguintes:

Cousin, V. *Cours de Histoire de la philosophie. Histoire de la philosophie du XVIIIe siècle*. Tomes I-II. Paris: Pichon et Didier, 1829;

Cousin, V. *Cours d'histoire de la philosophie moderne pendant les années 1816 et 1817 par M. V. Cousin. Publié avec son autorisation d'après les meilleures rédactions de ce cours*. Paris: Ladrangé, 1841;

Cousin, V. *Fragments de philosophie cartésienne*. Nouv. éd. Paris: Didier, 1855;

Cousin, V. *Philosophie de Kant*. 4ème ed. Paris: Michel Levy Frères, 1864;

Cousin, V. *Philosophie sensualiste au xviième siècle*. 3ème ed. Paris: Lib. Nouvelle, 1856;

Cousin, V. *Introd. aux oeuvres posthumes de M. de Biran*. In: Cousin, V. *Oeuvres de Victor Cousin*. Tome Deuxième. Bruxelles: Hauman et Cie, 1841, pp. 148-160;

Cousin, V. *Philosophie écossaise*. 3ème ed. Paris: Lib. Nouvelle, 1857;

Cousin, V. *Avant-propos*. In: Cousin, V. *Des Pensées de Pascal. Rapport à l'Académie française sur la nécessité d'une nouvelle édition de cet ouvrage*. Paris: Ladrangé, 1843;

Cousin, V. *Fragments philosophiques. Philosophie ancienne*. 2^e éd. Paris: Ladrangé, 1840.⁵⁴

⁵⁴ As edições mencionadas foram as que conseguimos acessar e não correspondem necessariamente àquelas consultadas por Magalhães.

Há também uma outra obra de Cousin que, embora não tenha sido citada por Magalhães, provavelmente foi por ele consultada, a saber o *Curso de 1818/1836*.⁵⁵ Tendo em vista os detalhes da ontologia exposta em *Fatos*, não nos parece que Magalhães tenha utilizado como referência as edições posteriores de *Do verdadeiro, do belo e do bem*, publicadas em 1846, 1853 e 1854, as quais são marcadas por cortes cada vez mais drásticos na ontologia do *Curso de 1818/1836*. Esse grande número de menções e obras citadas aponta na direção da confirmação de nossa hipótese de que a inspiração fundamental da filosofia de Magalhães é a do ecletismo espiritualista de Cousin, apesar de termos constatado também certos desvios doutrinários do brasileiro em direção a um idealismo e a um ontologismo mais extremados. Esses desvios revelam a relativa independência de Magalhães com relação ao seu mestre, que pode tê-lo inspirado, mas que não o influenciou a ponto de torná-lo um mero repetidor de suas ideias.

Para melhor compreensão das relações entre as ideias de Magalhães e Cousin, lembramos aqui inicialmente que, nos seus escritos iniciais, o brasileiro declara total adesão ao pensamento do francês. Todavia, com o passar do tempo, Magalhães se afasta aos poucos de Cousin, passando a defender algumas doutrinas diferentes daquelas propostas por seu inspirador. Para ilustrar isso, lembremos que, já no *Discurso sobre o objeto e a importância da filosofia*, proferido em 1842, Magalhães declara explicitamente que sua atividade docente se basearia nos princípios do espiritualismo eclético de Cousin, para quem a consciência é o teatro da observação interna, permitindo a afirmação da

⁵⁵ Ver Cousin, Victor. *Cours de philosophie professé à la faculté des lettres pendant l'année 1818*, par M. V. Cousin, sur le fondement des idées absolues du vrai, du beau et du bien; publié avec son autorisation et d'après les meilleures rédactions de ce cours, par M. Adolphe Garnier. Paris: Hachette, 1836. A partir desse ponto, Cousin, *Do verdadeiro, 1818/1836*.

inteligência. Ele repete inclusive a divisão cousiniana dos sistemas filosóficos em quatro principais, afirmando que nenhum deles é completamente falso e que todos oferecem elementos importantes para a filosofia. O *Discurso* revela a forte influência inicial de Cousin sobre Magalhães na época em que foi proferido. Todavia, com a passagem dos anos, essa influência, embora tenha persistido, foi atenuada aos poucos, de tal modo que em *Fatos do espírito humano* já encontramos doutrinas contrárias às do fundador do ecletismo francês.

No que segue, iremos apresentar os pontos de convergência e divergência entre Magalhães e Cousin a partir dos seguintes temas e seus desdobramentos: i) noção de filosofia, seu objeto e método; ii) teoria do conhecimento; iii) antropologia filosófica; iv) teodiceia; v) filosofia moral; vi) filosofia da religião; vii) filosofia e realidade nacional. Tendo em conta que esses temas e seus desdobramentos são muito numerosos, basearemos fundamentalmente a nossa comparação às seguintes obras: o *Programa de 1818* e a edição de 1818/1836 de *Do verdadeiro, do belo e do bem*, de Cousin, e *Discurso sobre o objeto e importância da filosofia, Filosofia da religião e Fatos do espírito humano*, de Magalhães. A discussão dos pontos de convergência ou de divergência será mais ou menos detalhada em função da relevância do assunto e das necessidades do nosso estudo. Começemos então a nossa comparação.

7.5.2.11.1. NOÇÃO DE FILOSOFIA, SEU OBJETO E MÉTODO

A respeito desse ponto, podemos ver que, no Cousin da primeira fase, a *filosofia* é concebida como *ciência da ciência*, baseada no axioma de que só há conhecimento do absoluto. Seu ponto de partida é a psicologia racional, passando pela lógica e chegando à ontologia do

absoluto. Esse último admite quatro graus de objetivação, que são: i) a apercepção pura, envolvendo luz e obscuridade; ii) reflexão sobre a apercepção pura, pondo-a em relação com o *eu*; iii) passagem da apercepção refletida para a concepção necessária; iv) passagem da concepção necessária para a crença espontânea e não reflexiva.⁵⁶ E, na discussão das soluções possíveis da questão do absoluto, Cousin se propõe a estabelecer um caminho capaz de conciliar os sistemas de Condillac, Reid, Kant e Fichte.

Magalhães, por sua vez, no *Discurso sobre o Objeto e a Importância da Filosofia*, concebe inicialmente a *filosofia* exatamente ao estilo do espiritualismo eclético de Cousin, estabelecendo a psicologia como ponto de partida e recapitulando a divisão quádrupla dos sistemas filosóficos. Mas nos *Fatos do espírito humano*, apesar de manter o mesmo espírito cousiniano, ele caminha numa direção um pouco diferente, estabelecendo a filosofia como busca das verdades transcendentais em função da finalidade de nossa natureza, que é a busca pela verdade. O ponto de partida da filosofia continua sendo a psicologia, mas Magalhães faz uma passagem direta à ontologia do absoluto, sem referência à lógica como disciplina intermediária. Diferentemente de Cousin, Magalhães divide os graus de conhecimento em *empírico*, que envolve a consideração dos fenômenos, *ideal*, que envolve as noções matemáticas abstratas, e *filosófico*, que envolve os graus anteriores em

⁵⁶ Em Cousin, o termo *apercepção* é equivalente a *consciência*. De acordo com ele, o fenômeno da consciência é dado por uma apercepção imediata que o atinge e o conhece diretamente (Cfr. Cousin, Victor. *Histoire de la philosophie au dix-huitième siècle*, Conferência XXIV e Cousin, Victor. *Cours de l'histoire de la philosophie*, 1829, vol. II, p. 441). Ainda de acordo com Cousin, assim que seja dada uma apercepção da consciência, não podemos evitar de julgar que exista o seu sujeito, o *eu* (Conferência XXIV). Cousin afirma que há um exercício espontâneo e um exercício reflexivo da razão. A ideia de *Absoluto* é dada no uso espontâneo da razão, sendo em seguida interpretada pelo uso reflexivo da razão na filosofia. A razão espontânea é impessoal, ou seja, é a razão absoluta revelando a si mesma (Cousin, Victor, *Cours de Philosophie*, Conferência V).

função de uma visão mais ampla. Além disso, o objetivo de Magalhães não é o mesmo de Cousin, pois, no *Discurso* acima mencionado, ele se propõe a conciliar os sistemas de Descartes, que prova a existência do mundo pela veracidade divina, e de Berkeley, que rejeita a existência do mundo. Esse objetivo não inclui a conciliação dos sistemas de Condillac, Reid, Kant e Fichte, como no caso de Cousin, e parece ter-se mantido na evolução do pensamento de Magalhães.

Como podemos ver pela comparação feita acima, o espírito da filosofia de Magalhães, no que diz respeito aos temas considerados, é bastante próximo do Cousin da primeira fase, embora apresente diferenças de terminologia, de ênfase e de objetivos. Isso já nos revela, na consideração desse primeiro item, a relativa independência de Magalhães em relação a Cousin: o brasileiro se inspira nele, mas procura avançar em uma direção mais pessoal.

7.5.2.11.2. TEORIA DO CONHECIMENTO

7.5.2.11.2.1. A CRÍTICA AOS SENSUALISMOS DE LOCKE E CONDILLAC

Nesse domínio, Cousin, como vimos, ataca os sensualismos de Locke e Condillac como sistemas que veem o *eu* como um mero reflexo do mundo material, incapaz de criar algo por si mesmo. Locke, de acordo com Cousin, ao conceber o ser humano como pura receptividade, é incapaz de alcançar todos os conhecimentos disponíveis ao nosso entendimento e não consegue chegar sequer à ideia de *sensação*. Condillac é criticado numa mesma linha, ao ser acusado de defensor da explicação filosófica através do *não-eu*. Cousin o critica por realizar indevidamente uma associação entre a observação e hipóteses apriorísticas.

Magalhães, de seu lado, segue o espírito de Cousin e dedica várias páginas de *Fatos do espírito humano* para criticar Locke e Condillac. Uma ilustração disso se encontra no *Capítulo Quarto* dessa obra, em que Magalhães recorre a uma citação de Cousin para reforçar seu argumento contra o sensualismo de Condillac. Esse último, para ele, não explica a sensação e, assim, também não explica o restante dos nossos conhecimentos (*Magalhães, Fatos*, pp. 94; 109). A maior diferença em relação a Cousin está em que Magalhães recorre a hipóteses da fisiologia vitalista de sua época para reforçar suas críticas ao sensualismo e defender o espiritualismo.

Fazendo um rápido balanço das críticas de nosso autor aos sensualismos de Locke e Condillac, vemos que elas eram relativamente comuns entre os espiritualistas da época e se inspiram fundamentalmente nos trabalhos de Cousin, embora deem a impressão de possuírem alguma originalidade no apelo a hipóteses da fisiologia vitalista da época, utilizando-as a favor do espiritualismo. O próprio Cousin também se apropria das críticas ao sensualismo tradicionalmente conhecidas, as quais acabaram repassadas aos seus seguidores.⁵⁷

7.5.2.11.2.2. SENSACÃO E PERCEPÇÃO

Como esse tema envolve uma importante diferença entre Cousin e Magalhães, iremos desenvolvê-lo de maneira um pouco mais detalhada aqui. Vimos que Cousin reconhece a existência de três faculdades no

⁵⁷ No caso das críticas de Cousin e Magalhães ao sensualismo de Condillac, acreditamos que elas se baseiam naquilo que Falkenstein chama de *leitura forte* do sistema de Condillac. Elas não levam em conta a *leitura fraca*, que, como vimos, é compatível com a existência de faculdades como a memória e vontade, uma vez que, de acordo com tal leitura, a sensação apenas ensina a alma a empregar adequadamente as suas capacidades (Ver o 2º volume de nossa *História da filosofia do Brasil*, p. 122, que expõe as leituras forte e fraca de Condillac). Mas não é o caso de discutirmos esse ponto aqui.

homem: *atividade, sensibilidade e razão*. A atividade constitui base do *eu*, fazendo surgir a *sensação*, que o leva ao mundo físico. Já a razão revela ao homem um mundo imaterial distinto dele mesmo e do mundo sensível. Nessa perspectiva, os sentidos têm suas sensações, o *eu* tem suas volições e a razão tem suas apercepções puras. A observação de nós mesmos nos proporciona três ordens de fatos: a sensação, a razão e o sentimento, esse último atuando como intermediário entre as duas primeiras. E, embora a razão seja superior à sensação e ao sentimento, ela precisa deles para desenvolver-se e tornar-se a faculdade do *verdadeiro, do belo e do bom*. O importante a ser observado aqui é que Cousin considera a *sensibilidade* uma faculdade do espírito humano.

Quanto a Magalhães, vimos que na primeira fase de seu pensamento ele se opõe tão fortemente ao sensualismo que termina por atribuir a *sensibilidade* à *força vital* e não ao espírito humano, afastando-se de Cousin neste ponto. De acordo com Magalhães, a *matéria inerte* do mundo exterior produz uma *impressão* em nosso corpo. A *força vital* produz a *sensação* correspondente. Essa última se torna uma *percepção sensível* pela nossa *faculdade de conhecer*. Por fim, esse processo, como um todo, abre a janela para a *intuição pura* das concepções da razão. Isso coloca a sensação como ponto de contato entre a faculdade de sentir, pertencente à força vital, e a faculdade de saber, pertencente ao espírito humano. E a percepção sensível surge como o modo pelo qual a consciência recebe a noção de uma coisa externa, envolvendo um juízo que distingue essa consciência da coisa externa percebida. Desse modo, a sensação, enquanto modificação da força vital, nos dá o fenômeno contingente; a percepção sensível, enquanto modificação da alma, nos dá o fenômeno enquanto fato observado pelo sujeito; a faculdade de saber – ou inteligência, ou razão, ou entendimento – nos dá a ciência

com base na reflexão sobre os materiais fornecidos pela sensação e pela percepção sensível.

Ainda de acordo com o Magalhães da primeira fase, a faculdade de saber envolve a sensação fenomênica e as intuições da razão pura, mas nem a sensação nem a razão são atos do espírito humano. A sensação pertence à força vital e a razão universal pertence a Deus, que através dela ilumina a faculdade de conhecer do espírito humano individual. A inteligência humana é um mero reflexo da razão divina, de tal modo que as concepções da razão pura são meros reflexos das ideias eternas na mente divina. Num primeiro momento, as verdades puras da razão eterna são fornecidas confusamente pela percepção. Num segundo momento, elas são acessadas pela razão humana.

Um ponto importante a ser destacado aqui é que, com base na atribuição da sensibilidade à força vital, Magalhães critica Cousin no que diz respeito à justificação da nossa crença na existência de objetos externos. Com efeito, de acordo com o brasileiro, o pensador francês recorre à causalidade para justificar a nossa crença na realidade objetiva, utilizando como base a noção de que as nossas sensações são afecções da consciência. Para Magalhães, se isso fosse verdade, então o princípio de causalidade não teria condições permitir que o espírito saísse de si mesmo para conhecer seu corpo ou algum objeto exterior. Magalhães vê as sensações como fenômenos objetivos imediatos, pertencentes à força vital, os quais o espírito percebe juntamente com os objetos que as ocasionam. Assim, a crença na existência dos objetos externos não é dada pela causalidade, mas é esse princípio que é formulado pelo espírito em virtude da percepção desses objetos. O espírito humano tem uma consciência que lhe atesta não ser ele a causa da sensação nem ser ela uma modificação sua, mas simplesmente ser

ele o sujeito que percebe a sensação em tal ou qual órgão, com tal ou qual objeto (*Magalhães, Fatos*, pp. 268-72).

Comparando agora as doutrinas de Cousin e Magalhães, podemos constatar que o segundo, ao atribuir a sensibilidade à força vital e não ao espírito humano, é mais idealista do que o primeiro. Em Cousin, a *sensação* é um fato ativo do espírito humano que envolve uma impressão orgânica e um elemento intelectual sob a forma de um juízo; em Magalhães, a *sensação* é o resultado de uma articulação de uma impressão orgânica da faculdade de sentir da força vital com um elemento intelectual da faculdade de conhecer da alma sob a forma de um juízo. Nessa perspectiva, Cousin enfatiza o fato de que o *eu* impõe a unidade diretamente à impressão material, enquanto Magalhães enfatiza o fato de que a sensação pertence à força vital e resulta de uma impressão da coisa externa sobre o corpo, ficando a imposição da unidade como tarefa posterior da faculdade de conhecer. Para Cousin, a *sensação* é ato do espírito humano, mas não a *razão*; para Magalhães, nem a *sensação* nem a *razão* são atos do espírito humano. Mas em ambos a *razão universal* é um reflexo da razão divina, como mostraremos na próxima seção. Outro ponto a ser destacado está em que tanto Cousin como Magalhães adotam, com modificações, a perspectiva de Reid com respeito à percepção do mundo exterior ou *não-eu* como realidade extensa existente e distinta do *eu*. Mas o importante a ser destacado aqui é que Magalhães se utiliza da sua concepção da *sensibilidade* como atributo da *força vital* e não do espírito humano para desenvolver algumas de suas críticas a Kant, a Reid e ao próprio Cousin.

7.5.2.11.2.3. A RAZÃO E SUAS INTUIÇÕES PURAS

Com relação a esse tema, Cousin afirma, como vimos, que a razão é uma das esferas de observação da ciência, ao lado da sensibilidade e da liberdade. E, a respeito da nossa capacidade de observação do absoluto, ele coloca a razão pura como o grau mais elevado nesse processo. Cousin alega que, através da razão pura, toda subjetividade, toda relatividade e toda reflexividade desaparecem para dar lugar à intuição espontânea da verdade absoluta. Isso é assim porque a razão conhece o verdadeiro através ou da espontaneidade da apercepção absoluta ou da reflexividade da crença. A razão, ao ter uma apercepção pura, afirma o verdadeiro sem pensar no falso, de tal modo que a afirmação pura envolvida não contém negação. A apercepção pura espontânea não é marcada pela necessidade, pois essa última depende da reflexão. Nessa perspectiva, a razão espontânea é o domínio do silêncio e da paz, da pureza total. Aqui, a razão percebe o absoluto simplesmente porque ele existe e não porque é forçada a percebê-lo. Já a razão refletida é a sede dos combates que a razão desencadeia contra si mesma. Aqui, ela tem de recorrer à necessidade de suas crenças.

Ainda de acordo com Cousin, a razão é impessoal por natureza e está em relação direta com a verdade, ou seja, com o puro absoluto. O *eu* ou consciência é uma testemunha do absoluto e não um juiz que se pronuncia sobre o mesmo. O único juiz capaz disso é a razão, faculdade pura e impessoal, embora não possa funcionar sem o *eu* que a ela se une. Por fim, a razão humana não atinge o absoluto diretamente, mas apenas indiretamente, através da verdade. A verdade é a mediadora entre a razão e Deus. A verdade absoluta é uma revelação de Deus ao homem feita pelo próprio Deus.

Como podemos ver, em Cousin a razão permite ao homem atingir um mundo imaterial distinto dele mesmo e do mundo físico. A sensação conduz o homem à natureza física e a razão lhe revela a verdade imaterial. Mas é importante lembrar que, para Cousin, a razão é inicialmente uma *tabula rasa*, sem ideias e princípios inatos. E, assim como a sensibilidade produz a sensação subjetiva e particular ao entrar em contato com um objeto externo, do mesmo modo a razão produz uma apercepção de conceitos puros objetivos e universais ao relacionar-se com um objeto que lhe é próprio. Os conceitos puros da razão são vários, mas no conjunto deles destacam-se os conceitos de *causa* e *substância*. A causa nos leva aos fenômenos e a substância nos leva ao ser. E o apelo aos conceitos da razão pura leva Cousin à tríade formada pelo *eu*, pelo *não-eu* e pela *razão* que está acima dos dois.

Magalhães, por sua vez, caminha numa direção bastante semelhante à de Cousin, de tal modo que o resumo de suas doutrinas não precisa ser extenso como no caso do pensador francês. Sabemos que Magalhães reconhece o poder intuitivo da razão através da apercepção pura e das concepções puras da razão, dentre as quais também se destacam as concepções de *causa* e de *substância*. Nessa perspectiva, a sensação pertence à força vital, a faculdade de saber pertence ao espírito humano individual e a razão universal pertence a Deus, que através dela ilumina o espírito humano, proporcionando-lhe a intuição dos princípios e das concepções *a priori*. Isso leva Magalhães a afirmar que faculdade de saber do espírito humano individual se encontra a meio caminho entre a sensação e a razão universal ou divina. Essa última leva o espírito humano a experimentar uma revelação interior, segundo a qual sua substância ativa – sua alma – é diferente da substância de seu corpo e também das aparências fenomênicas – mundo exterior –, de tal

modo que acima disso tudo se encontra o mundo da substância infinita, cuja contemplação possui um caráter inefável.

Comparando as ideias de Cousin e Magalhães sobre a razão e suas concepções *a priori*, vemos que ambos convergem em muitos aspectos. Eles admitem uma diferença entre a razão humana individual, entendida como faculdade de saber, e a razão universal divina. E essa última está mais próxima da *Razão universal* de Malebranche do que da razão hegeliana. Mas a postura de Magalhães é bem mais idealista do que a de Cousin, principalmente se levarmos em conta o imaterialismo que o brasileiro encontra na apercepção pura da substância absoluta. Esse pode ter sido inclusive um dos motivos pelos quais, em sua teoria do conhecimento, Magalhães retira da alma humana a sensibilidade, atribuindo-a à força vital.

7.5.2.11.3. ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA

No domínio da antropologia filosófica, pudemos constatar que Cousin e Magalhães adotam o método introspectivo de inspiração biraniana, através do qual chegam à consciência do *eu* como entidade substancial ativa. Ambos defendem também o espiritualismo, que concebe a alma humana como uma substância espiritual livre e imortal, unida de maneira misteriosa a um corpo fenomênico. E ambos pensam que o espírito humano, embora exista em Deus, não constitui um mero pensamento divino. O espírito humano tem consciência de si e é capaz de acessar os pensamentos divinos refletidos em sua inteligência. Com base em tais pensamentos, o espírito humano delibera e age por conta própria. Nessa perspectiva, a consciência de si e a liberdade lhe conferem uma substancialidade sob a forma de uma individualidade real. Um outro

ponto de convergência entre Cousin e Magalhães está no fato de que ambos postulam a necessidade de uma *força vital* como entidade intermediária entre a alma e o corpo. Os dois autores também concordam quanto à doutrina kantiana de que a causalidade afeta apenas o mundo fenomênico, sem interferir no mundo substancial da alma.

As diferenças entre esses dois autores são pelo menos três. Em primeiro lugar, para Cousin, o espírito humano é dotado de três faculdades, a saber, sensibilidade, vontade livre e razão individual, a qual constitui um reflexo da razão divina impessoal e universal, ao passo que, para Magalhães, o espírito humano é dotado apenas de duas faculdades, a saber, a vontade livre e a razão individual enquanto reflexo da razão divina impessoal e universal, ficando a sensibilidade por conta da força vital. Isso foi provavelmente o que levou Magalhães a definir a consciência de si não como *sensu íntimo*, ligado de alguma forma à sensibilidade, mas sim como *ciência íntima*, ligada à faculdade de conhecer. Em segundo lugar, Cousin admite a substancialidade da matéria criada e do corpo humano, enquanto Magalhães, aproximando-se de Malebranche, se recusa a admitir a substancialidade da matéria criada e do corpo humano, considerando-os meras aparências da causa infinita que os produz e do espírito humano que os percebe. Em terceiro lugar, Cousin pensa que a linguagem humana surgiu de uma convenção primitiva relativa à repetição de gestos e sons, sem necessidade da intervenção divina, ao passo que Magalhães já vê nessa convenção primitiva os sinais da intervenção divina.

7.5.2.11.4. TEODICEIA

Também nesse domínio encontramos muitas convergências entre Cousin e Magalhães. Ambos concebem *Deus* como uma substância infinita, eterna, onisciente e perfeita, alcançada por meio de uma apercepção pura da razão. Nessa perspectiva, os dois veem Deus como a *verdade absoluta* que é apreendida intuitivamente pela razão humana, sem demonstração. E a verdade surge para os dois pensadores como a revelação de Deus ao espírito humano. Ademais, Cousin e Magalhães rejeitam o panteísmo, considerando-o uma forma de ateísmo, ao confundir Deus com o mundo, dando assim prioridade ao mundo sobre Deus. Ambos parecem considerar que o universo surgiu em função de uma forma de *criacionismo emanatista*, em que esse mesmo universo não saiu do nada, mas sim da substância divina, sem porém identificar-se com ela. Daí a tríade *infinito, finito e relações entre ambos*, adotada pelos dois autores.

As convergências acima não excluem certas divergências entre Cousin e Magalhães no domínio da teodiceia. P. ex, o pensamento de Cousin tem duas fases, de tal modo que a versão da metafísica platônica-agostiniana-malebranchiana da primeira fase é praticamente eliminada ou disfarçada na segunda, enquanto o pensamento de Magalhães tem praticamente uma única fase, mantendo-se sempre fiel à sua versão da metafísica platônica-agostiniana-malebranchiana. E fica claro que a filosofia de Magalhães está mais ligada à filosofia da primeira fase do que à da segunda fase do pensamento de Cousin. Uma outra divergência está na questão da divisão dos sistemas filosóficos presentes na história da filosofia, que em Cousin são quatro e em Magalhães são apenas dois. Diferentemente do pensador francês,

Magalhães não leva em consideração nem o misticismo nem o ceticismo. Além disso, em sua crítica ao misticismo, Cousin considera que a sensibilidade nele desempenha papel principal, ao passo que Magalhães simplesmente deixa de lado o misticismo, provavelmente porque o misticismo está ligado à sensibilidade e o brasileiro não a considera uma faculdade do espírito humano. Podemos constatar também que Cousin defende uma concepção da matéria criada como possuidora de realidade substancial, enquanto Magalhães defende um imaterialismo radical. Com efeito, para Cousin, concebemos causas exteriores a nós graças ao princípio de causalidade. No *Programa de 1818*, p. ex., ele afirma que o princípio da substância nos sugere necessariamente a concepção de um ser real, mas indeterminado quanto à extensão, que nos aparece como qualidade primeira da substância que chamamos de matéria.⁵⁸ E, na edição de 1818/1836 de *Do verdadeiro, do belo e do bem*, ele afirma que a matéria é a substância da extensão, a alma é a substância do pensamento e Deus é a substância da verdade (Cousin, *Curso de 1818/1836*, p. 177). É verdade que, nessa mesma obra, Cousin afirma que a matéria é penetrada por um espírito que a sustenta e governa, que ela nada mais é do que o *reflexo visível do espírito invisível*. O mesmo ser que vive em nós vive nela: *est Deus in nobis, est Deus in rebus* (Cousin, *Curso de 1818/1836*, p. 265). Isso parece retirar da matéria a sua realidade substancial. Todavia, no mesmo local, Cousin se coloca contra a concepção vulgar da matéria, que a torna inexistente por concebê-la como uma massa inerte, sem organização e sem leis. O que ele está defendendo nesse ponto é muito mais a perspectiva do

⁵⁸ Ver Cousin, Victor. Programme des leçons données à l'école normale et à la faculté des lettres, pendant le premier semestre de 1818, sur les vérités absolues. In: Cousin, Victor. *Oeuvres. Fragments philosophiques. Cours d'histoire de la philosophie morale. Nouveaux fragments*. Tome deuxième. Bruxelles: Société Belge de Librairie, Hauman et C^{ie}. 1847, p. 94. A partir de agora, *Cousin, Programa de 1818*.

criacionismo emanatista, segundo o qual Deus cria o mundo por emanção e nele penetra totalmente, animando-o e mantendo-o continuamente na existência, embora não se confunda com ele. Quanto a Magalhães, vimos que ele defende a hipótese de que a matéria *não existe como substância*, mas como aparência tanto da causa infinita e todo poderosa que a produz como do espírito humano que a percebe. Para Magalhães, o corpo material e o espaço existem apenas intelectualmente no nosso espírito. Estamos aqui provavelmente diante da terceira via proposta por ele no *Discurso sobre o objeto e a importância da filosofia* como solução ao dilema criado por Berkeley e Descartes. Conforme Magalhães, o primeiro rejeita a existência objetiva do mundo material, enquanto o segundo prova essa existência pela impossibilidade de sermos enganados por Deus. A terceira via proposta por Magalhães está na intuição da substância infinita e sua relação com o mundo criado, de tal modo que a existência objetiva do mundo material se torna evidente, impedindo que neguemos sua realidade, como faz Berkeley, ou que tenhamos de recorrer à veracidade divina, como faz Descartes. A solução de Magalhães corresponde, assim, a uma forma de imaterialismo inspirado na perspectiva de Malebranche. É claro, porém, que essa solução também nega, como Berkeley, a existência da matéria enquanto substância, relegando-a a uma simples aparência fenomênica. Por fim, como última divergência digna de nota, vimos que Cousin enfatiza o tempo todo a visão platônica do *ser* como *verdadeiro, belo e bom*, desenvolvendo, a partir daí, uma ontologia, uma estética e uma ética. Magalhães, de seu lado, não se preocupa em enfatizar o *belo*, o *bem* e o *justo*, realizando em sua ontologia um estudo detalhado do *verdadeiro*. Isso o leva a desenvolver principalmente a ontologia e a ética, deixando de lado a estética.

7.5.2.11.5. FILOSOFIA MORAL

Em filosofia moral, Cousin e Magalhães adotam uma perspectiva espiritualista deontológica inspirada por Kant. Os dois consideram platonicamente que a ideia do *bem* impõe à razão humana um conjunto de verdades morais obrigatórias. Essas últimas, para serem obedecidas, pressupõem que o espírito humano seja livre, isto é, capaz de escolher entre as verdades da razão e os apelos das nossas paixões. Temos, assim, consciência de um dever *a priori*, que deriva da relação entre a razão e a liberdade. O princípio de causalidade afeta apenas as aparências fenomênicas, deixando de ter efeito sobre Deus e o espírito humano, que correspondem a substâncias autônomas. A vontade humana possui um poder causal capaz de agir sobre o mundo fenomênico sem ser afetada pelas causas pertencentes a esse mesmo mundo fenomênico. E, para que uma ação seja virtuosa, é suficiente que tenhamos a intenção de realizá-la livremente. Desse modo, o determinismo que impera no mundo dos fenômenos não afeta o mundo substancial da liberdade humana. Essa última se encontra a meio caminho entre o mundo fenomênico das paixões e o mundo ideal da razão. Isso significa que o ser humano deve obedecer aos motivos racionais, desprezando as motivações sensoriais. Esse sacrifício é necessário para tornar meritórias as ações humanas, que estão sujeitas à recompensa ou ao castigo por parte de Deus, o supremo juiz. E, como vimos, a imortalidade da alma pode ser deduzida exatamente a partir disso, uma vez que a recompensa ou o castigo só poderão ocorrer depois da morte do ser humano neste mundo.

Cousin e Magalhães compartilham as ideias acima, revelando uma razoável afinidade no campo da filosofia moral. Mesmo assim, há diferenças entre eles, embora sejam muito poucas, dependendo mais

das terminologias utilizadas e das ênfases em certos pontos em detrimento de outros. Magalhães, p. ex., afirma que temos todas as condições para existir de acordo com a imagem de Deus. A nossa limitação está no corpo animal, que procura submeter nossa liberdade. Magalhães afirma também que a coexistência da liberdade com a necessidade prova que o mundo foi criado com base num plano elaborado por uma inteligência divina. Essa coexistência permite igualmente concluir a existência de uma harmonia entre o livre arbítrio humano e a presciência divina. Como podemos ver, essas formulações são convergentes com a moral cousiniana, em que pese à diferença de ênfase ou de terminologia. Mas há um ponto em que Magalhães parece distanciar-se de Cousin. Como mostramos em nossa exposição das doutrinas de *Fatos do espírito humano*, Magalhães confessa não saber se a imortalidade da alma humana se estende apenas em direção a uma vida futura, *post mortem*, pois tal imortalidade também envolve a possibilidade de uma vida passada da qual perdemos a lembrança por algum desígnio de Deus.

7.5.2.11.6. FILOSOFIA DA RELIGIÃO

Nesse campo, Cousin e Magalhães também apresentam muitas concordâncias, em que pese às diferenças terminológicas e aos respectivos modos de expressão ou de ênfase. De um modo geral, ambos acreditam que a ideia de *Deus* surge a partir do princípio de causalidade e que a ideia de *alma* surge a partir do princípio da substância. Para ambos, a verdadeira religião surge da constatação da existência de uma substância infinita que subjaz ao *eu* e ao *não-eu*. E ambos associam a moral à religião. Ao fim e ao cabo, Cousin e Magalhães desenvolvem um

conceito de *religião natural* mais ou menos nos moldes do conceito correspondente do vigário saboiano de Rousseau. Mas ambos valorizam o cristianismo como a religião mais elevada de todas.

As diferenças que pudemos identificar entre os dois autores são as seguintes. Em primeiro lugar, Cousin pensa que a religião e a filosofia possuem o mesmo objeto, mas que a primeira traduz tal objeto em símbolos, enquanto a filosofia o esclarece sob a forma de verdades racionais. Magalhães, por sua vez, pensa que a religião está destinada a representar a ideia de *Deus* de maneira mais clara e distinta. Em segundo lugar, ao menos no *Programa de 1818* e no *Curso de 1818/1836*, Cousin não faz menção à religião comtiana da humanidade, enquanto Magalhães, em *Comentários e pensamentos*, procura mostrar a inconsistência do projeto positivista, que associa o materialismo cientificista ao sentimento religioso.

7.5.2.11.7. FILOSOFIA E REALIDADE NACIONAL

Incluímos esse item na comparação entre Cousin e Magalhães porque esses dois autores revelaram uma preocupação em aplicar suas doutrinas filosóficas à realidade de seus respectivos países. É claro que as situações da França e do Brasil no s. XIX eram muito diferentes, o que implica em aplicações também diferentes dessas doutrinas aos respectivos países. Mesmo assim, uma comparação é válida aqui, para verificarmos a presença de algumas analogias nessas aplicações.

Cousin, p. ex., está preocupado em restaurar em França a metafísica espiritualista que tinha sido criticada e abandonada em virtude do sensualismo defendido pelos revolucionários iluministas de finais do s. XVIII. Para tanto, ele prega um retorno à religião e à

monarquia constitucional, defendendo ainda a propriedade privada contra os socialistas. Ele procura também introduzir a moral kantiana do dever no país e, como político, estabelece um programa educacional para a França dentro dos moldes do espiritualismo eclético.

Magalhães, por sua vez, revela a preocupação de implantar no Brasil uma metafísica espiritualista pró-católica, para superar as mazelas do passado colonial, dominado por uma moral sensualista. Embora não se manifeste claramente a esse respeito nas obras por nós consultadas, Magalhães também defende a religião e a monarquia constitucional. Procura também introduzir no país a moral kantiana do dever. Defende fortemente os indígenas e sua contribuição à formação do país, combatendo a escravidão e a exploração a que foram submetidos e dando a impressão de que também é contra a escravidão dos africanos, embora não tenha se manifestado explicitamente sobre esse tema nos textos por nós considerados.⁵⁹ Por fim, Magalhães, através de suas doutrinas, propõe um projeto civilizatório para o Brasil, envolvendo reformas morais, sociais e educacionais.

Em síntese, apesar das diferenças nas aplicações das respectivas doutrinas, causadas pelas diferenças entre as respectivas situações de cada país, podemos ver que tanto Cousin como Magalhães de fato revelaram preocupação com as dificuldades das respectivas realidades nacionais e ofereceram projetos para superá-las.

⁵⁹ Ver, a esse respeito, Ferretti, Danilo José Zioni. A *Confederação dos Tamoios* como escrita da história nacional e da escravidão. *Revista História da Historiografia*, Ouro Preto, nº 17, abril de 2015, pp. 171-91. Nesse texto, Ferretti procura mostrar que, no poema *Confederação dos Tamoios*, Magalhães se revela não um indianista, mas sim um indigenista convicto e um antiescravista moderado, de tipo emancipacionista, pregando a eliminação gradativa da escravidão e não a abolição pura e simples.

7.5.2.11.8. SÍNTESE DA COMPARAÇÃO ENTRE MAGALHÃES E COUSIN

A relativamente longa comparação acima nos mostra claramente que Cousin constitui a grande fonte de inspiração de Magalhães. Mesmo assim, o brasileiro se afasta dele em algumas doutrinas centrais, principalmente no que diz respeito à adoção de uma forma radical de espiritualismo imaterialista e à exclusão da sensibilidade do conjunto das faculdades da alma. Isso depende de uma interpretação pessoal dos autores ligados a essas doutrinas, interpretação essa que se revela diferente da de Cousin. Nessa perspectiva, Magalhães se mostra relativamente independente desse último, fornecendo um caráter mais pessoal ao seu espiritualismo eclético. Além disso, Magalhães está mais próximo do Cousin da primeira fase do que da segunda, principalmente porque preserva e amplia num sentido idealista platônico-malebranchiano a parte metafísica da filosofia cousiniana defendida no *Curso de 1818/1836*, a qual, como mostramos em nosso livrinho sobre as ideias do fundador do ecletismo francês, foi cortada nas edições posteriores de *Do verdadeiro, do belo e do bem*.

7.5.3. MAGALHÃES E SEUS ADVERSÁRIOS

7.5.3.1. MAGALHÃES E BERKELEY

O idealista Berkeley tem seu nome mencionado 10 vezes em *Fatos*, e, apesar de suas doutrinas apresentarem algumas analogias com o idealismo do visconde do Araguaia, esse pensador inglês é em geral criticado por suas ideias. De um modo geral, Berkeley é apresentado como um pensador sensualista que, ao lado de Hume, extrai as consequências indesejáveis do princípio cético de Locke. Esse princípio

nos diz que não conhecemos as coisas imediatamente, pois só temos acesso às ideias que fazemos delas (*Magalhães, Fatos*, pp. 54; 102; 241; 253). A base do princípio cético, segundo Magalhães, é a teoria das ideias representativas de Locke, que deu origem ao idealismo de Berkeley e ao ceticismo de Hume e que foi vitoriosamente combatido por Reid. De acordo com Magalhães, Berkeley não duvida de suas sensações, mas sim da realidade do objeto, que pode ser uma mera ilusão construída pelas nossas faculdades (*Magalhães, Fatos*, pp. 245; 252; 260).

Essas críticas de Magalhães a Berkeley deixam claro que o brasileiro, apesar de também defender uma forma de idealismo, distancia-se do pensador britânico em virtude dos princípios e métodos por ele utilizados. As semelhanças entre ambos constituem meras analogias nos resultados obtidos, uma vez que os mesmos decorrem de princípios e métodos diferentes.

7.5.3.2. MAGALHÃES E KANT

O nome de Kant aparece em *Fatos do espírito humano* com 16 menções, das quais duas são citações. Como *filósofo de Koenigsberg*, ele é mencionado mais duas vezes. Já sabemos que Kant exerceu uma poderosa influência sobre Cousin e, tendo em conta que esse último influenciou Magalhães, podemos considerar bastante viável a hipótese da influência desse filósofo alemão também sobre o brasileiro. Isso pode ser confirmado pelo fato de Magalhães assumir a mesma postura ambivalente de Cousin em relação a Kant. Por um lado, esse último é elogiado como um grande pensador que contribuiu decisivamente para a tradição racionalista. Por outro, ele é criticado como um pensador subjetivista que se manteve preso aos limites da teoria do conhecimento

e que acabou reforçando involuntariamente o ceticismo de Hume. Fazemos uma breve recapitulação dos comentários e das críticas mais relevantes de Magalhães em relação a Kant. Os comentários mais significativos são os que seguem.

Kant é apresentado por Magalhães como defensor da postura filosófica baseada no exame crítico severo das leis ou categorias do entendimento, em oposição à postura de Reid e da escola escocesa, que se concentram no estudo minucioso da psicologia (*Magalhães, Fatos*, pp. 11-2). Em outro ponto, Magalhães afirma que a ideia necessária e absoluta do *belo* dá origem à *estética*, tal como a denominam os alemães depois de Baumgarten e Kant (*Magalhães, Fatos*, p. 28). Em outro lugar, Kant, com sua profunda *Crítica da razão pura*, é visto por Magalhães como um dos racionalistas que realizaram a importante tarefa de mostrar que as concepções da razão não vêm da sensação (*Magalhães, Fatos*, p. 87).

Já na parte das críticas a Kant, Magalhães afirma que, se a sublime inteligência de Kant tivesse separado a *sensibilidade* da *perceptibilidade*, ele não teria considerado a consciência como um senso íntimo, como um modo da sensibilidade. Essa confusão entre *sensibilidade* e *perceptibilidade* leva Kant a não reconhecer os aspectos necessários e absolutos do tempo e do espaço, considerando-os meras formas *a priori* e subjetivas da sensibilidade e não intuições puras *a priori* e objetivas da razão (*Magalhães, Fatos*, p. 162). Mais adiante, Magalhães alega que Kant se propõe a combater o ceticismo de Hume através de uma crítica sutil e transcendental da razão pura, que ele infelizmente considera ser apenas uma faculdade pessoal do espírito humano, ou seja, uma faculdade subjetiva. A partir daí, Kant reconhece e classifica todos os princípios *a priori* das nossas faculdades, mas concebendo-os

simplesmente como leis fundamentais da sensibilidade, do entendimento e da razão, através das quais o espírito pensa os objetos que lhe são dados pela intuição sensível, sem qualquer valor objetivo. Nessa perspectiva, o sujeito cognoscente não pode afirmar a existência real do objeto conhecido, já que a passagem do subjetivo ao objetivo não é válida (Magalhães, *Fatos*, pp. 241-2).

É justamente a propósito dessas críticas que Magalhães faz as citações relativas ao espaço e ao tempo, que ele considera erroneamente concebidos por Kant como intuições puras da sensibilidade. As passagens citadas se encontram na *Estética Transcendental*. A primeira delas se refere ao espaço como condição subjetiva, com a seguinte formulação: “Se sairmos desta condição subjetiva, que é a lei da nossa natureza, o espaço não significará mais nada” (Kant, *Estética Transcendental*, apud Magalhães, *Fatos*, p. 242). Infelizmente, Magalhães não indica qual foi a tradução francesa que consultou nem a página da *Critica da razão pura* em que se encontra a passagem. Podemos localizá-la numa tradução francesa da época, mas não sabemos se foi ela que o brasileiro consultou.⁶⁰ De qualquer modo, a passagem citada por Magalhães corresponde a uma tradução bastante livre, não coincidindo exatamente com o original francês a que tivemos acesso.⁶¹

⁶⁰ A tradução a que tivemos acesso é a seguinte: Kant, Emmanuel. *Critique de la Raison Pure*. Trad. par J. Tissot. Tome Premier. Paris: Librairie Philosophique de Ladrance, 1846 (observação: há duas datas na página de rosto da versão que consultamos: 1845, em tamanho pequeno, abaixo da indicação da cidade e da editora, e 1846, em tamanho maior, logo abaixo da data anterior, sugerindo ter sido feita uma correção de um erro de impressão). As páginas referentes às citações de Magalhães serão indicadas nas próximas notas.

⁶¹ Para efeito de comparação, segue o texto original francês: “Sortons-nous de la condition subjective sous laquelle seulement nous pouvons recevoir l’intuition extérieure, d’après la manière dont nous pouvons être impressionnés par ces objets, alors la représentation de l’espace ne signifie plus rien du tout” (Kant, Emmanuel. *Critique de la raison pure*. 2e. éd. en français. Rétraduite par J. Tissot. Tome premier. Paris: Librairie Philosophique de Ladrance, 1846, p. 45). Como podemos ver, apenas o início e o final da frase coincidem com o texto kantiano, tendo sido cortada praticamente toda a parte em itálico, que foi substituída pela frase *que é a lei da nossa natureza*, a qual não consta do original.

Coisa semelhante acontece com a segunda citação:

O tempo não é coisa que exista por si mesma: também não é um modo inerente às coisas, e que subsistisse com elas, quando se destruíssem pelo pensamento todas as condições subjetivas da sensibilidade. No primeiro caso, com efeito, seria preciso que o tempo fosse alguma coisa que existisse realmente sem objeto real; e no segundo, ele não poderia ser apreendido *a priori* anteriormente às coisas mesmas. Ele é pois uma pura forma da sensibilidade (Kant, *Estética Transcendental*, apud Magalhães, *Fatos*, pp. 242-3).

Aqui também Magalhães indica apenas que se trata de um trecho extraído da *Estética Transcendental*, sem informar a versão francesa consultada e a página correspondente. Como no caso da citação anterior, a tradução é bastante livre, com alterações significativas no trecho citado, envolvendo cortes e apelo a frases não presentes no original.⁶² Em que pese a essas modificações fraseológicas, as ideias centrais de Kant sobre o espaço e o tempo não parecem ter sido alteradas nas citações a ponto de induzirem interpretações equivocadas de seu pensamento.

Desenvolvendo a argumentação a partir das duas citações indicadas, Magalhães se pergunta o que são as coisas apresentadas no espaço e no tempo na perspectiva kantiana e conclui que elas não passam de coisas pensadas, sem realidade fora do pensamento humano

⁶² Também para efeito de comparação, segue o texto original francês: “Le temps n’est pas quelque chose qui subsiste par lui-même, ou qui appartienne aux choses comme détermination objective, et qui, par conséquent, reste quand on fait abstraction de toutes les conditions subjectives de leur intuition; car, dans le premier cas, il serait quelque chose qui, sans objet réel, serait cependant réellement. Dans le second cas, c’est-à-dire, s’il était une détermination inhérente aux choses mêmes, ou un ordre, il ne pourrait pas précéder les objets, comme en étant la condition, ni par conséquent être reconnu et perçu *à priori* par des jugements synthétiques” (Kant, Emmanuel. *Critique de la raison pure*. 2e. éd. en français. Rétraduite par J. Tissot. Tome premier. Paris: Librairie Philosophique de Ladrangue, 1846, p. 52). Mesmo se a tradução francesa consultada por Magalhães for outra, ainda persiste uma diferença entre o texto kantiano e as citações feitas em *Fatos*, o que sugere ou a pouca qualidade da provável outra tradução francesa usada ou o fato de ter o brasileiro feito uma livre adaptação ao verter para o português.

subjetivo. E o brasileiro conclui que, se a razão e a sensibilidade são apenas faculdades subjetivas do espírito humano e se as intuições puras *a priori* são leis dessas faculdades, como supõe Kant com sua *Crítica* recôndita e abstrusa e por vezes enigmática, então ele desemboca num subjetivismo metafísico absoluto e num ceticismo completo quanto à realidade objetiva das coisas (*Magalhães, Fatos*, p. 243). Na mesma linha, Magalhães afirma mais adiante que, se em Kant a razão é concebida como uma faculdade subjetiva do espírito humano, então o seu objeto seria puramente ideal, um produto necessário das leis da razão, sem correspondente no mundo exterior (*Magalhães, Fatos*, p. 282).

As críticas magelânicas a Kant mostram que Magalhães, seguindo Cousin, se apropria das ideias do pensador alemão num sentido metafísico, ultrapassando os limites da teoria do conhecimento. Todavia, explorando sua diferença principal com Cousin, Magalhães acusa Kant de ter confundido a *sensibilidade*, que é uma faculdade da *força vital*, com a *perceptibilidade*, que é uma faculdade do espírito humano. Isso leva Magalhães a dizer que Cousin, apesar de ter percebido o erro de Kant na *Crítica da razão pura*, realiza uma crítica incompleta dessa filosofia, ao considerar a sensibilidade uma faculdade da alma e não da *força vital*, concebendo em virtude disso a *sensação* como um fenômeno de consciência.

7.5.3.3. MAGALHÃES E REID

Devido à influência que exerceram sobre Cousin, o grande inspirador de Magalhães, as ideias de Reid também repercutiram em *Fatos do espírito humano*. O nome desse autor escocês é mencionado pelo menos 46 vezes nessa obra. Os livros de Reid que foram explicitamente

citados por Magalhães são as *Investigações sobre o entendimento humano* e os *Ensaio sobre os poderes intelectuais do homem*, nas suas respectivas traduções francesas por Jouffroy.⁶³ Esse pensador escocês, conforme informamos em nosso livro sobre Eduardo Ferreira França, se caracteriza pela construção de uma psicologia das faculdades através da adoção do método dos primeiros princípios do senso comum, associado a uma concepção particular do newtonismo.⁶⁴ Para Reid, a noção de *concepção* como fornecedora do conteúdo intencional dos estados mentais é essencial a essa psicologia das faculdades. Em sua teoria da *percepção*, Reid alega que *perceber um objeto* envolve dois aspectos fundamentais: i) estar consciente do objeto de um modo particular; ii) estar convencido de que o objeto existe tal como é concebido.

Tendo em vista que o nome de Reid aparece um número muito grande de vezes em *Fatos do espírito humano* e por motivos de espaço, teremos de concentrar a comparação das suas ideias com as de Magalhães apenas nos aspectos mais significativos. Desse modo, focalizaremos a comparação nas duas principais críticas do brasileiro ao escocês. Isso, acreditamos, contribuirá, ainda que modestamente, para tornar mais claras as relações entre as ideias dos dois autores.

Magalhães, como vimos, aprova a ênfase reidiana no estudo da psicologia e adota a tese do filósofo escocês de que a percepção de um objeto envolve a crença na existência desse mesmo objeto percebido. Contudo, pelo fato de considerar a sensibilidade um atributo da força

⁶³ As edições que conseguimos são as seguintes: Reid, Thomas. *Recherches sur l'entendement humain d'après les principes du sens commun*. In: *Oeuvres complètes de Thomas Reid, chef de l'école écossaise, publiées par M. Th. Jouffroy. Tome II*. Paris: Chez A. Sautet, 1828, e Reid, Thomas. *Essais sur les facultés de l'esprit humain. Tome III, Facultés intellectuelles*. In: *Oeuvres complètes de Thomas Reid, chef de l'école écossaise, publiées par M. Th. Jouffroy*. Paris: Chez A. Sautet et Ciel, 1829.

⁶⁴ Sobre Thomas Reid, ver Margutti, Paulo, *As ideias filosóficas de Eduardo Ferreira França (1809-1857)*. Porto Alegre: Editora Fi, 2023, pp. 155-62.

vital e não do espírito humano, o brasileiro desenvolve algumas críticas ao pensador escocês. A primeira delas tem a ver com a distinção entre *sensação* e *percepção*. Ao discutir esse ponto, Magalhães atribui a Reid a seguinte distinção: *eu sinto uma dor* designa uma *sensação*; *eu vejo uma árvore* designa uma *percepção*. Na primeira proposição, não há diferença entre o ato de sentir e o objeto sentido; na segunda, há uma distinção entre o ato de perceber e o objeto percebido. Contra isso, Magalhães afirma que *eu sinto uma dor* já envolve uma verdadeira *percepção*, acompanhada das intuições de causa, de tempo e de espaço, bem como do corpo humano como objeto ao qual se refere esse fenômeno. Nessa perspectiva, o erro de Reid decorre do equívoco de atribuir ao espírito algo que não lhe pertence, a saber, a *sensação*. Segundo Magalhães, esse engano é o fundamento do sensualismo, do materialismo, do subjetivismo e do ceticismo kantiano, além de ser também responsável por incapacitar o espiritualismo na refutação dessas falsas teorias (Magalhães, *Fatos*, p. 215).

A segunda crítica de Magalhães a Reid tem a ver com a teoria da percepção desse último. A parte inicial dessa crítica descreve os aspectos positivos dessa teoria. Assim, de acordo com Magalhães, para explicar a percepção, o autor escocês rejeita inicialmente a teoria sensualista das ideias representativas. Magalhães concorda com o espírito dessa rejeição, afirmando que Reid combate o ceticismo de Hume, alegando ser tal ceticismo baseado na teoria das ideias representativas e demonstrando que percebemos as coisas imediatamente, graças às leis de nossa constituição, e não indiretamente, por meio de alguma ideia ou imagem representativa. Magalhães afirma que essa teoria de Reid foi aceita pelos seus sucessores na Inglaterra, ensinada na França por Royer-Collard,

propagada pela tradução de Jouffroy e preconizada por Cousin, merecendo assim ser considerada. Continuando a desenvolver os aspectos positivos da teoria de Reid, Magalhães, seguindo Cousin, afirma que a concepção de *percepção* do escocês envolve duas contribuições importantes: i) refutação da teoria das ideias representativas de Locke, que constituem o fundamento tanto do idealismo de Berkeley como do ceticismo de Hume; ii) denúncia do equívoco da teoria que concebe o juízo como a percepção de uma relação de conveniência ou não entre duas ideias. Magalhães alega que, a partir da refutação dessas duas doutrinas, Reid constrói uma nova teoria do conhecimento, baseada no poder natural de julgar e de conhecer do espírito humano, que o exerce direta e espontaneamente, sem intermediação das ideias. Um outro ponto positivo da abordagem de Reid está em que ele não parte da sensação nem dos princípios reguladores do entendimento, mas sim da *percepção externa* (Magalhães, *Fatos*, p. 243-5).

Até aqui, a avaliação de Magalhães a respeito dos procedimentos de Reid é sobretudo positiva. Continuando, porém sua análise, Magalhães chega à conclusão de que a crença na existência de objetos exteriores não é o resultado da constituição da natureza humana, como pensa Reid, porque nesse caso poderíamos duvidar dessa existência ao duvidarmos dessa mesma constituição. Para Magalhães, a certeza da crença na existência dos objetos exteriores nos é dada infalivelmente pelo fato externo, independente da faculdade de saber, que força o espírito a reconhecê-lo, obrigando esse mesmo espírito a receber a sensação (Magalhães, *Fatos*, pp. 246-58). Em outras palavras, Magalhães alega que Reid admite poder a percepção ocorrer sem o objeto real correspondente e que isso o torna tão cético como aqueles que duvidam

da realidade dos objetos da percepção sensível. Ao admitir a percepção sem o seu objeto, Reid enfraquece não apenas o seu princípio da constituição da natureza humana, que o obriga a crer sem uma justificativa racional, mas também sua refutação da teoria das ideias representativas. As doutrinas de Reid não destroem o ceticismo nem a teoria das ideias representativas, que na verdade são fortificados aqui. De conformidade com Magalhães, a conclusão que Reid extrai de seus princípios parece ser totalmente oposta à que ele deveria obter. Com efeito, se as sensações são atos do espírito, independentes da sua vontade, se elas não emanam das coisas nem se parecem com elas, sugerindo apenas a crença na existência das mesmas, então temos de reconhecer que só conhecemos os objetos exteriores por meio das sensações que nada mais são do que ideias do espírito. Desse modo, ao pretender refutar a teoria das ideias, Reid acaba por confirmá-la involuntariamente (*Magalhães, Fatos*, pp. 260-1). Por fim, Magalhães argumenta que Reid concede ao ceticismo a possibilidade de percepção sem o objeto real correspondente. Com isso, ele se vê obrigado a recorrer a um princípio natural de crença, mas tal princípio é tão incapaz de garantir a realidade objetiva quanto a sensação que o sugere. A causa disso está em que Reid considera a sensação uma modificação do espírito humano. Magalhães confessa ter também acreditado nisso por muito tempo, sob influência de todos os filósofos, não encontrando nesse período uma solução adequada para o ceticismo (*Magalhães, Fatos*, pp. 267-8).

Como podemos ver pelas discussões acima, Magalhães elogia Reid pelo seu interesse na investigação psicológica, pela refutação da teoria sensualista das ideias representativas e pela sua teoria da percepção que leva diretamente à crença na existência dos objetos exteriores. Mas ele

também se apropria dessas doutrinas de Reid e as altera num sentido metafísico, seguindo e radicalizando, por um lado, a proposta de Cousin em direção a uma ontologia imaterialista, e, por outro, caminhando com os próprios pés ao atribuir a sensibilidade à força vital e não ao espírito humano, oferecendo assim uma proposta aparentemente inovadora em teoria do conhecimento.

7.5.4. MAGALHÃES E OS AUTORES LIGADOS À NOÇÃO DE FORÇA VITAL

Nessa seção, iremos fazer uma comparação entre as ideias de Magalhães a respeito da força vital e as ideias de diversos autores que trabalharam o mesmo assunto, com o objetivo de verificar a existência ou não de originalidade na proposta do brasileiro, ao atribuir a sensibilidade a essa mesma força vital e não à inteligência humana. Em conformidade com os procedimentos anteriores, levaremos em consideração aqui não apenas os autores explicitamente mencionados ou citados por Magalhães, mas também aqueles que, embora seus nomes não apareçam em *Fatos do espírito humano*, ou foram sugeridos por algum dos diversos intérpretes das ideias do brasileiro, ou defenderam ideias que merecem comparação com as desse último a respeito da *força vital*. Tendo em conta, porém, que os autores envolvidos são numerosos, iremos restringir as comparações ao aspecto das relações entre a *sensibilidade* e a *força vital*, para determinar a originalidade ou não da alegação de Magalhães a esse respeito. A única exceção ocorrerá por ocasião da comparação da perspectiva do brasileiro com a de Flourens, em virtude da maior presença das ideias desse último em *Fatos do espírito humano*.

7.5.4.1. MAGALHÃES E BORDEU

Esse autor não teve seu nome mencionado por Magalhães, mas será considerado aqui em virtude de sua relevância para a nossa investigação a respeito da teoria magelânica da *força vital*. Para Bordeu, conforme informamos, a vida do corpo humano é formada pela soma das vidas particulares de cada órgão, possuindo assim uma sensibilidade particular, própria de cada órgão, e uma sensibilidade geral, comum a todas as partes do corpo. O corpo humano possui um princípio de vida e ação que se comunica com a alma espiritual, mas que corresponde a uma qualidade da matéria viva, não devendo ser confundido com uma suposta *força vital*. A maneira pela qual o princípio de vida entra em relação com a alma espiritual não é explicada por Bordeu. Como podemos ver, embora esse autor atribua a sensibilidade à matéria animada pelo princípio de vida, ele se afasta de Magalhães, tanto na distinção entre *sensibilidade particular* e *sensibilidade geral* como na concepção da *sensibilidade* como uma qualidade da matéria viva e não de uma suposta *força vital*. Com efeito, para Magalhães, o princípio de vida não é uma qualidade da matéria viva, mas sim da *força vital*, que é dotada de sensibilidade e que serve de ponte entre o corpo e a alma espiritual.

7.5.4.2. MAGALHÃES E BARTHEZ

Esse autor também não teve seu nome mencionado por Magalhães em *Fatos do espírito humano*, mas será considerado aqui pelas mesmas razões indicadas no caso de Bordeu. Como vimos, Barthez admite a existência de um princípio vital único que anima o organismo vivo, abarcando assim todos os princípios vitais particulares de cada órgão. A

sensibilidade é por ele concebida como uma faculdade que o corpo inteiro tem de experimentar sensações e sentimentos a partir de uma impressão produzida em uma de suas partes. O princípio vital motor e sensível que anima o corpo e deve ser distinguido da alma pensante. Para Barthez, há dois tipos de sensibilidade: i) a *sensibilidade local* ou *inconsciente*, que corresponde à *irritabilidade* ou capacidade do organismo de reagir a algum estímulo; ii) a *sensibilidade com consciência*, que constitui um atributo da alma pensante. Com base nisso, podemos ver que, embora Barthez atribua a sensibilidade local ou irritabilidade à força vital que anima o corpo, ele também atribui a sensibilidade com consciência à alma pensante. Com isso, sua posição é diferente da de Magalhães, para quem a sensibilidade pertence exclusivamente à força vital que anima o corpo, sem poder ser atribuída à alma humana. Essa última é dotada de uma faculdade própria para apreender as sensações, que, como vimos, Magalhães chama de *faculdade de saber*.

7.5.4.3. MAGALHÃES E LORDAT

Esse representante da escola de Montpellier também não teve seu nome mencionado por Magalhães, mas será considerado aqui pelas mesmas razões relativas aos casos dos dois autores anteriormente estudados. Como vimos, Lordat toma uma posição ligada a Barthez, a partir da discussão entre esse último e Bordeu. Lordat e Barthez admitem a existência de um princípio vital individual em cada organismo vivo, à semelhança do *princípio vital dos animais*, em Aristóteles, e da *força animadora* de Hipócrates. Mas Lordat vai além de Barthez, ao reconhecer que a *força vital* é dotada de finalidade, do mesmo modo que a alma pensante. Com isso, Lordat estabelece uma

forma de teleologia que permite uma aproximação com o conservadorismo católico. Em sua explicação da *sensibilidade*, do mesmo modo que Barthez, ele a considera pertencente à força vital e diferente da sensibilidade da alma pensante. Para distingui-la dessa última, Barthez a chama de *irritabilidade da força vital*, e Lordat a chama de *suscetibilidade da força vital*. Lordat pensa que a força vital possui origem na natureza e que ela inevitavelmente envelhece e desaparece, sem que conheçamos o processo pelo qual isso acontece.

Comparando essas ideias de Lordat com as de Magalhães concernentes à força vital, podemos constatar que, apesar de ter esse médico francês desenvolvido e ampliado as teorias de Barthez, principalmente através da noção de *finalidade*, ele ainda preserva a distinção desse último entre a *suscetibilidade* ou *sensibilidade da força vital* e a *sensibilidade da alma pensante*. Com isso, ele se distancia da doutrina magelânica, para a qual a sensibilidade pertence exclusivamente à *força vital*, ficando a alma pensante com a *faculdade de saber*.

7.5.4.4. MAGALHÃES E CUVIER

Esse autor, como vimos, teve seu nome mencionado quatro vezes em *Fatos do espírito humano*, e de maneira elogiosa em todos eles. Na primeira vez, ele é elogiado pelo seu esforço de reconstrução de animais fósseis de raças extintas a partir de alguns dentes e ossos quebrados (*Magalhães, Fatos*, pp. 14-5). Na segunda vez, Cuvier é equiparado a Newton pela sua postura científica (*Magalhães, Fatos*, p. 19).

A terceira menção ao nome de Cuvier envolve uma breve citação de uma passagem sua, extraída, de acordo com Magalhães, da sua obra *O*

reino animal distribuído segundo sua organização. Nessa citação, Cuvier se opõe às teorias que concebem a vida como um laço que mantém unidas as partes do corpo vivo, quando na verdade ela é a mola que move essas partes. Com a aprovação de Magalhães, Cuvier parece estar aqui opondo-se a teorias de autores como Bordeu, que concebem a vida do organismo como a união das partes do mesmo, de maneira semelhante a um conjunto de abelhas que se juntam umas às outras, formando um todo aglomerado (*Magalhães, Fatos*, p. 58). Infelizmente, não conseguimos localizar em *O reino animal distribuído segundo sua organização* a passagem citada por Magalhães. Essa passagem aparentemente não faz referência direta à *força vital*. Mesmo assim, como vimos na nossa exposição das ideias de Cuvier, ele assume essa terminologia em outras obras de sua autoria.

Na quarta vez em que é mencionado, reforçando a ideia contida na citação anterior, Cuvier é apontado como tendo reconhecido que a *forma* do corpo vivo é mais essencial do que a *matéria* do mesmo, uma vez que essa matéria corresponde ao que há de mais variável e corruptível nos seres vivos (*Magalhães, Fatos*, pp. 62-3).

Comparando agora as ideias do francês e do brasileiro, vemos que Cuvier define a vida como um movimento, como um turbilhão atuando constantemente no sentido de manter fixa a *forma* do corpo vivo, que se revela mais importante do que a *matéria* mutável de que esse mesmo corpo se compõe. Cuvier é mais conhecido pelas suas teorias do catastrofismo, do criacionismo e do fixismo das espécies, em oposição ao lamarckismo. Mesmo assim, suas hipóteses a respeito da força vital foram encampadas por Flourens, que tentou comprová-las experimentalmente. E tudo indica que Cuvier recebeu atenção de Magalhães em virtude da postura elogiosa de Flourens em relação a esse

autor. Em nossa exposição das ideias de Cuvier, procuramos mostrar ser válida a suposição de que ele atribui a sensibilidade não apenas à força vital, mas também à alma imortal. Se essa interpretação estiver correta, então ele também se distancia de Magalhães, para quem, como já estamos cansados de saber, a sensibilidade constitui um atributo apenas da força vital, ficando o espírito humano limitado à faculdade de saber.

7.5.4.5. MAGALHÃES E ISIDORE DE SAINT-HILAIRE

Conforme indicamos, o nome desse autor aparece duas vezes no corpo do texto de *Fatos do espírito humano*. A primeira delas envolve citações relativamente longas de duas passagens extraídas da *História natural geral dos reinos orgânicos*.⁶⁵ Como essa edição é de 1859, posterior portanto à publicação de *Fatos do espírito humano*, em 1858, Magalhães provavelmente teve acesso a alguma edição anterior, talvez de 1839, cuja paginação deve ter sido diferente. Na primeira passagem citada, Magalhães faz, sem indicar, alguns cortes no texto original de Saint-Hilaire, de tal modo que o trecho resultante envolve algumas lacunas na argumentação do zoólogo francês. Esse procedimento parece ter sido comum no s. XIX brasileiro. No caso que estamos considerando, o corte não prejudicou o sentido do texto. A passagem citada defende a necessidade de admitir no corpo vivo a existência de algo superior às combinações que o constituem através de variações no tempo. Embora Saint-Hilaire não fale aqui em *força vital*, tudo indica que esse “algo superior” corresponde a ela. Na segunda passagem citada, em continuação à anterior, Saint-Hilaire comenta a ação essencialmente

⁶⁵ De acordo com Magalhães, tais passagens se encontram à p. 89 dessa obra, mas na edição que consultamos elas se encontram às pp. 87-90.

seletiva exercida por esse “algo superior” no sentido de preservar a *forma* do ser vivo através de suas transformações materiais. Nesse ponto, Saint-Hilaire chama esse “algo superior” de *alma vegetativa* ou *princípio vital*. Na próxima vez em que aparece o nome desse zoólogo francês, ele faz uma rápida referência à *força eletiva*, apenas reforçando aquilo que tinha sido afirmado na segunda passagem citada.

Quanto às ideias de Saint-Hilaire com respeito à *força vital*, elas parecem ser diferentes daquelas defendidas por Magalhães, em que pese às citações feitas no livro do brasileiro para justificar esse conceito. Como vimos, Saint-Hilaire parece considerar equivocada a suposição da existência de uma *força vital*, procurando definir a vida através de suas propriedades organizacionais. Além disso, ele admite que não apenas as combinações de elementos materiais podem mudar, mas também a organização do ser vivo está sujeita à mudança. Nessa perspectiva, a *sensibilidade* não constitui uma faculdade da força vital, mas sim uma propriedade da vida animal.

7.5.4.6. MAGALHÃES E FLOURENS

O nome desse fisiólogo francês é mencionado pelo menos 14 vezes por Magalhães, envolvendo seis citações. A obra de Flourens consultada por Magalhães é muito provavelmente *Da vida e da inteligência*, em sua primeira edição. Para facilitar nosso trabalho, apresentaremos e discutiremos a seguir as citações de passagens da obra de Flourens em *Fatos do espírito humano*. Na primeira delas, Flourens afirma que o ser vivo é independente da matéria que constitui seu corpo, de tal modo que a força vital que o anima substitui constantemente os materiais antigos

pelos novos.⁶⁶ Magalhães recorre a essa passagem para alegar que os experimentos de Flourens comprovam experimentalmente a existência de uma força vital nos moldes descritos por Voltaire, para quem somos como um rio, o qual é o mesmo pela nascente, pelo leito, pelas margens e pela foz, mas que muda constantemente pela água que constitui o seu ser (Magalhães, *Fatos*, p. 56).

A segunda citação envolve duas passagens distantes uma da outra, que mesmo assim são apresentadas sob a forma um texto único. Seguem abaixo essas duas passagens citadas conjuntamente, para facilitar nossa explicação:

Não é a matéria quem vive: uma força vive na matéria, e a move, e a agita, e a renova sem cessar (*Flourens, Da vida e da inteligência*, p. 6, *apud (Magalhães, Fatos*, p. 60).

Toda a matéria, todo o órgão material, todo o ser aparece e desaparece, faz-se e desfaz-se, e uma só coisa fica, isto é, aquela que faz e desfaz, aquela que produz e destrói, isto é, a *força* que vive no meio da *matéria*, e a governa (*Flourens, Da vida e da inteligência*, p. 18, *apud Magalhães, Fatos do espírito humano*, p. 60. Referências e ortografia nossas e itálicos de Magalhães no texto.).

Magalhães indica as páginas 6 e 18, mas não informa a quais trechos da citação acima elas correspondem. Além disso, a p. 6 pertence ao prefácio do livro de Flourens, que não tem paginação. Magalhães teve de contar as páginas correspondentes para chegar ao número indicado. Nós fizemos acima as indicações das páginas correspondentes e separamos os dois trechos sob a forma de parágrafos independentes. Essa citação de

⁶⁶ Magalhães não indica de onde extraiu a passagem e nós infelizmente não conseguimos localizá-la. De qualquer modo, o conteúdo da passagem coincide com as ideias de Flourens sobre a permanência das forças e a mutação contínua da matéria (*Flourens, Da vida e da inteligência*, no *Prefácio* sem paginação e na *1ª Parte*, pp. 16; 72).

Flourens vai na mesma direção que a anterior, pois nela ele defende a necessidade da existência de uma força vivendo por entre a matéria e governando-a (Magalhães, Fatos, p. 60). Essa tese é ainda confirmada por uma menção a Flourens na p. 63 de *Fatos do espírito humano*.

A terceira citação do fisiólogo francês envolve uma longa passagem defendendo a distinção entre *sensação* e *percepção*. Nela, Flourens argumenta que a eliminação de um tubérculo, que constitui um fato de caráter sensorial, produz a perda da sensação, enquanto a eliminação de um lóbulo cerebral, que constitui um fato de caráter cerebral, produz a perda da percepção correspondente. Isso leva Flourens às seguintes conclusões: i) a sensibilidade não é inteligência, sentir não é pensar; ii) a sensação não é ideia; iii) pensar não é sentir, pois o cérebro é insensível; iv) a sensibilidade está nos nervos da medula espinhal, onde não se encontra a inteligência; v) a inteligência está no cérebro, onde não se encontra a sensibilidade. Assim, para Flourens, a inteligência e a sensibilidade são fatos distintos que não residem nos mesmos órgãos. A inteligência desaparece quando eliminamos o cérebro, mas a sensibilidade permanece, porque está localizada na medula espinhal. O órgão que sente não é o que pensa e o órgão que pensa não é o que sente. Isso tudo constitui, para Flourens, uma prova absoluta da distinção entre *inteligência* e *sensibilidade* (Flourens, *Da vida e da inteligência*, pp. 45-7, *apud Magalhães, Fatos*, pp. 112-4). Essas doutrinas contam com aprovação de Magalhães, pois constituem uma demonstração experimental da sua tese da separação entre a inteligência e a sensibilidade, permitindo-lhe atribuir essa última à força vital e não à alma humana.

A quarta citação envolve uma passagem de Flourens em que ele argumenta que, ao cortar parte dos lóbulos de um animal, toda a sua inteligência subsiste. Mas, quando o corte ultrapassa certo limite, todas

as faculdades desaparecem. E, quando renasce uma faculdade, todas as demais também renascem. Como tudo se perde e renasce ao mesmo tempo, isso significa que a inteligência é una. Para Flourens, isso constitui a prova fisiológica da unidade da inteligência, embora a prova filosófica seja mais forte. Nessa perspectiva, com respeito às más filosofias, as quais pretendem provar a pluralidade da inteligência com apoio da fisiologia, temos de mostrar que tal apoio não existe e que a fisiologia não desmente o senso íntimo (*Flourens, Da vida e da inteligência*, p. 49, *apud Magalhães, Fatos*, pp. 120). Depois de elogiar essa passagem de Flourens, Magalhães afirma que ela merece um reparo. Em primeiro lugar, para ele, embora seja possível concluir a partir das experiências indicadas que o cérebro é o órgão único da inteligência indivisível, não podemos aceitar que isso seja também uma prova de que a inteligência ou faculdade de saber dependa do cérebro para atuar ou que o espírito precise desse órgão para realizar suas atividades. Em segundo lugar, o corte de parte dos lóbulos sem perda da inteligência prova que essa última não precisa de um órgão inteiro para manter suas atividades. Ela só cessa quando são eliminados ambos os lóbulos cerebrais. De acordo com Magalhães, isso prova que o cérebro é no máximo um órgão que faz ponte entre o espírito e as diversas partes do corpo. Desse modo, mesmo deixando de perceber através da perda do cérebro, o espírito continua existindo com todas as suas faculdades. Se a matéria do cérebro não se organiza por si mesma, ela não pode pensar e portanto não pode ser condição indispensável do pensamento ou faculdade de pensar (*Magalhães, Fatos*, pp. 120-4).

A quinta citação envolve o uso de uma passagem de Flourens para discutir se o animal possui alma. Nessa passagem, o fisiólogo francês se refere a uma experiência em que a retirada dos dois lóbulos cerebrais

de um animal o leva a perder todos os sentidos, a inteligência, a percepção, a volição e toda ação espontânea (Flourens, *Da vida e da inteligência*, p. 42, *apud Magalhães, Fatos*, pp. 166-7). Logo depois da citação, Magalhães alega que essa experiência poderia ser usada para defender a tese de que o animal possui alma e se posiciona contra a mesma. Ele argumenta que, na experiência em questão, o animal perde os sentidos e fica reduzido à vida vegetal. Mas não perde a vida, porque ela não reside no cérebro, e sim na medula alongada. O animal também não perde as sensações do tato, que residem nos feixes posteriores da medula espinhal, nem os movimentos involuntários, porque os mesmos dependem dos feixes anteriores da medula. Todas as sensações superiores que o homem tem em comum com os animais explicam os instintos e os atos dos animais, mas não a consciência, a distinção entre o *eu* e a sensação, a memória, a razão, a liberdade, o raciocínio e a palavra (Magalhães, *Fatos*, pp. 166-8).

Na sexta a última citação, Magalhães recorre a uma passagem de Flourens que faz as seguintes distinções: i) o *instinto* atua sem conhecer, a *inteligência* atua e conhece, mas somente a *razão* conhece e se conhece; ii) é pelo fato de conhecer a si própria, podendo julgar a si mesma, que a razão se eleva do intelectual ao moral; iii) a moral só pertence ao homem e o estudo da razão pela razão constitui toda a filosofia humana (Flourens, *Da vida e da inteligência*, pp. 77-8, *apud Magalhães, Fatos*, p. 197). Com respeito a essa passagem de Flourens, Magalhães declara estar de acordo com tudo o que ele diz sobre o instinto e a razão, mas não sobre a inteligência. O brasileiro declara admitir uma razão que conhece e se conhece, bem como um instinto que atue sem consciência de si. Mas não consegue admitir uma inteligência sem consciência de si. E alega que perceber alguma coisa é ao mesmo tempo saber que a conhecemos,

ou seja, é ter consciência de nós mesmos e ciência da coisa conhecida. Não temos necessidade de proceder como Flourens, que recorre à hipótese de uma inteligência que conhece sem se conhecer para explicar o instinto natural. De acordo com Magalhães, o fisiólogo francês, espiritualista em filosofia e vitalista em fisiologia, reserva a razão apenas para o espírito. Nesse caso, a quem pertencerá a inteligência, que conhece sem se conhecer? Magalhães pensa que uma inteligência desse tipo nada mais seria do que um instinto modificado pela cultura do homem (*Magalhães, Fatos*, pp. 197-200).

Quanto às menções do nome de Flourens por Magalhães, as mais significativas são as seguintes: i) a afirmação de que a possibilidade de separar a *percepção* da *sensação* é comprovada pelos experimentos de Flourens e pelos exemplos encontrados em obras de filosofia e medicina (*Magalhães, Fatos*, p. 133) ii) o apelo a um caso descrito por Flourens, relativo a um castor que, mesmo fora do ambiente natural, foi capaz de construir a sua habitação num jardim parisiense, para mostrar que o *instinto* está ligado à capacidade do animal de fazer coisas que não aprendeu (*Magalhães, Fatos*, pp. 196-7).

Uma vez apresentadas em maiores detalhes as citações e menções de Magalhães a Flourens, iremos agora fazer uma comparação entre as ideias de ambos, de modo a verificar até que ponto o brasileiro incorporou doutrinas do fisiólogo francês e até que ponto as criticou ou alterou. Para tanto, discutiremos os temas ligados a cada uma das citações apresentadas acima. Todos eles são discutidos na 1ª Parte do livro de Flourens. A discussão de temas ligados à 2ª Parte de *Da vida e da inteligência* será feita mais adiante.

7.5.4.6.1. A FORÇA VITAL NA 1ª E NA 2ª CITAÇÃO

A respeito da *força vital*, objeto das duas primeiras citações, acreditamos que existe uma diferença entre as concepções de Magalhães e Flourens, em que pese às referências elogiosas do brasileiro ao fisiólogo francês. Com efeito, ao conceber o *princípio vital* como um conjunto de forças, Flourens enfatiza a diversidade das propriedades vitais, admitindo apenas que elas são articuladas por um *liame positivo* ou *nó de vida*. Com isso, como vimos, ele se aproxima um pouco de Barthez, apesar de acusar esse último de tratar esse liame como se fosse uma entidade abstrata. Quanto a Magalhães, tudo indica que ele tende a considerar que a força vital corresponde de fato a uma entidade real única e individual, capaz de explicar as funções vitais mais eficientemente do que a física e a química. Há inclusive uma passagem de *Fatos do espírito humano* em que ele parece assumir explicitamente essa hipótese:

Nenhum órgão do nosso corpo é feito por si, e para si mesmo; todos são feitos por *uma só força vital*, e para um mesmo corpo vivo; ainda que pareçam trabalhar separadamente, todos trabalham em comum e para todos (*Magalhães, Fatos*, p. 384; grifo nosso).

Além disso, Flourens enfatiza, na sua concepção de *nó da vida*, a existência de um conjunto de forças que mantêm constante a *forma* do ser vivo, ao passo que Magalhães, em sua concepção de *força vital*, não enfatiza a preservação da forma do ser vivo e não recorre à terminologia de Flourens. Ambos concordam na concepção tripartite do ser humano, formado por um corpo material, objeto de estudo da *física*, uma princípio vital, objeto da *fisiologia*, e um espírito, objeto da *psicologia*. De qualquer modo, a distinção flourensiana entre *inteligência* e *vida* pode não apenas ter sugerido a distinção magelânica entre *inteligência* ou *faculdade de*

saber e força vital, mas também ter servido de comprovação experimental para essa tese de caráter mais metafísico do que científico.

7.5.4.6.2. DISTINÇÕES CONCEITUAIS

A terceira, a quarta e a sexta citações de Flourens por Magalhães estão interligadas e serão consideradas em conjunto. A terceira citação envolve a distinção que Flourens estabelece entre *sensação e percepção*, levando à distinção entre *sensibilidade e inteligência*. Isso constitui, para Magalhães, como vimos, uma comprovação experimental da sua tese idealista de que a alma humana, caracterizada pela faculdade de perceber, não possui sensibilidade, que pertence à força vital. A discussão desse ponto está ligada a outros temas tratados nas demais citações de Flourens em *Fatos do espírito humano*, como a unidade da inteligência, sua espiritualidade e sua ligação ineliminável com a consciência de si. No que segue, iremos considerar tais temas.

Magalhães, como sabemos, defende a unidade da inteligência humana e considera que Flourens oferece uma demonstração experimental da mesma, com os experimentos de cortes gradativos nos lóbulos de um animal, relatados na quarta citação. Nessa passagem, Flourens ainda se refere ao fato de que considera a prova filosófica da unidade da inteligência, através do senso íntimo, mais forte do que a prova fisiológica por ele oferecida. Diante dessas colocações, Magalhães procura esclarecer que a prova fisiológica de Flourens só indica que o cérebro é a sede da inteligência, a qual pode subsistir sem esse órgão, uma vez que faz parte do espírito imortal que anima o ser humano. Magalhães não comenta a comparação flourensiana entre as provas fisiológica e filosófica da unidade da inteligência. Mas, dada a base

psicologista de sua filosofia, ele certamente concordaria com a superioridade da prova filosófica sobre a fisiológica. Ele faria, porém, um reparo à expressão *sensu íntimo*, utilizada por Flourens, substituindo-a por *ciência íntima*, tendo em conta o fato de que ele atribui a sensibilidade apenas à força vital, separando-a da inteligência.

Passando agora à sexta citação, vemos que Magalhães afirma concordar com Flourens a respeito da natureza do *instinto* e da *razão*, mas não da *inteligência*. Com efeito, o fisiólogo francês admite a possibilidade da existência da inteligência sem consciência de si, coisa que Magalhães considera impossível, uma vez que perceber algo envolve ao mesmo tempo saber que estamos percebendo algo. O brasileiro alega que Flourens, um espiritualista em filosofia e um vitalista em fisiologia, atribui apenas a razão ao espírito humano, deixando de lado a inteligência, propondo assim uma hipótese dispensável. Ora, essa crítica de Magalhães a Flourens nos parece equivocada. A causa disso está em que, na obra *Da vida e da inteligência*, esse fisiólogo não deixa muito claro que faz uma distinção entre a *inteligência animal* e a *inteligência humana*. Procurando em outras obras de Flourens, encontramos as seguintes informações.⁶⁷ Em *Da razão, do gênio e da loucura*, ele afirma que a razão humana se compõe de três faculdades: as instintivas, as intelectuais e as racionais. No domínio das faculdades intelectuais, Flourens distingue a *inteligência inferior* dos animais da *inteligência superior* dos seres humanos.⁶⁸ Em outra de suas obras,

⁶⁷ Algumas dessas obras, como veremos à medida que recorrermos a elas em nosso texto, foram publicadas depois de *Fatos do espírito humano*. Isso, porém, não é relevante em nosso caso, pois estamos apenas tentando esclarecer as posições de Flourens a respeito de certos temas que não ficaram muito claros em *Da vida e da inteligência*.

⁶⁸ Ver Flourens, Pierre. *De la Raison, du génie et de la folie*. Paris: Garnier Frères, 1861, pp. 11-2. A partir de agora, *Flourens, Da razão*.

Flourens afirma que o instinto dos animais age sem conhecer e que a inteligência dos animais conhece para agir, sem se conhecer. Apenas a inteligência do homem é capaz de conhecer e se conhecer.⁶⁹

Como podemos ver, Flourens admite, contra a interpretação equivocada de Magalhães, que a inteligência humana está ligada à consciência de si. Ao se referir à inteligência que conhece sem se conhecer, o fisiólogo francês está pensando na inteligência dos animais e não na inteligência humana. Em virtude da falta de clareza de Flourens a respeito da distinção em questão em *Da vida e da inteligência*, o brasileiro termina por atribuir equivocadamente ao francês uma tese sobre a natureza da alma humana que na realidade se refere à natureza da inteligência dos animais.

7.5.4.6.3. A 5ª CITAÇÃO – PROBLEMA DA ALMA ANIMAL

As citações analisadas até esse ponto se referem diretamente às relações entre as ideias de Magalhães e as de Flourens. Deixamos a quinta citação para ser considerada por último porque, embora utilize uma passagem do fisiólogo francês, faz parte de um argumento contra um hipotético adversário que defenderia a existência de alma nos animais. Como vimos, o experimento de Flourens mostra que a retirada dos dois lóbulos cerebrais de um animal o faria perder a percepção, a inteligência, a volição e a ação. Com base nisso, o hipotético adversário poderia alegar que isso constitui uma prova de que o animal possui alma. Contra esse argumento, Magalhães afirma que, ao perder os dois lóbulos cerebrais, o animal não morre, mas permanece vivo, quase à maneira de um vegetal.

⁶⁹ Cfr. Flourens, Pierre. *De l'instinct et de l'intelligence des animaux*. 4e. éd. Entièrement refondue et considérablement augmentée. Paris: Garnier Frères, 1861, p. 103. Essa obra foi publicada originalmente em 1851. A partir desse ponto, Flourens, *Do instinto e da inteligência dos animais*.

Com efeito, ele não perde a vida, não perde as sensações do tato nem os movimentos involuntários, porque todas essas funções estão localizadas em outras partes do sistema nervoso que não o cérebro. Além disso, as sensações que o homem tem em comum com os animais explicam os instintos e as condutas dos mesmos, mas não as faculdades especificamente humanas, como a consciência, a distinção entre o *eu* e a *sensação*, a memória, a razão, a liberdade, o raciocínio e a palavra.

Nesse ponto, podemos ver que a quinta citação também se refere, ainda que indiretamente, à controvérsia entre Magalhães e Flourens sobre a natureza da inteligência. Não pudemos deixar de notar o fato de que a *inteligência*, objeto da discussão com Flourens, não tenha entrado na lista acima. Provavelmente Magalhães se esqueceu de incluí-la na lista, pois a considera uma faculdade especificamente humana. De qualquer modo, podemos dizer que, com respeito a essa mesma lista, Flourens atribui aos animais um certo grau de liberdade e de reflexão (*Flourens, Do instinto e da inteligência dos animais*, p. 106). Flourens alega também que os termos *ideia*, *memória*, *juízo*, *vontade*, etc., foram feitos para o estudo da psicologia do homem, mas foram transportados indiscriminadamente para o estudo da psicologia dos animais, sem levar em conta que, ao passar de um mundo superior a um inferior, esses termos devem necessariamente perder uma parte de seu sentido primitivo e completo.⁷⁰ Ainda de acordo com Flourens, os animais possuem instintos mecânicos, instintos morais e realizam atos manifestos de inteligência (*Flourens, Psicologia comparada*, p. 265). Magalhães provavelmente concordaria com muitas dessas afirmações de Flourens, já que elas contribuem para fortalecer a

⁷⁰ Cfr. Flourens, Pierre. *Psychologie comparée*. 2e. éd. Revue et en partie refondu. Paris: Garnier Frères, 1864, pp. 242-3. A partir desse ponto, *Flourens, Psicologia comparada*. Essa obra corresponde a uma edição revista de *De l'instinct et de l'intelligence des animaux*, com mudança de título. Ela foi por nós utilizada por possuir trechos que não se acham presentes na edição de 1861.

especificidade das faculdades do espírito humano em comparação com os animais. Essas nossas considerações sugerem que Magalhães, apesar de ter interpretado equivocadamente o texto de Flourens sobre a inteligência que conhece sem se conhecer, também caminha numa direção análoga à desse último no que diz respeito à concepção das faculdades animais e suas diferenças com relação às faculdades humanas.

7.5.4.6.4. FLOURENS E A NATUREZA DA ALMA HUMANA

Resta ainda um ponto a ser discutido nas relações entre as ideias de Magalhães e as de Flourens expostas na 1ª Parte de *Da vida e da inteligência*. Esse ponto diz respeito à alegação de Magalhães de ter sido original ao atribuir a sensibilidade apenas à força vital. Precisamos saber o que Flourens pensa sobre isso, para verificar se o brasileiro tem razão ao menos em relação ao seu influenciador no domínio do vitalismo. Essa questão não é fácil de resolver, pois Flourens não é muito claro a respeito da sua concepção de *alma humana*, deixando-nos na dúvida sobre o papel desempenhado pela sensibilidade nas atividades da mesma. Para esclarecer esse ponto, consultamos algumas outras obras de Flourens.

À primeira vista, mesmo em tais obras ele parece ser ambivalente na questão que nos interessa. Com efeito, por um lado, Flourens parece admitir que a sensibilidade constitui um atributo da alma, embora não esteja localizada no cérebro, que constitui a sede dessa última. Ele diz, p. ex., que os órgãos dos sentidos só exercem suas funções pela inteligência, que reside apenas no cérebro.⁷¹ Em outra obra, ele afirma

⁷¹ Flourens, Pierre. *Examen de la phrénologie*. 3e. éd. Augmentée d'un Essai physiologique sur la folie. Paris: Lib. de L. Hachette et Cie, 1851, p. 16.

que só o espírito sente, só o espírito julga, só o espírito se instrui. O olho não vê, mas a inteligência vê através do olho. (Flourens, *Do instinto e da inteligência*, p. 120-1).

Por outro lado, em *Psicologia comparada*, ele afirma que a percepção é a primeira de nossas faculdades, mas não é uma *ideia*, como pensa Locke. Nós formamos a ideia através da reflexão e é por esse motivo que os animais, desprovidos da mesma, não têm ideias. A percepção não vem da reflexão, mas sim da impressão feita sobre nossos órgãos pelos objetos exteriores. Nessa perspectiva, a percepção não merece em sentido algum o nome de *pensamento* (Flourens, *Psicologia comparada*, pp. 239-40). Em outra obra, Flourens também afirma que existem dois mundos distintos, o físico, que é o mundo da matéria, do corpo, dos sentidos, e o mundo puramente intelectual, que é do espírito, da alma (Flourens, *Da Razão*, p. 65). E, nessa mesma obra, o fisiólogo francês acrescenta que o espírito humano estuda seus sentidos, ou seja, seus instrumentos orgânicos, e estuda suas faculdades, ou seja, seus instrumentos intelectuais (Flourens, *Da Razão*, p. 75).

Em que pese a essa ambiguidade, acreditamos que a hipótese segundo a qual o fisiólogo francês atribui a sensibilidade à alma humana é a mais viável, porque o espiritualismo francês da época de Flourens atribuía a sensibilidade à alma humana e porque as passagens de suas obras que parecem defender a tese contrária podem ser interpretadas numa perspectiva favorável a essa mesma tese. Com efeito, ao dizer que a *percepção* não pode ser confundida com o *pensamento*, Flourens está criticando a teoria das ideias de Locke e não negando que ela seja uma faculdade da alma. O fisiólogo francês também não está negando que a sensação resultante da impressão produzida nos nossos órgãos pelos objetos externos possa fazer parte da sensibilidade enquanto faculdade

da alma humana. Além disso, a distinção flourensiana entre o *mundo físico dos sentidos* e o *mundo intelectual do espírito* não implica necessariamente em separar a sensibilidade e o espírito, o qual, segundo afirmação do próprio Flourens, é capaz de *sentir*. E a afirmação de que o espírito estuda seus sentidos enquanto seus *instrumentos orgânicos* pode ser interpretada como compatível com a hipótese de que esse mesmo espírito é dotado de sensibilidade. E não podemos esquecer também que Flourens não tem problema em utilizar a expressão *senso íntimo*, que sugere a viabilidade dessa mesma hipótese. Precisamente em *Da vida e da inteligência*, ele argumenta que a fisiologia não desmente o *senso íntimo*, cujo grito mais forte é o da *unidade da inteligência*, da *unidade do eu* (Flourens, *Da vida e da inteligência*, p. 49).

Magalhães, como vimos, faz questão de substituir a expressão *senso íntimo*, que sugere ser a alma dotada de sensibilidade, pela expressão *ciência íntima*, que procura precisamente eliminar essa sugestão, atribuindo à alma a faculdade de saber. Essas considerações nos permitem considerar mais válida a hipótese de que o espiritualismo de Flourens atribui a sensibilidade ao espírito humano, em que pese às passagens que aparentemente sugerem o contrário. Além disso, se não fosse assim, se fosse evidente que Flourens exclui a sensibilidade da alma humana, Magalhães estaria alegando mais ou menos cegamente, contra essa mesma evidência, uma originalidade inexistente. Ao que nossas considerações indicam, a proposta de Magalhães sobre a sensibilidade é diferente da proposta de Flourens, o que nos permite considerar válida, pelo menos no caso da presente comparação, a alegação de originalidade por parte do brasileiro.

7.5.4.6.5. MAGALHÃES E A SEGUNDA PARTE DO LIVRO DE FLOURENS

Até aqui, comparamos as ideias de Magalhães com as de Flourens tais como expostas na 1ª Parte do livro desse último. Surpreendentemente, Magalhães não parece ter levado em conta 2ª Parte de *Da vida e da inteligência*. Com efeito, os autores considerados por Flourens na parte em questão de seu livro, com um capítulo dedicado a cada um, são: Buffon, Bordeu, Haller, Fouquet, Barthez e Gall. Bichat recebe um tratamento especial, mais extenso, envolvendo dois capítulos. Cuvier é também bastante mencionado, embora Flourens não lhe tenha dedicado um capítulo. Flourens ainda considera outros autores em suas discussões da 2ª Parte, como Glisson, van Helmont, Stahl, Boërhaave e Blumenbach. Mas eles aparecem apenas em passagens eventuais, por ocasião das discussões das ideias dos autores que mereceram capítulos à parte. Magalhães, de seu lado, menciona e discute os seguintes autores em relação ao problema da força vital: Flourens, Plotino, Buffon, Cuvier, Saint-Hilaire e Gall. Ele menciona ainda as duplas Haller e Glisson, van Helmont e Stahl, além dos nomes de Boërhave e de Blumenbach. Mas essas duplas de nomes aparecem apenas uma vez cada uma, como representando uma ou outra das diversas tendências relativas à questão da força vital, sem um tratamento mais detalhado.

Fatos dignos de nota nessa comparação estão, primeiramente, na ausência de referência a Bordeu por parte de Magalhães. Esse pensador da escola de Montpellier é citado inúmeras vezes por Flourens como defensor da atribuição de sensibilidade ao princípio vital na obra *Pesquisas sobre as doenças crônicas*. (Flourens, *Da vida e da inteligência*,

pp. 49; 50-1; 61; 63; 72; 93; 96).⁷² É verdade que Bordeu tem uma concepção bastante particular nesse domínio, pois admite não apenas a existência de um princípio vital especial para cada órgão, mas também a existência de um princípio vital geral resultante da união dos diversos princípios vitais especiais. Além disso, Bordeu usa o termo *sensibilidade* num sentido excessivamente amplo, quando na realidade está se referindo sobretudo à *irritabilidade* dos diversos órgãos. Essas características do princípio vital em Bordeu já bastariam para ilustrar uma diferença entre a sua concepção e a de *força vital dotada de sensibilidade* em Magalhães. Mas não deixa de ser estranho que o brasileiro não tenha se preocupado em mencionar Bordeu e em estabelecer essa diferença nas respectivas concepções.

Em segundo lugar, Magalhães leva em consideração a posição de Plotino em relação à força vital, coisa que Flourens não faz. É verdade que Magalhães discute as ideias de Plotino a esse respeito para refutá-las. Mas o que deve ser levado em conta aqui é a constatação de que o brasileiro trabalha com uma lista de autores que é diferente daquela trabalhada por Flourens, revelando com isso não apenas não ter levado em conta a 2ª Parte de *Da vida e da inteligência*, mas também uma relativa independência em relação ao fisiólogo francês que o inspirou.

7.5.4.6.6. SÍNTESE DA COMPARAÇÃO ENTRE FLOURENS E MAGALHÃES

Em síntese, fazendo um balanço final das relações entre as ideias de Magalhães e as de Flourens, podemos ver que, do ponto de vista filosófico, ambos defendem o espiritualismo, com base na postura

⁷² Flourens também se refere a Fouquet, aluno de Bordeu, como outro partidário da ligação entre o princípio vital e a sensibilidade (*Flourens, Da vida e da inteligência*, pp. 63; 74; 76). Esse autor também é ignorado por Magalhães.

psicologista de Cousin. Mas é importante observarmos que Flourens procura restringir seus trabalhos sobretudo ao domínio da fisiologia, ao passo que Magalhães está mais preocupado com a filosofia, aproveitando-se da fisiologia apenas para produzir comprovação experimental de teses filosóficas sobre o homem, numa perspectiva fortemente idealista, imaterialista e ocasionalista, seguindo a inspiração de Malebranche.

Já do ponto de vista mais voltado para a fisiologia, vemos que Magalhães parece ter lido ou considerado apenas a *1ª Parte de Da vida e da inteligência*, em virtude do predomínio das citações e discussões relativas à mesma. Já a *2ª Parte* dessa obra parece ter sido desprezada, tendo em conta sobretudo as diferenças nas listas de autores tratados e na discussão das respectivas doutrinas. Em relação à *1ª Parte*, Magalhães vê Flourens como um aliado espiritualista que oferece provas experimentais da existência de uma força vital e da unidade da inteligência. Mesmo assim, as concepções do princípio vital por parte deles não parecem ser inteiramente coincidentes. Com efeito, Flourens se refere ao *nó da vida*, usando uma terminologia diferente daquela de Magalhães, que, por sua vez, pensa que a *força vital* possui sensibilidade e não a alma humana. Quanto à concepção de *inteligência*, o brasileiro, embora aceite a prova fisiológica da sua unidade, não hesita em criticar o fisiólogo francês por sua concepção de *inteligência que não se conhece*, considerando-a inadmissível. Todavia, como procuramos mostrar, essa leitura de Flourens por parte de Magalhães é equivocada, pois ambos admitem a existência de uma forma de inteligência entre os animais, a qual não envolve a presença de consciência. De qualquer modo, as distinções flourensianas entre *inteligência* e *vida*, entre *percepção* e *sensação*, podem ter inspirado a elaboração de doutrinas

correspondentes em Magalhães, sob a forma de uma apropriação pessoal. Em relação à 2ª Parte de *Da vida e da inteligência*, Magalhães se dedica ao estudo das doutrinas de autores diferentes daqueles tratados por Flourens na questão da *força vital*. Por esses motivos, embora respeite e se inspire em Flourens sob diversos aspectos, o brasileiro revela independência em relação a ele. Mas lembremos aqui que, essas diferenças entre os dois autores, embora por vezes bastante significativas, não impediram Flourens de considerar *Fatos do espírito humano* uma obra de “homem de gênio” em sua carta a Chansselle, que foi publicada no *Diário do Comércio* da época.

7.5.4.7. MAGALHÃES E COUSIN SOBRE A FORÇA VITAL

Como vimos anteriormente, embora esse fato seja pouco conhecido, o fundador do espiritualismo eclético francês também é partidário da doutrina da *força vital* ou *alma orgânica*. Para ele, a questão de saber se essa força é uma ou múltipla, se é distinta dos órgãos ou se confunde com eles é delicada e merece um estudo especial por parte da fisiologia. Cousin alega também que essa noção já tinha sido reconhecida por Platão e Aristóteles, antes de ser encampada por fisiólogos modernos como Cabanis. Quanto à própria visão de Cousin a respeito da *força vital*, pudemos constatar que ele estabelece uma gradação e um paralelismo entre *pensamento* e *razão*, entre *vontade* e *espírito*, entre *sensação* e *alma orgânica*. Mesmo assim, não resta dúvida de que ele considera a *sensibilidade* um dos fatos de consciência, ao lado do espírito e da razão. Isso significa que, embora a *força vital* contribua para a produção da sensação, essa última é apreendida através de uma faculdade do espírito. Ora, Magalhães se afasta dessa hipótese

cousiniana, ao atribuir a sensibilidade apenas à força vital com o objetivo de preservar a pureza de seu idealismo espiritualista imaterialista. Ponto interessante a ser destacado aqui é que Magalhães não faz referência a Cousin quando trata da questão da força vital. Talvez o brasileiro tenha assim procedido porque também considerava que essa noção está ligada sobretudo à fisiologia e que os autores relevantes para a discussão a respeito dela deveriam ser fisiólogos e não filósofos.

7.5.4.8. MAGALHÃES E JOUFFROY

Esse autor só é mencionado em *Fatos do espírito humano* como tradutor de obras de Reid. Suas ideias não são levadas em conta por Magalhães. Mesmo assim, tendo em vista que Jouffroy é mencionado por Romero como autor do qual Magalhães extraiu a noção de *força vital*, iremos realizar a seguir uma comparação entre os dois autores.

Pelo que pudemos observar, Jouffroy de fato adota uma posição vitalista, segundo a qual as funções fisiológicas do nosso corpo são governadas por um princípio que, embora seja completamente estranho à alma humana, está a ela ligado. As funções fisiológicas da *força vital* são, p. ex., a circulação e a respiração, que ocorrem sem a consciência do *eu*. Mas a *sensibilidade* aparece claramente em Jouffroy como uma faculdade do *eu*, que é descoberta pela análise dos fatos de consciência. Se isso é verdade, então as concepções de Jouffroy e Magalhães a respeito da *força vital* são diferentes, não sugerindo que o brasileiro tenha extraído essa noção das doutrinas de Jouffroy.

7.5.4.9. MAGALHÃES E AHRENS

Esse autor, apesar de não mencionado por Magalhães, tem sido apresentado como um dos que o influenciaram no que diz respeito à noção de *força vital*. Como vimos na apresentação das ideias de Ahrens, ele revela uma certa ambiguidade no tratamento desse conceito. Sob determinado ponto de vista, ele rejeita essa noção, considerando-a abstrata, vaga e sem resultados significativos. Sob outro ponto de vista, ele admite essa noção enquanto designando uma força de ordem superior que faz funcionar os organismos de maneira inexplicável pelas leis da física. Em outras palavras, Ahrens rejeita a noção de *força vital* enquanto entendida como uma força individual existente em cada organismo individual. Mas ele a aceita quando a expressão em questão designa um princípio geral da natureza cujas leis apresentam algo em comum com as leis do espírito porque tudo tem uma origem comum no Absoluto. Essa doutrina de Ahrens se inspira no panenteísmo de Krause que, por sua vez, se inspira nas doutrinas de Schelling, para quem a vida não pertence a um indivíduo, mas constitui um princípio comum que perpassa toda a natureza. Nessa perspectiva, a *força vital* presente num organismo individual não existe por si mesma, mas constitui a manifestação de uma propriedade da própria natureza, que se distribui pelos seres vivos. Conforme sugerimos anteriormente, uma expressão mais adequada para aquilo que Ahrens concebe como *força vital* deveria ser *alma natural*.

Fazendo uma comparação com as doutrinas de Magalhães, vemos que esse último adota justamente a concepção de *força vital* que Ahrens rejeita como abstração estéril. O brasileiro entende a *força vital* como um princípio individual que estabelece a mediação entre o corpo e o

espírito. Em Ahrens, a força vital é uma alma natural que pervade a natureza e pode ser imortal. Em Magalhães, a força vital individual não é imortal, e, ao desaparecer, ocasiona a morte e a decomposição do corpo. Quanto à união da alma com o corpo, Ahrens parece adotar uma posição dualista, concebendo o corpo vivo como uma unidade formada pela associação da matéria com a alma natural, unidade essa que se associa ao espírito, ao passo que Magalhães adota a posição tripartida, em que o ser humano se compõe de corpo material, força vital sensitiva e espírito. Em Ahrens, a *sensibilidade* é uma faculdade da *alma natural*, que encontra um correlato na faculdade espiritual correspondente, enquanto em Magalhães a *sensibilidade* é uma faculdade apenas da *força vital*, fornecendo a *sensação* à faculdade de perceber pertencente ao espírito. É por isso que, no caso de Magalhães, a *sensação* se encontra no ponto de tangência entre o corpo animado e o espírito, permitindo assim o surgimento da *percepção* em nível espiritual.

Como podemos ver, as concepções de Ahrens e Magalhães relativas à *força vital* são diferentes, embora possuam inspirações metafísicas análogas como veremos mais abaixo. Nesse ponto, convém destacarmos que, em Ahrens, a força vital é concebida como um princípio vital geral da natureza, princípio este dotado de sensibilidade, a qual também deve ser entendida como uma faculdade geral da natureza viva. Aqui, a *alma natural* possui *status* universal. Além disso, o espírito possui também a faculdade da sensibilidade, de modo a poder interagir com a sensibilidade da alma natural. Em Magalhães, a *força vital* é concebida como uma força individual dotada de sensibilidade em nível também individual. Aqui, a força vital possui um claro *status* individual. E, como se não bastasse essa diferença, Magalhães atribui a sensibilidade apenas

à força vital, destinando ao espírito a faculdade de perceber, mais compatível com o caráter cognitivo da alma humana. Isso significa que, do ponto de vista da noção de *força vital*, a aproximação das ideias de ambos não é adequada.

Há porém um outro ponto que se destaca na comparação entre Ahrens e Magalhães. Esse ponto está na defesa que o primeiro faz do panenteísmo, em contraste com a defesa que o segundo faz do criacionismo ocasionalista idealista. Esse ponto não parece ter sido levado em conta pelos intérpretes de Magalhães, mais interessados nas concepções de *força vital* presentes nos dois autores. Mas é justamente nas metafísicas de ambos que podemos realizar uma maior aproximação. Com efeito, Ahrens e Magalhães apresentam concepções análogas das relações entre Deus e o mundo. Em ambos, Ele penetra totalmente o mundo, mas não se identifica com ele, transcendendo-o em virtude de sua essência perfeita, onisciente e onipresente. Em ambos, a matéria não possui realidade em si, reduzindo-se ou às forças dinâmicas da natureza – caso de Ahrens – ou a volições da divindade – caso de Magalhães. Essa aproximação nas metafísicas de ambos não parece ter sido intencional, mas sim o resultado de uma coincidência em virtude da visão de mundo comum aos pensadores europeus e brasileiros da época. Afinal de contas, Magalhães não menciona Ahrens uma vez sequer nos *Fatos do espírito humano*.

7.5.4.10. MAGALHÃES E MONTE ALVERNE

Tendo em vista que, no segundo volume de nossa *História da filosofia do Brasil*, sugerimos que Magalhães pode ter-se inspirado em Monte Alverne no que diz respeito à noção de *força vital*, iremos

recapitular aqui rapidamente as ideias desse franciscano sobre o assunto, para levarmos adiante uma comparação entre suas ideias e as de Magalhães. No volume citado, procuramos mostrar que Monte Alverne apresenta semelhanças com Genovese na questão das relações entre a alma e o corpo. O pensador italiano pensa que a teoria do influxo físico, embora pareça estar de acordo com a nossa consciência íntima e com os fenômenos corporais, não coaduna adequadamente com a natureza imaterial da alma. Isso significa que a alma não é a energia que move o corpo. Em virtude disso, Genovese alega que a vida vegetativa e sensitiva do corpo deve proceder ou diretamente de Deus ou de um princípio ativo diferente da alma, capaz de fazer a mediação entre essa última e o corpo.⁷³ Monte Alverne acompanha esse raciocínio de Genovese, mas vai além dele, ao estabelecer que a vida vegetativa e sensitiva do corpo depende de um princípio ativo distinto da alma, servindo de ponte para as interações entre ela e o corpo.⁷⁴

Ora, essas ideias de Monte Alverne podem ter influenciado Magalhães na elaboração de sua concepção de *força vital*. Com efeito, ele não apenas foi aluno do franciscano, mas também deve ter lido o seu *Compêndio de filosofia*. E não apenas a ideia da necessidade de um princípio ativo mediando as interações entre a alma e o corpo, mas também a ideia da ligação feita entre esse princípio ativo e a sensibilidade parecem estar presentes no texto de Monte Alverne. Não temos certeza se foi de fato esse franciscano que inspirou a doutrina

⁷³ Cfr. Genovese, A. *As Instituições da Metafísica de Antonio Genuense, acomodada para uso dos principiantes*. 3 ed. Trad. de Miguel Cardoso. Lisboa: Typ. de Eugenio Augusto, 1835, pp. 198-203.

⁷⁴ Ver Monte Alverne, Frei Francisco do. *Compêndio de Filosofia*. In: Pinto, Francisco Luiz (ed.) *Compêndio de filosofia pelo padre-mestre Fr. Francisco do Mont'Alverne*. Rio: Tipografia Nacional, 1859, p. 103. Ver Também Margutti, Paulo. *História da filosofia do Brasil. 2ª Parte. A ruptura iluminista (1808-1843)*. S. Paulo: Edições Loyola, 2020, pp. 396-7.

magelânica da *força vital*, mas ele se apresenta como um possível candidato, talvez mais viável do que o fisiólogo Flourens, pois parece ter sido o primeiro a ter transmitido essa ideia a Magalhães. E, antes mesmo de Flourens, temos ainda a possível influência de Cousin sobre o brasileiro, pois esse pensador francês também defende a ideia de uma *alma orgânica* ou *força vital*.

8

DISCUSSÃO COM OS DIVERSOS INTÉRPRETES DE MAGALHÃES

8.1. OBSERVAÇÕES INICIAIS

Para efetuar o estudo do pensamento de Magalhães de acordo com o método compreensivo que temos desenvolvido até o presente momento, encontramos algumas dificuldades. Pela sua importância, Magalhães é um dos autores mais estudados da filosofia do s. XIX brasileiro, além de envolver relações doutrinárias com diversos autores estrangeiros. Em virtude disso, o volume dos materiais que pudemos recolher a respeito do pensamento de Magalhães se revelou excessivo, envolvendo uma grande variedade de interpretações, algumas delas inclusive contraditórias. Outras interpretações se concentram num mesmo aspecto da filosofia de Magalhães. Como se não bastasse isso, algumas interpretações relacionam as ideias de Magalhães à evolução da filosofia brasileira no s. XX. A consequência disso tudo foi que a apresentação e a avaliação das ideias magelânicas exige um espaço muito maior do que o disponível no presente texto. Desse modo, para dar seguimento ao nosso trabalho sem prejudicar significativamente nossa pretensão de tratar as ideias de Magalhães da forma mais exaustiva possível, tomamos as seguintes providências. Em primeiro lugar, levando em conta que em certos casos dois ou mais intérpretes convergem ao destacarem um mesmo aspecto da filosofia de Magalhães, resolvemos agrupá-los e discutir suas perspectivas em conjunto. Em segundo lugar, levando em conta que alguns intérpretes destacam individualmente um ou mais aspectos da filosofia de Magalhães,

resolvemos destacar e discutir aqueles aspectos que consideramos mais relevantes para a nossa investigação. Em terceiro lugar, por fim, levando em conta que alguns intérpretes se dedicaram a estudos mais compreensivos e detalhados da filosofia magelânica, destacando não apenas os pontos principais da mesma, mas também suas relações com a realidade brasileira, resolvemos discutir suas propostas de maneira também mais detalhada e compreensiva.

Com base nesses critérios, pudemos estabelecer o seguinte plano para a nossa discussão. Em primeiro lugar, consideraremos os intérpretes que podem distribuídos nos seguintes grupos: i) Chansselle e Flourens, que representam a reação elogiosa francesa ao livro de Magalhães; ii) o cônego Fernandes Pinheiro e Ubiratan Macedo, que levantam os problemas da liberdade humana e suas relações com a presciência divina; iv) Jorge Jaime, José Maurício de Carvalho e Borges de Macedo, que consideram Magalhães um precursor de Bergson.

Em segundo lugar, consideraremos os seguintes intérpretes que destacaram algum aspecto relevante da filosofia magelânica: i) Pierre Dax, que considera *Fatos* um livro de um outro mundo que não a França; ii) Bouillier, que discute a questão do *duodinamismo*; iii) Leonel Franca, que vê essa filosofia como um amálgama original de outras que a precederam; iv) Cruz Costa, que estabelece uma relação entre Magalhães e os ontólogos italianos Rosmini e Gioberti; v) Wilson Martins, que considera circular o raciocínio magelânico a favor do espiritualismo; vi) Paim, que apresenta o que pensa serem as duas teses principais de Magalhães; vii) Júlio Canhada, que analisa os problemas da obra inaugural e da temporalidade; viii) Evaldo Sampaio, que analisa a fonte do interesse de Magalhães pelo ecletismo cousiniano, o significado de *Fatos* no contexto da cultura brasileira oitocentista, a noção de

percepção em Magalhães e a fonte mais provável para a noção magelânica de *força vital*. Quanto a Mercadante, que acusa Magalhães de não ter-se libertado do subarcanismo, ele não será considerado em nosso debate, pois essa hipótese foi provavelmente extraída de José Veríssimo e está mais ligada à literatura, revelando pouca relevância para a filosofia.¹ Washington Vita, que levanta contra Magalhães o problema da conciliação do sensualismo com o racionalismo, vistos como doutrinas inconciliáveis, também não será considerado, pois faz sua crítica de maneira genérica, sem detalhamento, o que torna desnecessário debater sua interpretação.

Em terceiro lugar, finalmente, consideraremos em maiores detalhes as interpretações de Tobias Barreto, Silvio Romero, Roque Spencer Maciel de Barros, Luiz Alberto Cerqueira e Ivan Domingues. Tobias e Romero atacam sobretudo a doutrina magelânica da *força vital* dotada de sensibilidade, considerando seu autor um representante do atraso da filosofia brasileira da época; Barros identifica um importante projeto pedagógico de caráter civilizatório na filosofia de Magalhães; Cerqueira vê tal filosofia como parte de uma evolução do pensamento brasileiro em direção à consciência de si; Domingues vê essa mesma filosofia como expressão do pensamento de um autor afrancesado que não tinha

¹ Nas palavras de Veríssimo: “Antes dos *Suspiros poéticos e saudades*, publicara Magalhães, em 1832, um volume de *Poesias*, reproduzido mais tarde nas *Poesias avulsas* (Rio de Janeiro, Garnier, 1864). Superabunda de provas de que àquela data estava ainda Magalhães no subarcanismo reinante em Portugal e aqui em todo o primeiro quartel do XIX século e continuado até o pleno advento do Romantismo. Sob a influência desse subarcanismo ou pseudoclassicismo, como se lhe tem chamado, conservou-se Magalhães ainda nas duas décadas seguintes” (Cfr. Veríssimo, José. *História da Literatura Brasileira*, p. 80. Disponível em <<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bn000116.pdf>>. Acesso em fevereiro de 2017. Convém observar ainda que o *subarcanismo* está sendo identificado com o *pseudoclassicismo*, que corresponde ao uso imitativo do classicismo em arte e literatura, principalmente durante o s. XVIII. Esse termo parece ter sido usado primeiramente em 1861. Alcântara Machado também faz breve referência ao subarcanismo literário de Magalhães, mas em seu livro de 1936, que é posterior ao trabalho de Veríssimo (Cfr. Machado, Alcântara. *Magalhães ou o romântico arrependido*. S. Paulo: Livraria Acadêmica, 1936, p. 10).

condições de elaborar uma doutrina autenticamente nacional. Em virtude da abrangência e importância dessas interpretações, nós as consideraremos em maiores detalhes. Cabe observar aqui que a distribuição acima em grupos não é rigorosa, pois os autores indicados poderiam ser incluídos ou nos grupos anteriores ou em algum novo grupo. Borges de Macedo, p. ex., figura em dois grupos. Mas procedemos assim porque sua contribuição nos parece importante nos dois casos. Tobias e Romero, por sua vez, poderiam fazer parte do segundo grupo, pois ambos convergem na crítica à doutrina da força vital em Magalhães. Mas acontece que eles não se limitam a isso e ademais são responsáveis pelo desenvolvimento de uma historiografia negacionista da filosofia brasileira do s. XIX, merecendo, por isso, consideração mais detalhada.

Em que pese a essa falta de rigor em nosso agrupamento de intérpretes, esse foi o procedimento mais razoável e aceitável que encontramos para lidar com o grande número de nomes a serem levados em conta na presente discussão. Isso posto, podemos passar à execução do plano de ação por nós proposto. Na medida do possível, procuraremos obedecer, em cada um dos grupos indicados, à ordem cronológica do surgimento das interpretações.

8.2. O PRIMEIRO GRUPO: INTÉRPRETES QUE CONVERGEM EM UM MESMO TEMA

8.2.1. N.-P. CHANSSELLE [1859] E PIERRE FLOURENS [1859]

Esses dois autores elogiam *Fatos do Espírito Humano*, sugerindo que aprovam a qualidade filosófica da obra e a competência de seu autor. Os seus elogios, porém, são um tanto genéricos, sem a complementação de análises mais detalhadas das doutrinas expostas na obra. Chansselle, o

tradutor, como vimos, considera notável o livro, enquadrando-o no nível da alta filosofia. Magalhães, de acordo com ele, pertence à escola de Platão, Descartes, Leibniz e Malebranche, revelando, além disso, originalidade e erudição crítica. De acordo com Chansselle, os méritos de Magalhães estavam sendo reconhecidos na Europa. Flourens, de seu lado, afirma que o livro de Magalhães é obra de homem de gênio, revelando originalidade e clareza, além de empreender uma análise filosófica profunda. Flourens também confessa sentir-se tocado pelo número de vezes em que Magalhães faz referência aos trabalhos dele em *Fatos do Espírito Humano*. E elogia o tradutor pela qualidade do trabalho.

Como podemos ver, as considerações acima sugerem que de fato houve uma boa aceitação do livro de Magalhães por parte dos franceses. Dois outros pontos que reforçam essa ideia estão na referência feita a *Fatos do Espírito Humano* por Bouillier, em sua obra *Do princípio vital e da alma pensante*, que discutiremos mais adiante, e na informação, fornecida pelo *Correio Mercantil*, de que na França já tinham sido vendidos 1800 exemplares do livro de Magalhães em 1859, contra menos de 80 no Brasil. Em que pese aos elogios feitos e à recepção positiva entre os franceses, faltaram aqui, infelizmente, análises mais detalhadas do livro em questão. Consideramos importante ressaltar aqui o contraste entre as avaliações mais positivas dos franceses e as avaliações exageradamente negativas de alguns críticos brasileiros de Magalhães.

8.2.2. FERNANDES PINHEIRO [1859] E UBIRATAN BORGES DE MACEDO [1997]

Esses dois autores levantam sobretudo o problema da conciliação entre a liberdade humana e a presciência divina no sistema de Magalhães. A *Resenha filosófica* do cônego Fernandes Pinheiro

provavelmente expressa a primeira reação do público leitor brasileiro aos *Fatos do espírito humano*. A avaliação de Fernandes Pinheiro é em geral respeitosa, procurando destacar os pontos positivos e negativos dessa obra de Magalhães. Por motivos de espaço e relevância, só nos concentraremos em um único aspecto da filosofia dos *Fatos* que foi destacado pelo cônego como ponto negativo: para ele, as relações entre a presciência divina e a liberdade humana não foram explicadas satisfatoriamente por Magalhães com base na livre intenção de agir ou deixar de agir. Sobre esse assunto, o cônego reconhece ainda ter dúvidas depois da leitura de *Fatos*, sendo obrigado a admitir a liberdade humana sem poder explicá-la, como acontece no caso das relações entre a alma e o corpo.

Quanto a Borges de Macedo, vimos que ele considera os *Fatos* a obra mais bem sucedida do Império, oferecendo uma investigação pessoal sistemática de bom nível, como prova sua tradução imediata para o francês. Antes de discutir o problema da conciliação entre liberdade humana e presciência divina, Borges de Macedo nos apresenta, como vimos, uma interpretação da concepção magelânica de *liberdade*. De acordo com esse intérprete, Magalhães considera a liberdade um fato de consciência evidente. Temos aqui uma defesa do fato da liberdade, doutrina herdada da tese de Biran da liberdade como consciência de uma ação. De qualquer modo, para Borges de Macedo, a liberdade em Magalhães deriva da existência de Deus, que é livre e nos criou à sua imagem. Mas nossa liberdade está limitada pelo nosso corpo, sujeito à necessidade. Estendendo sua interpretação de Magalhães para a perspectiva política, Borges de Macedo afirma que, em *Fatos*, não há contradição entre *liberalismo* e *cristianismo*. A liberdade é ali vista como função do social, como uma evidência social. Nessa perspectiva, a

intuição central de Magalhães sobre a questão da liberdade está em que valor da pessoa humana só existe numa sociedade de homens livres.

Passando à questão da conciliação entre a liberdade humana e a presciência divina, Borges de Macedo afirma que, para Magalhães, Deus determina só nossas volições mais gerais, deixando a especificação das mesmas para a nossa liberdade. Desse modo, Deus pode prever tudo, mas isso não impede que sejamos livres. A aparência de contradição entre nossa liberdade e a capacidade divina de tudo prever decorre das limitações da razão humana. Nessa perspectiva, o fatalismo da frenologia não afeta a liberdade nem a vida moral. Temos aqui, segundo Macedo, um retorno a Kant no que diz respeito à doutrina da coexistência da *liberdade* com a *necessidade*, mas sem resolver a antinomia, deixando-a apenas formulada, o que, por si só, já é meritório.

Como podemos ver, Borges de Macedo nos apresenta uma interpretação das doutrinas magelânicas concernentes à liberdade e à conciliação da mesma com a presciência divina, sem criticá-las. Já Fernandes Pinheiro nos apresenta uma crítica a essa parte da filosofia de Magalhães. No caso de Borges de Macedo, podemos dizer que, em geral, concordamos com a sua interpretação das doutrinas em questão, principalmente no que diz respeito à aproximação entre Magalhães e Kant. Sabemos que essa aproximação de fato existe e foi feita pela intermediação de Cousin. Mas não podemos esquecer que a tese segundo a qual a virtude de uma ação decorre da intenção com a qual ela é praticada parece ter vindo diretamente de Cousin para Magalhães. Isso basta no caso de Borges de Macedo, que não chega a criticar as doutrinas de Magalhães nesse domínio.

Com respeito à crítica de Fernandes Pinheiro à tentativa magelânica de conciliar a liberdade humana com a presciência divina,

acreditamos que ela faz sentido e denuncia uma real dificuldade de um sistema em que a vontade livre não parece compatível com um mundo criado e controlado por Deus em todos os seus detalhes. A saída de Magalhães, como vimos, é de tipo kantiano, via Cousin, mas com pinceladas próprias. Vejamos como. Em sua discussão sobre a liberdade, Magalhães argumenta que, se o nosso poder de produzir efeitos fosse equivalente ao nosso poder de querer, então a espécie humana estaria aniquilada. Para que isso não aconteça, é preciso que a nossa liberdade seja contrabalançada por algum elemento de necessidade. E é justamente a harmonia entre a liberdade e a necessidade que nos permite admitir sem dificuldades a convivência do livre arbítrio com a presciência divina. Para Magalhães, se reconhecermos em que consiste o livre arbítrio e o distinguirmos do elemento de necessidade que lhe oferece resistência, se reconhecermos também a oposição de todas as vontades livres em combate, veremos que tudo isso se harmoniza diante da razão absoluta e da necessidade das coisas, de tal modo que tudo pode ser previsto sem que o homem deixe de ser livre (*Magalhães, Fatos*, pp. 371-2). Essa poderia ser considerada a parte pró-kantiana da filosofia moral de Magalhães.

A parte mais pessoal da mesma vem a seguir, quando ele afirma que basta a intenção com que o homem livremente pratica a ação ou se opõe à necessidade, mesmo sem poder subtrair-se a ela, para que essa mesma ação seja virtuosa. A liberdade de resolução e seu mérito aumentam em razão direta da ignorância que o homem tem do que lhe vai acontecer. Deus pode ter previsto todos os acontecimentos, mas, para que sejamos livres e nossas ações tenham mérito, basta que ele não determine todas as nossas resoluções e volições, as quais serão anuladas umas pelas outras, diante da necessidade prevista que ignoramos e da razão que

consultamos (*Magalhães, Fatos*, pp. 372-3). Nessa perspectiva, não importa que tudo esteja previsto por Deus, pois essa previsão nos deixa livre a consciência que ignora o que vai acontecer. Sabemos que vamos morrer, mas a incerteza do dia da morte deixa livre o nosso campo de ação até o momento final. Temos de agir como se nada tivesse sido providenciado, como se pudéssemos mudar as coisas. Essa ignorância nos confere uma inteira liberdade em nossas deliberações e perfeita moralidade aos nossos atos. A fatalidade nas coisas humanas não se apresenta como motivo de nossas determinações, mas como efeito delas (*Magalhães, Fatos*, p. 375). Como podemos ver, Magalhães argumenta que a liberdade humana existe porque, embora tudo esteja previsto por Deus, nós não temos conhecimento do futuro e isso nos permite fazer escolhas próprias, independentemente da interferência divina.

A solução acima nos mostra que o cômico Fernandes Pinheiro tem razão em sua avaliação desse aspecto importante da filosofia de Magalhães. Com efeito, se tudo já está previsto por Deus, então a liberdade humana é apenas uma ilusão produzida pela nossa ignorância do que vai acontecer no futuro. Essa ignorância nos leva a acreditar que estamos agindo livremente, embora sejamos na verdade meros peões nas mãos de Deus e de seu projeto para o universo. Não há aqui como escapar dessa crítica.

8.2.3. JORGE JAIME [1997], JOSÉ MAURÍCIO DE CARVALHO [2001] E BORGES DE MACEDO [1997]

Vimos que Jorge Jaime, Carvalho e Borges de Macedo consideraram que Magalhães, por ter defendido a doutrina da *força vital*, é um precursor do *impulso vital* de Bergson. Conforme indicamos, aproveitaremos as hipóteses desses três intérpretes para discutir essa

questão. Convém observarmos aqui que, de acordo com Borges de Macedo, a ligação entre Magalhães e Bergson foi feita inicialmente pelo mexicano Antônio Gomez Robledo. Realizamos uma pesquisa a respeito e constatamos que esse último escreveu o livro *La filosofía en el Brasil*, que resultou de tese de doutorado defendida na UNAM.² Não tivemos acesso a essa obra, de modo que não pudemos confirmar essa informação. De qualquer modo, se Borges de Macedo está certo, então as ligações entre as ideias de Magalhães e as de Bergson foram inicialmente pensadas fora do nosso país.

De qualquer modo, por mais que pareça interessante considerar o brasileiro Magalhães um precursor do francês Bergson, parece-nos que a aproximação feita entre ambos é equivocada. Com efeito, se analisarmos mais a fundo a questão, veremos que os conceitos envolvidos são bastante diferentes. Sabemos que a *força vital* magelânica corresponde a uma força individual que serve de intermediário entre a alma e o corpo. Essa força pode ser apreendida e compreendida pelo intelecto humano. Já o *impulso vital* bergsoniano corresponde a uma força original comum que passa de uma geração de seres vivos à seguinte e que constitui a causa profunda de todas as variações evolutivas. A hereditariedade transmite não apenas os caracteres, mas também o impulso em virtude do qual os caracteres se modificam. Esse impulso é a vitalidade mesma.³ Ele é apreendido por intuição e não pelo intelecto analítico. Para que o ser humano seja capaz de alcançar a essência do impulso vital, ele deve utilizar um modo de

² Ver Robledo, Antônio Gomez. *La filosofía en el Brasil*. Mexico: Imprenta Universitaria, 1946.

³Bergson, H. *L'évolution créatrice*. Éd. életronique par Gemma Paquet. Chicoutimi, Québec, 2003, p. 59; 139. Disponível em < http://classiques.uqac.ca/classiques/bergson_henri/evolution_creatrice/evolution_creatrice.pdf>. Acesso em março de 2016.

conhecimento que fica do lado oposto da inteligência: o instinto. Isso é possível porque na periferia do intelecto existe uma borda de instinto que permite ao ser humano encontrar o impulso vital originário.⁴ E o universo material apreendido com o auxílio dessa borda de instinto se revela uma espécie de consciência em que tudo se equilibra e se compensa.⁵ Nessa perspectiva, o impulso vital bergsoniano constitui uma autêntica *arché* obtida por um conhecimento intuitivo, revelando-se muito mais próximo da *Vontade* schopenhaueriana do que da força vital defendida por vários autores do s. XIX, entre os quais se encontra Magalhães.

Carvalho, como vimos, vai mais longe na ligação entre Magalhães e Bergson, afirmando ainda que o projeto magelânico se encontra bastante próximo da tese bergsoniana em *Matéria e Memória*, segundo a qual não é o espírito que está alojado no corpo, mas tudo o que há de corporal ganha sua existência porque está no espírito ou diante dele. Fora do espírito, nada pode existir. Ora, essa tese se encontra sem dúvida no espiritualismo idealista de Magalhães. Mas esse não é o caso de Bergson, que afirma a realidade tanto do espírito quanto da matéria, adotando uma posição explicitamente dualista. A partir daí, ele considera que o idealismo e o realismo vão muito longe, pois é um engano tanto reduzir a matéria à percepção que dela temos como fazer da matéria uma coisa simultaneamente capaz de produzir percepções em nós e ser diferente por natureza dessas mesmas percepções. Para ele, a matéria é um agregado de *imagens*, que são mais do que o idealista

⁴ Lawlor, L. & Leonard, V. M. Henri Bergson. In: Stanford Encyclopedia of Philosophy. Disponível em <<http://plato.stanford.edu/entries/bergsn/>>. Acesso em março de 2016.

⁵ Bergson, H. *L'évolution créatrice*. Éd. életronique par Gemma Paquet. Chicoutimi, Québec, 2003, p. 139. Disponível em < http://classiques.uqac.ca/classiques/bergsn_henri/evolution_creatrice/evolution_creatrice.pdf>. Acesso em março de 2016.

denomina *representações* e menos do que o realista denomina *coisas*. Bergson pensa a matéria antes da dissociação que o realismo e o idealismo realizaram entre a sua *existência* e a sua *aparência*.⁶ Como podemos ver, ao menos no que diz respeito aos aspectos considerados, a perspectiva bergsoniana é diferente daquela de Magalhães, porque a primeira busca uma terceira via no conflito entre realismo e idealismo, enquanto a segunda se concentra numa solução claramente idealista. A partir desse ponto de vista, não nos parece evidente que a perspectiva bergsoniana possa ter sido renunciada pela magelânica.

Um outro importante ponto que reforça a nossa separação entre a *força vital* magelânica e o *impulso vital* bergsoniano está em que o vitalismo é explicitamente criticado em *Evolução criadora*.

Consideremos com efeito o organismo mais complexo e mais harmonioso. Todos os elementos, dizemos, conspiram para o maior bem do conjunto. Assim seja, mas não nos esqueçamos de que cada um dos elementos pode ser ele mesmo, em certos casos, um organismo e que, ao subordinar a existência desse pequeno organismo à vida do grande, aceitamos o princípio de uma finalidade externa [porque a finalidade interna do pequeno organismo estaria subordinada externamente à finalidade do organismo vivo como um todo]. [...]

Eis aí a pedra onde tropeçam as teorias vitalistas. Nós não as censuramos, como se faz ordinariamente, por responder a questão com a própria questão. Sem dúvida, o “princípio vital” não explica muita coisa: mas pelo menos ele tem a vantagem de ser uma espécie de assinatura da nossa ignorância que poderá nos lembrar dela ocasionalmente, enquanto o mecanismo nos convida a esquecê-la. Mas a verdade é que a posição do vitalismo se tornou muito difícil pelo fato de que não há finalidade puramente interna nem individualidade absolutamente delimitada na natureza. Os elementos organizados que entram na composição do

⁶ Bergson, H. *Matter and Memory*. Transl. by N. M. Paul & W. S. Palmer. London: George Allen and Unwin, 1911, p. xii-xiii.

indivíduo possuem eles mesmos uma certa individualidade e reivindicação, cada um para si, o seu princípio vital, se o indivíduo deve ter o seu. Mas, por outro lado, o próprio indivíduo não é suficientemente independente, suficientemente isolado do resto para que pudéssemos lhe atribuir um “princípio vital” próprio.⁷

Além da passagem acima, em nota de rodapé na mesma página, Bergson afirma que dois aspectos caracterizam o neovitalismo de sua época. Por um lado, essa doutrina afirma que o puro mecanismo é insuficiente para explicar a vida, como acontece nos casos de Driesch ou Reinke.⁸ Por outro lado, essa doutrina superpõe determinadas hipóteses ao mecanicismo, como as *enteléquias* de Driesch ou os *dominantes* de Reinke. Bergson considera que o primeiro desses dois aspectos é incontestavelmente o mais interessante. É verdade que Bergson está se referindo a autores neovitalistas que surgiram depois dos vitalistas que estudamos no presente volume. Mesmo assim, duas coisas ficam claras aqui: i) suas simpatias pelo vitalismo em geral se dirigem sobretudo à denúncia que essa doutrina faz em relação à explicação puramente mecânica da vida; ii) a noção de um *princípio vital* constitui uma hipótese inadequada, superposta ao mecanicismo.

⁷ Bergson, Henri (1907). Édition électronique réalisée par Gemma Paquet, professeure à la retraite du Cégep de Chicoutimi à partir du livre *L'évolution créatrice*. Paris: Les Presses Universitaires de France, 1959, pp. 34-5. Collection Les Classiques des sciences sociales, fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblai, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi. Disponível em <http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html>. Acesso em março de 2016.

⁸ Hans Driesch (1867-1941) foi um biólogo e filósofo germânico, conhecido pelo seu trabalho experimental em embriologia e pela sua filosofia neovitalista da *enteléchia*. Ele extraiu esse termo de Aristóteles e utilizou-o para designar uma força vital que concebe como “psicóide” ou semelhante à mente, ou seja, como não espacial e qualitativa, ao invés de espacial e quantitativa.

Johannes Reinke (1849-1931) foi um botânico e filósofo alemão que defendeu uma forma de neovitalismo e combateu a teoria darwiniana da evolução. Motivado por suas crenças religiosas, Reinke buscou mecanismos reguladores para os processos evolutivos. Ele acreditava que a vida foi criada por Deus, mas, uma vez estabelecida, a evolução obedece às leis naturais. Isso o levou a introduzir o conceito de *entidades dominantes*, que regulam a transcrição genética e a morfogênese.

Borges de Macedo, como vimos, acrescenta mais um argumento a favor da aproximação entre Magalhães e Bergson. Com efeito, ele levanta a hipótese de que inclinação de Magalhães por fenômenos parapsicológicos revela mais uma aproximação com Bergson. Isso também nos parece equivocado. É verdade que esse pensador francês se interessava pelo magnetismo, pelo sonambulismo e pela telepatia, tendo-se manifestado a respeito diversas vezes.⁹ Quanto a Magalhães, contudo, só encontramos em *Fatos* uma ou duas referências à “faculdade adivinatória de alguns espíritos privilegiados”. Mas isso tem a ver com sua concepção da natureza do nosso espírito, cuja rapidez elétrica do pensamento é tal que lhe parece nem raciocinar e estar adivinhando sem esforço. Isso se deve ao nosso esquecimento da multidão de rápidos pensamentos, que nos permite adivinhar e profetizar às vezes dormindo, às vezes em estado de vigília (*Magalhães, Fatos*, p. 309). Em outro ponto, Magalhães afirma não ser impossível que o espírito, num estado de êxtase, tenha uma intuição imediata das coisas, tornando transparente algo que em geral nos parece opaco. Isso é assim porque o espírito não está preso ao corpo, podendo perceber todas as coisas através de um reflexo de suas percepções. E, quando nesse estado, não é impossível que o espírito pense e saiba melhor. Nessas situações, as suas induções e deduções se tornam previsões e profecias (*Magalhães, Fatos*, pp. 323-4). Como podemos ver, as explicações de Magalhães para fenômenos ligados à parapsicologia, como as previsões e profecias mencionadas, são realizadas racionalmente por meio de um espiritualismo radical. Isso nos parece uma evidência muito reduzida para afirmarmos que Magalhães

⁹ Ver, p. ex., Meheust, Bertrand. *100 mots pour comprendre la voyance*. S. I.: Les Empêcheurs de Penser en Rond, 2005. Ver também Evrard, Renaud. Bergson et la télépathie: à propos d'une correspondance inédite. *Bergsoniana*, 1, 2021. Disponível em <<http://journals.openedition.org/bergsoniana/463>>. Acesso em março de 2016.

tinha uma inclinação pelos fenômenos parapsicológicos e por esse motivo se aproxima de Bergson, como pensa Borges de Macedo. Na verdade, temos aqui poucas evidências para aproximar Magalhães de Bergson nesse domínio.

Por todos os motivos expostos acima, não podemos dizer com propriedade que Magalhães é um precursor da filosofia de Bergson. É verdade que o vitalismo, corrente da qual o nosso brasileiro participou, pode ter de algum modo inspirado Bergson na direção do seu *impulso vital*. Mas tal influência provavelmente ocorreu de maneira bastante indireta e mais pela via do confronto teórico do que da convergência de tendências doutrinárias.

8.3. O 2º GRUPO: INTÉRPRETES QUE DESTACAM UM ASPECTO ESPECÍFICO

8.3.1. PIERRE DAX [1860]

Esse nome, como vimos, é um pseudônimo para pelo menos um dos três jornalistas que o utilizaram na revista *L'Artiste*. O aspecto específico da resenha que leva seu nome e que pretendemos destacar aqui se encontra na primeira parte do texto e corresponde à ideia de que os *Fatos* são uma obra do outro mundo porque o autor é brasileiro e porque ela nada tem a ver com a França. Talvez seja por isso que Dax se recusa a discutir o livro de Magalhães, alegando que fazer isso seria “discutir discussões”.

Até esse ponto, a avaliação de Dax possui um caráter negativo. Os dois pontos por ele levantados a respeito de *Fatos* são: i) a distância entre a filosofia francesa e a filosofia do outro mundo neles expressa; ii) a inutilidade de discutir as discussões empreendidas pelo livro. É surpreendente o contraste entre essa avaliação negativa de *Fatos* e as

avaliações positivas de Chansselle e Flourens. A previsão de que o leitor francês comum fecharia o livro assim que começasse a lê-lo sugere fortemente que a aceitação de *Fatos* na França não seria um ponto pacífico.

Depois, dessas colocações, porém, Dax muda subitamente de posição. Na sequência da resenha, ele assume um tom mais favorável em relação a *Fatos*, fazendo um breve apanhado geral do alcance dessa obra em termos da discussão nela empreendida a respeito do sensualismo e do empirismo e em termos do grande número de autores nela considerados. Dax, como vimos, reconhece que Magalhães defende o espiritualismo e alega que seu livro é “notável por mais de um título”. Para ilustrar isso, Dax cita um trecho de *Fatos* em que Magalhães defende a busca pela verdade e estabelece que o fim moral do homem é o mesmo que o da sociedade, envolvendo o aperfeiçoamento do gênero humano. Ao final da resenha, Dax ainda elogia o tradutor Chansselle, alegando que esse último tinha realizado a façanha de elevar-se ao mesmo nível de Magalhães para passar o texto à língua francesa.

Como podemos ver, a segunda parte da resenha de Dax possui um caráter positivo e dá impressão de ambiguidade na análise de *Fatos*: por um lado, trata-se de uma obra do outro mundo, sem interesse para os franceses e, por outro, essa obra constitui uma defesa do espiritualismo que se revela notável por mais de um título. Recorrendo ao princípio de caridade interpretativa para eliminar essa impressão de ambiguidade, acreditamos que a mensagem que Dax pretende transmitir em sua resenha é a seguinte: o livro de Magalhães, mesmo não oferecendo interesse para os franceses, não deixa de ser uma obra notável em sua proposta filosófica. Se nossa interpretação estiver correta, então a resenha de Dax está dizendo implicitamente que a obra notável em questão oferece interesse para os brasileiros.

8.3.2. FRANCISQUE BOUILLIER [1862]

Esse autor, como vimos, faz referência a Magalhães, mas voltada apenas a um aspecto de sua filosofia, a saber, a doutrina da força vital, que Bouillier chama de *duodinamismo*. Embora esse pensador francês se posicione contra essa doutrina, o simples fato de fazer referência a Magalhães indica o seu respeito pelo trabalho do brasileiro, que foi por ele considerado digno de ser citado. É verdade que Bouillier assume equivocadamente que Magalhães é português, talvez porque a página de rosto de *Fatos do espírito humano* indique, logo abaixo do nome de seu autor, a indicação “traduzido do português por N. P. Chansselle”. Bouillier também não deve ter lido com a devida atenção a *Opinião do Tradutor*, logo no início do livro, em que Chansselle nos informa explicitamente que Magalhães é brasileiro. De qualquer modo, tendo em vista a recepção favorável de *Fatos do espírito humano* entre os franceses, não nos parece que Bouillier teria deixado de considerar essa obra se ele soubesse da verdadeira nacionalidade do autor.

Isso posto, observemos inicialmente que Bouillier é defensor do *animismo*, doutrina espiritualista que rejeita a existência de uma força vital intermediária e reafirma o dualismo alma/corpo. Ele considera que a escola de Montpellier, Maine de Biran e Jouffroy são responsáveis pelo equívoco de postular um desnecessário princípio vital fazendo ponte entre a alma e o corpo. Bouillier procura inclusive mostrar que o vitalismo se opõe às doutrinas animistas tradicionais da Igreja católica. Para ele, a doutrina que prega a identidade entre a alma e a vida é a única capaz de explicar a natureza humana, representando assim o verdadeiro espiritualismo.

Nessa perspectiva, a menção de Bouillier a Magalhães como duodinamista está ligada à sua estratégia de expor as ideias dos adversários para depois combatê-las. Mas a exposição de Bouillier a respeito da doutrina do brasileiro sobre a *força vital* apresenta dificuldades, pois ele aproxima tal doutrina das de Ahrens e Lordat, sem oferecer de fato uma justificativa adequada para tanto. Além disso, as aproximações feitas por Bouillier em relação a esses dois autores padecem de interpretações inadequadas das doutrinas envolvidas.

No caso de Ahrens, são dois os pontos principais que ilustram a dificuldade da aproximação feita por Bouillier. O primeiro desses pontos está ligado ao fato de que ele não parece ter percebido as críticas de Ahrens à concepção da *força vital* como princípio individual, que ele pensa corresponder a uma abstração inútil. Em Magalhães, a *força vital* é claramente um princípio individual e não um princípio universal, como a alma natural de Ahrens, que pervade a natureza. Sob esse ponto de vista, a aproximação de ambos é forçada, devendo ser entendida apenas com muitas qualificações. Como mostramos anteriormente, a convergência entre Ahrens e Magalhães ocorre sobretudo nas suas metafísicas e não nas suas concepções relativas à *força vital*.

O segundo ponto tem a ver com a afirmação de Bouillier segundo a qual Magalhães e Ahrens atribuem a sensibilidade à *força vital*. Ora, além das diferentes concepções de *força vital* envolvidas, Ahrens atribui a sensibilidade não só à alma natural, mas também à alma humana, estabelecendo o que ele considera ser um necessário paralelismo entre as duas faculdades. Em contraposição, Magalhães reconhece a sensibilidade apenas como faculdade da *força vital*, atribuindo à alma humana a faculdade de perceber ou saber, que é diferente e mais elevada do que a mera sensibilidade. Como podemos ver, a aproximação entre

Ahrens e Magalhães no que diz respeito à concepção de *força vital* é equivocada.

No caso da aproximação feita por Bouillier entre as ideias de Magalhães e as de Lordat, também encontramos dificuldades. Com efeito, embora admita que a força vital tenha *sensibilidade*, Lordat a vê como uma espécie de *suscetibilidade* que não se identifica com a sensibilidade da alma pensante. Essa *suscetibilidade* é, para Lordat, uma reação do organismo a alguma estimulação proveniente do objeto exterior. Mas essa reação ainda não constitui uma *sensação* ou apercepção recebida pela alma enquanto potência capaz de deduzir ideias, formar juízos, pensamentos e vontades. Como podemos ver, Magalhães e Lordat só podem ser aproximados de maneira genérica, porque ambos admitem a existência de uma força vital. Mas eles se afastam bastante um do outro nas respectivas concepções das relações e propriedades da força vital em relação à alma humana.

Em síntese, embora Bouillier reconheça a relevância do trabalho de Magalhães em relação à doutrina do duodinamismo, esse pensador se equivoca na sua interpretação das ideias de Magalhães, ao aproximá-las indevidamente das doutrinas de Ahrens e de Lordat. E, como vimos, foi justamente essa aproximação equivocada que inspirou uma parte das críticas também equivocadas de Romero e Tobias à doutrina magelânica do duodinamismo.

8.3.3. LEONEL FRANCA [1921]

Esse jesuíta, ao que tudo indica, faz uma leitura mais cuidadosa e mais respeitosa de Magalhães, o que lhe permite apresentar uma interpretação mais consistente da filosofia magelânica, embora pouco

desenvolvida. Como vimos, Leonel Franca caracteriza Magalhães como um psicologista que chega ao ontologismo idealista imaterialista ao enfatizar as concepções da razão e o papel de Deus para além dos limites estabelecidos pelo espiritualismo eclético. O jesuíta tem razão nesse ponto, bem como na sua avaliação das obras de Magalhães, ao considerar *Fatos e A alma e o cérebro* como possuidoras de algum valor filosófico e ao colocá-las acima de *Comentários e pensamentos*, que realmente são menos importante do que as outras duas. Leonel Franca vê acertadamente que *Fatos* é a obra mais importante de Magalhães e ainda considera, na contramão das avaliações tradicionais, que *A alma e o cérebro* encerra uma boa refutação do materialismo e da frenologia de Gall. Quanto às influências sofridas por Magalhães, Leonel Franca menciona Jouffroy, Cousin e talvez Malebranche, reconhecendo também acertadamente que o brasileiro repensou com alguma originalidade as ideias extraídas dessas fontes e produziu um amálgama próprio. Concordamos com essa avaliação, mas com a ressalva de que seria melhor dizer *certamente Malebranche*, deixando de lado o *talvez*. Acreditamos já ter mostrado isso em momentos anteriores de nossa investigação.

Na sua avaliação da concepção magelânica da natureza do homem, Leonel Franca percebe acertadamente o dualismo alma/corpo e a intermediação da força vital dotada de sensibilidade. Mas ele compara a força vital ao *mediador plástico* de Cudworth, o que nos parece equivocado, pois esse *mediador plástico* está muito mais próximo da *alma natural* de Ahrens do que da *força vital* magelânica.¹⁰ Com isso,

¹⁰ Ver a esse respeito, Hutton, Sarah. Ralph Cudworth. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2021. Disponível em <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/cudworth/>>. Acesso em julho de 2023.

Leonel Franca deixa de reconhecer que a atribuição da sensibilidade à força vital constitui uma das marcas da originalidade de Magalhães.

O nosso jesuíta leva em conta também o que considera uma súbita transição de uma apresentação realista da natureza humana e do conhecimento para uma incursão num idealismo radical, totalmente inesperado num brasileiro. Leonel Franca pensa que, nessa transição, os corpos exteriores se tornam reflexos do nosso espírito, que os projeta para fora de si. Ora, convém que observemos aqui, em primeiro lugar, que a passagem da perspectiva realista para a idealista não constitui um problema na exposição da filosofia magelânica. Com efeito, a única coisa que muda é a maneira pela qual passamos a conceber a natureza humana e o conhecimento: de início apresentados como aparentemente pertencentes a uma visão realista das coisas, eles são posteriormente apresentados em sua verdadeira realidade. Em segundo lugar, a noção de que os corpos exteriores não passam de reflexos ilusórios do nosso espírito não se encontra presente na filosofia magelânica. Na verdade, tudo é continuamente criado e administrado por Deus, ao estilo do ocasionalismo malebranchiano, de tal modo que os corpos exteriores que percebemos são produzidos por Deus antes de serem percebidos pelo nosso espírito. Em terceiro lugar, o idealismo radical de Magalhães não é tão inesperado assim num brasileiro, pois também ocorreu nos casos de Patrício Muniz e Gregório Lipparoni.¹¹ As ideias de todos os três podem ser interpretadas como reações espiritualistas exageradas diante da realidade do país recém saído do domínio colonial e ainda afetado pelo grande mal da escravidão, que degradava não apenas senhores e escravos, mas também a sociedade brasileira oitocentista em geral.

¹¹ É verdade que Lipparoni era italiano. Mas ele revela uma preocupação genuína com os problemas da realidade brasileira, oferecendo para os mesmos uma solução idealista.

Como vimos, Leonel Franca afirma ainda que o idealismo radical de *Fatos* é complicado pela adição de um ontologismo, de tal modo que o mundo objetivo, já fundido no subjetivo, passa a identificar-se com Deus, já que tudo o que existe são pensamentos divinos contemplados pelos seres criados. Essas afirmações sugerem que Magalhães era panteísta, mas já procuramos mostrar em outros lugares que ele é um criacionista emanatista, para quem, embora o universo provenha de Deus, não se confunde com Ele. Nesse sentido, o espírito humano, embora corresponda a uma criação divina, não se confunde com o seu criador. Certamente essa concepção aponta perigosamente na direção do panteísmo, mas esse último não constitui uma tese defendida por Magalhães.

Leonel Franca confessa que não conseguiu apurar se o visconde do Araguaia teve contato direto com as obras de Malebranche e que se inclina a pensar que esse não foi o caso. E sugere que o ontologismo magelânico pode ter sua fonte ou em Rosmini e Gioberti ou em Lamennais da segunda fase. Ora, encontramos evidências de que Magalhães teve contato direto ao menos com a carta de Malebranche a Moiran, documento que, conforme alega Cousin, constitui um bom resumo das doutrinas do abade. Quanto a Rosmini e Gioberti, pensamos que essa hipótese é equivocada, pois Magalhães chega à ontologia através da psicologia, adotando a perspectiva cousiniana, é verdade, mas extrapolando-a em direção a um imaterialismo ocasionalista inspirado em Malebranche e Leibniz. E, no que diz respeito ao Lamennais da segunda fase, temos as seguintes considerações a fazer.

A obra desse autor francês que nos interessa é o *Esboço de uma filosofia*. Consultamos rapidamente os quatro tomos mesma e não encontramos evidências de que Lamennais possa ter influenciado

Magalhães.¹² Confessamos porém ter tido problemas em fazer um rápido apanhado das ideias de Lamennais, tendo em vista ser muito volumosa a obra mencionada por Leonel Franca. Para facilitar a questão, decidimos recorrer ao estudo que Paul Janet faz do pensamento de Lamennais. No que segue, iremos destacar alguns poucos aspectos desse pensamento, que consideramos suficientes para efetuarmos uma comparação com as ideias de Magalhães. De acordo com Paul Janet, na evolução de seu pensamento, Lamennais, sem abandonar as ideias religiosas, passou da teologia à filosofia, da filosofia militante à filosofia especulativa. Nessa perspectiva, o seu *Ensaio sobre a indiferença em matéria de religião* representa o pensamento da fase teológica e militante e o seu *Esboço de uma filosofia* representa o pensamento da fase filosófica especulativa.¹³

Em sua apresentação das ideias dessa segunda obra, Janet afirma que ela não oferece um sistema novo e original. O seu mérito está em ter sido o único ensaio de síntese filosófica geral proposto no s. XIX, envolvendo uma visão sobre o homem, o universo e Deus (*Janet, Phil. de Lamennais*, pp. 101-2). No *Esboço*, Lamennais adota inicialmente a postura de Cousin, alegando que os sistemas filosóficos não são contraditórios, mas oferecem elementos para uma síntese que vai se formando por evolução progressiva em direção a um todo que jamais será completo. Lamennais compara essa evolução da filosofia à evolução da natureza (*Janet, Phil. de Lamennais*, p. 103). Mas há uma diferença entre a evolução da filosofia e a da natureza: essa última nunca se

¹² Ver Lamennais, Félicité de. *Esquisse d'une philosophie*. Tome premier; Tome second; Tome troisième. Paris: Pagnerre, 1840; Tome quatrième. Paris: Pagnerre, 1846. Os conceitos mais relevantes se encontram principalmente no Tome premier.

¹³ Ver Janet, Paul. *La philosophie de Lamennais*. Paris: Félix Alcan, 1890, p. 101/108. A partir desse ponto, *Janet, Phil. de Lamennais*.

engana, ao passo que os filósofos sempre se perdem. Isso é assim porque cada filosofia considera as coisas de maneira incompleta, de tal modo que uma nos oferece só ideias puras e outra reduzem tudo ao sensível. O mesmo acontece com o ponto de partida: partir de Deus ou do universo leva ao panteísmo; partir do homem leva ao ceticismo. Contra o psicologismo, Lamennais afirma que se trata de um panteísmo humano que obriga a considerar os contraditórios no mesmo sujeito (*Janet, Phil. de Lamennais*, p. 104).

Desse modo, para evitar as contradições dos sistemas exclusivos, é preciso aceitar inicialmente como postulado um princípio que já contenha os elementos do problema: o *finito* e o *infinito*. É preciso partir dessa antinomia primordial, em que o finito e o infinito não podem ser deduzidos um do outro. É preciso supor, como dado inicial, a coexistência do finito e do infinito, do mundo e de Deus. E, como o finito e o infinito são seres, existe um princípio que contém ambos, o *ser absoluto* (*Janet, Phil. de Lamennais*, pp. 104-5).

Nessa perspectiva, a filosofia é a ciência do *ser*, ou seja, ao mesmo tempo do *finito* e do *infinito*. Ela é a ciência do *todo*, compreendendo Deus, o homem e o universo. Janet argumenta que essa ideia da filosofia como síntese de todas as ciências já se encontra em Descartes, em Leibniz e na filosofia alemã moderna. Mas essa mesma ideia tinha sido abandonada na França, tanto pela escola sensualista como pela escola espiritualista (*Janet, Phil. de Lamennais*, p. 105).

Ainda de acordo com Janet, Lamennais, como os filósofos alemães, tenta construir uma síntese filosófica compreendendo a filosofia da natureza e a filosofia do espírito através da filosofia do absoluto. Dessa concepção de ciência surge o método de Lamennais, que é sintético. Ele vai da causa ao efeito, opondo-se assim ao método da filosofia moderna.

Para Lamennais, o método psicológico tem o defeito de deixar na sombra a unidade das coisas. E a necessidade de síntese leva Lamennais a optar pelo método objetivo e dedutivo (*Janet, Phil. de Lamennais*, p. 106).

Isso significa que temos de partir da ideia de *ser*, comum ao finito e ao infinito. Essa ideia é a mais clara e a mais obscura para o espírito humano. Com efeito, ela é simples e não pode ser decomposta, não oferecendo a noção de nenhum ser particular. E, por não ter limites, a ideia de *ser* não pode ser compreendida por uma razão finita. A ideia de *ser* enquanto *substância* nada contém de distinto em si mesma e só pode ser apreendida em suas propriedades. Por esse motivo, o ser é ao mesmo tempo o supremo inteligível e o supremo incompreensível, de tal modo que tudo aquilo que é se revela ao mesmo tempo inteligível e incompreensível. A plena compreensão é um empreendimento impossível e insensato. É preciso tentar conhecer tudo sem pretender compreender tudo (*Janet, Phil. de Lamennais*, pp. 107-8).

Segundo Janet, a perspectiva de Lamennais no *Esboço* apresenta analogias com a de Rosmini. É provável que, por ocasião de sua viagem a Roma, Lamennais tenha tido contato com esse italiano, do mesmo modo que teve contato com Schelling em Munique. A influência de Schelling é sensível na filosofia de Lamennais. Mas a influência de Rosmini sobre Lamennais parece a Janet igualmente manifesta na escolha do princípio de partida (*Janet, Phil. de Lamennais*, p. 115).

Como podemos ver pela breve exposição acima, Lamennais rejeita o psicologismo da filosofia moderna e se revela um ontologista ao estilo de Schelling e Rosmini. Ora, isso significa que a interpretação de Leonel Franca, aproximando Lamennais sobretudo do psicologista Malebranche e de uma ideia equivocada de *criação* não é muito acertada. Com efeito, Lamennais acusa o psicologismo de terminar numa forma

de panteísmo humano e parte da coexistência do finito e do infinito, reduzindo tudo ao *ser*. Sem discutir a validade do conceito lamennaisiano de *criação*, ponto que extrapolaria nossa investigação, podemos dizer que Magalhães, em comparação adota o *criacionismo emanatista*. Além disso, o brasileiro nega substancialidade à matéria, coisa que Lamennais não faz.¹⁴

Leonel Franca argumenta ainda que as concepções extravagantes de Magalhães não são novas, reunindo elementos do ecletismo de Cousin, do idealismo de Berkeley e do ontologismo de Malebranche. O jesuíta acrescenta que a parte positiva da obra foi infeliz. Já a parte negativa, envolvendo a crítica do sensualismo e do materialismo, lhe parece mais aproveitável. *A Alma e o Cérebro*, p. ex., constitui uma boa refutação do materialismo e da frenologia. A interpretação de Leonel Franca nos parece correta em diversos aspectos, além de baseada numa leitura mais atenta da obra de Magalhães, chegando inclusive a reconhecer a presença de alguma originalidade na mesma. Mas muitas de suas críticas ao visconde do Araguaia se baseiam no tomismo e não nos parece que seja o caso de discuti-las aqui, pois isso envolveria uma avaliação do próprio tomismo, coisa que vai além dos objetivos do presente texto.

8.3.4. CRUZ COSTA [1954]

Já publicamos anteriormente uma avaliação de Cruz Costa como historiador da filosofia brasileira.¹⁵ Nessa ocasião, discutimos as

¹⁴ Sobre a concepção lamennaisiana de *matéria*, ver, p. ex., Lamennais, Félicité de. *Esquisse d'une philosophie*. Tome premier. Paris: Pagnerre, 1840, pp. XIV-XV e principalmente p. 126.

¹⁵ Ver Margutti Pinto. Cruz Costa como historiador da filosofia brasileira (1904-1978). *Saberes Interdisciplinares. Edição Especial. Vol. 1. Atas do XII Colóquio Antero de Quental. 07 a 11/05/2018. Mariana Brasil*. Ano XI, nº 21, jan/jun 2018, pp. 30-44.

hipóteses de Cruz Costa a respeito da filosofia brasileira do s. XIX, nela incluído o pensamento de Magalhães. No presente texto, recapitularemos os principais pontos de nossa discussão da interpretação de Cruz Costa relativa ao pensamento de Magalhães, deixando de lado a sua avaliação da filosofia brasileira oitocentista, que será novamente analisada no terceiro volume de nossa *História da Filosofia do Brasil*, em fase de redação.

Cruz Costa, como vimos, começa apresentando alguns aspectos da biografia de Magalhães, mas num tom irônico e alegando que ele escreveu seus livros em busca da glória. E esse historiador paulista encerra a biografia em questão alegando que Magalhães é um conservador tradicionalista que defende uma filosofia espiritualista e católica. Essa alegação é verdadeira, mas não afeta necessariamente a filosofia magelânica, que poderia ter alguma qualidade mesmo defendendo a tradição. Mas a associação da acusação de conservadorismo à da vaidosa busca da glória já contribui para a formação de uma desnecessária imagem negativa de Magalhães. O objetivo retórico de preparar a desqualificação do autor estudado já em sua biografia fica claro aqui.

Avançando em sua avaliação, Cruz Costa recorre a Leonel Franca, para quem, como vimos, Magalhães elaborou um amálgama filosófico de certa originalidade, ao repensar as doutrinas de Cousin, Jouffroy e Malebranche. Cruz Costa rejeita essa interpretação, sugerindo ironicamente que Leonel Franca se deixou levar pela caridade sacerdotal. E, para justificar sua rejeição dessa originalidade, Cruz Costa afirma que Magalhães se inspirou sobretudo em Cousin, como prova o seu estilo empolado e oratório. Ora, é verdade que o fundador do ecletismo francês foi uma importante fonte de inspiração para o

brasileiro em diversas doutrinas. Mas também é verdade que ele não foi a única fonte de inspiração e além disso sabemos que Magalhães procura se afastar de seu mestre em outras doutrinas, aspecto esse ignorado por Cruz Costa, mais interessado em destacar retoricamente a irrelevante semelhança nos estilos dos autores comparados. Aliás, a descrição cruzcostiana dos textos filosóficos de Magalhães, como envolvendo um mero farfalhar de páginas recheadas de uma oratória sem interesse, constitui uma obra prima de retórica cruel e desrespeitosa, baseada numa crítica vazia, dogmática e subjetiva. Não é o caso de considerá-la aqui, bastando denunciá-la. Cruz Costa procura rejeitar também a influência de Malebranche, juntando-se a Leonel Franca, que enfatiza a presença das ideias de Gioberti e Rosmini ou mesmo de Lamennais. Mas já mostramos anteriormente que essa aproximação é equivocada.

Cruz Costa alega ainda que Magalhães, seguindo Cousin, reduz todas as teorias filosóficas aos quatro sistemas do sensualismo, do espiritualismo, do ceticismo e do misticismo. Para o nosso paulista, Magalhães constrói um amálgama desses quatro sistemas, o qual é acompanhado de um “longo comentário”. Vimos que, segundo Cruz Costa, é fácil perceber, desde o início de *Fatos*, que todas as doutrinas levam ao espiritualismo, que é então circundado com argumentos históricos e oratórios. Para justificar sua avaliação, Cruz Costa recorre a curtas citações de passagens de *Fatos*, sem criticá-las, acreditando que a mera apresentação das mesmas ao leitor inteligente serviria para ilustrar a insuficiência filosófica dos “comentários” magelânicos.

Na verdade, Cruz Costa não leva em conta que, afastando-se de Cousin, Magalhães reduz os quatro sistemas a apenas dois, o sensualismo e o espiritualismo. Desse modo, o amálgama magelânico

envolve apenas esses dois sistemas e não os quatro mencionados. Além disso, qualquer um que leia os *Fatos* com a devida atenção constatará que a filosofia ali exposta não corresponde a um “longo comentário” circundado por argumentos históricos e oratórios, mas sim a uma tentativa articulada de apresentar teses filosóficas e justificá-las racionalmente. Quanto à alegação cruzcostiana de ser fácil perceber que todas as doutrinas mencionadas em *Fatos* levam ao espiritualismo, como se isso constituísse um defeito, basta responder que se trata antes de uma qualidade, pois Magalhães está sendo coerente com seu objetivo, que é defender sua posição filosófica espiritualista. No que diz respeito à apresentação de passagens magelânicas criticando Locke e Condillac, como se bastasse isso para revelar a insuficiência da argumentação de *Fatos*, temos de observar que falta o principal aqui, a saber, uma argumentação cruzcostiana que justificasse as críticas feitas. O mesmo ocorre no caso das críticas de Magalhães ao ceticismo e ao misticismo, dogmaticamente declaradas como possuidoras de uma banalidade semelhante àquela existente nos *Comentários e pensamentos*. Nenhuma justificativa é apresentada aqui também. Mas o veneno retórico depreciativo está definitivamente inoculado: depois dessas acusações de apelo a comentários oratórios que não passam de banalidades, que leitor terá coragem de tomar o lado de Magalhães e defender a qualidade de sua obra, sem correr o risco de ser considerado tão ingênuo e amante da oratória banal como ele?

Em sua crítica ao *Prólogo* de *Fatos*, Cruz Costa alega que Magalhães, ao redigi-lo, estava indeciso a respeito da sua posição filosófica e por isso se recusou a apresentar ali um resumo de sua filosofia, garantindo a surpresa do leitor quando a encontrasse durante a leitura do texto principal. Para Cruz Costa, como vimos, esse procedimento é próprio de

novela policial e não de obra filosófica. Novamente aqui temos uma demonstração de extrema má vontade e desrespeito, com o objetivo de reforçar a depreciação de Magalhães e sua obra. Cruz Costa parece ignorar, em sua crítica, o conhecido procedimento segundo o qual o *Prólogo* é a última coisa que escrevemos, pois só podemos introduzir o leitor a alguma coisa que já conseguimos definir e isso só ocorre depois que o texto principal foi escrito. Além disso, constitui um erro grosseiro quando o autor apresenta suas conclusões no *Prólogo*, transformando-o numa espécie de *introdução conclusiva*, que desmotiva a leitura da obra por já apresentar no início as suas principais conclusões. Essa crítica de Cruz Costa é inteiramente vazia e só tem utilidade no sentido de contribuir para reforçar a imagem depreciativa de Magalhães, cuja suposta “indecisão” se manifesta desde o início da obra.

Com respeito aos capítulos finais de *Fatos*, Cruz Costa concorda com Romero, para quem o espiritualismo imaterialista de Magalhães não passa de uma “mirrada visão em Deus mais ou menos malebranchista”. Ora, em nossa discussão com Romero, já mostramos que não basta qualificar depreciativamente a filosofia magelânica como uma “mirrada visão em Deus”. É preciso justificar tal afirmação, e isso nem Romero nem Cruz Costa se dignam a fazer. Dizer também que a obra de Magalhães é um “longo e fastidioso comentário de doutrinas que visam fundamentar a posição do autor” constitui, por um lado, uma obviedade, pois os textos filosóficos em geral são longos e fastidiosos, além de visarem fundamentar a posição do autor. Por outro lado, constitui um ataque retórico injustificado, ao reduzir a argumentação magelânica a mero “comentário”. E usar apenas a expressão “mas nem isso” para justificar a rejeição da hipótese de Leonel Franca segundo a qual a parte aproveitável da filosofia magelânica está em sua crítica ao

sensualismo e ao materialismo também não leva a parte alguma. O pior de tudo é o resultado dessa postura, em que o veneno retórico negativista e desrespeitoso fica reforçado sem justificativas adequadas.

Há, porém, pelo menos um ponto positivo na avaliação de Magalhães feita por Cruz Costa. Isso tem a ver com o fato de que esse último recorre a Werneck Sodré para explicar o sucesso do visconde do Araguaia no Brasil da época, alegando que ele falava de sua pátria mesmo por ocasião de sua estadia na Europa, com sentimento de nacionalidade, preenchendo assim todos os requisitos para cair no agrado dos compatriotas. Para Cruz Costa, essas circunstâncias explicam o relativo êxito da filosofia de Magalhães no Brasil. De nosso ponto de vista, o que importa destacar aqui é que, ao acompanhar Werneck Sodré na explicação do relativo sucesso da filosofia de Magalhães entre nós, Cruz Costa também reconhece o importante fato de que ele se preocupou com Brasil na elaboração dessa mesma filosofia.

8.3.5. WILSON MARTINS [1992]

Esse intérprete, como vimos, além de acusar retoricamente Magalhães de usar “lentes redutoras” para concluir que o ecletismo constitui a filosofia oficial do Brasil da época, critica a afirmação magelânica segundo a qual a existência de Deus independe de provas. Martins, parte da seguinte citação de Magalhães, que considera expressar um raciocínio circular: "o que o espírito humano sem mais provas fortemente acredita não carece de provas para ser crível, nem há provas que destruam esta crença". De acordo com Martins, ao dizer isso, Magalhães toma o seu espírito individual pelo espírito humano e nega qualquer legitimidade ao pensamento filosófico. Mas esse intérprete

não indica de onde extraiu essa citação e, de nossa parte, não conseguimos encontrá-la nos diversos textos de Magalhães por nós consultados. De qualquer modo, a citação, como está, nos parece fora de contexto, pois sabemos que, para Magalhães, a existência de Deus independe de provas porque constitui uma evidência imediata para o espírito humano. Em *Filosofia da Religião*, p. ex., Magalhães argumenta que a ideia de *Deus* aparece no nosso espírito a partir da constatação de que a série de causas finitas no mundo não explica a existência do mesmo, exigindo uma causa infinita para poder existir. Para Magalhães, a ideia necessária de Deus como um Ser Eterno se manifesta até mesmo na terminologia usada pelos materialistas. No *Capítulo XII de Fatos*, ele argumenta que, ao conceber a possibilidade de uma ciência das coisas em sua realidade absoluta, o nosso espírito concebe também a onisciência divina, a razão absoluta, a sabedoria do Eterno, o que confirma a existência de Deus (*Magalhães, Fatos*, p. 291). No *Capítulo XIII de Fatos*, Magalhães alega que sabemos de maneira evidente que Deus existe, pois não temos condições de perceber ou de saber sem a presença de uma causa necessária (*Magalhães, Fatos*, p. 302). Esses exemplos bastam para deixar claro que, na citação de Martins, “o que o espírito humano sem mais provas fortemente acredita” constitui de fato uma evidência proveniente de uma intuição intelectual que não precisa de demonstração nem pode ser negada através de demonstração. Não há qualquer raciocínio circular aqui, como alega Martins. Quanto à sua acusação de que Magalhães toma seu espírito individual pelo espírito humano, é preciso levar em conta a distinção, em *Fatos*, entre a *faculdade de saber* ou *inteligência*, que pertence ao homem, e a *razão eterna* ou *absoluta*, que pertence a Deus e que ilumina a inteligência humana na intuição das concepções puras. Nessa perspectiva, a

faculdade de saber ou inteligência não merece propriamente o nome de razão, embora seja assim chamada às vezes. Essa doutrina de modo algum nega a legitimidade ao pensamento filosófico, como acusa Martins. Na verdade, essa doutrina procura estabelecer a legitimidade do pensamento filosófico através da capacidade do espírito humano de possuir intuições intelectuais. Isso não quer dizer que Magalhães esteja certo, mas sim que a interpretação de Martins é equivocada.

8.3.6. ANTÔNIO PAIM [1968; 1999; 2007]

Em sua interpretação de Magalhães, Paim destaca três pontos principais, que serão por nós considerados: i) o afastamento dos *Fatos* em relação a Cousin e a Paul Janet; ii) as teses centrais da filosofia de *Fatos*; iii) a necessidade de pesquisar mais a fundo tanto a reação espiritualista como o fracasso da mesma diante do avanço do cientificismo no Brasil da segunda metade do s. XIX.

Com respeito ao primeiro desses pontos, concordamos em linhas gerais com a análise de Paim sobre afastamento de Magalhães em relação a Cousin. Mas com respeito ao afastamento em relação a Paul Janet, principalmente no domínio da filosofia moral, pensamos que a hipótese de Paim demanda qualificações e correções. É verdade que Janet desenvolveu uma espécie de *eudemonismo racional* em sua obra principal, *A moral*. É também verdade que Janet tenta conciliar o eudemonismo utilitarista com o formalismo abstrato da moral kantiana. Quanto à alegação de que Magalhães não notou o interesse dos ecléticos brasileiros pela filosofia moral de Janet, encontramos evidências em sentido contrário. Sabemos que Magalhães publicou *Fatos* em 1858, muitos anos antes das obras de Janet ligadas à moral. A

primeira delas, *Elementos de moral*, veio à luz em 1870 e a obra principal, *A moral*, surgiu em 1874.¹⁶ Isso significa que não só Magalhães, mas também seus contemporâneos ecléticos brasileiros só tiveram acesso aos trabalhos de Janet em filosofia moral depois da publicação de *Fatos*. É verdade que Janet poderia ter avançado algumas de suas ideias nesse domínio na sua *História da filosofia moral*, publicada em dois volumes, em 1858.¹⁷ Mas só encontramos nela, no segundo volume, uma análise elogiosa do pensamento de Kant, sem referências ao eudemonismo racional. E mesmo que tais referências existissem, a obra em questão surgiu em 1858, na mesma data da publicação do livro de Magalhães. Desse modo, por ocasião da redação de *Fatos*, seu autor não tinha como saber das doutrinas de Janet ligadas à filosofia moral. O mesmo se aplica aos ecléticos brasileiros da época. Se essa observação está correta, então o máximo que poderíamos dizer a respeito da hipótese de Paim é que o interesse pelas doutrinas morais de Janet deve ter surgido no Brasil provavelmente depois de 1870. Isso explica inclusive o fato de que as traduções das obras relevantes de Janet para o português surgiram mais tarde: a *Filosofia da felicidade*, em 1878, e os dois volumes do *Tratado elementar de filosofia*, em 1885 e 1886. Mas essa é a única evidência do interesse dos ecléticos brasileiros pelas doutrinas morais de Janet, uma vez que, não conseguimos encontrar publicações de algum deles depois de 1870. As únicas obras ecléticas da época são *A alma e o cérebro*, de 1876,

¹⁶ Ver Janet, Paul. *Éléments de morale*. Paris: Delagrave et Cie, 1870, e Janet, Paul. *La morale*. 4e. éd. Paris: Delagrave, 1894. Não tivemos acesso à primeira edição.

¹⁷ Ver Janet, Paul. *Histoire de la philosophie morale et politique, dans l'antiquité et les temps modernes*. Tome premier. Paris: Ladrangé, 1860. Não tivemos acesso à edição de 1858. Ver também Janet, Paul. *Histoire de la philosophie morale et politique, dans l'antiquité et les temps modernes*. Tome second. Paris: Ladrangé, 1858. Essa obra foi por nós acessada online, no endereço <https://www.google.com.br/books/edition/Histoire_de_la_philosophie_morale_et_pol/2OwTAAAAQAAJ?hl=pt-BR&gbpv=1&dq=paul+janet+histoire+de+la+philosophie+morale+vol+2&printsec=frontcover>. Acesso em setembro de 2021.

e os *Comentários e pensamentos*, de 1880, ambos do próprio Magalhães, que, apesar de uma ou outra modificação pouco significativa, mantêm as posições defendidas em *Fatos*, procurando combater a frenologia e resistir ao avanço do cientificismo que crescia no país.

O segundo ponto destacado por Paim tem a ver com as teses centrais de *Fatos*. De acordo com esse intérprete, como vimos, essas teses são: i) a atribuição da sensibilidade à força vital, deixando a percepção a cargo do espírito; ii) a concepção de *percepção* como realizada por um eu consciente que a toma como sinal natural de uma coisa real enquanto objeto de uma intuição sensorial. Essas duas teses permitem que Magalhães conclua pela capacidade inata do espírito humano para saber. Daí também a sua tese de que a linguagem tem origem divina. Para Paim, essa perspectiva se baseia na distinção entre *saber* e *perceber*, de tal modo que o espírito *sabe* que existe um Ser Perfeito sem precisar *percebê-Lo*.

Ora, pelo que pudemos concluir a partir de nosso estudo da filosofia de Magalhães, Paim não está certo aqui. Embora consideremos que essa filosofia pode ser resumida em duas teses centrais, elas não são as indicadas por Paim. A primeira delas, na verdade, é a de que, pela introspecção, constatamos que possuímos uma *faculdade de saber* com múltiplas funções, das quais as duas mais importantes são a *intuição* das concepções *a priori* da razão e a *percepção* dos objetos externos como realmente existentes. A *faculdade de saber* é também chamada de *inteligência*. Graças a ela, nosso espírito intui espontaneamente a existência de uma Substância Infinita que constitui a causa primeira de tudo o que existe. Essa Substância Infinita, através das ideias arquetípicas que se encontram na Sua Razão Absoluta, ilumina a inteligência humana, capacitando-a a atingir muitas verdades, mas nem

todas, em virtude das limitações ligadas à sua finitude. Nessa perspectiva, o nome *razão*, quando aplicado à inteligência humana, é inadequado. As relações da Substância Infinita com o mundo criado constitui a segunda tese central de *Fatos*, cujas implicações são a intuição das concepções *a priori* da razão, o criacionismo emanatista, o ocasionalismo, o idealismo radical e o imaterialismo. Como consequências desse sistema, temos as teses de que a sensibilidade não é atributo da alma humana e de que a linguagem tem origem divina.

O terceiro ponto levantado por Paim corresponde à sua alegação de que é necessário pesquisar mais a fundo tanto a reação espiritualista como o fracasso da mesma diante do avanço do cientificismo no Brasil da segunda metade do s. XIX. Sabemos que o espiritualismo eclético constituiu uma tentativa de fornecer uma ideologia conservadora e conciliadora, considerada adequada para justificar o regime monárquico constitucional em voga no Brasil da época. Como a monarquia brasileira entrou em um processo de declínio, motivado pela guerra do Paraguai, pelo movimento abolicionista e pela questão religiosa, isso permitiu o avanço das ideias republicanas, na época bastante ligadas ao cientificismo. Essas seriam sem dúvida as causas políticas da queda da monarquia e do enfraquecimento das doutrinas espiritualistas que procuravam justificá-la ideologicamente. Mas é claro que isso não constitui uma explicação suficiente para o declínio do espiritualismo eclético e o avanço do cientificismo. Novas evidências precisam ser buscadas aqui. Pensamos que Paim tem razão ao afirmar que é necessário uma investigação mais detalhada dos aspectos filosóficos ligados a esse momento importante da nossa evolução histórica.

8.3.7. JÚLIO CANHADA [2020]

Esse intérprete, como vimos, desenvolve seu estudo da filosofia de Magalhães em torno de quatro pontos principais: i) demarcações entre metafísica, ciência e religião; ii) a oposição entre filosofia sistemática e compilação; iii) a oposição entre a psicologia espiritualista e o materialismo; iv) a concepção de *temporalidade* em *Fatos*. No que segue, iremos discutir cada um desses pontos.

No que diz respeito ao primeiro deles, concordamos, de um modo geral, com as interpretações de Canhada a respeito das demarcações e relações entre metafísica, ciência e religião. Mas divergimos quanto à comparação que ele faz entre Cousin e Magalhães no caso da filosofia. De acordo com Canhada, para o fundador do ecletismo francês a filosofia envolve uma passagem da espontaneidade à reflexão, num processo que vai da síntese à análise, ao passo que, para o autor de *Fatos*, há uma ênfase no não-fechamento da filosofia, marcada por uma espontaneidade no início do filosofar. Ora, parece-nos que Magalhães não apenas parte da espontaneidade do espírito humano, cujas faculdades são despertadas pelo contato sensorial com o mundo exterior, mas também avança da síntese para a análise. A *síntese* é nele representada, como em Cousin, pelo fato de nosso espírito experimentar um pressentimento, uma espécie de revelação interior ou de ciência instintiva, de que possui uma substância essencialmente ativa que difere do seu corpo e de que existe para além dos fenômenos o mundo da realidade substancial infinita. Em ambos a espontaneidade se encontra no início do filosofar, mas não se encerra aí. O passo seguinte é dado pela *análise*, que é representada, tanto em Cousin como em Magalhães, pela reflexão sobre a intuição espontânea, acompanhada

da aplicação das concepções *a priori* da razão aos dados sensoriais. Desse modo, nos dois autores existe uma espécie de não fechamento da filosofia e também uma espontaneidade no início do filosofar. E também nos dois existe um avanço em direção à análise dos dados da intuição espontânea. No que concerne à concepção de *filosofia*, a diferença entre Cousin e Magalhães está principalmente no fato de que o primeiro tentou popularizar suas doutrinas na segunda fase de seu pensamento, diluindo-as drasticamente, enquanto o segundo se inspirou na primeira fase do pensamento do francês, mantendo-se distante da tendência à popularização. É interessante lembrar aqui que o cônego Fernandes Pinheiro critica Magalhães por não ter utilizado uma linguagem mais elementar, embora estivesse escrevendo para o povo. Parece-nos que Magalhães, na verdade, apesar de estar pensando no povo brasileiro, não estava propriamente escrevendo para esse último, mas sim para a elite intelectual brasileira de sua época.

O segundo ponto destacado por Canhada em sua interpretação de Magalhães tem a ver com a oposição entre *filosofia sistemática* e *compilação*. Ele enfatiza o fato de que, com base nas declarações do próprio autor, os *Fatos* não constituem uma mera compilação, envolvendo outros aspectos, como a discussão de pontos controversos e a defesa de opiniões pessoais. Para Canhada, a independência filosófica em Magalhães não está ligada à construção de um sistema. Isso revela a influência de Cousin sobre o brasileiro. Concordamos com essa interpretação, pois Magalhães vê o ecletismo como uma crítica que se baseia no conhecimento de vários sistemas defendendo verdades parciais, as quais podem ser reunidas numa filosofia superior, que é capaz de selecionar e articular essas mesmas verdades parciais. É certo que há uma pequena diferença entre Magalhães e Cousin, pois o

primeiro fica apenas com dois dos quatro sistemas listados pelo segundo. Mesmo assim, o espírito eclético é o mesmo. As considerações de Canhada lhe permitem afirmar que Magalhães se identifica como filósofo *inovador* e *não-sistemático*, sendo essa segunda característica condição da primeira. Isso também nos parece correto, pois, em Magalhães, a inovação em filosofia depende da crítica dos diversos sistemas parciais, com o objetivo de extrair deles a parcela de verdade que cada um possui. Canhada alega ainda que, com sua postura em *Fatos*, Magalhães se distancia das demais produções filosóficas brasileiras de sua época, as quais estavam predominantemente voltadas para a compilação. Isso envolve uma redefinição do que constitui uma *produção filosófica*, conferindo assim um sentido inaugural a *Fatos*. Essas afirmações nos parecem corretas, não necessitando de maiores discussões. Achemos importante lembrar aqui que, para ilustrar o caráter inaugural de *Fatos*, Canhada faz uma importante análise de diversos manuais de filosofia da época, análise essa cuja leitura recomendamos no sentido de contribuir para o esclarecimento da natureza da produção filosófica do período.

O terceiro ponto discutido por Canhada em sua interpretação da filosofia de Magalhães está ligado à oposição entre *psicologia espiritualista* e *materialismo*. Nessa questão, Canhada afirma que Magalhães está empenhado na construção de um adversário materialista capaz de concentrar as consequências negativas da rejeição da psicologia espiritualista, com o que concordamos.

Canhada acrescenta que Magalhães se apropria da polarização estabelecida por Maximiano Marques de Carvalho no artigo *A filosofia no Brasil*, publicado na revista *Minerva Brasiliense*. Ora, na apresentação de nossa interpretação das ideias de Magalhães, nós notamos uma

notável concordância nesses dois autores no que diz respeito à avaliação da situação do país na época, baseada num contraste entre o espiritualismo eclético e o materialismo. Mas não pensamos que isso nos permita concluir que Magalhães se *apropria* da polarização estabelecida por Marques de Carvalho. Na verdade, essa polarização já se encontra em textos de Magalhães anteriores à publicação do artigo *A filosofia no Brasil*. Com efeito, nos textos *Ensaio sobre a História da Literatura do Brasil e Filosofia da Religião*, ambos de 1836, já podemos encontrar a ideia de que o país estava então dominado por uma moral do interesse, de caráter sensualista, devendo optar, como remédio contra essa situação, por uma moral religiosa espiritualista. Além disso, não encontramos menções ao nome de Marques de Carvalho nas obras filosóficas do Visconde do Araguaia, o que torna mais difícil afirmar, como faz Canhada, que houve uma apropriação de ideias nesse domínio. Estamos supondo que houve no máximo uma coincidência nas avaliações de Magalhães e Marques de Carvalho a respeito da situação moral do país. E, se houve alguma influência, ela provavelmente foi de Magalhães sobre Marques de Carvalho, cujo artigo da *Minerva Brasiliense* foi publicado anos depois dos artigos do primeiro.

Continuando sua argumentação, a respeito da oposição entre psicologia espiritualista e materialismo, Canhada apresenta a teoria magelânica da percepção, destacando o fato de que Magalhães atribui a sensibilidade à força vital e não ao espírito humano. Canhada comenta ainda as noções *a priori* da razão, a distinção entre o *eu* e o corpo, a posse de uma vontade livre por parte do espírito e a conduta moral baseada na intenção. De um modo geral, concordamos com as interpretações envolvidas, fato esse que nos dispensa de detalhar a discussão dessa parte.

O último ponto destacado por Canhada está relacionado a uma nova noção de *temporalidade*, que decorre do sentido inaugural atribuído por Magalhães a *Fatos*. A ideia de *inauguração* envolve uma reformulação do passado, de tal modo que o sensualismo e o materialismo do s. XVIII devem ser superados pela nova filosofia espiritualista do s. XIX. Todavia, a superação proposta por Magalhães não deve levar a uma nova posição materialista, como defendido por Antônio Pedro de Figueiredo. Para Canhada, embora as perspectivas de ambos sejam diferentes, eles concebem a história num sentido mais complexo, em oposição à mera cronologia dos fatos, sem distinguir as diversas épocas. Isso significa que, no caso do Visconde do Araguaia, ao invés de *ruptura com o passado*, seria melhor dizermos *ressignificação* ou *substituição de passados*. Afinal de contas, a nova época proposta tem o seu próprio passado. Assim, para Magalhães, na construção do passado de uma nação livre, precisamos de uma literatura nacional e de um povo fundador, no caso, os indígenas. Ao aproximar a nação livre e o Império Brasileiro, Magalhães revela o nosso passado como opressivo e capaz de fornecer nossa especificidade, permitindo que o s. XIX restaure as ruínas e repare as faltas dos séculos passados. Nessa perspectiva, é necessário reabilitar os indígenas diante da filosofia e da história, já que passam a ser vistos como fundadores da nação. E, ao defender o inatismo, Magalhães defende a existência dos elementos de uma metafísica entre os indígenas. Eles fazem parte de uma civilização primitiva que deveria ser incorporada à identidade nacional. Canhada pensa que, com essas considerações, Magalhães introduz uma espécie de *temporalidade nacional*, no interior da qual sua própria produção filosófica estaria incluída.

De um modo geral, concordamos com a interpretação e a avaliação de Canhada. Consideramos inclusive que sua análise da nova noção de *temporalidade*, introduzida por *Fatos*, possui caráter original e promete dar frutos. Mas reiteramos aqui que não concordamos com a hipótese de Canhada segundo a qual Figueiredo defende uma postura materialista. Não é o caso de repetirmos essa discussão aqui.¹⁸ Mas a consequência de nossa interpretação é que Magalhães e Figueiredo, embora possuam perspectivas diferentes, defendem ambos a superação do sensualismo e do materialismo por uma nova forma de espiritualismo. É verdade que esse último possui um caráter mais conservador no caso de Magalhães, que defende um regime monárquico constitucionalista liberal, ao passo que, no caso de Figueiredo, o espiritualismo possui um caráter mais reformista, voltado para uma forma de socialismo cristão. Mas nos dois casos estamos diante de propostas espiritualistas para enfrentar os problemas da sociedade brasileira.

8.3.8. EVALDO SAMPAIO [2020]

Esse intérprete, como vimos, leva em consideração diversos aspectos em sua avaliação da filosofia magelânica. Por motivos prementes de espaço, levaremos em conta aqui apenas os seguintes quatro aspectos, que supomos serem os mais relevantes para nossa discussão da interpretação de Sampaio: i) a fonte do interesse de Magalhães e seus colegas intelectuais brasileiros pelo espiritualismo eclético; ii) o significado de *Fatos* no contexto da cultura brasileira do s.

¹⁸ Para maiores detalhes dessa discussão, ver nosso livro sobre *As ideias filosóficas de Antônio Pedro de Figueiredo*, em fase de revisão para publicação.

XIX; iii) a teoria da percepção de Magalhães; iv) a hipótese de que a fonte mais provável da noção de *força vital* em Magalhães se encontra em Flourens e Cuvier. Há ainda um outro aspecto da interpretação de Sampaio que, embora não iremos considerar, merece ao menos uma menção aqui. Trata-se de sua avaliação das críticas de Romero e Tobias a respeito da filosofia do Visconde do Araguaia. Sampaio procura desmontar e desmascarar a retórica e o desrespeito desses dois intérpretes, tarefa que considero absolutamente necessária e relevante nos dias de hoje, pois isso contribuirá grandemente para a revisão dos preconceitos dominantes na historiografia da filosofia brasileira do s. XIX. Os motivos pelos quais não iremos considerar aqui as críticas de Sampaio a Romero e Tobias envolvem não só limitações de espaço, mas também o fato de que já dedicamos nós mesmos esforços suficientes em nossas críticas às interpretações de ambos. Passemos então à discussão dos aspectos acima listados.

8.3.8.1. A FONTE DO INTERESSE DE MAGALHÃES PELO ECLETISMO COUSINIANO

Em relação ao primeiro deles, vimos que Sampaio concorda com a hipótese de Barros a respeito do contato inicial que Magalhães e um pequeno grupo de colegas brasileiros tiveram com o espiritualismo eclético, por ocasião das aulas que assistiram com Monte Alverne, em 1832. Isso, de acordo com Sampaio, levou Magalhães e seus colegas a assistirem às aulas de Jouffroy no Collège de France quando de suas estadias em Paris.

Ora, de acordo com nossa interpretação das ideias de Monte Alverne no segundo volume de nossa *História da filosofia do Brasil*, pudemos identificar duas fases em seu pensamento. A primeira delas se estende de

1813 a 1833, sendo marcada por uma mescla de empirismo lockiano e espiritualismo cristão, no espírito de Genovese e Storchenau, com leves apelos a Laromiguière. A segunda fase se inicia com a famosa nota de 1833, que afirma a adesão ao espiritualismo eclético de Cousin, e provavelmente se encerra por ocasião do falecimento de Monte Alverne, em 1858 (*Margutti, História da filosofia do Brasil, II*, pp. 409-11). Essas informações sugerem que Monte Alverne não despertou o interesse de Magalhães e seus colegas pelo espiritualismo eclético, pois eles assistiram ao curso do franciscano em 1832, um ano antes da declaração de adesão a essa doutrina. Além disso, ao conferir a documentação da época a esse respeito, encontramos a seguinte declaração de Magalhães a respeito da posição filosófica de Monte Alverne:

Em filosofia tinha Francisco de Monte-Alverne vasta leitura, e professava um ecletismo, que nada tinha de original: e não me consta deixasse trabalho algum nessa ciência, que lhe possa dar mais glória que as suas orações sagradas.

Como lente de filosofia, devendo ensinar a moços apenas saídos dos bancos das aulas de latim, seguia os compêndios de Antônio Genuense, cuja deficiência supria com apostilas manuscritas, que dava a copiar aos discípulos; e nas preleções mostrava-se conhecedor profundo da ciência (*Magalhães, Biografia de Monte Alverne*, p. 402).

A passagem acima, aliada às informações anteriores, reforça a sugestão de que Monte Alverne não influenciou seus alunos em direção ao ecletismo cousiniano.

Não obstante, quando verificamos a correspondência entre Magalhães e Monte Alverne, por ocasião da estadia do primeiro na França, as coisas mudam de figura. Em carta de 20 de janeiro de 1834, p. ex., destinada a Monte Alverne, Magalhães informa que Cousin estava

fora de Paris, em viagem, e que tinha publicado um livro muito útil sobre o ensino na Alemanha e na Prússia. Magalhães faz referência ainda às traduções de Reid e Dugald Stewart por Jouffroy. E acrescenta que, quando lê a tradução francesa de Kant, se lembra de Monte Alverne.¹⁹ Em carta de 8 de março de 1834, Magalhães informa Monte Alverne que Jouffroy estava publicando suas lições de direito natural, às quais estava assistindo e que considerava muito filosóficas, de tal modo que Jouffroy se revelava um digno sucessor de Royer-Collard e um ótimo discípulo de Cousin (*Magalhães, Cartas a Monte Alverne*, p. 5). Em carta de 15 de janeiro de 1835, Magalhães discute provavelmente uma afirmação de Monte Alverne, que considerara imperfeita a parte de seu *Compêndio* dedicada à lógica. Nessa carta, Magalhães alega que o espírito humano avança em direção à perfeição e que acreditava na capacidade de Monte Alverne de colocar essa lógica em relação com a filosofia do tempo, a saber, o ecletismo. E acrescenta que, justamente por falta de adesão ao ecletismo, um ex-ministro tinha alegado que não havia necessidade de escolas de filosofia e retórica no Brasil. E confessa ter a esperança de que o império da mediocridade iria cair no futuro, desde que houvesse uma luta consciente, baseada nas luzes da sabedoria (*Magalhães, Cartas a Monte Alverne*, p. 11). Por fim, em carta de 29 de janeiro de 1836, Magalhães informa Monte Alverne que Cousin tinha acabado de publicar seu *Curso de 1818*, mas que ainda não o tinha lido.

¹⁹ Ver Porto Alegre, M. A. & Magalhães, D. J. Gonçalves de. *Cartas a Monte Alverne*. Apres. de Roberto Lopes. S. Paulo: Conselho Estadual de Cultura, Imprensa Oficial, 1964. Essa publicação tem 63 páginas. De nossa parte, conseguimos na internet uma versão em pdf com apenas 18 pp. e sem a apresentação de Roberto Lopes. A carta mencionada, de 20/01/1834, se encontra à p. 2 do arquivo pdf. A partir de agora, o arquivo pdf será indicado por *Magalhães, Cartas a Monte Alverne*. Nesse arquivo, temos cartas a Monte Alverne no período entre abril de 1832 e janeiro de 1836. Elas são suficientes para basear nossas conclusões. Infelizmente, depois de obter o arquivo na internet, não conseguimos localizar novamente o endereço da página onde o encontramos.

Como podemos ver, há certa divergência entre a avaliação que Magalhães faz da filosofia de Monte Alverne como defensor de um ecletismo à antiga, baseado em Genovese, e o que ele diz em suas cartas ao religioso, principalmente na de 15 de janeiro de 1835, na qual está claramente sugerida a adesão do mestre e do discípulo ao ecletismo cousiniano. Parece que Monte Alverne, em 1833, expressou sua adesão a essa doutrina não apenas em nota de rodapé no seu *Compêndio*, mas também a comunicou aos seus alunos da época. Isso provavelmente afetou o conteúdo de suas aulas nessa ocasião, embora não tenhamos certeza desse fato. Como Magalhães viajou para a França em 1834, ele deve ter tido a oportunidade de ouvir do próprio Monte Alverne elogios ao ecletismo cousiniano entre 1833 e 1834, antes de sair do país. Isso tudo sugere que a hipótese de Sampaio a respeito da influência do religioso sobre seus alunos por volta de 1833 no caso do interesse pelo ecletismo é correta, pelo menos no caso de Magalhães. E certamente esse interesse deve ter aumentado quando Magalhães chegou a Paris e tomou conhecimento da notoriedade das aulas de Jouffroy no Collège de France.

Como vimos, Sampaio se aproveita da hipótese acima para colocar-se contra Sacramento Blake, que afirma ter sido o espiritualismo eclético introduzido no país a partir de 1835, com as aulas de Frei José do Espírito Santo, na Bahia. Mas Sampaio não menciona a hipótese de Paim, para quem Salustiano José Pedrosa foi de fato o iniciador do ecletismo entre nós, informando-nos que esse último esteve em Paris, de 1828 até mais ou menos 1832, onde assistiu aos cursos de Jouffroy.²⁰

²⁰ Ver Paim, Antônio. *Escola eclética. Estudos complementares à História das ideias filosóficas no Brasil*. Vol. IV. 2 ed. revisada. Londrina: Edições CEFIL, 1999, pp. 151-72.

Salustiano José Pedrosa (circa últimos anos do s. XVIII-1858) é um filósofo brasileiro que estudou na França, bacharelando-se no curso de direito e tendo sido aluno de Jouffroy. Era conhecedor de economia política e de jurisprudência francesa. Gostava de literatura e sempre foi um cristão fervoroso.

De volta ao Brasil, Pedrosa começou a dar aulas em fevereiro de 1833 na cidade baiana de Cachoeira, divulgando o espiritualismo eclético já naquela época. Isso significa que o introdutor dessa doutrina entre nós pode ter sido Pedrosa e não Monte Alverne. Mas a questão da prioridade na introdução do espiritualismo eclético entre nós não precisa de uma discussão mais desenvolvida aqui. Para a nossa pesquisa, basta termos consciência de que essa doutrina chegou ao Brasil provavelmente nos inícios da década de 1830.

8.3.8.2. O SIGNIFICADO DE FATOS NO CONTEXTO DA CULTURA BRASILEIRA OITOCENTISTA

A respeito desse tema, Sampaio, como vimos, discute avaliações dessa obra feitas por Fernandes Pinheiro, Chansselle, Romero e Tobias, afirmando que todos reconhecem a importância da mesma para o cenário filosófico brasileiro. Sampaio ainda acrescenta que os *Fatos* são uma introdução e uma sistematização da filosofia com base no espiritualismo eclético, tendo em vista a realização de um projeto geral de constituição da civilização brasileira. Ainda sobre esse mesmo tema, Sampaio afirma que, ao adotar a tese de que a psicologia é o ponto de partida da filosofia, Magalhães faz uma sobreposição das doutrinas modernas à escolástica anteriormente predominante no país. Isso significa que os *Fatos* são o ponto de partida da filosofia moderna entre nós.

De um modo geral, concordamos com as duas primeiras afirmações de Sampaio, relativas ao reconhecimento da importância de

Defendia a liberdade e a igualdade social. Lecionou filosofia na cidade de Cachoeira e depois no liceu de Salvador. Em filosofia, era adepto do espiritualismo eclético, mas tinha dificuldade de exprimir-se. Foi fundador do Instituto Histórico da Bahia. Escreveu *Esboço da história da filosofia* (1845), *Compêndio de lógica* (1856), *Compêndio de metafísica* (1857) (cfr. Sacramento Blake, Augusto Victorino Alves. *Dicionário bibliográfico brasileiro*, vol. VII. Rio: Imprensa Nacional, 1902, pp. 184-5).

Fatos no contexto filosófico brasileiro do s. XIX e à noção de que a obra constitui uma sistematização filosófica baseada no ecletismo cousiniano tendo em vista a realização de um projeto civilizatório para o país. Mas a terceira afirmação de Sampaio, relativa à sobreposição das doutrinas modernas à escolástica anteriormente predominante no país, tornando os *Fatos* o ponto de partida da filosofia moderna entre nós, essa afirmação nos parece incorreta ou no mínimo merecedora de qualificações. De fato, se houve filosofia escolástica predominante entre nós, isso aconteceu sobretudo no Período Colonial, através dos colégios religiosos. No s. XIX, porém, a situação era bem diferente. A filosofia ensinada nos colégios e seminários não era totalmente baseada na escolástica. Além disso, desde a transferência da corte, surgiram entre nós escritos filosóficos que não poderiam ser chamados de *escolásticos*. O primeiro desses escritos são as *Preleções filosóficas* de Pinheiro Ferreira, que dialoga com autores como Locke, Condillac, Leibniz e Benjamin Constant. É verdade que se trata de um autor português, mas não podemos esquecer que, enquanto esteve entre nós, Pinheiro Ferreira, com seu curso ministrado no Rio, contribuiu para a introdução de doutrinas modernas no panorama da filosofia brasileira. E, entre os pensadores brasileiros da época, podemos mencionar o Pe. Feijó, cujos *Cadernos de Filosofia* contribuíram para a introdução no país de aspectos da moral kantiana de acordo com a interpretação de François Villers. Nísia Floresta apresenta ideias semelhantes às de Sophia, Fénelon e Augusto Comte, distanciando-se bastante da escolástica.²¹ O marquês de Maricá, com suas *Máximas, pensamentos e reflexões*, introduziu no país as ideias de Reynaud, Benoît Mure e Sturm. Antônio Pedro de

²¹ Sobre Sophia, ver Margutti, *Hist. da Fil. do Brasil*, II, pp. 469 ss.

Figueiredo, além de ter traduzido o *Curso de História da Filosofia*, de Cousin, discutiu e criticou as ideias desse último e também as de Jouffroy, recomendando a adoção inclusive de um socialismo inspirado em Fourier. Como se não bastasse isso, Ferreira França, com suas *Investigações de psicologia*, trouxe para o país o psicologismo de Cousin pelo viés de Garnier. É claro que tivemos também no período autores como Frei Caneca, Monte Alverne e Miranda Rego, os quais ainda revelam algumas ligações com a escolástica. Mas essas ligações são indiretas e revelam antes um afastamento dessa última do que um fiel seguimento da mesma. Frei Caneca, p. ex., se inspira em Tomás de Aquino, mas sobretudo nas doutrinas políticas do *De Regno* e na medida em que as teses do Doutor Angélico apresentam semelhanças com o liberalismo de Locke. Monte Alverne, por sua vez, se inspira bastante em Genovese e Storchenau, mas esses dois autores já fazem parte de uma fase final da escolástica do s. XVIII, mais preocupada com problemas de filosofia moderna. Além disso, como sabemos, Monte Alverne se declara um seguidor de Cousin em nota de rodapé no seu *Compêndio*. Quanto a Miranda Rego, vimos que as suas *Lições elementares de lógica e metafísica* se inspiram em Storchenau, que, conforme indicamos, já faz parte de uma fase final da escolástica.²²

As considerações acima mostram que as observações de Sampaio sobre a escolástica brasileira do s. XIX e sobre a introdução da filosofia moderna entre nós por Magalhães é incorreta. O cenário filosófico no Brasil do s. XIX é bem mais complexo do que tem sido apresentado pela historiografia tradicional da filosofia brasileira, tendo sido inclusive marcado por tentativas de introdução de doutrinas modernas por parte

²² Sobre todos os autores mencionados, ver Margutti, *Hist. da Fil. do Brasil*, II.

de muitos dos autores brasileiros da época. Acreditamos que Sampaio não prestou a devida atenção à nossa real situação quando fez as observações indicadas. De qualquer modo, foi só depois de muita pesquisa e correção de informações falsas a respeito da filosofia brasileira do s. XIX que conseguimos chegar ao quadro apresentado acima.

8.3.8.3. A FILOSOFIA MAGELÂNICA DA PERCEPÇÃO

Quanto à filosofia magelânica da percepção, aspecto importante da interpretação de Sampaio, vimos que ele a considera um dos pontos que marcam a contribuição pessoal de *Fatos*, afirmando que ela foi construída a partir do contraste entre espiritualismo e sensualismo. Para Sampaio, a teoria da percepção de Magalhães se apresenta como a solução do problema das relações entre a *faculdade de sentir* e a *faculdade de saber*. Concordo em linhas gerais com a interpretação de Sampaio nesse ponto, embora pense que ele não deixou claro o papel da *sensação* nessa teoria: do lado da *faculdade de sentir*, ela é produzida pela força vital a partir de uma *impressão* produzida pelo objeto externo e, do lado da *faculdade de saber*, ela é apreendida pela *percepção* como *sinal* evidente da existência do objeto externo que produziu a *impressão*. Sampaio reconhece todos esses aspectos, mas deixa de notar e enfatizar o fato de que a *sensação* se encontra no ponto de tangência entre a *faculdade de sentir* e a *faculdade de saber*.

Sampaio alega ainda que a crítica de Magalhães a Reid a respeito da análise de *eu sinto uma dor* e *eu vejo uma árvore* constitui uma marca de originalidade da filosofia da percepção defendida em *Fatos*. Para verificar essa originalidade, procuramos evidências de críticas

semelhantes em alguns textos de Cousin e de Jouffroy. O motivo da escolha de ambos está em que o primeiro é o grande inspirador de Magalhães e o segundo traduziu para o francês as obras de Reid consultadas pelo brasileiro, o que nos faz supor que ele leu o *Prefácio do tradutor*, escrito por Jouffroy e presente no primeiro volume dessas obras. Não conseguimos imaginar outra possível fonte de inspiração além desses dois autores. E o resultado foi que não conseguimos encontrar essas evidências. Isso nos leva a concordar com a hipótese de Sampaio. Aliás, essa hipótese confirma a ideia de que o aspecto mais original da filosofia de Magalhães se encontra em sua teoria da percepção e suas relações com a faculdade de saber, aspectos esses que constituem parte importante de sua filosofia espiritualista idealista extremada.

8.3.8.4. A FONTE MAIS PROVÁVEL DA NOÇÃO DE FORÇA VITAL

Em sua discussão das ideias de Magalhães, Sampaio ainda se refere ao fato de ter tido sua atenção chamada pela nossa hipótese de que o autor de *Fatos* provavelmente teve seu primeiro contato com o vitalismo por ocasião das aulas que teve com Monte Alverne. Sampaio argumenta que, embora se trate de uma conjectura verossímil, não podemos esquecer o fato de que o vitalismo de Magalhães está mais voltado para a sua formulação científica, através dos estudos de Cuvier e de Flourens.

Ora, acreditamos que essa proposta de Sampaio ainda é incompleta e está sujeita a qualificações, exigindo uma hipótese mais elaborada. Começemos pela nossa hipótese relativa à influência de Monte Alverne. Esse último, conforme indicamos no primeiro volume de nossa *História da filosofia do Brasil*, assume, ao lado de Genovese, a solução do *influxo*

físico para o problema das misteriosas relações entre a alma e o corpo. E Genovese sugere a possibilidade de postular a existência de um *princípio vital* distinto da alma para explicar essas relações. Monte Alverne, por sua vez, assume explicitamente esse princípio (*Margutti, História da filosofia do Brasil, vol 2, p. 399*). Como Magalhães assistiu às aulas do franciscano e tinha inclusive uma relação de amizade com o mesmo, é possível que a discussão desse problema no *Compêndio de filosofia* o tenha predisposto a admitir a existência de uma força vital já no *Discurso* de 1842.

Mas isso não é suficiente para explicar o que se passou. Consideremos agora os autores com os quais Magalhães entrou em contato durante a sua estadia na França. Sabemos que ele leu obras de Cousin, que também defende a existência de uma força vital fazendo ponte entre a alma e o corpo. Desse modo, Magalhães pode ter encontrado em Cousin uma confirmação da noção de *força vital*, já implantada em sua mente desde as aulas de Monte Alverne. Mas no fundador do ecletismo francês essa força vital corresponde a um conceito metafísico e não é dotada de sensibilidade, fato esse que demanda uma explicação mais detalhada para as origens da teoria magelânica a esse respeito.

Na França, o visconde do Araguaia assistiu às aulas de Jouffroy. Mas esse último é mencionado apenas uma vez em *Fatos*, como tradutor das obras de Reid. Seu nome é trazido à tona por Romero, como fonte da noção magelânica de *força vital*. Ora, já mostramos que Jouffroy também é partidário do vitalismo, ao postular um princípio capaz de governar as funções fisiológicas de nosso corpo. Mas Jouffroy considera a sensibilidade uma faculdade do *eu* e não do princípio que governa as nossas funções fisiológicas.

Magalhães também teve contato com *De la vie et de l'intelligence*, de Flourens, que, para o brasileiro, teria demonstrado cientificamente a existência de um princípio vital. Mas, como vimos, esse último corresponde em Flourens a um conjunto de forças que são articuladas por um *nó de vida*, o qual pouco tem a ver com a força vital magelânica, entendida como uma entidade real única e individual. Apesar disso, a distinção flourensiana entre *inteligência* e *vida* pode ter inspirado a distinção magelânica entre *inteligência* ou *faculdade de saber* e *força vital*. Mas, como procuramos mostrar, Flourens aparentemente atribui a sensibilidade à alma e não ao nó de vida, de tal modo que, embora suas ideias tenham sido apropriadas por Magalhães no sentido de uma comprovação científica da existência da força vital, elas compõem uma doutrina diferente da magelânica nesse domínio.

Outro autor com o qual Magalhães teve contato é Cuvier, provavelmente em virtude das menções elogiosas que esse autor recebe de Flourens. Esse último tenta comprovar experimentalmente as hipóteses de Cuvier sobre a força vital como um turbilhão que mantém fixa a forma do corpo vivo. Cuvier, como vimos, parece defender a tese de que a sensibilidade constitui um atributo tanto da força vital como da alma imortal, distanciando-se assim da doutrina magelânica a esse respeito.

Por fim, Magalhães teve também acesso à tradução francesa das *Enéadas* de Plotino, cujo *Tomo I* apresenta a hipótese da existência de uma entidade intermediando as relações entre a alma e o corpo, que é chamada de *natureza animal*. Em *Fatos*, Magalhães critica Plotino por não ser capaz de fazer uma distinção clara entre as *sensações exteriores*, próprias dessa *natureza animal*, e as *sensações interiores*, próprias da *faculdade de sentir* pertencente à alma (Magalhães, *Fatos*, p. 168).

Acreditamos que essa falha atribuída por Magalhães a Plotino constitui a fonte mais provável para a sua doutrina da força vital dotada de sensibilidade, que se distingue da alma dotada da *faculdade de perceber*. Esse ponto será discutido em maiores detalhes por ocasião de nossa avaliação da interpretação de Barros, que pensa ser Plotino o inspirador da doutrina magelânica da sensibilidade pertencente à força vital.

As considerações acima nos permitem propor o seguinte processo na formação da doutrina magelânica da força vital. O primeiro contato que Magalhães teve com essa noção foi provavelmente através de Monte Alverne, que o predispôs a aceitá-la posteriormente. Os contatos que Magalhães teve com as doutrinas de Cousin e Jouffroy provavelmente o levaram a admitir a necessidade da postulação de uma força vital para intermediar as relações entre a alma e o corpo. Mas, até aqui, o conceito aparece em um viés metafísico. Os contatos que Magalhães teve com as doutrinas de Flourens e Cuvier provavelmente o levaram a admitir que a noção de *força vital* era passível de comprovação não apenas filosófica, mas também científica. Mas todos os autores considerados postularam formas diferentes da força vital, todas elas sem a faculdade da sensibilidade. Ora, o espiritualismo radical de Magalhães considerava o sensualismo uma autêntica forma de materialismo, motivando-o a retirar da alma imortal a sensibilidade, transferindo-a para a força vital, entidade intermediária entre o corpo e o espírito. Essa transferência provavelmente ocorreu quando Magalhães entrou em contato com a indecisão da doutrina de Plotino a esse respeito, a qual fazia uma distinção entre *sensação interna* e *externa*, sugerindo a possibilidade de uma distinção entre a *faculdade anímica de perceber* e a *faculdade sensível da força vital*. Esse provavelmente foi o processo intelectual que levou Magalhães a formular a sua doutrina da força vital,

diferente de todas as anteriores em virtude da perspectiva sobre a sensibilidade. No primeiro volume de nossa *História da filosofia do Brasil*, levantamos apenas a hipótese da origem do conceito de *força vital* em Magalhães se encontrar nas aulas de Monte Alverne. No presente volume, depois de considerar também as doutrinas de Cousin, Jouffroy, Flourens, Cuvier e Plotino a esse respeito, pudemos apresentar uma hipótese mais elaborada, que complementa as insuficiências da hipótese de Sampaio.

8.5. O TERCEIRO GRUPO: INTÉRPRETES BRASILEIROS COM ESTUDOS MAIS ABRANGENTES

8.5.1. TOBIAS BARRETO [1869]

Conforme mostramos, a análise que Tobias faz de *Fatos do espírito humano* se divide em duas partes. A primeira delas, num estilo bem semelhante ao de Romero, tem por principal preocupação fazer uma depreciação genérica e retórica do livro de Magalhães, criando uma atmosfera negativa em relação a esse último, de modo a predispor favoravelmente o leitor às críticas que serão feitas na segunda parte, sobretudo contra o *duodinamismo*.

8.5.1.1. A 1ª PARTE DA CRÍTICA DE TOBIAS

Como ilustrações do conjunto de afirmações depreciativas e sem justificação adequada presentes nessa parte, temos os que seguem. Nela, p. ex., os *Fatos do espírito humano* são apresentados como constituindo toda a biblioteca filosófica do Brasil na época, numa prova de nosso atraso nesse domínio. Magalhães é descrito pouco elogiosamente como discípulo do fraco Monte Alverne e do melancólico e profundo Jouffroy,

o que o levou a acomodar-se às doutrinas dominantes na Paris de então. Em virtude disso, Magalhães reproduz mais ou menos fielmente todas as doutrinas da escola eclética. Ele dá a impressão de ter investigado a verdade sob todos os ângulos, mas na verdade se deixou levar pelo pedantismo comum, ou seja, pela presunção de propor doutrinas velhas como se fossem novas. Para Tobias, Magalhães exagerou ao historiar e criticar doutrinas já ultrapassadas, como as de Locke e Condillac. Isso é o cúmulo da sensaboria, pois é sempre necessário trazer alguma novidade ao combate.

Os primeiros capítulos de *Fatos do espírito humano* são vistos por Tobias como “uma repercussão, atenuada pelas distâncias de estilo e de linguagem, das lições de V. Cousin”. E Tobias se espanta diante do que considera ser o alheamento da obra em relação ao estado da filosofia na Europa da época. Tobias acrescenta que Magalhães conheceu Kant através de Cousin e que não deu a Jouffroy a atenção que ele merecia. Além disso, gastou tempo demais com Descartes e Malebranche, ao invés de levar em conta o positivismo, os ataques ao hegelianismo e os ontologistas italianos. Com isso, o “ilustre filósofo-poeta-diplomata” deixou de considerar o mais importante e procurou refutar o já refutado com velhos e débeis argumentos. É verdade que, em meio a tantas críticas, encontramos nessa parte da avaliação de Tobias, ao menos um breve elogio a Magalhães, pela tentativa louvável de naturalizar a filosofia entre nós. Mas, se levarmos em conta que, para Tobias, Magalhães fracassou nessa tentativa, podemos dizer que, no cômputo geral, o que temos diante de nós é um quadro bastante negativo de *Fatos do espírito humano* e de seu autor, embora faltem as devidas justificações para o mesmo.

As críticas acima encerram a primeira parte do texto de Tobias, marcada mais por afirmações que refletem suas impressões subjetivas,

desacompanhadas das necessárias justificativas. Tobias parece estar escrevendo para pessoas que pensam como ele, de modo que todos possam compreendê-lo sem necessidade de preocupações com eventuais justificativas. Algumas das afirmações de Tobias são inclusive falsas, como, p. ex., a declaração de que a obra *Fatos do espírito humano* constitui toda a biblioteca filosófica do nosso país na época. Ele está deliberadamente ignorando ou jogando no limbo do esquecimento obras dignas de consideração como o *Opúsculo humanitário*, de Nísia Floresta, as *Máximas*, de Maricá, e as *Investigações de psicologia*, de Ferreira França. Isso sem contar obras menos sistemáticas, mas também possuidoras de alguma relevância filosófica, como a *Dissertação sobre o que se deve entender por pátria do cidadão e deveres deste para com a mesma pátria*, de Frei Caneca, e vários artigos de Antônio Pedro de Figueiredo, publicados em *O Progresso*. Embora não sejam obras de gênio segundo critérios europeus, elas possuem nível razoável e apresentam ideias próprias que estão de uma forma ou de outra ligadas à realidade brasileira. É verdade que temos também algumas obras de nível inferior, como os *Cadernos de filosofia*, de Feijó, e o *Compêndio* de Monte Alverne. Mas até essas obras são importantes para conhecermos como se praticava a filosofia no Brasil do s. XIX. Nessa perspectiva, a afirmação de Tobias, além de inverídica, possui um caráter negacionista extremamente exagerado, contribuindo mais para deformar a nossa visão da filosofia da época do que para compreendê-la em sua extensão e significado. Em outras palavras, essas obras compõem o nosso patrimônio filosófico do s. XIX e não podem ser deixadas de lado apenas porque não satisfazem aos critérios negacionistas de Tobias e seus seguidores.

8.5.1.2. A 2ª PARTE DA CRÍTICA DE TOBIAS

8.5.1.2.1. A CRÍTICA AO DUODINAMISMO DE MAGALHÃES

Nessa parte de seu texto, Tobias concentra a discussão no *Capítulo VIII de Fatos do espírito humano*, alegando que, depois de ler esse livro com atenção, descobriu nele uma doutrina digna de ser examinada, a saber, o *duodinamismo*. Com isso, o restante do livro é descartado por decreto, como se a filosofia de Magalhães só valesse a pena por esse aspecto. A atitude de Tobias é pior do que a de Romero, que, como vimos, ao menos levou em conta dois capítulos do livro em questão. Quanto à caracterização que Tobias faz do *duodinamismo*, ela nos parece equivocada. Ele afirma que essa teoria separa a sensibilidade da alma, atribuindo-a a um outro princípio. Todavia, pelo que podemos observar com base em nossa exposição dos diversos autores partidários desse *duodinamismo*, nenhum deles realiza uma separação radical entre a sensibilidade e a alma ao estilo de Magalhães. Do mesmo modo que não parece ter feito uma leitura atenta de *Fatos do espírito humano*, Tobias também não parece ter sido muito cuidadoso na sua leitura dos autores ligados ao *duodinamismo*.

De qualquer modo, a crítica de Tobias a essa doutrina de Magalhães é como segue. Para ele Magalhães argumenta que todas as nossas sensações se encontram *a priori* na faculdade de sentir, como o tipo do indivíduo preexiste em seu germe ou como estava a *Iliada* na mente de Homero antes de escrevê-la. Tobias alega que essa é uma teoria vacilante, que transforma a sensibilidade em algo substancial, como no caso do germe. E o apelo à mente de Homero usa uma faculdade para comparar com outra, explicando o obscuro pelo mais obscuro. Assim como não sabemos como as sensações existem na faculdade de sentir,

também não sabemos como as concepções se encontram na faculdade de conceber. Essas comparações nada explicam.

Essa crítica de Tobias nos parece equivocada, pois deixa de levar em consideração as observações feitas no *Capítulo VII*, anterior, que ele não acha digno de análise. Ali, Magalhães afirma que todas as nossas sensações, enquanto modos diversos da nossa faculdade de sentir, estão naturalmente classificadas pelos nossos sentidos. Elas supõem, para manifestar-se, uma impressão comunicada pelo objeto externo aos nervos, que a transmitem à parte do cérebro em que reside a faculdade de sentir (*Magalhães, Fatos*, p. 137). Essa hipótese é esclarecida mais adiante, onde Magalhães deixa claro que, do lado da matéria e do corpo, só existem movimentos. Esses últimos disparam a faculdade de sentir, que produz as sensações correspondentes, as quais são em seguida objetivadas pela faculdade de saber. A faculdade de sentir pertence à força vital e a faculdade de saber pertence à alma. Isso permite a Magalhães concluir que as sensações já estão contidas e classificadas *a priori* na faculdade de sentir, que as põe em ação de acordo com as necessidades do corpo e do espírito. Desse modo, para Magalhães, o tipo e a norma das sensações estão na faculdade de sentir, como o tipo de uma árvore está na semente que a desenvolve, como o tipo do corpo humano está na força vital que o organiza. Nesse ponto, Magalhães inclui uma citação de Descartes, sem indicar de onde a extraiu, mas que já localizamos e mencionamos por ocasião da comparação de suas ideias com as desse pensador francês.²³ Na passagem em questão, que recapitulamos aqui para facilitar o raciocínio, Descartes afirma que somente movimentos corpóreos provenientes dos objetos externos

²³ Ver Descartes, René. *Oeuvres Philosophiques de Descartes, publiés d'après les textes originaux*. par L. Aimé-Martin. Paris: Société du Panthéon Littéraire, 1842, p. 716.

podem chegar à nossa alma. Mas nem esses movimentos nem as figuras deles derivadas estão nos órgãos dos sentidos. Até mesmo as ideias de movimento e das respectivas figuras já estão naturalmente em nós. E, com mais forte razão, estão as ideias de *dor*, das *cores*, dos *sons* etc., para que nosso espírito, por ocasião dos movimentos corpóreos correspondentes, possa representar essas ideias para si mesmo (*Descartes, Obras filosóficas, apud Magalhães, Fatos*, pp. 148-9; 151).

Como mostramos anteriormente, Magalhães cita essa passagem de Descartes para justificar o seu próprio inatismo disposicional. É verdade que ambos concordam quanto ao fato de que os objetos externos só produzem movimentos corpóreos, ficando as sensações correspondentes a tais movimentos por conta de uma faculdade superior. Nos dois casos, as sensações já estão presentes *a priori* nessa faculdade superior, de tal modo que o movimento do corpo externo, ao causar uma impressão no órgão sensorial, coloca em ação a sensação correspondente, que já se encontrava disponível em germe no conjunto de sensações possíveis que constitui o patrimônio dessa mesma faculdade superior. Estamos aqui diante de uma forma de inatismo disposicional, em que as sensações estão virtualmente armazenadas na faculdade que as põe em ação quando solicitadas por uma impressão específica. É isso que permite a Magalhães afirmar que as sensações já se encontram presentes em nós em germe, do mesmo modo que a *Iliada* estava presente em germe na mente de Homero, antes mesmo de ter ela sido escrita. As sensações só precisam de um estímulo para se manifestarem. Mas há uma diferença importante relativa à fonte de onde provêm os inatismos disposicionais envolvidos. No caso de Descartes, essa fonte é a sensibilidade, que pertence à alma e, no caso de Magalhães, embora essa fonte também seja a sensibilidade, ela agora pertence à força vital. Com isso, Magalhães adota uma perspectiva

idealista, imaterialista e ocasionalista, numa verdadeira radicalização da perspectiva de Malebranche, que, por sua vez, já tinha radicalizado a perspectiva de Descartes.

Se nossa interpretação está correta, então Magalhães não está usando a uma faculdade para explicar outra, como alega Tobias. O espiritualista brasileiro está fazendo apenas uma analogia, dizendo que a sensibilidade da força vital possui um inatismo disposicional com respeito às sensações que se revela análogo ao inatismo disposicional de nossa faculdade de pensar com respeito às nossas criações literárias. Magalhães não está aqui explicando o obscuro pelo mais obscuro, embora seja verdade que, em virtude do modelo adotado, nem ele nem os seus colegas espiritualistas consigam explicar como ocorrem as sensações ou como acessamos as concepções da razão. O que ele acha possível é demonstrar, através de evidências provenientes da fisiologia, que existe em nós uma força vital sensível e, com base nas evidências fornecidas pela psicologia introspectiva, que existem concepções puras da razão. De qualquer modo, para Magalhães a explicação última está na ação criadora divina, que põe tudo a funcionar no universo de acordo com um plano preestabelecido. Quanto ao adjetivo “vacilante”, que Tobias usa para qualificar essa teoria, faltou uma justificativa para tanto e por esse motivo não é o caso de discutir esse ponto aqui.

O chefe da Escola de Recife critica ainda a hipótese de Magalhães segundo a qual as sensações preexistentes na faculdade de sentir só precisam de um estímulo para manifestar-se. Contra isso, Tobias alega que Magalhães se esquece do fato de que em sua teoria a sensibilidade é uma propriedade vital que se desenvolve por si mesma, sem precisar de estímulos. Nessa perspectiva, todas as funções do corpo são dirigidas pela força vital, que age continuamente, sem precisar de estímulos. As

propriedades dos nervos não existem em estado de possibilidade, pois eles se contraem em todos os momentos da existência. É essa continuidade dos atos vitais que produz a inconsciência das nossas operações vitais. Esse argumento de Tobias é mais consistente, envolvendo uma espécie de *reductio ad absurdum*. Com efeito, ele parte da concepção magelânica de *força vital dotada de sensibilidade* e procura mostrar que ela é autossuficiente e não precisa de estímulos, contrariando assim a hipótese inicial. Em que pese à melhor qualidade do argumento, ainda estamos aqui diante de um *non sequitur*, pois não há nada na concepção de *força vital sensível* que exija dela a total independência de estímulos no sentido que lhe dá Tobias. Se, por um lado, a força vital é uma propriedade que se desenvolve por si mesma, sem precisar de estímulos, também é verdade, por outro lado, que é o corpo que recebe estímulos ou impressões através de seus órgãos sensoriais. A função da força vital sensível é buscar no seu estoque *a priori* de sensações aquela que corresponde à impressão recebida pelo corpo e manifestá-la. Por mais que a força vital sensível seja capaz de desenvolver-se independentemente, não há nada que a impeça de possuir uma janela para receber e processar os estímulos provenientes do corpo. Tobias alega ainda que os nervos não existem em estado de mera possibilidade, já que se contraem continuamente. Não é o caso de discutir isso aqui. Mas convém lembrar que Tobias parece estar confundindo o sistema nervoso com a força vital que o move. Na perspectiva de Magalhães, no caso específico dos nervos, o fato de se contraírem constantemente poderia estar ligado ao recebimento constante de estímulos por parte do corpo, sob a forma de impressões, as quais dão origem a sensações que se encontram estocadas na faculdade de sentir da força vital, sensações essas que são objeto de

percepções por parte da faculdade de saber que pertence à alma humana. Como podemos ver, essa crítica de Tobias a Magalhães se baseia numa interpretação equivocada e por isso não atinge o seu alvo.

Na sequência de sua argumentação, Tobias apresenta mais uma *reductio ad absurdum*, procurando agora mostrar que, do ponto de vista do espiritualismo, a alma não pode ser separada da sensibilidade. Para ele, como vimos, o ser humano não apenas sente, mas é capaz de sentir. E nós temos consciência da nossa sensibilidade não apenas em *ato*, mas também em *poder*. Como a consciência só dá conta das faculdades intelectuais, a sensibilidade é uma dessas faculdades e não pertence à força vital. Ora, estamos aqui diante de mais uma desleitura do texto de *Fatos do espírito humano*. Com efeito, Magalhães concorda com o fato de que o ser humano sente e é capaz de sentir e que temos consciência da nossa sensibilidade em *ato* e em *poder*. Ele também concorda com o fato de que a consciência só dá conta das faculdades intelectuais. Mas ele faz a distinção entre *faculdade de sentir* e *faculdade de perceber*, já inúmeras vezes mencionada. A primeira, como sabemos, ele atribui à força vital e a segunda, à consciência. Com isso, Magalhães explica todos os fenômenos descritos por Tobias através da ação não da faculdade de sentir, mas da faculdade de perceber. Isso lhe permite separar a alma da sensibilidade sem ser afetado pelas críticas de Tobias, que decorrem de uma leitura inadequada do texto magelânico. Convém lembrarmos aqui que, por ocasião da apresentação desse argumento, o chefe da Escola de Recife usa a expressão *filosofia popular*, utilizada por Augusto Vera, para se referir pejorativamente ao espiritualismo.²⁴ Mas até isso é problemático, pois o próprio Cousin usa essa expressão no seu texto

²⁴ Ver Vera, Augusto. *L'Hégélianisme et la philosophie*. Paris: Ladrangé, 1861, p. 45.

intitulado *Filosofia Popular*, reconhecendo elogiosamente que a “verdadeira filosofia nada mais é com efeito do que a expressão mais elevada do senso comum”.²⁵

8.5.1.2.2. OUTRAS CRÍTICAS DE TOBIAS NA 2ª PARTE

O restante da argumentação de Tobias a respeito das doutrinas defendidas no *Capítulo VIII* pode ser dividido em dois momentos. No primeiro deles, são realizadas críticas a aspectos secundários da filosofia de Magalhães, envolvendo análises dos cinco sentidos e da motricidade. Essas críticas de Tobias se referem à parte provavelmente mais fraca não só desse capítulo, mas também do livro de Magalhães, pois ali ele procura detalhar o papel dos diversos sentidos na formação das sensações e nas ligações das mesmas com a faculdade de perceber pertencente à inteligência humana. Esses detalhamentos muitas vezes são feitos sob a forma de afirmações genéricas, sem as necessárias justificações. No segundo momento de sua argumentação, Tobias retorna à hipótese da separação entre a alma e a sensibilidade, com novas críticas à mesma. Por motivos de espaço e relevância, não iremos discutir aqui todos os passos seguidos por Tobias. Concentraremos a atenção naqueles aspectos que nos permitam verificar até que ponto o chefe da Escola de Recife acertou ou errou em suas avaliações.

8.5.1.2.2.1. CRÍTICAS À DOCTRINA MAGELÂNICA DOS SENTIDOS

Tobias começa a discussão do primeiro momento criticando a hipótese magelânica de que a audição constitui o sentido mais

²⁵ Ver Cousin, Victor. *Philosophie populaire. Suivie de la première partie de La Profession de Foi du Vicaire Savoyard, sur la morale et la religion naturelle*. 2e. éd. Paris: Pagnerre; Paris: Paulin et Cie. 1848, p. 9.

importante para a inteligência pura. Tobias alega que Magalhães não nos oferece uma definição de *inteligência pura*. Ora, se essa última é entendida como a faculdade de conhecer sem mistura de elementos estranhos, então ela dispõe de elementos *a priori* que não dependem dos sentidos. Nesse caso, a hipótese de que a audição possa oferecer alguma contribuição para a inteligência pura é insustentável. Se a inteligência pura é entendida como faculdade de conhecer acompanhada de elementos estranhos, a hipótese da contribuição da audição continua sem justificativa. De fato, o máximo que podemos dizer é que a audição é um sentido eminentemente social, enquanto Magalhães a proclama como o sentido predileto da inteligência, ignorando o jogo recíproco das faculdades e escrevendo sem pensar.

Em resposta a isso, podemos dizer que em Magalhães a inteligência pura dispõe de elementos *a priori*, mas numa perspectiva de inatismo disposicional. Isso significa que ela precisa dos sentidos para ser despertada e começar a utilizar os elementos *a priori* na construção de suas percepções, que constituem objetivações das sensações fornecidas pela faculdade de sentir. Por esse motivo, a segunda hipótese levantada por Tobias sobre a natureza da inteligência pura é a mais correta no caso de Magalhães, que nesse ponto segue Cousin que, por sua vez segue Kant com sua concepção de que o conhecimento possui uma *matéria* proveniente da sensibilidade e uma *forma* proveniente da inteligência. Mas Magalhães não justifica adequadamente as suas hipóteses a respeito dos nossos sentidos. Vejamos a seguir alguns aspectos dos detalhamentos desenvolvidos no *Capítulo VIII* a respeito dos sentidos.

De acordo com Magalhães, a *audição* é o sentido mais importante para a inteligência pura, pois é através dele que adquirimos a linguagem, apreciamos a poesia, a eloquência e a música (*Magalhães,*

Fatos, p. 152). A *visão* é o sentido que mais denuncia a reunião da inteligência com a faculdade de sentir, chamando para o mundo exterior (*Magalhães, Fatos*, p. 155). A *visão* mostra melhor a inteligência unida à sensação. O *tato* é o sentido físico e material por excelência. Sua sensação principal é a resistência, que faz supor a impenetrabilidade da materialidade (*Magalhães, Fatos*, p. 157). O *olfato*, por sua vez, é o sentido da vida, que nos revela melhor que os demais a existência de uma força vital. Um cheiro pode nos matar, do mesmo modo que outro cheiro pode nos fazer recuperar a consciência (*Magalhães, Fatos*, p. 156). O *paladar* é um sentido puramente orgânico que denuncia as necessidades do corpo, da vida unida à matéria (*Magalhães, Fatos*, p. 157).

Surpreendentemente, Magalhães defende a necessidade de acrescentarmos mais um sentido ao grupo anterior. Com efeito, ele afirma que, além dos cinco sentidos mencionados, temos a *motricidade*, o movimento, que ele não sabe por que não o consideram um sentido distinto, já que há nervos especiais para o movimento, que por muito tempo foi confundido com a sensibilidade. A motricidade corresponde à atividade própria do espírito, ligando todos os outros sentidos e subordinando-os à vontade (*Magalhães, Fatos*, p. 157). Mais adiante, Magalhães oferece o seguinte resumo geral de sua doutrina dos sentidos: i) o ouvido é o sentido para a inteligência pura e a consciência; ii) a vista é o sentido para a percepção externa; iii) o tato é o sentido para o corpo inerte; iv) o olfato é o sentido para a força vital; v) o gosto é o sentido para o organismo; vi) o movimento é sentido para a atividade livre. Todas as sensações provenientes desses sentidos são modificações da sensibilidade, que pertence à força vital. A perceptibilidade é faculdade do espírito que se corresponde com a sensibilidade vital, servindo-se das sensações, reunindo-as e conservando-as na memória,

fazendo o espírito parecer sensível pela consciência da percepção imediata das mesmas (*Magalhães, Fatos*, p. 159).

Apesar de discorrer sobre os sentidos de maneira mais detalhada do que a apresentada em nosso resumo acima, Magalhães utiliza um tom poético em sua argumentação e se mantém num nível genérico, sem oferecer justificativas convincentes para suas doutrinas nesse campo. Por motivos de espaço, iremos limitar nossa discussão a apenas alguns aspectos mais significativos das críticas de Tobias à doutrina magelânica dos sentidos.

Começemos pela sua análise da hipótese de que a audição constitui o sentido predileto da inteligência pura. Como o tratamento dado por Magalhães a essa questão possui caráter genérico e nem sempre apresenta evidências convincentes, Tobias tem razão ao alegar que a hipótese sobre a audição não foi justificada adequadamente. Mas ele extrapola completamente a discussão ao afirmar que Magalhães está “escrevendo sem pensar” ou que sua hipótese “toma as proporções do disparate”. Essas expressões retóricas desrespeitosas não contribuem em nada para a discussão. Tobias ainda exagera bastante ao fazer uma comparação entre Jacques Balmez, um pensador secundário que ele qualifica como um “notável espanhol”, e Magalhães, alegando que o primeiro é exemplo de um filósofo e o segundo, de um *diletante*. A distância entre a falta de respeito de Tobias e a consideração com que Magalhães é tratado por Chansselle, Flourens e Bouillier é significativa. Podemos discordar de nosso adversário, mas não é preciso ridicularizá-lo ou diminuí-lo como pessoa para vencer o debate. Talvez tenhamos aqui a primeira aplicação da injusta categoria de *diletante*, que passou a ser usada mais ou menos indiscriminadamente pelos historiadores da

filosofia brasileira que se deixaram levar pela atmosfera retórica negativa criada por Tobias e reforçada por Romero.

Passemos agora à crítica à doutrina magelânica sobre o sentido do olfato como o sentido ligado à vida, que nos revela melhor que todos os demais sentidos a existência de uma força vital que organiza o corpo. Em sua crítica, Tobias inicialmente ironiza, dizendo que a força vital de Magalhães merece mais do que uma simples menção da ciência. Ela merece cantos de poesia, já que se alimenta de aromas. Esse achado, diz Tobias, é imenso. Em seguida, conclui: rodeemo-nos de flores, banhemo-nos em perfumes para termos quase segura a imortalidade. A primeira parte da crítica de Tobias tenta reduzir a hipótese magelânica ao ridículo, sem contudo refutá-la adequadamente. E a segunda parte, ao associar a os perfumes à imortalidade, envolve uma *ignoratio elenchi*, pois não apenas deixa de levar em conta a associação do olfato à força vital, mas também acrescenta uma nova hipótese, estranha à doutrina de Magalhães, agora ligando ironicamente o olfato à imortalidade. Embora Tobias tenha alguma razão ao criticar essa hipótese, que se encontra de fato pouco justificada por Magalhães, ele a critica da maneira mais desrespeitosa e irônica possível, buscando ridicularizá-la, ao invés de rebatê-la através de argumentos racionais.

8.5.1.2.2. RETORNO À CRÍTICA DO DUODINAMISMO

Tobias se volta novamente para o argumento de Magalhães que separa a alma da sensibilidade. De acordo com esse argumento, se a sensibilidade pertencesse à alma e não à força vital, então a alma sentiria sempre uma sensação ao lembrar-se dela, do mesmo modo que concebe novamente uma concepção ao lembrar-se dela. Para Tobias,

esse é um dos argumentos que devem ser perseguidos “com apupos, como um parasita e como um inimigo, segundo diz Taine”. E alega que Magalhães não percebeu a “futilidade” desse argumento, pois, nesse caso, a vontade deveria ser distinta da alma, já que, quando nos lembramos de uma volição não estamos querendo de novo. Tobias ainda ilustra essa refutação argumentando que o arrependimento implica a memória de um ato praticado livremente e a vontade de não mais praticá-lo. E fica admirado ao constatar “como coisas tão simples e triviais escaparam à perspicácia do profundo analista”.

Em sua refutação, Tobias está recorrendo à tática da *reductio ad absurdum*, procurando mostrar que, se seguirmos as premissas adotadas por Magalhães, cairemos no absurdo de ter também de despojar a alma da volição e do arrependimento. Examinando com mais cuidado o argumento de Magalhães e a refutação de Tobias, constatamos que esse último não parece ter entendido corretamente o que está em jogo. Recapitulemos as teses de Magalhães sobre a diferença entre a *sensação* e a *percepção*. De acordo com Magalhães, a *sensação* é uma modificação fisiológica que ocorre em nosso corpo em virtude de uma modificação da força vital. A *percepção*, por sua vez, é a apreensão pelo espírito humano do conteúdo cognitivo da sensação. Desse modo, Magalhães se sente autorizado a dizer que a sensibilidade está na força vital porque, quando nos lembramos da sensação, nosso espírito se lembra do conteúdo cognitivo envolvido, sem necessidade de reproduzir a modificação fisiológica correspondente. Se a sensibilidade estivesse no nosso espírito, então, a cada vez que nos lembrássemos de uma sensação, nós a estaríamos reproduzindo, mas agora através de um processo psicológico e não fisiológico. Para Magalhães, é justamente isso que não ocorre. O mesmo vale para a lembrança de uma volição

passada ou do arrependimento de um ato praticado, pois o que nossa memória está recuperando são os respectivos conteúdos cognitivos percebidos em cada situação. Alegar, como faz Tobias, que a volição e o arrependimento também não pertencem à alma porque ambas operações envolvem o mesmo mecanismo que permite despojá-la da sensibilidade é ignorar o teor das afirmações de Magalhães a respeito da distinção entre *sensação* e *percepção*. De acordo com o visconde do Araguaia, a lembrança de uma sensação recupera o conteúdo cognitivo da sensação percebida; a lembrança de uma concepção recupera o conteúdo cognitivo da concepção percebida; a lembrança de uma volição recupera o conteúdo cognitivo da volição percebida; a lembrança arrependida de um ato praticado recupera o conteúdo cognitivo do ato percebido. Em nenhum desses casos está presente a necessidade de despojar a alma de qualquer uma das atividades envolvidas, como acontece no caso da sensação. Magalhães está levando em conta aqui exatamente aquilo que Tobias o acusa de ter esquecido: quando a nossa memória atua sobre fatos sensíveis ou voluntários, o que ela reconstitui são os conteúdos cognitivos das sensações ou das volições percebidas e não as sensações ou as volições ocorridas no passado.

Sobre a alegada originalidade da separação entre a alma e a sensibilidade, Tobias afirma que essa tese é de uma “ingenuidade infantil”. E menciona Bouillier, que, como vimos, afirma ter Magalhães se inspirado, *ao que parece*, em Ahrens e Lordat. Para Tobias, isso faz de Magalhães um “perfeito diletante”. A sensibilidade é indiscutivelmente uma faculdade da alma, pois isso é exigido pela unidade da consciência e pela harmonia total da vida humana. A separação entre a alma e a sensibilidade traria uma consequência absurda para a vida moral: de onde viria a virtude de um ato envolvendo dor se a sensação não

pertence à alma? E Tobias lembra o caso do romano Mucio Cévola, cujo gesto de queimar a mão não seria magnânimo se o princípio que o levou a tal ação não fosse o mesmo que sentiu a queimadura do fogo. Em síntese, para Tobias, se o princípio que pensa não é o mesmo que sente, as vitórias do espírito sobre si mesmo são de fato vitórias sobre a sensibilidade, que pertence à força vital e não é imortal. Com isso, Magalhães está negando à força vital no céu uma alma que ela teve na terra, como aconteceu com o cão de Byron.

Ora, não nos parece que a alegação de originalidade por parte de Magalhães envolva ingenuidade e diletantismo. De fato, o estudo detalhado e compreensivo que fizemos dos autores e doutrinas ligados à força vital nos permite concluir que Magalhães tem razão ao afirmar que ele foi original ao separar a sensibilidade e a força vital. A justificativa de Tobias para alegar a pretensa “ingenuidade infantil” e o “perfeito diletantismo” de seu adversário está não no conhecimento da evolução do conceito de *força vital* na época, mas sim no apelo à autoridade de Bouillier, que, como vimos, afirma que, *ao que parece*, Magalhães se inspirou em Ahrens e Lordat. O caso de Lordat não precisa ser considerado aqui, pois ficou apenas na sugestão de Bouillier, a qual pode ser desmentida pelos resultados de nossa pesquisa sobre a evolução do conceito de *força vital* na época.

O caso de Ahrens é mais forte, porque Buillier não apenas sugere, mas também afirma que Magalhães adota a mesma doutrina que esse pensador belga. Mas os resultados de nossa investigação sobre a evolução do conceito de *força vital* também mostram claramente que Bouillier está equivocado, uma vez que os conceitos envolvidos são diferentes em Ahrens e em Magalhães. Isso significa que, se alguém foi ingênuo e diletante nessa discussão, esse alguém foi Tobias, e de

maneira dupla. Por um lado, ele revela pouco conhecimento da história das doutrinas ligadas à força vital, que nos mostra com razoável clareza ter sido Magalhães o único a atribuir a sensibilidade apenas à força vital. Por outro lado, Tobias toma como certas as afirmações de Bouillier a respeito de Lordat e de Ahrens, afirmações essas que, depois de uma análise mais aprofundada de nossa parte, se revelam equivocadas, em que pese ao fato de terem sido apresentadas por um pensador francês digno de respeito.

Quanto à alegação de Tobias no sentido de que a separação entre a alma e a sensibilidade traria uma consequência absurda para a vida moral, temos a dizer o que segue. Para Magalhães, a alma humana está ligada ao corpo para ser testada em sua capacidade de resistir às tentações dos sentidos e elevar-se à contemplação de Deus. Graças a isso, a virtude de um ato envolvendo dor está justamente na vitória do espírito sobre essa mesma dor. O fato de essa última pertencer à força vital e não à alma não diminui a vitória sobre ela alcançada, mas apenas confirma a distinção entre o *espiritual* e o *não-espiritual* na perspectiva idealista e imaterialista de Magalhães. O gesto de Múcio Cévola, ao queimar sua mão, revela a força de seu espírito sobre a sua dor. Tobias, em sua crítica, se baseia na distinção entre o *princípio que sente* e o *princípio que pensa*, mas se esquece de que para Magalhães o princípio que pensa é também o *princípio que percebe*, de tal modo que a vitória sobre a dor não é uma mera vitória sobre a sensibilidade, mas também e principalmente uma vitória sobre si mesmo. Tobias se equivoca ao dizer que Magalhães está negando à força vital no céu uma alma que ela teve na terra.

Por fim, no final de seu texto, Tobias afirma que um dos grandes defeitos do espiritualismo excessivo da filosofia popular está em

estabelecer coisas duvidosas como fatos incontestáveis da consciência, extrapolando nas conclusões, fazendo poesia e construindo uma ciência imaginária. Para Tobias, a filosofia de Magalhães é marcada por esse defeito. E faz votos para que o autor de *Fatos do espírito humano* realize novas investigações e nos ofereça teorias mais perfeitas.

Essa crítica final de Tobias está formulada de maneira genérica, sem justificar por que o espiritualismo excessivo da filosofia popular estabelece coisas duvidosas como fatos incontestáveis da consciência. A justificativa para as evidências da consciência se encontram expressas nas obras de Cousin, de Magalhães e de muitos espiritualistas. Mas Tobias não se dá ao trabalho de avaliá-las, apenas afirmando que a ausência de evidências convincentes leva à extrapolação nas conclusões e à construção de uma ciência imaginária. Infelizmente, falta na análise de Tobias um confronto com o cerne da filosofia de Magalhães, confronto esse que certamente o levaria a criticar mais adequadamente os princípios que a dirigem. Ao invés disso, Tobias se contenta em discutir as doutrinas de um único capítulo de *Fatos do espírito humano*, rejeitando dogmaticamente os demais. E, se em sua análise ele leva em conta uma tese fundamental de Magalhães sobre a sensibilidade pertencer à força vital, Tobias também se desvia da tarefa central ao discutir a doutrina dos sentidos, que constitui um aspecto secundário do sistema magelânico. Em alguns pontos de sua discussão, ele chega mesmo a ter razão, pois o sistema de Magalhães não é isento de dificuldades. Mas Tobias acaba por desmerecer grandemente a sua análise em virtude do desrespeito e do abuso da retórica para com seu adversário.

8.5.2. SILVIO ROMERO [1878]

Em *A Filosofia no Brasil*, esse sergipano se revela um pouco mais tolerante do que Tobias. Com efeito, enquanto esse último reduz a biblioteca filosófica brasileira oitocentista a apenas uma obra, os *Fatos*, que, mesmo assim, são trabalho de diletante que ignora completamente o assunto, Romero aumenta essa mesma biblioteca para pelo menos dez obras dignas de consideração, embora acabe ficando ao final apenas com a grandeza de Tobias. Magalhães, como sabemos, é um dos autores estudados por Romero. O problema é que aqui também esse espiritualista é desrespeitado e criticado de maneira predominantemente retórica. De um modo geral, podemos dizer que os argumentos de Romero a respeito de Magalhães podem ser distribuídos em dois grupos: i) afirmações genéricas meramente retóricas, com o objetivo de desqualificar o autor sem a devida justificação; ii) análises retóricas e críticas superficiais de pontos específicos da doutrina do autor, também com o objetivo de desqualificá-lo, mas agora com uma ou outra justificação, em geral igualmente superficial. Passemos então à análise desses argumentos.

8.5.2.1. AFIRMAÇÕES GENÉRICAS MERAMENTE RETÓRICAS

As afirmações genéricas de caráter retórico ocorrem no início da apresentação das ideias de Magalhães em *A Filosofia no Brasil*. Elas refletem apenas a visão subjetiva de Romero em relação a Magalhães, envolvendo desqualificações *ad hominem* que, pelo fato de não serem acompanhadas de justificativa adequada, não merecem uma avaliação detalhada aqui. De qualquer modo, elas serão listadas e algumas delas brevemente comentadas, para que o leitor tenha uma ideia da estratégia

romeriana de desqualificar previamente um autor, criando uma disposição negativa para com ele, antes mesmo de entrar na avaliação propriamente dita das suas doutrinas. Nessa parte de sua argumentação, Romero afirma que Magalhães é poeta de algum merecimento, mas filósofo sem muito valor; que sua poesia está mesclada de metafísica e sua filosofia possui ranços poéticos; que possui pouca imaginação, sem grande estilo; que é pouco profundo, não tendo devassado nenhum dos segredos da ciência; que surpreendeu a todos quando se manifestou como filósofo, já que era visto como distante das especulações sérias e incapaz de tratar as grandes questões; que ele constitui um anacronismo e um dos fatores de nossa pequenez intelectual; que é um homem de duas medidas, meio clássico e meio teólogo, com pretensões a espírito moderno; que se dedicou à diplomacia, uma ciência de cavilações; que é um discípulo de Monte Alverne desenvolvido por Cousin e afastado da profundidade e sobriedade de Jouffroy; que é um escritor vulgar e mal informado que não percebeu os grandes pensadores europeus da época e repetiu sem escrúpulos antigualhas desprestigiadas; que é inferior ao prolífico hegeliano Augusto Vera, o qual, embora possua defeitos, pelo menos é capaz de reduzir seus adversários ao ridículo. Quanto a *Fatos do espírito humano*, Romero alega que se trata de uma veleidade que reflete a inatualidade de um autor que deveria estar em dia com a ciência da época. O livro não passa de uma cantilena declamatória sem método científico e sem a segurança e a elevação das ideias.

Diante dessas desqualificações, caberia perguntar, p. ex.: filósofo sem muito valor por quê? Sem imaginação e sem grande estilo por quê? Sua poesia e sua filosofia estão mescladas por quê? Em que essa mescla compromete a qualidade de seu pensamento? Magalhães é pouco

profundo por quê? Que grandes segredos da ciência ele não devassou? Ele era de fato distanciado da especulação séria e incapaz de tratar as grandes a ponto de surpreender aos seus contemporâneos? Em que sentido constitui Magalhães um anacronismo, uma vez que estava familiarizado e dialogou com muitas das principais correntes filosóficas de sua época? Em que sentido ele constitui um dos fatores de nossa pequenez intelectual, sobre a qual Romero não apresenta evidência alguma? Por que Magalhães ser um homem de duas medidas, com pretensões a espírito moderno constitui um problema? Em que sentido foi Magalhães um discípulo de Monte Alverne, já que o avalia como professor possuidor de vasta cultura, mas defensor de um ecletismo nada original e que no máximo o motivou para o estudo da filosofia? Por que ter sido “desenvolvido” por Cousin e ter-se afastado da profundidade e sobriedade de Jouffroy constitui um problema? Por que Magalhães é um escritor vulgar e mal informado que ignorou os grandes pensadores europeus da sua época, limitando-se a repetir sem escrúpulos teses antigas e desprestigiadas? Os critérios da maior produção e da capacidade de ridicularizar os adversários são adequados para decretar a superioridade de Augusto Vera sobre Magalhães? Mais ainda, por que a capacidade de ridicularizar os adversários constitui uma qualidade do bom pensador? Por fim, qual a relação entre a filosofia de Magalhães e a insinuação de que ele se dedicou a uma ciência de cavilações, como a diplomacia? Deixamos essa pergunta por último, porque ela denuncia muito claramente os objetivos escusos de Romero, que, sem apresentar evidências, procura sugerir que uma pessoa que pratica as cavilações da diplomacia acaba certamente por introduzir cavilações também na filosofia. Quanto a *Fatos do espírito humano*, cabe perguntar aqui por que essa obra constitui uma veleidade que reflete a

inaturalidade do autor, uma vez que Magalhães escreveu esse livro com intenções elevadas e estava em dia com muitos dos conhecimentos filosóficos e científicos da época? Por que o livro constitui uma cantilena declamatória sem método científico e sem elevação de ideias?

Parece que Romero pretende justificar, através da análise de pontos específicos da filosofia magalhânica, a validade das acusações acima. Não obstante, a maioria das perguntas acima encontra resposta em Romero, que, desde o início de sua argumentação, está apenas preocupado em criar na mente do leitor uma atmosfera desfavorável para facilitar a aceitação de sua avaliação negativa dos aspectos da filosofia de Magalhães no restante de seu texto. O uso e abuso de desqualificações *ad hominem* constituem a marca desse discurso inicial sobre Magalhães. O pior é que, diante dessa permanente desqualificação retórica dogmatically decretada, qualquer leitor fica com receio de levantar a mão em socorro desse último, para não parecer tão ingênuo quanto o autor de *Fatos do espírito humano* ao ousar defendê-lo.

8.5.2.2. ANÁLISES DE PONTOS ESPECÍFICOS DA DOCTRINA DE MAGALHÃES

Conforme mencionamos, além das críticas *ad hominem*, Romero também faz críticas a pontos específicos da filosofia exposta em *Fatos do espírito humano*, localizadas principalmente nos *Capítulos VIII e IX* dessa obra. Mas é importante observarmos aqui que ele leva em consideração apenas essa obra de Magalhães, deixando de considerar *A alma e o cérebro*, publicada em 1876, dois anos antes de *A Filosofia no Brasil* e que também é importante para conhecermos a totalidade de suas ideias. Parece que essa obra não foi incluída no estudo de Romero porque, para ele, pertenceria à lista daquelas que poderiam manchar as

páginas de seu livro, conforme ele alega em sua *Nota Inicial (Romero, Fil. no Brasil, p. VIII)*.

De qualquer modo, vejamos agora os principais aspectos das críticas de Romero a pontos específicos da filosofia magelânica, para verificar a legitimidade e o alcance das mesmas no caso do visconde do Araguaia. Essas críticas afetam os seguintes pontos da doutrina de Magalhães em *Fatos*: i) a doutrina da força vital; ii) a repetição do ponto de vista de Jouffroy; iii) o requinte do sistema teleológico; iv) o desconhecimento das doutrinas de Rostan e de Büchner; v) o apriorismo dogmático; vi) o cerne da noção de *força vital*; vii) a consciência da percepção e a sensação que a originou; viii) a sensibilidade como faculdade da força vital; ix) o argumento da alma dos animais. Algumas das críticas de Romero se referem a um mesmo ponto, como é o caso, p. ex., dos itens i, ii, vi e vii, todos relacionados à questão da força vital. Mesmo assim, eles aparecem em momentos diferentes no livro de Romero e, por esse motivo, também serão por nós considerados em momentos igualmente diferentes. Reiteramos aqui que talvez possamos encontrar nessas críticas a pontos específicos alguma justificativa adequada para as críticas retóricas listadas antes. Infelizmente, esse não é caso. Vejamos por quê.

8.5.2.2.1. A CRÍTICA À DOUTRINA MAGELÂNICA DA FORÇA VITAL

De acordo com Romero, a doutrina “pretensamente” mais original do livro de Magalhães está no *Capítulo VIII*, com a teoria da sensibilidade atribuída à força vital e não à alma humana. Mas Romero contesta esse fato, alegando que essa doutrina não é original, pois já tinha sido defendida por Ahrens, em seu *Curso de psicologia realizado em Paris*. E

cita um curto trecho de Ahrens para justificar sua hipótese, trecho esse que, infelizmente não conseguimos localizar nos dois volumes da obra desse autor. Mas encontramos diversos outros que mostram claramente que, apesar de apresentarem algumas possíveis semelhanças, eles confirmam nossa hipótese anteriormente discutida de que as posições de Magalhães e Ahrens são bastante diferentes no cômputo geral.

Numa das passagens que encontramos, Ahrens afirma, p. ex., que o corpo possui uma sensibilidade particular que, através do sistema nervoso, se espalha por todas as suas partes. A sensação, nessa perspectiva, é um ato inexplicável apenas pela receptividade. Ela exprime um duplo ato: a *impressão* feita sobre o órgão por um objeto qualquer e a *percepção* da impressão recebida. É pela percepção que o objeto é sentido pelo corpo. A sensação é o ponto de encontro da recepção passiva e da percepção ativa do corpo.²⁶ É claro que nessa passagem Ahrens está se referindo ao *corpo vivo* e se aproxima de Magalhães ao atribuir-lhe a sensibilidade. Mas ele também se afasta do brasileiro, ao afirmar que a sensação envolve uma *impressão sobre o órgão* e uma *percepção dessa impressão* por parte do corpo. Em Magalhães, a sensibilidade da força vital que anima o corpo só nos fornece sensações. É o nosso espírito que *percebe* o conteúdo cognitivo dessas sensações, sem participação do corpo.

Mais adiante em seu *Curso*, Ahrens afirma que a sensibilidade é uma das manifestações mais elevadas do corpo (Ahrens, *Curso de psicologia*, p. 187). E, numa nota de rodapé, ele argumenta que o espiritualismo só atribui ao corpo as funções mais inferiores, seja

²⁶ Ahrens, Heinrich. Cours de Psychologie, fait à Paris sous les auspices du gouvernement. Premier Volume, Contenant l'Anthropologie Générale. Paris: J.-A. Merklein, 1836, p. 184/213. A partir de agora, Ahrens, *Curso de psicologia*.

porque desconheça o caráter mais elevado da sensibilidade, seja porque atribua a sensibilidade à colaboração do espírito, recusando-se a atribuí-la apenas ao corpo. Mas a sensibilidade corporal deve ser distinguida dos sentimentos que experimentamos como espírito, os quais podem estar em completo desacordo com ela (*Ahrens, Curso de psicologia*, p. 193, nota de rodapé). Nas duas passagens indicadas, Ahrens e Magalhães concordam quanto à hipótese de que a sensibilidade é um atributo do corpo. Mas eles discordam quando Ahrens defende um caráter mais elevado para a sensibilidade e quando reconhece a capacidade do espírito de experimentar sentimentos.

As diferenças entre Ahrens e Magalhães aumentam à medida que o primeiro passa a desenvolver suas doutrinas sobre as relações entre o corpo e o espírito. Com efeito, Ahrens alega que o corpo se manifesta a nós imediatamente pela sensibilidade, mas também se exprime de outra maneira pela imaginação (*Ahrens, Curso de psicologia*, p. 196). Ora, Magalhães definitivamente não considera a imaginação uma faculdade ligada ao corpo vivo. Um pouco mais à frente, Ahrens afirma que o corpo determina a si próprio, assim como o espírito. O corpo é dotado de sensibilidade, assim como o espírito. O corpo tem uma espécie de apercepção de sua vida, do mesmo modo que temos a consciência e a inteligência de nosso eu espiritual (*Ahrens, Curso de psicologia*, p. 199). Aqui, ambos podem concordar quanto à autodeterminação do corpo e do espírito. Mas eles certamente discordam quando Ahrens afirma que o espírito é dotado de sensibilidade, do mesmo modo que o corpo. E discordam também quando Ahrens reconhece que o corpo tem alguma apercepção de sua vida, do mesmo modo que o espírito têm consciência de si.

Outra divergência surge a partir da afirmação de Ahrens segundo a qual o corpo e o espírito apresentam analogia entre todas as suas forças e funções. O espírito não possui faculdade alguma que não tenha seu análogo no corpo. A determinação própria do corpo corresponde à vontade do espírito. A sensibilidade do corpo corresponde aos sentimentos intelectuais e morais. As manifestações do instinto correspondem à inteligência livre (Ahrens, *Curso de psicologia*, p. 213). Ahrens acrescenta que o corpo é um ser animado cuja vida não lhe vem do espírito. Ele possui não apenas funções inferiores, como o movimento e a digestão, mas também faculdades análogas às do espírito, embora se manifestem nele de maneira diferente, como um sentimento, uma sensibilidade particular, uma imaginação, uma memória e até mesmo uma consciência própria que se revela pelo instinto (Ahrens, *Curso de psicologia*, p. 236). Na mesma linha, Ahrens afirma que o corpo possui três sistemas cujas funções correspondem às três faculdades do espírito pelas quais o corpo está ligado ao espírito: o sistema nervoso com a função da sensibilidade, o sistema muscular com a função do movimento e o sistema intestinal com a função das afecções (Ahrens, *Curso de psicologia*, p. 349). Magalhães, como vimos, não faz essa comparação entre o corpo e o espírito e não levanta a hipótese da existência de uma analogia nas funções de ambos. E, o que é mais importante, Magalhães atribui somente a sensibilidade ao corpo vivo, deixando de considerá-lo dotado de imaginação, memória e consciência própria, como faz Ahrens.

A maior diferença entre o pensador belga e o brasileiro, entretanto, se encontra em uma outra passagem do *Curso de psicologia*, na qual Ahrens afirma que podemos atribuir à *Natureza* o atributo da *sensibilidade* e ao *Espírito* o atributo do *pensamento*, sem negar ao *Espírito*

o sentimento e sem negar à *Natureza* uma inteligência particular que, nos seres finitos que ela encerra, se revela como instinto. Essa inteligência e esse sentimento não primeiramente atributos do *Espírito* e da *Natureza* como *Seres fundamentais* e não apenas a inteligência e o sentimento dos seres particulares que neles existem. O *Espírito* e a *Natureza*, embora sejam distintos, estão unidos eternamente em Deus. Eles são um no outro ao se penetrarem mutuamente. Essa união do *Espírito* e da *Natureza* forma em Deus um Ser de Harmonia, do qual a humanidade é uma das manifestações principais (*Ahrens, Curso de psicologia*, pp. 282-3).²⁷

Quando fizemos anteriormente uma comparação entre as ideias de Magalhães e as de Ahrens a respeito da *força vital*, mostramos claramente que as concepções envolvidas são diferentes. Isso significa que Ahrens, apesar de apresentar uma ou outra semelhança eventual de ideias com o brasileiro, não deve ter sido a fonte de inspiração para esse último. E se por acaso ele foi essa fonte de inspiração, temos de levar em conta que Magalhães se apropriou de suas ideias numa perspectiva diferente e com resultados também diferentes. Como mostramos anteriormente, se há alguma convergência nas doutrinas desses dois autores, elas se encontram em aspectos das suas respectivas metafísicas, mas esse ponto não foi levado em consideração por Romero.

8.5.2.2.2. ACUSAÇÃO DE REPETIÇÃO DO PONTO DE VISTA DE JOUFFROY

Romero, como vimos, afirma que Magalhães, ao admitir a *força vital* e ao procurar atribuir-lhe a sensibilidade, está simplesmente

²⁷ Observação: para que o leitor possa conferir, há um quadro à p. 284 do *Curso de psicologia* que ilustra essa hipótese metafísica de Ahrens. Por motivos de espaço, não o reproduziremos aqui.

mantendo o ponto de vista defendido por Jouffroy em 1830. Ora, aqui nos deparamos com mais um problema: o apelo a mais de um autor em socorro às críticas feitas, sem a preocupação de estabelecer uma convergência entre as suas respectivas doutrinas. Em outras palavras, Romero precisa esclarecer qual é o autor cujas doutrinas Magalhães estaria “repetindo”: Ahrens ou Jouffroy? Sabemos que ambos desenvolveram teorias diferentes, de modo que constitui no mínimo uma contradição alegar que Magalhães estaria imitando os dois ao mesmo tempo. Para evitar isso, temos de considerar cada um desses autores em separado. Ora, já mostramos que Ahrens não foi copiado por Magalhães. Resta mostrar que também Jouffroy não foi por ele copiado.

Quanto a esse pensador francês, Romero está se referindo ao texto *Da legitimidade da distinção entre psicologia e fisiologia*, que discute, ainda que brevemente, a questão da *força vital*. Esse texto foi publicado inicialmente em 1830 e republicado nas *Novas miscelâneas filosóficas* de 1842.²⁸ Ora, acreditamos que Romero acertou na data de publicação desse texto, mas, como já mostramos anteriormente em nossa comparação das ideias de Magalhães e de Jouffroy a respeito da *força vital*, apenas o brasileiro atribui a essa última a sensibilidade, de tal modo que esses dois autores defendem teorias diferentes nesse domínio. Romero claramente se equivoca ao alegar que Magalhães simplesmente manteve o ponto de vista de Jouffroy a respeito da *força vital* e de sua ligação com a sensibilidade.

²⁸ Essa informação se encontra no *Préface do editor* às *Novas miscelâneas filosóficas*, escrito por Jean Philibert Damiron (Cfr. Damiron, Jean Philibert, *Préface de l'éditeur*. In: *Nouveaux mélanges philosophiques par Th. Jouffroy. Précédés d'une notice et publiés para P. H. Damiron*. 3e. éd. Paris: Hachette, 1872, p. VIII). O P. H. da referência, que também se encontra na contracapa da obra, constitui um erro de impressão, pois deveria ser Ph. Damiron, como consta ao final do *Préface* em questão. É importante observar aqui que o texto *Da organização das ciências filosóficas* também saiu nas *Novas miscelâneas filosóficas* e contém passagens idênticas sobre a *força vital*, mas não foi mencionado por Romero.

No que diz respeito à fonte de inspiração do brasileiro em relação à noção de *força vital*, é verdade que diversos autores franceses da época poderiam ter influenciado o brasileiro, como Cousin, Jouffroy, Cuvier e Flourens. Mas os dois primeiros dessa lista só poderiam ter sugerido a noção de *força vital* num sentido genérico, que provavelmente foi apropriado e reelaborado por Magalhães ao associá-la à sensibilidade. Mais viáveis como fontes dessa noção seriam Cuvier e Flourens. Mas tudo indica que as fontes francesas de Magalhães para essa noção foram esse último e Cousin, já que o brasileiro parece ter chegado a Cuvier através de *Da vida e da inteligência*. E não podemos esquecer que Monte Alverne, com suas aulas, pode também ter fornecido uma motivação inicial para Magalhães a adotar a noção de *força vital*, pois esse franciscano, embora se apoie em Genovese, vai além dele em seu *Compêndio de filosofia*, propondo que a *vida vegetativa e sensitiva do corpo* provém de um princípio ativo distinto da alma, num autêntico prenúncio da doutrina magelânica.

8.5.2.2.3. O REQUINTE DO SISTEMA TELEOLÓGICO

Ainda a respeito da *força vital*, Romero acrescenta, mais adiante, que Magalhães reconhece o papel do sistema nervoso na produção das sensações, mas considera que esse sistema é instrumento de um princípio mais elevado. E, enquanto os espiritualistas em geral afirmam que esse princípio mais elevado é o espírito, o “filósofo-poeta” Magalhães, seguindo Ahrens, prefere afirmar que o princípio em questão é a força vital. Isso implica na adoção de uma doutrina tripartida do ser humano, que é formado de corpo, força vital e alma. E Romero acusa essa doutrina não apenas de ser perigosa por obstruir a

ciência, mas também de constituir o requinte do regime teleológico ou dualístico em relação ao homem e ao universo. O idealismo e o misticismo de Magalhães o levaram a retirar da alma a sensibilidade, deixando-a para sua parceira terrestre, a força vital.

A equivocada menção de Romero a Ahrens não precisa ser retomada aqui. O mesmo vale para a expressão depreciativa *filósofo-poeta*, que não passa de uma tentativa retórica de desqualificação. O que importa aqui é que Romero revela ter compreendido ao menos a proposta de Magalhães em seus aspectos principais: i) aceitação da descoberta científica da época, relativa à ligação entre o sistema nervoso e as sensações; ii) apelo à força vital e não ao espírito como princípio superior que instrumentaliza o sistema nervoso; iii) a recusa em admitir que a sensibilidade possa pertencer à nossa alma espiritual. Mas Romero faz uma crítica vazia à proposta magelânica por dois motivos. Em primeiro lugar, ele não consegue provar que essa proposta cria obstáculos à ciência. Com efeito, Romero reconhece que Magalhães, ao invés de criar obstáculos a uma descoberta científica relativa ao sistema nervoso, procura incorporá-la à sua filosofia. E, como vimos antes, essa tentativa de incorporação recorre aos experimentos científicos de Flourens na área da fisiologia. Em segundo lugar, a crítica de Romero à doutrina tripartida de Magalhães se reduz a classificá-la como “requisite do regime teleológico ou dualístico” em relação ao homem e ao universo, com o acréscimo de que o idealismo e o misticismo de Magalhães o impedem de atribuir a sensibilidade à alma espiritual. Ora, essa classificação constitui uma mera atribuição retórica, sem a devida análise do “regime teleológico” em questão. E convém lembrarmos que o próprio Romero considera ser a teleologia um aspecto importante na explicação do universo. Como está faltando essa análise da teleologia magelânica, um espiritualista poderia inclusive tomar a

expressão “requite” num sentido positivo, como elogiosa e não no sentido negativo pretendido por Romero. Quanto a afirmar que o idealismo e o misticismo de Magalhães o levam a atribuir a sensibilidade à força vital e não à alma, isso constitui apenas o reconhecimento de um fato, atribuindo-lhe um sentido negativo, é certo, mas sem a necessária justificativa para caracterizá-lo como um erro filosófico.

8.5.2.2.4. DESCONHECIMENTO DAS DOCTRINAS DE ROSTAN E DE BÜCHNER

Mais à frente, Romero alega que Magalhães desconhecia Rostan, que refutou eficazmente o vitalismo. Esse desconhecimento teria permitido ao autor de *Fatos do espírito humano* optar por uma mistura de teologia e politeísmo, rejeitando assim a unidade existente entre a *força* e a *matéria*. Essas críticas de Romero envolvem algumas dificuldades. De fato, a primeira parte delas se baseia no argumento do apelo à autoridade de Rostan, que é dogmaticamente apresentado como tendo refutado efetivamente o vitalismo. E a crítica é complementada pela sugestão maliciosa de que o infeliz Magalhães, ao cometer a infração de desconhecer a obra de Rostan, permaneceu vitalista, revelando ao mesmo tempo a sua ignorância do progresso científico da época. Não há qualquer justificativa para essas afirmações e sugestões. É como se Magalhães tivesse ignorado fatos solidamente estabelecidos na época, o que, como sabemos, não é o caso, principalmente em se tratando de controvérsias filosóficas. Lembremos aqui que Flourens também não faz referência a Rostan em *Da vida e da inteligência*. Além disso, podemos encontrar em *Fatos do espírito humano* passagens que, apesar de não mencionarem Rostan, procuram defender a tese de que a

organização da matéria só pode ser explicada pela força vital. É o caso da passagem abaixo:

Suponhamos que o espírito rebelde a essa demonstração [da existência da força vital] insiste, dizendo: quem nos obriga a conceder à fisiologia essa força eletiva [força vital], e à psicologia uma alma espiritual? Porque *não poderá a matéria ter a propriedade de organizar-se independente dessa força vital?* Si lhe concedemos essa propriedade, desaparece a dificuldade. De certo; mas resta a saber se tal concessão lhe podemos fazer, sem que se revolte a própria física. A ciência da matéria não a supõe autora da lei d'atração, a que ela cegamente obedece. Aqui temos já uma lei, ou força superior à matéria não inventada pela metafísica (*Magalhães, Fatos*, p. 66; grifo nosso).

Temos aqui uma tentativa de refutar a tese do organicismo, mesmo sem mencionar o nome de Rostan. Em um outro ponto, anterior a essa passagem, Magalhães alega que a organização da matéria exige um princípio superior que a explique. Com efeito, a matéria não se organiza por si mesma, mas sim por meio de uma força estranha que a domina, de um princípio imponderável a que chamamos *vida*. Essa convicção é reforçada não apenas por argumentos fornecidos pela metafísica, mas também por argumentos fornecidos pela fisiologia, que estuda o organismo e as funções do corpo (*Magalhães, Fatos*, pp. 57-8). Como podemos ver, Romero ignora o fato de que, mesmo sem fazer referência ao nome de Rostan, Magalhães rejeita com argumentos a tese do organicismo.

O restante da crítica de Romero é mais problemático ainda, pois, com base nas deficiências dogmaticamente apresentadas acima, ele acusa o sistema de Magalhães de não passar de uma mistura de *teologia* e *politeísmo*, desprezando a unidade entre a *força* e a *matéria*. Ora,

embora o sistema de Magalhães possa possuir um fundo teológico, o mais adequado seria dizer que a base de tal sistema é a *teodiceia* e não a *teologia*. Mas esse não é o ponto mais importante. A questão que se coloca é a de estabelecer a legitimidade de chamar o sistema magelânico de *politeísta*. Se Romero estiver pensando na concepção de *Deus*, sabemos claramente que a metafísica de Magalhães é *monoteísta*, de tal modo que a atribuição por ele feita não cabe aqui. Se ele estiver pensando no dualismo *espírito/matéria*, a atribuição por ele feita cabe menos ainda, pois essas entidades não são concebidas como divindades por Magalhães. Mas esse parece ser o caso, pois, mais adiante em sua argumentação, Romero faz referência à *alma* e à *força vital* como entidades teológicas. Esse ponto será considerado mais adiante.

No momento, basta lembrarmos que Magalhães é um idealista imaterialista, de tal modo que atribuir-lhe uma concepção ontologicamente dualista a respeito da constituição do universo seria um equívoco. Como se não bastasse isso, Romero apela dogmaticamente a uma suposta *unidade da força e da matéria*, que Magalhães teria rejeitado com sua misteriosa mescla de teologia e politeísmo. Nesse ponto, entra em ação mais um argumento de apelo à autoridade, agora à de Ludwig Büchner, o autor de *Força e matéria*, obra muito admirada por Romero. Ele não menciona o nome desse pensador alemão, provavelmente porque a mera indicação do par *força/matéria* já era na época suficiente para identificar o seu autor. O problema está em que o sistema de Büchner também não está livre de dificuldades e ambiguidades em relação ao monismo adotado. Como Romero não apresenta qualquer justificativa para defender o que pensa ser a unidade da força e da matéria, seu argumento contra Magalhães perde completamente a sua força, apenas jogando afirmação contra

afirmação. Mais ainda: para criticar o vitalismo de Magalhães, Romero recorre a Rostan e, para criticar o suposto dualismo – “politeísmo”? – magelânico *espírito/matéria*, ele recorre a Büchner. Resta saber se o organicismo rostaniano é compatível com o monismo buchneriano, para permitir o apelo a ambos ao fazer a crítica da filosofia de Magalhães. De nossa parte, não encontramos evidências de que as duas posturas sejam compatíveis. Romero está repetindo aqui a sua estratégia retórica de apelar indiscriminadamente a autores diferentes, associando seus respectivos sistemas sem estabelecer consistência entre os mesmos, com o objetivo de criticar seus adversários. O resultado dessa estratégia pode ser imponente quanto à impressão subjetiva causada, mas se revela bastante vazio quando buscamos pelas justificações objetivas das associações realizadas. Ainda com relação a Rostan e a Büchner, consideramos importante lembrar aqui que, como constatamos na exposição das doutrinas de *A alma e o cérebro*, Magalhães critica o organicismo, embora não faça referência direta ao nome de Rostan, e revela não só conhecimento da obra de Büchner, mas também faz críticas ao seu materialismo baseado no par *força/matéria*.

8.5.2.2.5. O APRIORISMO DOGMÁTICO

O próximo argumento de Romero nessa fase da argumentação tem a ver com a sua acusação de que Magalhães é um apriorista que não justifica suas afirmações relativas à força vital e ao espírito pensante. Ao alegar que a existência de uma força imaterial organizando o corpo é tão incontestável quanto a existência do espírito pensante que não tem consciência de ser ele o organizador do seu corpo, Magalhães estaria explicando o obscuro pelo mais obscuro. Ora, partindo dessa

última afirmação, podemos constatar que Magalhães não está explicando a evidência da existência da força vital pela evidência da existência do espírito pensante. Na realidade, diferentemente do que pensa Romero, Magalhães está apenas fazendo uma comparação entre a evidência relativa à força vital e a evidência relativa ao espírito pensante, afirmando que ambas são incontestáveis. Mas essas duas evidências pertencem a ordens diferentes e estão sujeitas a tipos de comprovações diferentes. No caso da força vital, Romero se esquece de que Magalhães considera ser o estudo da mesma objeto da fisiologia, recorrendo aos trabalhos de Flourens para garantir uma demonstração experimental da existência da mesma. Isso pode ser comprovado por diversas passagens do texto magelânico (ver, p. ex., *Magalhães, Fatos*, pp. 56; 64; 66-7; 156).

Quanto à existência em nós de um espírito pensante, distinto dessa mesma força, sabemos que Magalhães se baseia no psicologismo de Cousin para afirmá-la. De acordo com essa perspectiva, a psicologia como ponto de partida da filosofia nos proporciona a evidência da apreensão de nós mesmos como substância espiritual. Há inúmeras passagens no livro de Magalhães que procuram demonstrar por essa via a existência do espírito pensante e de seus principais atributos (ver, p. ex., *Magalhães, Fatos*, pp. 11; 29; 57; 98; 115-6; 165; 183; 274-5). Como já vimos outras vezes, Magalhães chega a dizer que a consciência de nós mesmos não é dada pelo *senso íntimo*, mas sim pela *ciência íntima*. Isso significa que o apriorista Magalhães, ao contrário do que afirma Romero, oferece diversas justificativas não apenas para a existência da força vital, mas também para a existência do espírito humano. É certo que essas evidências podem ser falhas ou controversas, mas Romero não se dá ao trabalho de analisá-las para poder refutá-las racionalmente.

8.5.2.2.6. O CERNE DA CRÍTICA À NOÇÃO DE FORÇA VITAL

Até esse ponto, as críticas de Romero são teoricamente inadequadas, desempenhando apenas a função de predispor o leitor negativamente para com o trabalho de Magalhães. Agora, porém, chegamos ao cerne de sua crítica ao argumento que tenta provar que a sensibilidade pertence à força vital e não à alma. Para facilitar a discussão, reproduzimos abaixo o trecho de *Fatos do espírito humano* em que a demonstração acontece:

A sensibilidade está na força vital. É essa força quem se modifica, e produz a sensação que se apresenta à nossa alma. Si a sensibilidade estivesse n'alma inteligente e livre, de cada vez que ela se lembrasse de uma sensação a sentiria de novo, como de cada vez que se lembra de uma concepção a concebe de novo; mas si lembra-se de uma dor, ou de um cheiro, ela não os sente de novo; e quando se lembra de uma cor, não a vê, e só a representa em um objeto qualquer percebido por ela. A consciência e a memória das sensações não são atos de sensibilidade, nem dela dependem; são atos da perceptibilidade, conservados em memória (*Magalhães, Fatos*, pp. 159-60).

Contra isso, Romero alega que um dos críticos de Magalhães já demonstrou que esse argumento é futilíssimo. Embora ele não diga quem é esse crítico, tudo indica que se trata de Tobias, que já tinha discutido esse tema em sua crítica a Magalhães. Repetindo Tobias, Romero alega que o argumento de Magalhães prova em excesso, pois quando a alma se lembra de uma volição passada, ela não volta a ter essa volição. Em consequência, a vontade também não pertence à alma. Nessa perspectiva, o erro de Magalhães está no esquecimento de que a memória atua sobre fatos pertencentes à ordem intelectual, que se apresentam como ideias. Isso significa que, quando a memória se dirige a fatos sensíveis ou voluntários, ela reconstitui ideias de sensação ou de

volição e não os fatos sensíveis ou voluntários em si mesmos. E Magalhães, ao pretender que a memória deva ressuscitar esses mesmos fatos sensíveis ou voluntários, está querendo que todas as pessoas sejam vítimas de alucinações. Para Romero, Magalhães desconhece a razão fisiológica dos mecanismos ligados à memória, que não ocorrem nas mesmas partes do cérebro em que atuam a sensibilidade e a vontade.

Como podemos ver, Romero recorre aqui a duas táticas para refutar o argumento de Magalhães. A primeira delas envolve o apelo à *reductio ad absurdum* usada por Tobias, mostrando que, se seguirmos as premissas adotadas por Magalhães, cairemos no absurdo de também ter de despojar a alma da volição. A segunda tática, representando uma contribuição pessoal de Romero, envolve o apelo à teoria fisiológica segundo a qual os processos relativos à sensibilidade, à vontade e à memória não ocorrem nas mesmas partes do cérebro. Em seus termos gerais, essa refutação é tão simples e tão direta que chega a sugerir que Magalhães não passa de um iniciante ingênuo em filosofia.

A primeira parte da estratégia de Romero, ligada à retomada do argumento de Tobias, já foi por nós esclarecida por ocasião da nossa discussão das críticas desse último. Ela tem a ver com o desconhecimento da distinção magelânica entre *sensação* e *percepção*. A segunda parte da estratégia de Romero, ligada à constatação de que, fisiologicamente, os processos relativos à sensibilidade, à vontade e à memória não ocorrem nas mesmas partes do cérebro, não parece afetar diretamente a doutrina de Magalhães. Com efeito, ele recorre principalmente aos resultados obtidos por Flourens em fisiologia para comprovar a necessidade da existência de uma força vital atuando como ponte entre a alma e o corpo. A distinção de Flourens entre *sensação* e *percepção*, levando à distinção entre *sensibilidade* e *inteligência*, são

utilizadas por Magalhães como comprovações experimentais da sua doutrina da força vital dotada de sensibilidade. O visconde do Araguaia se utiliza ainda da experiência de Flourens que, depois de cortar o lóbulo de um animal além de certo limite, todas as faculdades desse animal desaparecem. Para ele, isso é uma prova de que a inteligência é una. Desse modo, mesmo que os processos relativos à sensibilidade, à vontade e à memória não ocorram nas mesmas partes do cérebro, esse fato não afeta a doutrina da sensibilidade localizada na força vital nem a doutrina da unidade da inteligência, a partir da qual são estabelecidas as relações entre a alma e o corpo. Desse modo, ao acusar Magalhães de querer que todas as pessoas sejam sujeitas a alucinações porque pretende que a memória deva ressuscitar os fatos sensíveis e voluntários, Romero confirma a sua falta de compreensão do argumento envolvido. Com efeito, é justamente para salvaguardar a diferença entre as sensações enquanto modificações da força vital e os conteúdos cognitivos presentes tanto por ocasião da percepção no presente como da lembrança dessa percepção no passado que Magalhães desenvolve seu argumento. Isso não envolve a presença de alucinações e nem significa que Magalhães esteja desconhecendo, como alega Romero, a fisiologia dos mecanismos ligados à sensibilidade, à vontade e à memória.

8.5.2.2.7. A CONSCIÊNCIA DA PERCEPÇÃO E A SENSACÃO QUE A ORIGINOU

A crítica que Romero faz a seguir tem a ver com a afirmação de Magalhães de que o engano dos filósofos que atribuem a sensibilidade à alma decorre do fato de que a ela parece ter consciência das sensações e senti-las imediatamente. Mas a consciência de uma sensação nada

mais é do que consciência da percepção de algo acompanhado de sensação. Contra essa hipótese, Romero alega que, em fisiologia, assim como temos consciência das percepções que acompanham as sensações, também temos consciência apenas das próprias sensações, como, p.ex., por ocasião da dor. Nesse último caso, estamos diante de uma sensação conhecida pela consciência, embora não venha acompanhada de percepção de algum objeto. Apenas a percepção depende de um objeto para acontecer. Para Romero, a sensação é um ato de consciência, apesar de ainda não ter sido explicado. E afirma ser difícil conceber a possibilidade de ter consciência de uma percepção sem a presença da sensação que a originou. Avaliemos essas críticas de Romero.

Ele acerta ao alegar que, em fisiologia, temos consciência das percepções que acompanham as sensações. Essa é a perspectiva também de Magalhães. Mas Romero se equivoca ao pensar que Magalhães estaria obrigado a admitir também a possibilidade de termos consciência apenas de sensações. Para o autor de *Fatos do espírito humano*, a força vital se modifica e produz sensações, ao passo que o espírito humano percebe o conteúdo cognitivo das mesmas. Desse modo, a sensação de dor, enquanto modificação da força vital, não é acessada isoladamente, mas sim no contexto de uma percepção mais ampla do estado do próprio corpo. Mesmo quando a sensação de um odor não vem acompanhada da percepção de um objeto, ela não aparece isoladamente, mas sim no contexto de uma percepção mais ampla do meio ambiente. Isso significa que, para Magalhães, não existe sensação isolada, mas sim sensação no contexto de uma percepção. Desse modo, se a percepção só ocorre na presença de sensação, a sensação não ocorre isoladamente, mas apenas no contexto de uma percepção. Há uma passagem a esse respeito em *Fatos do espírito humano*, na qual Magalhães descreve uma situação em

que um paciente sob a ação do éter não tem consciência e não se lembra de seu comportamento durante uma intervenção cirúrgica. Ele gemeu e se contorceu, como se estivesse sentindo dor, mas não se lembra de coisa alguma quando acordou. Para Magalhães, isso foi assim porque as sensações do paciente, quando sob a influência do éter, ficaram limitadas à faculdade de sentir, ou seja, à mera sensibilidade, sem a ação da faculdade de perceber para objetivar aquelas sensações. Magalhães alega que essa experiência mostra o que seria a sensação só por si, sem percepção (*Magalhães, Fatos*, p. 134-5). Como podemos ver, diferentemente do que alega Romero, Magalhães não fez afirmações gratuitas. E também não concebeu a possibilidade de ter consciência de uma percepção sem a presença da sensação que a originou. O que ele alega, contra as afirmações de Romero, é que existem experiências em fisiologia que contradizem a hipótese da possibilidade de termos consciência de uma sensação sem que ela venha acompanhada de percepção. Fica clara aqui a leitura superficial de Romero, que o levou a fazer uma crítica equivocada das doutrinas consideradas.

8.5.2.2.8. AINDA A SENSIBILIDADE COMO FACULDADE DA FORÇA VITAL

Passemos agora às críticas de Romero ao *Capítulo IX*. Como vimos, ele muda a ordem da exposição dos argumentos de Magalhães nessa parte do livro, começando pela discussão da questão da alma dos animais, que é tratada mais adiante, e depois retorna ao argumento da sensibilidade ligada à força vital. Quanto a nós, achamos mais conveniente seguir a ordem da exposição dos argumentos tal como se encontra no *Capítulo IX*. Começaremos, desse modo, pelo argumento que atribui a sensibilidade à força vital. Como vimos, Romero afirma

que tal argumento é “o mais famoso” e “o mais vigoroso” do livro e o reconstitui como segue. Para desenvolvê-lo, Magalhães parte do seguinte princípio geral: *uma coisa se distingue de outra quando não se identifica com a coisa da qual se distingue ou nada se distingue de si mesmo, a não ser daquilo que não é ele*. Para Romero, essa proposição serve de premissa maior ao argumento de Magalhães. O restante desse argumento afirma que, se a alma tivesse a faculdade da sensibilidade e recebesse a sensação como afecção ou modificação sua, então ela não se distinguiria dessa afecção. Como isso não acontece, a alma se distingue das suas sensações. Logo, elas não lhe pertencem.

Romero alega que se trata de um argumento em *Barbara*, mas parece-nos difícil aceitar isso. Tudo indica que ele construiu, mais ou menos a seu bel-prazer e por conta própria, um argumento que depois atribuiu a Magalhães. Senão, vejamos. Em primeiro lugar, as passagens citadas por Romero se encontram em ordem inversa em *Fatos do espírito humano*. Desse modo, Magalhães afirma: “Se o eu fosse sensível, e recebesse a sensação como uma afecção, ou modificação sua, ele não se distinguiria dela, ele seria a sensação mesma, como bem disse Condillac; não teria por conseguinte percepção alguma [...]” (*Magalhães, Fatos*, p. 175). A seguir, Magalhães acrescenta: “Para que uma coisa se distinga de outra é necessário que ela não seja a coisa mesma da qual se quer distinguir. Nada se distingue de si mesmo, senão do que não é ele” (*Magalhães, Fatos*, p. 177). Romero desobedece a essa ordem e alega que a última dessas proposições constitui a premissa maior de um silogismo em *Barbara*.

Em segundo lugar, como se não bastasse isso, a conclusão a que Romero chega em relação a esse suposto argumento é formulada por ele mesmo, nos seguintes termos: “Tudo isso não se dá; o eu se distingue

das sensações, logo elas lhe não pertencem” (Romero, *Filosofia no Brasil*, p. 33). É verdade que essa conclusão, formulada dessa maneira, está no espírito da argumentação de Magalhães, mas ela não foi pensada por esse último como parte do suposto argumento inventado por Romero. E, dada a forma condicional em que foi redigido o trecho da p. 175, apontando na direção de um raciocínio hipotético em *modus tollens*, fica muito difícil, senão impossível, caracterizar o argumento inventado como um silogismo categórico em modo *Barbara* e aceitar que o princípio extraído da p. 177 seja a premissa maior do mesmo.

A fim de estabelecer uma comparação entre a interpretação de Romero e as reais intenções de Magalhães, consideraremos agora o que de fato ocorre na parte relevante do *Capítulo IX*. Esse último começa apresentando um resumo do capítulo anterior, com o objetivo de dar continuidade à discussão da questão da percepção externa. A ideia enfatizada no resumo é a de que sensações explicam todos os atos instintivos da vida animal e humana, mas sem a presença de consciência, de vontade e de percepção (Magalhães, *Fatos*, pp. 173-5). Depois disso, Magalhães passa a discutir as condições necessárias da percepção. Aqui nós encontramos uma das citações feita por Romero, mas num contexto completamente diferente. Com efeito, Magalhães argumenta nesse ponto que são dois os elementos necessários para que haja uma percepção além da mera sensação: i) um *eu* ativo e consciente, preexistente à sensação, que a recebe e dela se distingue; ii) esse *eu* deve tomar a sensação como um *sinal* natural de um objeto real de que ele tem uma *intuição* ou crença espontânea; iii) esse *eu* deve referir esse sinal ao objeto da intuição, obtendo assim uma percepção do objeto (Magalhães, *Fatos*, p. 175). É a partir disso que Magalhães oferece o seguinte argumento, sob a forma de um raciocínio hipotético: se o *eu*

recebesse a sensação como uma afecção sua, ele não se distinguiria dela, ele seria a própria sensação, como mostra Condillac; logo, o *eu* não teria percepção alguma. Nessa perspectiva, o *eu* se identificaria com cada uma das sensações que se sucedessem para ele, sem distinguir-se de nenhuma delas, sem consciência de si e sem percepção. Desse modo, um corpo idêntico ao humano, mas que tivesse apenas esse princípio sensível, seria menos capaz que os animais, pois não teria instintos. Esse corpo não teria percepção, não teria uma alma que se distinguisse desse corpo e de sua vida (*Magalhães, Fatos*, pp. 175-6).

Avançando na discussão, Magalhães passa para outro item do capítulo, agora voltado para possíveis objeções e para a refutação das mesmas. Ele alega que alguém poderia objetar à doutrina acima que a faculdade de sentir poderia aos poucos distinguir-se de suas sensações e assim constituir-se como um *eu*. E como resposta a tal objeção, Magalhães argumenta que, para que uma coisa se distinga de outra, é necessário que ela não se identifique com a coisa mesma da qual se quer distinguir. Nada se distingue de si mesmo, senão do que não é ele. Além disso, é necessário que a coisa que se distingue de outra tenha consciência de sua própria existência independente daquilo de que se diferencia. Essa consciência deve preexistir à distinção e não pode ser produzida pela coisa da qual a consciência está se distinguindo. Com efeito, a coisa distinguida não tem consciência de si e, se a tivesse, não teria como repassá-la a outrem (*Magalhães, Fatos*, p. 177).

A continuação do argumento, que apenas indicamos muito resumidamente aqui, defende a tese de que a faculdade de sentir, no caso de um ser exclusivamente sensorial, não tem condições de distinguir-se de seu modo de ser, de seu próprio ato. A alma que pensa e recebe a sensação é capaz de se distinguir da coisa pensada e da coisa

percebida, bem como da sensação. A alma não se distingue do ato de pensar e de perceber, porque se revela a si própria em tais atos. Mas ela se distingue do objeto do pensamento e do objeto da sensação. A alma se vê como espectadora de suas sensações, como paciente e não como sujeito das mesmas. Por fim, a faculdade de saber é consciência em relação à alma e ciência em relação ao que a ela mostra. A consciência, reiteramos aqui, não é um senso íntimo, mas uma ciência íntima (*Magalhães, Fatos*, pp. 177-83).

Como podemos ver, o “mais famoso” e “mais vigoroso argumento” de Magalhães, tal como formulado por Romero, não passa de uma invenção artificialmente construída, numa verdadeira extrapolação do texto analisado. Romero pinçou aqui e ali duas passagens de Magalhães, retirou-as de seu contexto e as articulou na forma de um raciocínio para o qual ele mesmo redigiu a conclusão. E, o que é pior, esse argumento fictício não possui a alegada forma de um silogismo categórico em *Barbara* e também não contém como premissa maior o princípio geral indicado por Romero. Infelizmente, parece que estamos aqui diante de um caso de desonestidade intelectual. Mesmo assim, Romero se aproveita desse raciocínio fictício para dizer que ele nos leva a um resultado metafísico “esdrúxulo”, baseado na noção apriorística de *causa* em Magalhães. E, contra esse resultado, ele alega que não nos distinguimos de nossas afecções, de tal modo que uma nossa ideia somos nós mesmos pensando e uma nossa volição somos nós mesmos querendo. Desse modo, nós nos distinguimos de nossas sensações assim como de nossas ideias e de nossas volições. Quando desaparece a ideia pensada, ainda persistimos existindo tão integralmente como antes. Romero afirma que Magalhães abre uma exceção em desfavor das

sensações porque pensa que o nosso *eu* é capaz de objetivá-las. Mas alega que o mesmo acontece no caso da ideia e da volição.

Por incrível que pareça, estamos diante de uma repetição, com outras palavras, da mesma *reductio ad absurdum* utilizada Tobias e apropriada por Romero para refutar o argumento de Magalhães sobre a sensibilidade não pertencer à alma no *Capítulo VIII*. E essa versão requentada, além de desnecessária, se baseia na atribuição de um argumento imaginário a Magalhães, baseado em passagens extraídas de maneira descontextualizada do texto de *Fatos do espírito humano* e com o acréscimo de uma conclusão que não foi redigida pelo autor. Desse modo, não precisamos nos preocupar aqui em mostrar que as falhas da crítica de Romero se baseiam nos mesmos erros de interpretação. Só temos de acrescentar que a esses erros de interpretação se acrescenta agora a desonestidade da atribuição de um argumento imaginário a Magalhães, acusando-o de ter obtido um resultado metafísico “esdrúxulo” que foi construído pelo próprio Romero. Como se não bastasse isso, ele afirma que tal argumento inventado se baseia na noção apriorística de *causa*, mas não conseguimos encontrar coisa alguma no mesmo que justificasse essa afirmação. Ao fim e ao cabo, a retórica utilizada por Romero nesse caso, com a clara intenção de ridicularizar seu adversário, ultrapassa os limites do bom senso.

Um outro ponto que merece um breve destaque aqui está em que as críticas de Romero à doutrina magelânica da sensibilidade como propriedade da força vital, do mesmo modo que as críticas de Tobias a esse ponto, parecem ter-se inspirado de algum modo no tratamento dado à questão por Bouillier no *Capítulo XIX* de seu livro. De fato, Tobias menciona Ahrens e Lordat, enquanto Romero aumenta essa lista, acrescentando os nomes Barthez, Rostan, Jouffroy, etc., todos também

mencionados por Bouillier. E sabemos que também no texto desse último se encontram a hipótese de que Magalhães se apropriou dos conceitos de Ahrens e Lordat sobre a força vital, bem como a hipótese de que a atribuição da sensibilidade à força vital constitui uma apropriação de tese idêntica em Ahrens. É verdade que Tobias e Romero parecem ter-se inspirado apenas em alguns aspectos do texto de Bouillier, pois suas críticas caminham também em outras direções. Mas é digno de nota o respeito com que Bouillier discute as ideias de Magalhães, num perfeito contraste com o procedimento de Romero e de seu antecessor Tobias, cujos argumentos são estruturados com o objetivo de meramente ridicularizar o adversário. Alguém poderia alegar que Bouillier respeitou Magalhães porque acreditou que ele era português e não teria feito o mesmo se soubesse que ele era de fato brasileiro. Mas essa objeção, além de marcada pelo mesmo pessimismo de Tobias e Romero com respeito à nossa capacidade de fazer filosofia, não passa de uma especulação sem fundamento. Os elogios que Magalhães recebeu de Chansselle e de Flourens, que sabiam da nacionalidade de Magalhães, constituem inclusive um contraexemplo para essa hipótese.

8.5.2.2.9. O ARGUMENTO DA ALMA DOS ANIMAIS

Continuemos a discussão das críticas de Romero a algumas das doutrinas do *Capítulo IX de Fatos*. Esse sergipano, conforme indicamos, começa pela discussão do argumento de Magalhães para defender o espiritualismo através da rejeição da hipótese de que os animais possuem alma e depois se volta para a questão do argumento imaginário em *Barbara*, localizado no início. Conforme já indicado antes, nós consideramos mais conveniente obedecer à ordem da exposição dos

assuntos em *Fatos do espírito humano* e, por esse motivo, deixamos a crítica de Romero ao argumento ligado à não existência de alma nos animais para esse ponto, localizado depois da análise do que veio anteriormente.

Na discussão desse tema, após ter apresentado as linhas do argumento de Magalhães a respeito, Romero, como vimos, ironicamente imagina estar presente a um sarau filosófico carioca do passado, no qual Monte Alverne exerceria suas habilidades retóricas e Magalhães discutiria se os animais possuem alma. Assim, antes mesmo de discutir o teor do argumento, Romero já predispõe o leitor a uma visão negativa do argumento de Magalhães, facilitando assim, de maneira retórica, a aceitação de sua crítica ao mesmo. E, na crítica propriamente dita, Romero alega que Magalhães, ao perceber que a fisiologia cerebral era contrária ao espiritualismo, procurou, com base nos experimentos de Flourens, mostrar que essa disciplina científica tinha como consequência a hipótese absurda da existência de uma alma livre nos animais.

Ora, pelo que pudemos observar a partir de uma leitura atenta dos trechos relevantes do *Capítulo IX*, o contexto em que Romero localiza a discussão não é o estabelecido por Magalhães. Com efeito, a discussão sobre a questão da alma dos animais aparece na parte do capítulo que está fornecendo resposta a possíveis objeções à hipótese de que a sensibilidade é atributo da força vital. Ali, Magalhães argumenta que a diferença entre os humanos e os animais está em que os primeiros têm a percepção de alguma coisa e que isso não constitui uma simples sensação, a qual caracteriza os animais. No espírito humano, a sensação motiva uma percepção, sem a qual esse espírito não se apresenta. Para que haja percepção, é preciso que o espírito, dotado da faculdade inata

de saber, tenha ao mesmo tempo: i) intuição imediata da sensação, que corresponde à *pura sensação*; ii) intuição de si mesmo como distinto da sensação, que corresponde à *consciência*; iii) intuição de um objeto ao qual refere a sensação, que corresponde à *percepção sensível* (Magalhães, *Fatos*, p. 188). Depois disso, Magalhães analisa e procura refutar duas objeções feitas a essa doutrina. A primeira delas não será considerada aqui, pois não é relevante para a discussão (Magalhães, *Fatos*, pp. 188-9). Já a segunda objeção está diretamente relacionada à questão da alma dos animais. Essa objeção é formulada como segue: para que haja percepção sensível é preciso que o espírito tenha consciência de si, se distinga da sensação e a refira a um objeto, ou seja, é preciso que o espírito tenha intuições, que são características da faculdade de saber; ora, os animais têm percepções sensíveis; logo, eles têm alma (Magalhães, *Fatos*, p. 190). Para essa objeção, Magalhães oferece uma longa resposta (Magalhães, *Fatos*, pp. 190-203). Contudo, por motivos de espaço, não a parafrasearemos integralmente aqui, limitando-nos a destacar seus aspectos principais. O ponto mais significativo da resposta de Magalhães está na sua discussão de uma experiência de Flourens sobre a conduta instintiva dos castores. A partir daí, Magalhães cita uma passagem desse fisiólogo que estabelece uma distinção entre o *instinto*, que opera sem conhecer, a *inteligência*, que opera e conhece e a *razão*, a única que conhece e se conhece. Magalhães concorda com quase tudo nessa distinção, mas rejeita a ideia de que a *inteligência* conhece sem se conhecer. Para ele, basta o instinto natural para explicar a aparente inteligência dos animais (Magalhães, *Fatos*, pp. 196-7). A fim de justificar isso, ele recorre a uma comparação feita por Buffon, segundo a qual o vegetal é um animal que dorme. Com base nela, Magalhães argumenta que também seria o caso de dizer que o animal é

um vegetal em estado de vigília. Isso significa que não precisamos atribuir ao animal uma inteligência que ele não revela possuir. Para Magalhães, uma inteligência que conhece sem conhecer, se existisse, nada mais seria do que um instinto modificado pela cultura do homem. O restante da argumentação de Magalhães às pp. 199-203 de *Fatos do espírito humano*, não precisa ser retomado aqui, pois os pontos por nós destacados nos parecem suficientes para decidir a validade das críticas de Romero quanto a esse ponto.

Como podemos observar, a questão da alma dos animais aparece no *Capítulo IX* não como a tentativa de atribuição, por parte de Magalhães, de uma consequência absurda à fisiologia cerebral para defender o espiritualismo. O que está de fato em jogo ali é uma tentativa de rejeitar a tese de Flourens e outros fisiólogos da época que atribuíam inteligência aos animais. Para Magalhães, a inteligência não se distingue da razão e sua propriedade fundamental é a consciência de si. Desse modo, se os animais possuíssem inteligência, eles possuiriam consciência de si e, portanto, uma alma. Magalhães pensa que a conduta dos animais é apenas aparentemente inteligente, podendo ser suficientemente explicada pelos instintos. Isso significa que Magalhães não está preocupado em discutir se os animais possuem alma ou não. O que ele quer provar é que os animais não possuem inteligência, sendo governados apenas pelos instintos. A atribuição de inteligência aos animais implicaria na atribuição de uma alma aos mesmos, o que Magalhães considera absurdo. Isso significa que Romero ou não entendeu ou leu com pouca atenção o argumento de Magalhães, pois alega que esse último estava preocupado com a questão da alma dos animais, quando na verdade ele estava de fato preocupado com a questão de negar a inteligência os animais. Assim, quando Romero

afirma que o problema da época era saber em que grau os animais possuem inteligência em comparação com os humanos, ele está desconsiderando a hipótese de Magalhães sobre a inexistência de inteligência nos animais, hipótese essa que ia na contracorrente das teorias então em voga. E, ao recorrer à autoridade do seu ídolo Haeckel, para quem a diferença entre a inteligência humana e a dos animais é apenas quantitativa, Romero continua ignorando o verdadeiro alcance da hipótese de Magalhães. É claro que essa última é problemática, pois parece difícil aceitar atualmente a ideia de que os animais não possuem inteligência. Mas, como já avisamos em outros lugares, nossa intenção aqui é avaliar a viabilidade das críticas de Romero a Magalhães e não fazer uma avaliação das teses desse último. Nosso objetivo aqui é apenas proporcionar uma visão mais adequada do pensamento de Magalhães, evitando as perspectivas enviesadas de Romero.

Ao final de sua discussão das ideias de *Fatos do espírito humano*, Romero alega que, na sua inclinação excessiva pela espiritualidade, Magalhães vai direto a uma forma de misticismo que culmina numa versão mirrada da visão em Deus de Malebranche, a qual não é digna de exame. Ao dizer isso, Romero se desonera da tarefa de analisar a parte mais importante da filosofia de Magalhães, mas sem qualquer justificativa válida além da caracterização retórica indicada. Ora, isso se nos apresenta como uma versão também mirrada de crítica à filosofia de Magalhães, crítica essa que também não é digna de um exame sério.

8.5.3. ROQUE SPENCER MACIEL DE BARROS [1973]

Esse intérprete, como vimos, realiza um estudo amplo e cuidadoso da biografia espiritual, da obra e do pensamento filosófico de

Magalhães, oferecendo-nos, a partir daí, uma visão bastante completa das ideias de nosso autor. Ao fazer isso, Barros destoa da maioria dos intérpretes do visconde do Araguaia, oferecendo-nos análises mais detalhadas e mais bem fundamentadas. Concordamos com a maioria das observações de Barros a respeito de Magalhães e inclusive aproveitamos algumas das evidências e hipóteses fornecidas por esse intérprete em nossa própria avaliação do pensamento de Magalhães. Mesmo assim, como veremos, ele comete alguns equívocos e, em certos momentos, se deixa levar pelas avaliações negativas de seus predecessores no estudo da filosofia magelânica, como pode ser comprovado por algumas expressões mais retóricas do que imparciais nas suas avaliações da mesma. No que segue, em virtude da extensão e dos detalhamentos da obra de Barros, concentraremos a nossa atenção apenas nos aspectos mais relevantes de sua interpretação para a nossa pesquisa. E só debateremos com ele aqueles pontos em que nossas interpretações divergirem. No que segue, em relação aos itens a serem discutidos, acompanharemos a ordem de exposição de Barros nos diversos capítulos de seu livro.

8.5.3.1. A INTRODUÇÃO DO LIVRO DE BARROS

Nessa parte de seu livro, Barros nos informa da saudável intenção de, através do estudo do pensamento e da vida de Magalhães, estabelecer uma forma de ver nosso passado com base na ideia de *formação humana* ou *formação nacional*. Isso envolve a formação de um *ideal de vida* entendido como *paidéia*. Como professor na área de educação, Barros confessa entender a *pedagogia* num sentido amplo, que inclui as questões sobre a existência e o destino do ser humano. Daí

inclusive seu apelo ao termo *paidéia*. Em nosso modo de ver, Barros está entendendo a *pedagogia* num sentido muito amplo. E, como sua proposta tem a ver com aquilo que ele chama de *projeto pedagógico* de Magalhães, acreditamos que ele deveria ter usado a expressão *projeto civilizatório*, que é mais ampla e inclui, ao lado do projeto pedagógico, as questões sobre a existência e o destino do ser humano. É nesse sentido que, acreditamos, o projeto magelânico deve ser entendido.

8.5.3.2. O CAPÍTULO I DO LIVRO DE BARROS – A FORMAÇÃO DO PROJETO

Nesse capítulo, em que Barros procura mostrar a evolução intelectual de Magalhães que levou à gestação do projeto em questão, o primeiro aspecto discutido tem a ver com a alegação de que, apesar da ausência de eventos românticos na vida do nosso autor, isso não nos autoriza a considerá-lo um *romântico arrependido*, como pensa Alcântara Machado. Para Barros, como vimos, Magalhães sempre foi um *romântico comedido*, baseando-se numa estética de compromisso inspirada no *espiritualismo eclético*. Em que pese ao sucesso da expressão de Alcântara Machado, concordamos inteiramente com a proposta de correção sugerida por Barros. Com efeito, Alcântara Machado argumenta que Magalhães, o poeta que introduziu entre nós o romantismo, não se considerava romântico. Com exceção do breve período em que escreveu os *Suspiros*, Magalhães foi sempre um clássico retardatário.²⁹

Nessa perspectiva, não lhe agradam os processos românticos nem as ideias diretrizes do movimento. No início do mesmo, temos os casos de Chateaubriand e Lamartine, que defendem uma postura católica e

²⁹ Machado, Antônio de Alcântara. *Gonçalves de Magalhães ou o Romântico Arrependido*. S. Paulo: Livraria Acadêmica, 1936, p. 46. A partir desse ponto, *Alcântara, Magalhães*.

monarquista, a qual está em consonância com as convicções de Magalhães. Todavia, depois disso, o romantismo evoluiu para a democracia e o deísmo, que repugnavam ao espiritualismo católico por reabilitarem o instinto, as paixões, o culto da natureza e a insurreição do indivíduo contra as normas estabelecidas. Católico fervoroso e monarquista convicto, conservador por formação e temperamento, Magalhães resolveu retornar ao classicismo, movimento mais compatível com o catolicismo e a monarquia. Desse modo, em 1839, declara não concordar nem com o rigor dos clássicos nem com o desalinho dos românticos, comprometendo-se a buscar uma via média. Eclético em filosofia, Magalhães pretende sê-lo também em estética. Toda a obra de Magalhães posterior a 1836 envolve a negação do espírito novo do romantismo. Suas últimas produções, datadas de 1862 e 1864, são de fato, no fundo e na forma, de 1820 (*Alcântara, Magalhães*, pp. 47-9).

Como podemos ver, o próprio Alcântara Machado reconhece que Magalhães aderiu ao romantismo da fase inicial, em que o catolicismo e o monarquismo ainda constituíam ideais a serem atingidos. O visconde do Araguaia não concordou com o romantismo posterior, cuja evolução envolvia aspectos contrários às suas convicções católicas e monárquicas. Mas Alcântara Machado alega que, diante dessa situação, Magalhães resolveu retornar ao classicismo, quando, na realidade, inspirando-se no espírito conciliador do ecletismo, ele procurou uma via média entre o rigor dos clássicos e o desalinho dos românticos. Isso significa que Magalhães ainda mantém alguma coisa do romantismo em sua obra, embora de maneira mais moderada, mantendo-se fiel ao conservadorismo inicial e evitando os exageros resultantes da evolução do movimento. Alcântara Machado, apesar de reconhecer explicitamente essa busca magelânica por uma via média, prefere ignorar esse aspecto

do pensamento de Magalhães e acusá-lo de negar o “espírito novo” do romantismo a partir de 1836. O “espírito novo” que ele negou foi aquele que levou ao que considerava ser o desalinho posterior. Magalhães não negou o que poderíamos chamar de “espírito inicial” do romantismo, que estava de acordo com suas convicções. Desse modo, dizer que as últimas produções do visconde do Araguaia datadas de 1862 e 1864 são meramente clássicas constitui um exagero e uma visão equivocada não apenas do estilo, mas também das reais intenções do autor.

Na sequência de sua interpretação, Barros afirma que a mentalidade de Magalhães se ajusta a uma concepção teofânica do mundo, no espírito do idealismo alemão. Na estruturação dessa concepção, as ideias de Garret, Ferdinand Denis, Cousin, Jouffroy e Flourens são por ele articuladas harmoniosamente. E, adotando o modelo do artista romântico, que deve ser ao mesmo tempo filósofo e poeta, Magalhães assumiu essa missão e tentou realizá-la por toda a sua vida. Os aspectos da filosofia magelânica ligados a esses autores serão avaliados oportunamente, no decorrer de nossa discussão com Barros. Mas deixaremos de lado a consideração das ideias de Garret, que estão mais associadas à literatura do que à filosofia, e as ideias de Flourens, que é apenas mencionado por Barros, sem maiores explicações a respeito. De qualquer modo, as relações entre Flourens e Magalhães já foram por nós estudadas anteriormente no presente volume.

8.5.3.2.1. A FORMAÇÃO INICIAL DE MAGALHÃES, LEVANDO AO PROJETO

Antes de iniciar o estudo dos textos magelânicos que explicitam o programa para o país, Barros nos apresenta um pequeno relato da formação inicial de Magalhães, informando-nos a respeito de sua

graduação em medicina em 1832, sem, contudo, exercer posteriormente a profissão, sua amizade com Monte Alverne, seu prefácio às *Poesias* de 1832, a correspondência com Cândido Borges Monteiro, etc. Essas informações nos oferecem evidências para constatarmos, juntamente com Barros, que foi durante a viagem a Paris que Magalhães completou a sua formação e elaborou seu projeto para o Brasil, o qual resultou de uma articulação entre a literatura romântica e o espiritualismo eclético.

De maneira bastante acertada, Barros observa ainda, com base numa carta de Magalhães a Monte Alverne, que ele sempre pensava no Brasil e tinha pressa de retornar à sua pátria. Essa hipótese é reforçada pela atuação de Magalhães junto à revista *Nitheroy*, cujo lema era *tudo pelo Brasil e para o Brasil*. Concordamos com isso inteiramente e pretendemos utilizar essas evidências e conclusões em debates posteriores no presente volume.

8.5.3.2.2. AS DUAS OBRAS CONTENDO O PROGRAMA DE MAGALHÃES

Com o objetivo de explicitar o programa de Magalhães para o país, Barros faz, como vimos, uma avaliação das ideias expostas no *Ensaio sobre a História da Literatura do Brasil* e em *Filosofia da Religião*. Barros, que considera cada uma dessas obras um verdadeiro *manifesto*, extrai delas o programa de ação que irá nortear toda a evolução do pensamento de Magalhães.

8.5.3.2.2.1. O ENSAIO SOBRE A HISTÓRIA DA LITERATURA DO BRASIL (1836)

Em sua análise do *Ensaio*, Barros alega que podemos encontrar a denúncia de um Brasil que foi predatoriamente colonizado por Portugal, revelando-se marcado por uma educação mesquinha, pelos

maus tratos aos índios e pela escravidão. Barros destaca o fato de Magalhães alegar que a Independência tornou os brasileiros filhos da Revolução Francesa, da qual herdamos o ecletismo e o romantismo, com os quais podemos avançar até a autoconsciência nacional. Barros afirma que Magalhães extraiu de Almeida Garrett as críticas feitas ao arcadismo brasileiro do s. XVIII, de Ferdinand Denis, as noções de especificidade da literatura brasileira e das ligações da nossa cultura com a francesa, e de Cousin, o pano de fundo do espiritualismo eclético.

Concordamos com Barros, tanto no que diz respeito às obras que explicitam o programa de Magalhães quanto no que concerne à formulação desse mesmo programa. Quanto às possíveis influências sofridas pelo visconde do Araguaia na elaboração desse programa, não discutiremos aqui o caso de Garrett, pois, conforme mencionamos, está mais voltado para o aspecto literário do que propriamente filosófico. Já os casos de Denis e de Cousin merecerão a nossa consideração. O primeiro deles, no seu *Resumo da história literária do Brasil*, principalmente no *Capítulo primeiro*, envolvendo *Considerações gerais sobre o caráter que a poesia deve assumir no Novo Mundo*, parece de fato ter influenciado as ideias de Magalhães sobre a especificidade de nossa literatura e suas ligações com a literatura francesa.³⁰ Barros tem razão nesse ponto. Mesmo assim, não encontramos em Denis alusão ao fato de que o movimento da independência nos teria tornado filhos da Revolução Francesa. Aliás, essa última não é sequer mencionada no capítulo em questão. A ideia de que o Brasil é filho dessa revolução e da nação francesa foi introduzida pelo próprio Magalhães (*Magalhães, Ensaio*, p. 260). Cousin, por sua vez, certamente influenciou Magalhães

³⁰ Ver Denis, Ferdinand. *Résumé de l'histoire littéraire du Portugal, suivi du Résumé de l'histoire littéraire du Brésil*. Paris: Lecointe et Durey, 1828, pp. 513-28.

do ponto de vista do espiritualismo eclético. Barros também tem razão nesse ponto. Mas as relações entre os dois autores, na perspectiva desse intérprete, será discutida mais adiante.

8.5.3.2.2.2. O ARTIGO SOBRE FILOSOFIA DA RELIGIÃO (1836)

Quanto a esse texto, Barros afirma que ainda prevalece aqui a influência de Cousin, mas agora enriquecida pelas leituras de textos de Benjamin Constant, Herder e Jouffroy. A inclusão desses nomes merece algumas qualificações. Herder, p. ex., é mencionado como defensor da tese de que a inteligência é um dom conferido ao homem para estabelecer a conexão entre a causa e o efeito. Embora indique o local onde se encontra essa tese, Magalhães não reproduz a passagem, fazendo apenas uma paráfrase da mesma. Essa passagem é indicada como pertencente à obra de Herder intitulada *Ideias sobre a filosofia da humanidade*. O título está em português, mas não nos parece que Magalhães tenha consultado uma improvável tradução da obra para o português. Consultamos então a tradução francesa da mesma, cujo título completo é *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*, e ali constatamos que a passagem parafraseada por Magalhães se encontra exatamente às pp. 238-9 do Tomo I, conforme indicado pelo visconde do Araguaia.³¹ Tudo indica que ele consultou de fato a tradução francesa feita por Edgar Quinet. Mas a passagem de Herder é apropriada por Magalhães como se esse pensador estivesse defendendo a tese cousiniana ligada à noção de *causa* como concepção pura da razão, e isso esconde um equívoco de interpretação. Com efeito, de acordo com Michael Forster, Herder está comprometido com o

³¹ Cfr. Herder, Johann Gottfried. *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*. Traduit par Edgar Quinet. Tome premier. Paris: F. G. Levrault, 1834, pp. 238-9.

empirismo, o que o leva a evitar argumentos apriorísticos em filosofia. Herder rejeita a metafísica tradicional, alegando que: i) ao tentar transcender a experiência, ela depara com contradições insolúveis e cai no ceticismo; ii) grande parte da sua terminologia não tem base na experiência e é, portanto, desprovida de sentido; iii) ela é prejudicial, porque desvia a atenção da natureza empírica e da sociedade humana, os verdadeiros objetos de estudo. Já o conhecimento empírico se revela livre desses problemas. E, no caso da filosofia da religião, uma das mais importantes contribuições de Herder é o seu retorno ao spinozismo.³² Como podemos ver, a apropriação da tese de Herder na passagem em questão por Magalhães apenas aparentemente fortalece a doutrina cousiniana das concepções puras da razão, pois se enquadra num sistema bastante diferente daquele do espiritualismo eclético. Não há propriamente um enriquecimento do texto magelânico com a inclusão dessa menção equivocada.

Com relação a Jouffroy, não encontramos referência alguma a seu nome em *Filosofia da religião*. É verdade que Magalhães assistiu às aulas desse pensador quando de sua estadia em Paris. Mas também é verdade que as ideias de Jouffroy sobre a religião, em especial sobre o cristianismo, não parecem coincidir com a perspectiva magelânica nesse domínio. Com efeito, segundo Georges Frémont, Jouffroy, embora não desdenhe o que ensina o cristianismo, rejeita o seu dogma fundamental da realidade histórica da revelação judaico-cristã. Jouffroy perdeu a fé católica depois de estudar filosofia por dezoito meses. Nessa ocasião, interessado em resolver o problema do destino do homem, ele

³² Ver Forster, Michael. Verbete "Johann Gottfried von Herder. First published Tue Oct 23, 2001; substantive revision Thu Sep 27, 2007". *Stanford Encyclopaedia of Philosophy*. Disponível em <<http://plato.stanford.edu/entries/herder/>>. Acesso em janeiro de 2016.

estabelece dois objetivos fundamentais: i) deixar de lado os livros de filosofia e tentar reconstruir por si só o edifício dos conhecimentos filosóficos; ii) uma vez que os dogmas cristãos estavam errados, buscar então fora deles, através da ciência experimental, a solução do problema em questão.³³ Frémont está interessado em mostrar os erros de Jouffroy ao abandonar o cristianismo, mas, no nosso caso, as informações acima são mais do que suficientes para deixar claro que as ideias de Jouffroy não estão presentes em *Filosofia da religião* e que, sob esse aspecto, Barros está equivocado.

Quanto a Cousin, Barros tem razão em reconhecer a influência desse pensador sobre Magalhães no texto sobre a religião. Mas ele reconhece também a diferença fundamental entre Cousin e Magalhães no que diz respeito às relações entre *filosofia e religião*. Para o primeiro, a filosofia está acima da religião e, para o brasileiro, é o oposto que ocorre: é a religião que constitui o padrão de referência, encontrando-se acima da filosofia. Essa diferença, a nosso ver, revela a relativa independência do brasileiro em relação ao fundador do ecletismo francês, aspecto que deveria ter sido um pouco mais enfatizado por Barros em sua análise.

Por fim, no que concerne a Constant de Rebecque, vimos que, para Barros, o visconde do Araguaia, ao enfatizar o papel da religião, se aproxima desse autor francês, pois abre um espaço para o mistério sem cair no misticismo. Essa é a única aproximação que nos parece inteiramente correta, pois, de fato, no *Prefácio* do livro de Constant de Rebecque, encontramos a passagem citada por Magalhães, no mesmo espírito de exaltação do sentimento religioso, sem identificá-lo com o

³³ Cfr. Frémont, Georges. *Que l'orgueil de l'esprit est le grand écueil de la foi. Théodore Jouffroy, Lamennais, Ernest Renan. Par l'Abbé G. Frémont.* Paris: Librairie Bloud et Barral, 1899, pp. 33-7.

misticismo.³⁴ O mesmo ocorre no *Capítulo I*, do Tomo I, que caracteriza o sentimento religioso como algo presente no coração humano, algo que não ocorre nos demais seres viventes e que sempre se reproduz em nós, algo que deve ser considerado uma verdadeira lei da natureza (*Constant, De la religion*, p. 3). Esse sentimento não é relacionado ao misticismo.

Fazendo a seguir uma avaliação conjunta dos dois textos acima, Barros, como vimos, extrai deles o projeto do visconde do Araguaia para o Brasil, que consiste em proporcionar ao país uma nova dimensão espiritual, capaz de balizar a evolução da nossa literatura, da nossa filosofia, da nossa educação e da nossa política. No decorrer de seu livro sobre Magalhães, Barros considera que se trata de um *projeto pedagógico* para o Brasil. Contudo, de acordo com nossa avaliação e conforme já indicamos mais acima, trata-se sobretudo de um *projeto civilizatório* para uma nação recém-formada e ainda marcada pelas cicatrizes da exploração colonial predatória.

8.5.3.3. O CAPÍTULO II DO LIVRO DE BARROS – POESIA E TEATRO DE MAGALHÃES

Já sabemos que a interpretação de Barros a respeito do pensamento filosófico de Magalhães é bastante abrangente, incluindo, como vimos, até mesmo algumas de suas obras poéticas. É o caso, p. ex., do *Capítulo II* de seu livro, que contém uma análise de *Suspiros poéticos e saudades* e de algumas peças teatrais. Por motivos de espaço e também porque já estamos considerando textos filosóficos de Magalhães em número mais

³⁴ Ver Constant de Rebecque, Henri-Benjamin. *De la religion considérée dans sa source, ses formes et ses développemens*. Tome Premier. Paris: Bossange Père, Bossange Frères, Treuttel et Wurtz, Rey et Gravier, Renouard, Ponthieu, 1824. *Préface*, p. XXVIII. A partir desse ponto, *Constant, De la religion*. Magalhães cita a edição de 1830, na qual a citação, segundo ele, aparece à p. 25. Não tivemos acesso à mesma.

que suficiente, não iremos discutir aqui essa parte da interpretação de Barros. Apenas indicaremos que concordamos em geral com ele, principalmente no que diz respeito à introdução no país, por parte do visconde do Araguaia, da temática nacional no espírito do romantismo, à contribuição para a formação de uma consciência nacional e à defesa do espírito conciliador do espiritualismo eclético.

8.5.3.4. O CAPÍTULO III DO LIVRO DE BARROS – A IDEOLOGIA INDIANISTA

Como vimos, no *Capítulo III* de seu livro, Barros discute a ideologia indianista de Magalhães, dedicando sua atenção ao poema *Confederação dos Tamoios* e ao artigo *Os indígenas do Brasil perante a história*. Todavia, antes de chegar a esse ponto, Barros faz uma longa preparação concernente às atividades desenvolvidas paralelamente por Magalhães à época da redação desses textos. O relato dessas atividades nos fornece evidências sobre o trabalho de Magalhães como secretário de Caxias, sua produção no período, suas ligações com a revista *Minerva Brasiliense*, sua experiência como parlamentar e suas ligações com a revista *A Guanabara*. Com relação a essas atividades, concentraremos a nossa atenção principalmente no texto *Memória histórica da Revolução da Província do Maranhão desde 1838 até 1840*, que Magalhães escreveu a partir de seu trabalho ao lado de Caxias. Por motivos de espaço, não levaremos em conta a experiência de Magalhães como parlamentar. Os demais aspectos, como as ligações de Magalhães com as revistas *Minerva Brasiliense* e *A Guanabara*, serão utilizados como evidências em nossas posteriores discussões no decorrer do presente volume.

Sobre a análise da *Memória*, concordamos com a importância que Barros confere ao *Capítulo I* da mesma, contendo reflexões sobre a

história em geral e a situação do Brasil. Concordamos também com a interpretação que Barros oferece a esse texto, de tal modo que não precisamos adentrar aqui nessa discussão.

Ao final da longa preparação acima mencionada, Barros passa ao estudo da ideologia indianista de Magalhães, analisando poema *Confederação dos Tamoios* em conjunto com o texto *Os indígenas do Brasil perante a história*. Como vimos, seguindo José Veríssimo, Barros considera esse texto uma espécie de “comentário perpétuo” ao poema. Aqui temos, de acordo com Barros, a principal marca de originalidade do romantismo brasileiro, ou seja, o lugar nele ocupado pelo indianismo. Concordamos com isso e também com a interpretação de Barros em geral, que vê os dois textos magelânicos como expressões da oposição de Magalhães à avaliação depreciativa dos indígenas brasileiros feita por Varnhagen, pretendendo assim recuperar o seu verdadeiro significado na filosofia e na história.

Para Barros, o significado simbólico do poema está em que a resistência nativista e heroica dos tamoios explica o nascimento do Rio de Janeiro, uma cidade que no futuro será o núcleo do país. Nessa perspectiva, o poema se articula com o projeto nacional de Magalhães, explicando o sentido de nossa história e de nossas metas. Tendo em vista que, por motivos de espaço, não levamos em conta a *Confederação dos Tamoios* em nossa apresentação do conteúdo das obras relevantes de Magalhães para a filosofia, iremos concordar aqui com a interpretação de Barros relativa ao poema, concentrando a atenção no seu respectivo “comentário perpétuo”.

Em *Os indígenas do Brasil*, Barros alega que, segundo Magalhães, a raça indígena faz parte da espécie humana, pois surgiu a partir de uma raça única que deu origem a todas as demais. Nessa perspectiva, os

indígenas também nasceram com o pecado original e não são naturalmente bons, como pensa Rousseau. Barros acrescenta nesse ponto que Magalhães desenvolve aqui uma filosofia da história, em que a evolução do país depende do choque dialético entre os europeus e os indígenas. Barros reconhece ainda ser verdade que os africanos não foram valorizados nessas obras. Mas Magalhães sempre protestou veementemente contra a escravidão africana. E concebe o povo brasileiro como substancialmente original e capaz de construir uma civilização espiritualista e cristã também original. Até esse ponto, concordamos praticamente com todos os aspectos da interpretação de Barros.

Ainda em seu estudo do texto magelhânico, Barros atribui a Magalhães uma verdadeira *ideologia indianista*, que ultrapassa os limites do mero *indianismo romântico* da época. Concordamos também com essa hipótese, mas gostaríamos de acrescentar alguns comentários importantes a respeito. Em seu livro sobre Nísia Floresta, Constância Lima Duarte faz referência à distinção entre *indianismo* e *indigenismo*, com base na tese de doutorado de Maria José de Queiroz.³⁵ De acordo com essa autora, o termo *indianismo* designa a abordagem literária do tema do indígena, detendo-se em exterioridades estéticas e exóticas, deixando de considerar sua verdadeira realidade. Já o termo *indigenismo* procura considerar o indígena na sua verdadeira realidade, evitando os aspectos estéticos e exóticos. O *indigenismo* investiga o indígena enquanto ser humano, deixando de lado o mito, o símbolo ou o herói. Ora, em suas considerações sobre os indígenas brasileiros, Magalhães se

³⁵ Ver Queiroz, Maria José de. *Do indianismo ao indigenismo nas letras hispano-americanas*. Tese apresentada à Faculdade de Filosofia da UFMG para a cátedra de Literatura Hispano-Americana. Belo Horizonte, 1962, p. 95. *Apud* Duarte, C. Lima. *Nísia Floresta: vida e obra*. Natal: Ed. da UFRN, 1995, p. 125. Essa distinção já foi por nós utilizada no livro Margutti, Paulo. *Nísia Floresta, uma brasileira desconhecida*. Porto Alegre: Editora Fi, às pp. 66-7.

afasta claramente do *indianismo* e da mera caracterização literária, procurando mostrar a miséria da situação dos mesmos e a necessidade de sanar esse problema. Não foi à toa que Barros empregou o termo *ideologia indianista* para caracterizar a posição do visconde do Araguaia. Tendo em conta a distinção terminológica que acabamos de apresentar, podemos acrescentar que, em Magalhães, essa *ideologia indianista*, embora tenha sido provavelmente estimulada pelo viés romântico, vai bastante além do *indianismo* e pode mesmo ser considerada uma precursora do *indigenismo*.

Cabe-nos ainda observar que, no texto sobre os *Indígenas do Brasil*, Magalhães faz um breve comentário sobre a escravidão africana, reprovando-a. Barros percebe esse fato e se refere a ele. Mas faltou-lhe considerar a posição um tanto ambígua de Magalhães, que, por um lado, adota uma posição liberal, ao alegar que os escravos eram submetidos a maus tratos e que isso explicava as fugas dos mesmos. Por outro lado, Magalhães adota uma posição conservadora, ao considerar que os escravos fugidos constituíam um perigo para a ordem social da época. Faltou também a Barros perceber que Magalhães não era propriamente um *abolicionista*, mas sim um *emancipacionista* no sentido que explicamos anteriormente.

8.5.3.5. O CAPÍTULO IV DO LIVRO DE BARROS – DA POESIA À FILOSOFIA

8.5.3.5.1. AS INFLUÊNCIAS SOBRE A INTUIÇÃO IDEALISTA DE MAGALHÃES

Barros faz também, no *Capítulo IV*, como vimos, um apanhado geral das principais características da filosofia magelânica, considerando-a baseada numa intuição idealista, ao estilo de Malebranche ou de Berkeley, ultrapassando as fórmulas do ecletismo de Cousin ou de

Jouffroy. Esses dois últimos fornecem a Magalhães o modelo de expressão do pensamento, mas ele deixa de lado o espiritualismo eclético de ambos e chega a um espiritualismo idealista antimaterialista. Barros acredita que Magalhães já tinha experimentado essa intuição antes de entrar em contato com Cousin e Jouffroy, mas dela se desviou temporariamente em função desse mesmo contato. De qualquer modo, o visconde do Araguaia retornou a essa intuição posteriormente em *Fatos*, apesar de ter realizado uma modificação crucial na sua teoria da sensibilidade. Assim agindo, Magalhães permaneceu fiel a Cousin, mas apenas pela metade. Isso, de acordo com Barros, constitui o retrato geral da evolução do pensamento filosófico de Magalhães.

Essas observações de Barros merecem algumas qualificações. Em primeiro lugar, a intuição idealista do visconde do Araguaia está muito mais próxima de Malebranche do que de Berkeley. Esse último é em geral apresentado como um adversário nos textos de Magalhães. No *Discurso*, p. ex., ele afirma que não baseará a existência objetiva do mundo material na impossibilidade de sermos enganados por Deus, como faz Descartes, nem rejeitará a sua existência, como faz Berkeley. Ainda nesse texto, Magalhães argumenta que a teoria das ideias representativas de Locke é o fundamento do idealismo de Berkeley. E, em *Fatos*, esse mesmo Berkeley é visto por Magalhães como um adversário que, baseado no sensualismo que afirma só termos acesso às nossas sensações, nega a existência do mundo sensível (*Magalhães, Fatos*, pp. 102; 241; 245). Esse não é o caso de Malebranche, que é elogiado pela teoria da visão em Deus, que é tolerado por ter recorrido à autoridade das *Escrituras* para provar a existência da matéria e que é recomendado por nos fazer ver o mundo através das ideias que Deus nos

comunica. É certo que Magalhães também acusa Malebranche de cometer um ou outro equívoco, como, p. ex., considerar que a sensação é o meio pelo qual recebemos as ideias ou imagens e que a percepção é o ato da faculdade que as recebe. Mas isso não o distancia de Malebranche, que, como podemos constatar pelas observações acima, está bem mais próximo do visconde do Araguaia do que Berkeley.

Em segundo lugar, Barros afirma que, ao adotar um espiritualismo idealista antimaterialista, Magalhães ultrapassa as fórmulas do ecletismo de Cousin e Jouffroy, apesar de ambos terem-no inspirado quanto ao modelo de expressão do pensamento. Concordamos com a associação de Magalhães a Cousin, pois o nome do fundador do ecletismo francês aparece duas vezes no *Discurso sobre o objeto e importância da filosofia*, duas vezes em *Filosofia da religião*, 22 vezes em *Fatos*, três vezes em *A alma e o cérebro*.³⁶ A expressão do pensamento de Magalhães em suas obras se aproxima da utilizada por Cousin, embora a desse último nos pareça mais clara do que a do brasileiro. Desse modo, tudo indica que Cousin foi o modelo inspirador do visconde do Araguaia, tanto no aspecto doutrinal quanto no aspecto da expressão do pensamento.

Quanto a Jouffroy, a questão é diferente. Sabemos que o brasileiro foi seu aluno. Além disso, seu nome é mencionado 5 vezes no *Discurso*. Ali, Magalhães discute a hipótese de Jouffroy sobre o objeto da filosofia. O brasileiro alega que, de acordo com tal hipótese, toda questão científica possível se resolve ou no conhecimento das leis dos fenômenos materiais, pertencente à física, ou no conhecimento das leis dos fenômenos espirituais, pertencente à filosofia, ou no conhecimento

³⁶ É verdade que o nome de Cousin não aparece nos *Comentários e Pensamentos*, mas isso não afeta a grande influência dele sobre o pensamento de Magalhães.

tanto das leis da física como das leis da filosofia, pertencente a uma ciência mista. Mas, contra Jouffroy, o visconde do Araguaia argumenta que essa ciência mista, que depende do conhecimento das duas ordens de leis, revela a impossibilidade de separar a filosofia das ciências físicas. P. ex., não podemos separar os fatos sensíveis dos fatos intelectuais na misteriosa relação do físico e do moral no homem. Desse modo, embora Jouffroy tenha fornecido uma divisão exata e completa dos fenômenos em duas categorias, isso não significa que se torne fácil determinar o objeto da filosofia através dessa distinção (*Magalhães, Discurso*, p. 4). Mais adiante no *Discurso*, Magalhães se compromete, no estudo da moral, a opor as doutrinas de Kant, Dougald Stewart e Jouffroy às de Helvetius, Hobbes e Bentham (*Magalhães, Discurso*, p. 7). Esse é o único texto magelânico em que uma tese filosófica relevante de Jouffroy é mencionada. Realmente, o nome desse pensador francês não aparece em *Filosofia da religião*, nem em *Comentários e pensamentos*. Em *Fatos*, seu nome aparece apenas como tradutor de obras de Reid. Em *A alma e o cérebro*, ele é mencionado apenas uma vez, a propósito da hipótese secundária da não existência de sono sem sonhos (*Magalhães, Alma*, p. 363). Isso nos permite concluir que, embora tenha sido professor de Magalhães e o tenha influenciado em aspectos ligados à questão da determinação do objeto da filosofia, Jouffroy foi perdendo importância à medida que evoluía o pensamento de Magalhães, a ponto de não ser sequer mencionado nas obras filosóficas mais significativas do brasileiro. O apelo às suas ideias em filosofia moral, p. ex., ficou apenas em forma de promessa no *Discurso*, a qual não foi efetivada nas obras posteriores. Barros se refere ainda à influência de Jouffroy sobre a maneira magelânica de expressar o pensamento, mas, diferentemente do caso das semelhanças estilísticas com Cousin, não encontramos

evidências a esse respeito nos escritos do brasileiro. Desse modo, contra Barros, acreditamos ser válida apenas a aproximação entre o brasileiro e Cousin, dada a menor repercussão das doutrinas e do estilo de Jouffroy nos escritos magalhânicos.

Em terceiro lugar, Barros levanta a hipótese de que Magalhães teve a intuição idealista que fundamenta seu sistema antes mesmo de seu contato com Cousin e Jouffroy. E acrescenta que, graças a esse contato, o brasileiro se afastou provisoriamente dessa intuição, retornando à mesma por ocasião da redação de *Fatos*. Ora, não conseguimos encontrar evidência de que Magalhães tenha tido a intuição idealista em questão antes de sua estadia na França, entre 1834 e 1837. Sabemos que, em 1832, ele frequentou o curso de Monte Alverne, cuja filosofia ele descreve como um ecletismo nada original. Não nos parece que Magalhães tenha extraído daí a sua intuição idealista. Ele pode, no máximo, ter recebido de Monte Alverne uma sugestão de que o ecletismo cousiniano constituía a solução mais adequada para os problemas filosóficos da época. E essa doutrina está relacionada a uma forma de intuição idealista, embora não tão exagerada quanto a de Magalhães. Sabemos também que, mais ou menos na mesma época, Magalhães entreteve planos de viver no claustro, com o objetivo de elevar o seu espírito, retirando-se do mundo e das vaidades humanas. Mas seu pai se opôs a isso e Monte Alverne o desaconselhou a seguir a vida religiosa, alegando que seu talento merecia um destino melhor. Também aqui não nos parece existirem evidências para concluirmos que Magalhães já tinha experimentado a sua intuição idealista antes de viajar para a França. A esse respeito, a hipótese mais provável é que o visconde do Araguaia encontrou pistas de sua intuição idealista por volta de 1832, mas só chegou à mesma quando refletia sobre o problema

por ocasião da redação de *Fatos*. Nessa perspectiva, ele só teria chegado a essa intuição *depois* de sua estadia na França.

Desenvolvendo um outro aspecto de sua interpretação, Barros afirma que, no *Discurso*, Magalhães apresenta um resumo do realismo espiritualista de Cousin, acrescido de um prenúncio da sua teoria da força vital que constituiria posteriormente um elemento importante da filosofia de *Fatos*. Concordamos com a afirmação de que o *Discurso* constitui um resumo do realismo espiritualista de Cousin. Realmente, esse texto de Magalhães nos oferece sua visão da filosofia em 1842, cinco anos após o seu retorno da França, época em que ele provavelmente ainda estava a digerir as ideias que fervilhavam em sua mente antes da redação de *Fatos*. Concordamos igualmente com a afirmação de que no *Discurso* Magalhães faz referência à sua doutrina da força vital. Ela aparece brevemente na seguinte frase: “o homem, considerado na sua totalidade, é a harmonia do espírito e da matéria, harmonia sustentada pela *força vital*” (*Magalhães, Discurso*, p. 5; grifo nosso). Embora Barros esteja certo a respeito dessa referência, ele se equivoca ao afirmar que ela constitui um acréscimo de Magalhães ao realismo espiritualista de Cousin, pois esse último como vimos, também defende a existência de uma *força vital* atuando como ponte entre a alma e o corpo. A diferença entre ambos está em que, ao desenvolver sua teoria, Magalhães irá atribuir a sensibilidade apenas à força vital, diferentemente de Cousin, que atribui a sensibilidade à alma humana.

8.5.3.5.2. O ARTIGO A ORIGEM DA PALAVRA

Com relação a esse texto, Barros alega que Magalhães nessa ocasião continua fiel à ideia cousiniana de que a sensibilidade é propriedade da

mente, mas se afasta do mestre ao atribuir origem divina à linguagem, revelando a influência de Herder e Humboldt sobre ele. De acordo com Barros, Magalhães extrai de Herder uma citação fora de contexto, segundo a qual o ser humano não poderia ter inventado a linguagem sem o auxílio divino. De Humboldt ele extrai uma citação segundo a qual a origem da palavra está numa revelação imediata de Deus. Para Barros, as citações desses dois autores mostram uma separação entre Magalhães e Cousin, marcando uma relativa libertação do primeiro em relação ao segundo. Vejamos o que podemos dizer a respeito dessas alegações de Barros.

Convém lembrarmos inicialmente que o texto sobre *A Origem da Palavra* foi publicado duas vezes. Na primeira delas, em 1844, na revista *Minerva Brasiliense*, sob a forma de uma versão bastante resumida de mais ou menos duas páginas e meia, sete anos depois de Magalhães ter saído da França. Na segunda vez, em 1858, sob a forma de parte do *Capítulo X de Fatos*, na qual o texto da revista foi reaproveitado e ampliado, atingindo agora a extensão de aproximadamente sete páginas. Isso, por si só, já abre a possibilidade de que o artigo da *Minerva Brasiliense* esteja mais afastado das ideias do líder do ecletismo francês do que Barros estaria disposto a admitir. Ora, ao procurarmos nesse texto de 1844 por evidências da permanência da doutrina cousiniana de que a sensibilidade constitui uma propriedade da mente, nada encontramos que justificasse essa hipótese. Além disso, como Magalhães reaproveita o texto de *A origem da palavra* no *Capítulo X de Fatos*, apenas ampliando-o, sem modificações teóricas significativas, tudo indica que, do mesmo modo que no livro publicado em 1858, ele não mantém a doutrina cousiniana da sensibilidade no artigo de 1844. É verdade que a tomada de posição contra Cousin não aparece no artigo

de 1844 e só assume forma explícita no capítulo indicado do livro de Magalhães. Isso poderia significar que Barros tem razão em sua hipótese sobre a fidelidade a Cousin na primeira publicação. Todavia, conforme já mencionamos, os dois textos de Magalhães expressam a mesma doutrina. E parece muito estranho que, no texto de 1844, a sensibilidade seja uma propriedade da mente humana e que, no texto de 1858, que repete o anterior e faz apenas acréscimos ao mesmo, ela seja uma propriedade da força vital e não da mente humana. A interpretação de Barros a esse respeito é equivocada.

Barros afirma ainda que Magalhães se afastou de Cousin ao defender, contra ele, embora sem muita segurança, a revelação divina da linguagem já no artigo sobre *A origem da palavra*. Essa interpretação, porém, não nos parece inteiramente correta. A insegurança denunciada por Barros pode ter resultado de uma impressão causada pela pequena extensão do artigo em questão, que trata o assunto de maneira pouco desenvolvida. Essa impressão fica eliminada quando examinamos o texto correspondente no *Capítulo X de Fatos do Espírito Humano*, que, conforme mencionamos, ocupa pelo menos sete páginas (*Magalhães, Fatos*, pp. 225-32).

Quanto ao afastamento de Cousin, alegado por Barros, parece-nos que, em última instância, a doutrina do visconde do Araguaia sobre a origem da linguagem não se opõe de fato à hipótese correspondente do pensador francês. Isso já pode ser inferido da postura de Magalhães, que descreve a hipótese cousiniana como um pouco diversa da sua, mas em parte satisfatória. Isso significa que, aos olhos dele, a oposição entre as duas abordagens não é tão grande assim. De acordo com nossa interpretação, os dois autores apresentam no máximo uma diferença de

ênfase que não pode ser configurada como diferença teórica forte. Senão, vejamos.

Começemos por um esclarecimento da posição de Cousin. Ele defende a ideia de que uma língua não é uma simples coleção de palavras isoladas, mas sim um sistema de relações dessas palavras entre si. Essas relações, por sua vez, se reduzem a um conjunto de articulações invariáveis que constituem o pano de fundo de cada língua, sua gramática geral, que é governada por leis necessárias. Essas leis derivam da natureza mesma do espírito humano, que, ao contrário do que pensa Locke, possui ideias inatas, como as de *espaço* e *tempo*. Do mesmo modo, a palavra *eu* e a palavra *ser* não provêm de palavras primitivas exprimindo ideias sensíveis. E uma língua bem feita depende da experiência e do raciocínio: dessa interação é que resulta um bom sistema de signos.³⁷ É verdade que Cousin usa a palavra *língua* e não *linguagem* em seu argumento. Embora esses termos não se sobreponham exatamente, acreditamos que o que ele afirma sobre a língua seja relevante para a compreensão da linguagem na sua dimensão especificamente humana. Isso significa que, para Cousin, uma parte essencial da linguagem já está presente no ser humano no momento de seu nascimento, como estrutura *a priori*, e que essa parte se desenvolverá através da experiência desse mesmo ser humano em suas interações com o mundo e com os outros. Daí o binômio experiência/raciocínio a que ele se refere. Mas quem fornece ao ser humano essa estrutura *a priori* a partir da qual ele desenvolverá a linguagem ao interagir com o mundo? Deus, certamente. Assim, em última instância, a filosofia de Cousin aponta para a origem divina da

³⁷ Cousin, V. *Cours de Histoire de la philosophie. Histoire de la philosophie du XVIIIe siècle. Tome II. École sensualiste – Locke*. Paris: Pichon et Didier, 1829, pp. 286-9; 304; 314.

linguagem humana. A metáfora mais adequada para explicar sua concepção é a de uma semente plantada por Deus no espírito humano, semente essa que, com base nas interações com o mundo, germina e se desenvolve até atingir o estágio duma planta madura.

Como podemos ver, Cousin acredita que a linguagem surge a partir das interações entre a estrutura inata do espírito humano e o mundo. A origem última da linguagem está em Deus, mas o espírito humano desempenha um papel importante no processo, uma vez que o dom da palavra se encontra em germe nesse mesmo espírito humano desde o nascimento e se desenvolve a partir das interações com o mundo e com os outros. O termo *revelação*, quando usado no sentido de *dom divino transmitido em germe ao espírito humano*, serve para descrever metafórica e adequadamente a situação. Mas torna-se extremamente perigoso quando usado inadequadamente no sentido de *instituição imediata da linguagem por Deus*. A doutrina que toma *revelação* nessa última acepção é considerada equivocada e costuma ser atribuída, p. ex., a De Bonald. Não obstante, de acordo com Ladevi-Roche, até mesmo esse autor tradicionalista parece usar a palavra *revelação* no sentido admitido por Cousin e assim considerar que a linguagem, embora tenha origem divina, está apenas em germe no espírito humano e depende das interações deste com o mundo para atingir o estágio maduro.³⁸

8.5.3.5.2.1. A POSIÇÃO DE MAGALHÃES EM A ORIGEM DA PALAVRA

Se essa interpretação está correta, então a posição de Magalhães nos seus dois textos sobre a origem da linguagem não é tão diferente daquela

³⁸ Ver Ladevi-Roche, P. Jean. *De l'origine du langage d'après MM. de Bonald, Renan, J. Simon, et de P. Chastel*. Bordeaux: G. Gounouilhou, 1860, pp. 12-4; 25-6).

de Cousin. Em *A Origem da Palavra*, nosso autor não parece realizar qualquer desvio significativo em relação à ortodoxia eclética. É verdade que, como afirma Barros, a posição de Cousin consiste em afirmar que a linguagem é uma produção do espírito humano e não de Deus. É verdade também que, em oposição a isso, também como afirma Barros, Magalhães pensa que a linguagem se manifesta espontaneamente ao espírito, por uma revelação divina. Mas se observarmos as duas teses mais de perto, veremos que ambos autores caminham na mesma direção. Com efeito, Cousin acredita não apenas que a linguagem é uma produção do espírito humano, mas também que a origem espontânea da linguagem indica ser ela uma produção de Deus. E Magalhães acredita não apenas que a linguagem é uma revelação divina, mas também que é necessária a atividade do espírito humano para que ela se desenvolva como tal. Em Cousin, a linguagem é uma produção humana porque a capacidade de atribuir sentido às palavras se encontra em germe no nosso espírito, precisando da interação com o mundo e com os outros para desenvolver-se plenamente. Em Magalhães, a linguagem é uma revelação divina porque essa mesma capacidade se encontra em ato no nosso espírito, desde a invenção da primeira palavra. Mas aqui também essa capacidade precisa da interação com o mundo e com os outros para desenvolver-se plenamente. Em última instância, trata-se apenas de uma questão de ênfase, seja na necessidade da atividade humana para o desenvolvimento da linguagem, como no caso de Cousin, seja, na necessidade de uma inspiração divina para fornecer ao ser humano a capacitação para o desenvolvimento da linguagem, como no caso de Magalhães. Ao fim e ao cabo, ambos concordam quanto à origem divina da linguagem e quanto ao papel da atividade humana no desenvolvimento pleno da mesma.

8.5.3.5.2.2. A ORIGEM DA LINGUAGEM EM FATOS

No *Capítulo X* de *Fatos*, apesar do maior detalhamento no tratamento da questão, a situação é praticamente a mesma, embora envolva agora uma discussão com a posição de Cousin. Ali, como vimos, ao argumentar contra Condillac, Magalhães parte do princípio de que não há palavra sem pensamento nem pensamento sem palavra. Esse princípio parece reger a discussão. Com efeito, de acordo com Magalhães, Cousin afirma que a conversão dos sinais naturais em autênticos sinais se dá pela repetição voluntária, com intenção de expressão. Isso constitui uma convenção primitiva, que é estabelecida por nós e não por Deus. Em oposição, Magalhães afirma que a própria capacidade de realizar a convenção primitiva já foi colocada em nós por Deus e só depois disso é que passamos a realizá-la. Isso significa que Cousin põe ênfase no ato humano histórico de estabelecer a convenção, mas sem negar a capacidade inata de estabelecê-la. Nessa perspectiva, sinais feitos por Deus ainda não seriam sinais feitos pelo homem, pois faltaria o ato da convenção primitiva. Magalhães, por sua vez, põe ênfase na capacidade humana inata de estabelecer a convenção, mas sem negar a necessidade do ato humano histórico de estabelecer essa mesma convenção. Nesse caso, os sinais feitos por Deus já seriam sinais compreensíveis pelo homem, embora não construídos por ele, porque a capacidade inata de compreender sinais já se encontra no espírito humano. Mas Magalhães acrescenta que isso não envolve a suposição de uma língua feita toda por Deus e que o homem estaria falando sem saber os significados e procurando traduzi-la. Em última análise, portanto, a diferença alegada por Magalhães em relação à posição de Cousin envolve novamente uma questão de ênfase. O pensador francês procura

salientar a ação humana na produção da linguagem, mas sem deixar de reconhecer a origem divina da capacidade de estabelecer a convenção primitiva. O pensador brasileiro procura salientar a origem divina da capacidade de estabelecer a convenção primitiva, mas sem deixar de reconhecer a ação humana na produção da linguagem. Nos dois autores, a impossibilidade de separar pensamento e linguagem, de acordo com o princípio mencionado acima, parece conduzir a discussão sobre a convenção primitiva. E, também nos dois autores, a linguagem é tão espontânea quanto a inteligência e a vontade, possuindo a mesma origem divina. O próprio Magalhães devia de algum modo estar ciente disso, ao caracterizar a doutrina de Cousin a respeito como "um pouco diversa" da sua e como "em parte satisfatória".

8.5.3.5.2.3. OS CASOS DE HERDER E HUMBOLDT

Quanto às influências exercidas por Herder e Humboldt sobre a doutrina da origem da linguagem em Magalhães, sugeridas pelas citações desses autores, feitas nos dois textos analisados e mencionadas por Barros, elas devem ser entendidas com as seguintes qualificações. Em primeiro lugar, esses pensadores apresentam concepções de *linguagem* bastante diferentes. Herder, como mostramos anteriormente, rejeita a metafísica tradicional, porque considera que ela transcende a experiência sensível e distrai os pensadores dos autênticos assuntos ligados ao estudo da natureza e da sociedade, deixando de levar em conta o conhecimento empírico. Na questão da origem da linguagem, ele oferece uma explicação em termos puramente humanos. Herder pensa que a linguagem não é algo acima do humano, mas sim algo claramente animal: ela é a lei natural de uma máquina

sensorial.³⁹ Nessa perspectiva, a concepção da razão humana como uma força adicionada à alma, como um dom adicional que constitui a marca essencial do ser humano em oposição aos restantes animais, essa concepção constitui um contrassenso, uma vez que todas as forças de nossas almas e das almas dos animais são meras abstrações metafísicas (*Herder, Origin of Language*, p. 83). Para Herder, de acordo com Forster, o pensamento depende essencialmente da linguagem, os significados devem considerados do ponto de vista do emprego das palavras e a conceptualização está intimamente ligada à sensação. Essa última é a fonte de todos os nossos conceitos, embora sejamos capazes de construir conceitos não-empíricos através de extensões metafóricas a partir dos empíricos (*Forster, Introduction, in Herder, Origin of Language*, pp. XV-XVI). Herder nos oferece, portanto, uma visão empiricamente orientada da origem e da estrutura da linguagem.

Humboldt, por sua vez, acredita, como Herder, que a linguagem e a razão se desenvolveram juntas e que por isso não precisamos recorrer à providência divina como explicação do surgimento da primeira. Basta que tenhamos uma descrição filosófica do desenvolvimento da razão. Mas terminam aqui as semelhanças entre esses dois autores. Segundo Aarsleff, em sua *Introdução* ao livro de Humboldt, esse último defende a tese de que a forma de todas as linguagens é essencialmente a mesma e suas diferenças estão nos meios que elas empregam para expressar a estrutura comum. Nessa perspectiva, existe uma gramática universal ideal para todas as linguagens. As formas que indicam as categorias gramaticais ou partes do discurso são criadas por um instinto

³⁹ Herder, J. G. von. *Treatise on the Origin of Language* (1772). In: *Philosophical Writings*. Transl. and ed. by M. N. Forster. Cambridge: Cambridge Un. Press, 2004, p. 74. A partir de agora, *Herder, Origin of Language*.

intelectual da razão.⁴⁰ E os princípios da gramática universal representam as leis do pensamento comuns a toda a humanidade (Aarsleff, *Introdução*, p. XXVI). Quanto à sua origem, a linguagem é uma emanção involuntária do espírito, que subitamente relampeja nos sons, de maneira miraculosamente inesperada, semelhante a uma faísca (Aarsleff, *Introdução*, p. XIX). A linguagem é como uma semente que contém em germe a sua forma inteira (Aarsleff, *Introdução*, p. XXI). Assim, em oposição a Herder, Humboldt nos oferece uma visão da linguagem orientada pelo racionalismo cartesiano.⁴¹

Em segundo lugar, embora esses dois autores sejam muito diferentes em suas concepções de *linguagem*, eles convergem ao menos em um ponto. Ambos se posicionam a favor da existência de um potencial inato para a linguagem, desde o nascimento do ser humano, opondo-se às teorias que atribuem a origem da linguagem a uma invenção divina. Mas isso não significa para eles que Deus não tenha um papel nesse processo. Na verdade, nos dois autores, Ele é responsável justamente pela existência, no ser humano, desse potencial para a linguagem. É nesse sentido que devemos entender a citação feita por Magalhães do trecho das *Ideias sobre a filosofia da história da humanidade*, de Herder. Com efeito, a perspectiva empiricamente orientada desse último se dá no interior de uma visão religiosa. Para ele, a explicação em termos de leis naturais são melhores testemunhos do papel de Deus na natureza do que as explicações que recorrem a intervenções divinas na natureza (Forster, *Introdução*, pp. XII-XIV). Humboldt deve ser entendido no mesmo sentido. É verdade que ele evita

⁴⁰ Aarsleff, H. Introduction. In: Humboldt, S. von. *On language*. Transl. by P. Heath. With an Intr. by H. Aarsleff. Cambridge: Cambridge Un. Press, 1988, pp. XIX-XX. A partir de agora, *Aarsleff, Introdução*.

⁴¹ Não é sem razão que Chomsky considera Humboldt um dos precursores de sua linguística cartesiana.

explicar cientificamente como surgiu a linguagem, porque sua origem está muito distante no tempo e não temos evidências para fazer uma conjetura válida (*Aarsleff, Introdução*, p. XX). Mas, ao lado disso, ele também recorre metafisicamente à contribuição divina, como podemos constatar por algumas das teses apresentadas nas *Cartas ao Sr. Abel-Rémusat sobre a natureza das formas gramaticais em geral e sobre o gênio da língua chinesa em particular*. Essas teses se encontram ao redor do trecho citado por Magalhães em *A origem da palavra*, complementando-o, e estão sendo aqui transcritas um pouco mais extensamente, para esclarecer a posição de Humboldt:

[...] tenho a convicção de que não devemos desprezar essa força verdadeiramente divina que escondem as faculdades humanas, esse gênio criador das nações, sobretudo no estado primitivo, em que todas as ideias e mesmo as faculdades da alma extraem uma força mais viva da novidade das impressões, em que o homem pode pressentir combinações às quais ele jamais chegaria pela marcha lenta e progressiva da experiência. Esse gênio criador pode ultrapassar limites que parecem prescritos aos demais mortais e, *se é impossível refazer sua marcha, ao menos sua presença vivificadora é manifesta*. Ao invés de renunciar, na explicação da origem das línguas, à influência dessa causa poderosa e primeira e de atribuir a todas elas uma marcha uniforme e mecânica que as levaria passo a passo, desde o início mais grosseiro até seu aperfeiçoamento, *adotaremos a opinião daqueles que ligam a origem das línguas a uma revelação imediata da divindade*. Eles reconhecem pelo menos a centelha divina que brilha através de todos os idiomas, mesmo os mais imperfeitos e os menos cultivados.⁴²

Dado o contexto geral das ideias de Humboldt, tudo indica que a expressão *revelação imediata da divindade* deve ser compreendida no

⁴² Humboldt, W. von. *Lettres à M. Abel-Rémusat, sur la nature des formes grammaticales en général, et sur le génie de la langue chinoise en particulier*, par M. G. de Humboldt. Paris: Librairie Orientale de Dondey-Dupré Père et Fils, 1827, pp. 55-6. Tradução e grifos nossos.

trecho acima como designando o ato pelo qual Deus implanta no ser humano o germe da capacidade de falar, cujo desenvolvimento através das interações sociais levará ao aparecimento da linguagem.

Como podemos ver, Herder e Humboldt podem ter sido interpretados por Magalhães como defensores aproximadamente da mesma tese de Cousin sobre a origem da linguagem. Daí o fato de terem sido citados em *A origem da palavra*. Mas a proximidade entre Magalhães e esses dois autores termina aí. Herder se afasta dele drasticamente, em virtude de seu viés empirista. Isso justifica a afirmação de Barros no sentido de que Magalhães cita Herder um tanto fora de contexto. Humboldt se aproxima um pouco mais das ideias de Magalhães, em virtude de seu cartesianismo. Sua hipótese de uma gramática universal encontra eco inclusive na proposta de Cousin no sentido da existência, no fundo de cada língua, de uma gramática geral, cujas leis necessárias derivam da natureza do espírito humano.⁴³ Mas essa mesma hipótese não encontra o mesmo eco em Magalhães, pois ela vai além do espiritualismo inatista dos *Fatos do Espírito Humano*, que não faz referência seja a uma gramática universal, seja a uma gramática geral. De qualquer modo, Magalhães não parece ter tido um conhecimento mais profundo das ideias de Herder e Humboldt. Por esse motivo, as referências a eles feitas em *A origem da palavra* e no *Capítulo X* de *Fatos* devem ser vistas apenas como confirmações eventuais da noção fundamental de que a linguagem é uma criação humana que surge a partir da capacidade inata de falar que o ser humano recebe ao nascer como dom divino.

⁴³ Ver Cousin, V. *Cours de Histoire de la philosophie. Histoire de la philosophie du XVIIIe siècle. Tome II. École sensualiste – Locke*. Paris: Pichon et Didier, 1829, 20eme Leçon, p. 304.

8.5.3.5.3. A INTERPRETAÇÃO DE FATOS POR BARROS

8.5.3.5.3.1. O ESFORÇO PESSOAL DE MAGALHÃES

Chegamos agora à interpretação de Barros relativa a *Fatos*. Sobre essa obra, como vimos, ele afirma que não se trata de um mero compêndio, mas representa um esforço de enfrentar os problemas filosóficos com novas teorias, revelando uma relativa independência cultural em relação aos mestres franceses que a inspiraram. Nessa perspectiva, os *Fatos* se distinguem, p. ex., da *Investigações de Psicologia* de Ferreira França. Barros reconhece a alta significação dessa obra de Magalhães para o país, já que ela constitui a primeira tentativa de um brasileiro ao se aventurar nos domínios da investigação filosófica, ainda que apresentando deficiências. A obra constitui o acabamento filosófico da aspiração de Magalhães de moldar o espírito nacional em direção ao seu destino histórico, desde a publicação dos artigos na revista Niterói.

Concordamos quase integralmente com as afirmações acima de Barros, tanto no que diz respeito à importância e relativa independência de *Fatos* como no que diz respeito à sua articulação com um programa de ação para o país. O único ponto em que discordamos está em considerar as *Investigações de psicologia* como um mero compêndio que contrasta com o esforço filosófico de Magalhães. Na verdade, o livro de Ferreira França, embora tenha sido projetado como auxiliar para o ensino de psicologia nos cursos brasileiros de medicina, vai além de um mero compêndio, pois oferece inclusive soluções próprias para alguns problemas dessa disciplina. As *Investigações de psicologia* são uma obra séria, bastante completa para a época, revelando conhecimento amplo da bibliografia relevante e alguma originalidade. Sua diferença principal em relação a *Fatos* está em que se trata de uma obra voltada

sobretudo para a psicologia, enquanto o livro do visconde do Araguaia está voltado de maneira mais ampla para a filosofia e seus domínios, incluindo a psicologia, a ontologia, a teoria do conhecimento e a moral. Em virtude disso, as *Investigações de psicologia* também se distinguem dos compêndios da época, como, p. ex., o de Monte Alverne. É com esse tipo de obra que Barros deveria fazer o contraste, não com a obra de Ferreira França.

8.5.3.5.3.2. OS FATOS E O ECLETISMO NO BRASIL

Uma outra hipótese de Barros sobre *Fatos* é que, quando essa obra foi escrita, a batalha a favor do espiritualismo eclético já estava praticamente ganha no país. Nessa perspectiva, esse livro surgiu como a justificação de uma etapa já em vias de realização entre nós. Do ponto de vista da evolução do espiritualismo eclético no Brasil do s. XIX, Barros parece ter razão, principalmente se levarmos em conta o levantamento cronológico dos fatos relevantes dessa evolução, feito por Paim, compreendendo as seguintes etapas: i) o ciclo de formação, entre 1835 e 1848; ii) o ciclo de apogeu, que vai do final da década de 1840 até o começo da década de 1880; iii) o ciclo de decadência e desaparecimento, a partir da segunda metade da década de 1880. Nesse levantamento, Paim faz uma listagem de eventos e publicações relativas ao espiritualismo eclético que deixam clara a evolução desse movimento no país, confirmando assim a hipótese de Barros (*Paim, Escola Eclética*, pp. 24-30). Entretanto, parece-nos que esse mesmo período, principalmente entre 1846 e 1867, foi igualmente marcado pelo avanço de outras formas de espiritualismo entre nós, como, p. ex., o ontologismo do Padre Patrício Muniz e o tomismo de José Soriano de

Souza. Um pouco antes de apresentar o seu levantamento, o próprio Paim reconhece que o período em questão foi também marcado pelo avanço dos espiritualistas tradicionalistas da época, que conseguiram se articular em nível nacional, disputando as cátedras de filosofia com os ecléticos e também dispendo de publicações e compêndios alternativos (Paim, *Escola Eclética*, pp. 22-3). Isso sugere que o período assinalado não foi propriamente caracterizado pelo predomínio completo do ecletismo, mas sim pelo predomínio do espiritualismo em formas variadas. Esse ponto será discutido no terceiro volume de nossa *História da Filosofia do Brasil*, atualmente em fase de redação.

Uma outra qualificação merece ser feita aqui. Não podemos esquecer que os maiores representantes do ecletismo brasileiro na época, a saber, Ferreira França, Figueiredo e Magalhães produziram filosofias de caráter mais pessoal, envolvendo contribuições próprias e desviando-se até certo ponto das doutrinas de Cousin. Ferreira França parece ser o mais fiel dos três a tais doutrinas. Magalhães, como vimos, principalmente na primeira fase de seu pensamento, se afasta de Cousin em diversos aspectos, caminhando em direção a uma forma de idealismo imaterialista, inspirado pelo ocasionalismo de Malebranche e pela harmonia preestabelecida de Leibniz. E a ligação de Figueiredo com o ecletismo precisa ser revista, pois sua única contribuição a esse movimento foi a tradução do *Curso de História da Filosofia Moderna*, de Cousin. Seus artigos na revista *O Progresso* e sua adesão a uma forma de socialismo cristão o afastam grandemente das doutrinas cousinianas. Isso significa que o ecletismo brasileiro não constituiu uma cópia servil do ecletismo francês da época, caracterizando-se por desvios doutrinários que lhe conferem uma identidade própria, pelo menos nos casos dos nossos autores mais importantes nesse domínio.

8.5.3.5.3.3. AS FONTES UTILIZADAS POR MAGALHÃES EM FATOS

Dando prosseguimento à sua análise de *Fatos*, Barros passa ao estudo das fontes utilizadas por Magalhães para a redação desse livro. Esse intérprete afirma que a principal fonte de *Fatos* está em Cousin e que o restante das informações ali presentes são predominantemente de segunda mão, extraídas dos textos do líder do ecletismo francês. Para ilustrar esse fato, Barros indica duas menções feitas a Kant. A primeira delas envolve citações de dois pequenos trechos da *Estética transcendental*, nas páginas 242 e 243 de *Fatos*. Ambas são feitas para confirmar o equívoco de Kant ao considerar que as intuições puras da razão nada mais são do que regras da nossa inteligência. Magalhães recorre a essas citações para mostrar que Kant concebe o *espaço* e o *tempo* como formas puras da sensibilidade. A partir disso, Magalhães argumenta que, ao conceber a razão e a sensibilidade como faculdades do espírito e as intuições puras *a priori* como regras dessas mesmas faculdades, Kant acaba desembocando num subjetivismo absoluto em metafísica e num ceticismo completo sobre a realidade objetiva das coisas (*Magalhães, Fatos*, p. 243). A segunda menção tem a ver com a caracterização da estética como *teoria do belo*, acepção essa cuja origem Magalhães atribui aos alemães, depois de Baumgarten e Kant. Barros se utiliza do contraste entre as duas menções para alegar que Magalhães revela nesse ponto total desconhecimento de Kant, ao confundir a *estética transcendental* com a *estética* enquanto *teoria do belo*.

Ora, em que pese ao equilíbrio e ao respeito de Barros em seu estudo cuidadoso de Magalhães, essa sua avaliação nos parece não apenas injusta, mas também preconceituosa. Com efeito, a menção à *Estética Transcendental* à p. 242 de *Fatos* mostra com clareza que

Magalhães compreende perfeitamente o significado do criticismo kantiano, pelo menos no que diz respeito às intuições puras da sensibilidade, representadas pelo espaço e pelo tempo. Quanto à menção à p. 28 de *Fatos* sobre a estética como *teoria do belo*, ela tem o seguinte teor:

Do mesmo modo a idéa do bello necessária e absoluta, a qual se realisa segundo os tempos e os povos em varias artes e litteraturas, onde empiricamente a relevam o litterato e o erudito, dá origem á theoria do bello, ou esthetica, como a denominam os Allemães, depois de Baumgarten e Kant, sciencia que sempre fez parte da philosophia (*Magalhães, Fatos*, p. 28; ortografia da época mantida).

Como podemos ver, Magalhães não está se referindo aqui à *Estética Transcendental*, mas sim à *teoria do belo* tal como foi chamada pelos alemães depois dos trabalhos de Kant e Baumgarten nesse campo. Sabemos que esse último introduziu o termo *estética* em sua tese de 1735, intitulada *Meditações filosóficas pertinentes a alguns assuntos relacionados à poesia*. Ali, a *estética* é por ele identificada com a *episteme aisthetikè*, cujo objeto de estudo são os *aistheta* ou *objetos dos sentidos*. Ao aplicar essa definição à poesia, Baumgarten defende a ideia de que a imagética sensível despertada pela obra de arte não é apenas um meio para expressar a verdade, mas um lugar de perfeição a seu próprio título.⁴⁴ O conceito de *estética* é por ele desenvolvido em sua obra do mesmo nome. Ali, ele afirma que o objetivo da *estética* é a perfeição da

⁴⁴ Baumgarten, A. G. *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus/Philosophische Betrachtungen über einige Bedingungen des Gedichtes*, edited by Heinz Paetzold (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1983). English translation by Karl Aschenbrenner and William B. Holther, *Reflections on Poetry: Alexander Gottlieb Baumgarten's Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1954), § CXVI, p. 86; §§ I-IX, pp. 6-10, *apud* Guyer, P. 18th Century German Aesthetics. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em <<http://plato.stanford.edu/entries/aesthetics-18th-german/>>. Acesso em junho de 2016.

cognição sensível como tal, ou seja, a beleza, enquanto a sua imperfeição como tal, ou seja, a feiura, deve ser evitada.⁴⁵ Como podemos ver, Baumgarten se apropriou da palavra *estética*, que antes dele significava *sensibilidade* ou *capacidade de responder às estimulações dos sentidos*, e passou a utilizá-la no sentido técnico de *bom gosto* ou *senso de beleza*. Com isso, ele deu origem ao uso contemporâneo dessa palavra. Quanto a Kant, sabemos que ele já estava consciente da inovação terminológica baumgartiana na *Crítica da Razão Pura*, tendo inclusive criticado a mesma na seguinte passagem:

Os alemães são os únicos que empregam a palavra *Estética* para significar aquilo que os outros chamam crítica do gosto. Essa denominação é devida a esperança enganosa do excelente analista Baumgarten, que acreditou poder submeter o juízo crítico do belo a princípios racionais e fazer uma ciência das regras desse juízo crítico.⁴⁶

Se ficarmos apenas com essa informação, tenderemos a dar razão a Barros. Acontece que, posteriormente, já no *Prefácio à Primeira Edição* da sua *Crítica do Juízo*, Kant reconhece como válida e adota a terminologia baumgartiana:

É principalmente naqueles atos de juízo que são chamados *estéticos* e que se relacionam ao belo e ao sublime, seja da natureza ou da arte, que se encontra a dificuldade acima sobre um princípio (subjetivo ou objetivo). E todavia a

⁴⁵ Baumgarten, A. G., *Aesthetica/Ästhetik*, edited by Dagmar Mirbach. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2007, vol. 1, § 1, *apud* Guyer, P. 18th Century German Aesthetics. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em <<http://plato.stanford.edu/entries/aesthetics-18th-german/>>. Acesso em junho de 2016.

⁴⁶ Kant, I. *Crítica da Razão Pura*, A 21/B 35-6. Na edição que consultamos: Kant, Emmanuel. *Critique de la raison pure*. 2^{de} éd. en français. Trad. par J. Tissot. Paris: Ladrance, 1845, p 39, nota (1).

busca crítica por um princípio de julgamento no seu caso é o item mais importante em uma crítica dessa faculdade.⁴⁷

As informações acima permitem concluir que não apenas Magalhães, mas também Kant utilizou o termo *estética* no sentido que lhe foi conferido por Baumgarten. Desse modo, contra Barros, podemos dizer que Magalhães conhecia não apenas a contribuição de Baumgarten, mas também a filosofia de Kant a ponto de estar ciente da dupla acepção que esse filósofo confere à palavra *estética*.

Retornando à hipótese de Barros segundo a qual as citações de Magalhães em *Fatos* são predominantemente extraídas das obras de Cousin, temos as seguintes observações a fazer. Considerando que Cousin se refere a um grande número de autores mencionados ou citados por Magalhães, é possível que algumas das citações feitas por esse último em *Fatos* encontrem realmente sua origem nas citações presentes nas obras do pensador francês, como sugere Barros. Mas ele não nos oferece uma justificativa adequada para a sua hipótese, de modo que não sabemos com certeza se as citações copiadas das obras de Cousin predominam ou não em *Fatos*. Essa verificação poderia ser feita facilmente nos dias de hoje, através dos métodos de pesquisa disponíveis nos programas de leitura de texto nos computadores. Mas ela não nos parece relevante, além de exigir um tempo de que não dispomos no momento.

De qualquer modo, podemos ao menos fazer as seguintes observações. Os autores citados por Magalhães em *Fatos* são Aristóteles, Plotino, Agostinho, Descartes, Bossuet, Fénelon, Malebranche, Leibniz,

⁴⁷ Kant, I. Preface do the first edition. In: *Critique of Judgement*. Transl. by J. C. Meredith. Revised, edited, and introduced by N. Walker. Oxford: Oxford Un. Press, 2007, p. 5.

Kant, Reid, Cuvier, Saint-Hilaire e Flourens. Destes, temos evidências para supor que citações de Malebranche, Leibniz, Cuvier, Saint-Hilaire e Flourens foram feitas em primeira mão, baseando-se em textos originais que não foram considerados por Cousin. Sobre Malebranche, é verdade que Barros afirma que Magalhães deve ter tido apenas acesso indireto ao pensamento desse autor, principalmente através de Cousin. Isso é em geral verdadeiro, mas com a exceção das quatro cartas da correspondência do padre oratoriano com Mairan. Embora se encontrem numa obra organizada por Cousin, elas são pelo menos de autoria do próprio Malebranche e constituem o único texto desse autor efetivamente citado por Magalhães em *Fatos do Espírito Humano*. E o mais significativo é que o trecho da citação pertence justamente à terceira carta, que, como recomenda Cousin, é a mais importante porque constitui um resumo precioso das doutrinas de Malebranche. Como se não bastasse isso, Magalhães, conforme mostramos, desconsidera as críticas de Cousin ao abade e adota de maneira independente um idealismo ocasionalista e imaterialista inspirado nas ideias do mesmo. Sobre Leibniz, já mostramos anteriormente que Magalhães cita em primeira mão passagens extraídas dos *Novos ensaios sobre o entendimento humano* que não foram consideradas por Cousin. Mostramos também que Magalhães cita em primeira mão passagens extraídas dos *Ensaios de teodiceia sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal*, obra essa da qual Cousin não extraiu citações. Além disso, o chefe do ecletismo francês critica Leibniz pelo seu idealismo exagerado, o qual, apesar disso, é assumido de maneira independente pelo visconde do Araguaia. Quanto a Cuvier, Saint-Hilaire e Flourens, as citações desses autores feitas por Magalhães parecem ser todas ou quase todas em primeira mão, uma vez que Cousin não os

considera em sua obra filosófica. No que concerne aos demais autores da lista acima, não temos evidências de que as citações correspondentes foram extraídas de obras de Cousin. Mesmo se isso fosse verdadeiro, temos de reconhecer que essas citações foram utilizadas adequadamente em todos os casos e servem para reforçar uma filosofia que envolve afastamentos das doutrinas de Cousin. Para finalizar a discussão relativa a esse ponto, achamos importante lembrar aqui que o próprio Barros reconhece o fato de que Magalhães leu Platão, Plotino, Leibniz, Descartes, Malebranche, Reid e Dugald Stewart, além de Gall, Spürzheim e Flourens. Isso, por si só, já enfraquece enormemente a hipótese de Barros a respeito da predominância de citações de segunda mão em *Fatos*.

8.5.3.5.3.4. OUTROS TEMAS DISCUTIDOS POR BARROS

Em sua interpretação de *Fatos*, Barros discute ainda os temas relativos à noção de *filosofia*, à distinção entre *sensação* e *percepção*, à distinção entre a *sensibilidade da força vital* e a *perceptibilidade do espírito*, à suposta influência de Ahrens sobre Magalhães, à inspiração de Plotino na atribuição de sensibilidade à força vital, ao imaterialismo de Magalhães, à distinção entre *qualidades primárias* e *secundárias*, à teoria da visão em Deus, à tentativa de conciliar a liberdade humana com a presciência divina e à moral do dever. De um modo geral, concordamos com a leitura de Barros concernente a praticamente todos esses itens e, por esse motivo, não iremos discutir a maioria deles aqui. Concentraremos a nossa atenção principalmente nos quatro itens seguintes da interpretação de Barros, que merecem algumas qualificações: i) a natureza do imaterialismo de Magalhães; ii) a suposta

influência de Ahrens sobre Magalhães; iii) a inspiração de Plotino na atribuição da sensibilidade à força vital.

8.5.3.5.3.4.1. O IMATERIALISMO DE MAGALHÃES

A respeito desse ponto, Barros afirma que, apesar de admitir a realidade do mundo exterior, Magalhães não admite a existência da matéria. Isso constitui a expressão de um imaterialismo inspirado em Malebranche, Berkeley e Leibniz, mas sem identificar-se com as doutrinas de qualquer um deles. Barros sugere que Leibniz sugeriu a Magalhães a noção de um universo imaterial; que Malebranche foi pouco lido pelo brasileiro, embora seja citado em nota à p. 347 de *Fatos*; que Berkeley foi apenas mencionado, sem ter alguma obra citada. Em virtude disso, Barros pensa que a fonte usada por Magalhães para conhecer esses autores é o *Tomo I do Curso de história da filosofia* de Cousin de 1846. Com base na leitura desse texto, Magalhães conclui que as filosofias de Malebranche e Berkeley são semelhantes e inspiradas pela concepção platônica que localiza as ideias sensíveis na inteligência divina. Nessa perspectiva, o universo sensível só existe na mente de Deus, fora da qual nada material teria condições de existir. O próprio espaço não passa de um pensamento divino. Desse modo, a partir da influência mais imediata de Malebranche e Berkeley, complementada pela influência mais longínqua de Platão e Leibniz, Magalhães converte o espiritualismo realista de Cousin num autêntico idealismo espiritualista. Isso leva Barros a caracterizar o sistema do visconde do Araguaia como um *espiritualismo absoluto*.

Sobre a interpretação acima, pensamos que Barros caminha na direção certa, mas algumas qualificações devem ser feitas. Em primeiro

lugar, a inspiração do imaterialismo magalhânico parece encontrar-se mais em Malebranche e Leibniz do que em Berkeley. Esse último, na verdade, é constantemente apresentado em *Fatos* como um adversário sensualista que se baseia no princípio cético de Locke, segundo o qual não conhecemos diretamente as coisas, tendo acesso apenas às ideias delas. Nessa perspectiva, o idealismo de Berkeley, apesar de chegar a um resultado análogo ao de *Fatos*, possui uma base sensualista que não utiliza os mesmos princípios e não concebe o imaterialismo da mesma maneira que o brasileiro. Por esse motivo, Berkeley não deveria ser considerado inspirador de Magalhães nessa questão, como pretende Barros.

Em segundo lugar, é verdade que Leibniz forneceu ao brasileiro, entre outras, a noção de um universo imaterial. Mas é preciso lembrar aqui que o imaterialismo de Magalhães é entendido num sentido diverso do sentido monadológico que tem em Leibniz. No caso do brasileiro, tudo o que é material está na inteligência divina, sem existência substancial fora dela. Os espíritos finitos percebem diretamente apenas uma parcela dos pensamentos de Deus, e a matéria está incluída nessa parcela. Além disso, para o Magalhães, o espírito humano possui janelas através das quais se comunica com o restante da criação.

Em terceiro lugar, as ligações entre Magalhães e Malebranche são maiores do que as indicadas por Barros. Esse abade é mencionado não apenas uma vez, mas 12 vezes em *Fatos*. E é importante lembrar que a citação da p. 247 dessa obra, referida por Barros, tem a ver com uma passagem da correspondência de Malebranche com Mairan. Embora tenha sido extraída dos *Fragmentos de filosofia cartesiana*, de Cousin, a passagem é de autoria do próprio Malebranche e, como vimos, foi recomendada pelo chefe do ecletismo francês por conter “um resumo precioso” das doutrinas desse último. Lembremos ainda que Cousin, no

seu *Curso de história da filosofia*, faz diversas críticas a Malebranche, acusando-o de absorver o homem em Deus e de ser um spinozista cristão, ao passo que Magalhães deixa de lado essas críticas de seu mestre e leva às últimas consequências o idealismo espiritualista, desembocando num imaterialismo que ele considera ter sido defendido por pensadores como Platão, Plotino, Agostinho, Descartes, Bossuet, Malebranche e Leibniz. Como podemos ver, se pode ser verdade que Malebranche foi pouco lido por Magalhães, é certamente verdade que o brasileiro teve acesso a um texto importante do abade francês – e importante a ponto de servir-lhe de motivo para concluir que o universo material ao qual as mentes humanas têm acesso através da mente divina não tem substancialidade fora dessa última.

8.5.3.5.3.4.2. MAGALHÃES E AHRENS SOBRE FORÇA VITAL

Passemos agora ao segundo item de nossa lista apresentada mais acima, relativo à suposta influência de Ahrens sobre o visconde do Araguaia na concepção da *força vital*. Barros, como vimos, se coloca contra a hipótese de Romero, segundo a qual a doutrina magelânica da sensibilidade atribuída à força vital não é original, pois já se encontrava formulada no *Curso de psicologia* de 1835, de autoria desse pensador germânico. Mesmo sem ter lido essa obra, Barros alega que, comparando as indicações de Romero sobre a doutrina de Ahrens com a doutrina defendida em *Fatos*, constatamos que se trata de duas perspectivas diferentes. E, ainda que as doutrinas fossem semelhantes, Barros argumenta que Magalhães certamente ignorava a existência do livro de Ahrens, que era mais conhecido entre nós pela sua filosofia do direito. Além disso, Ahrens era adepto do krausismo, doutrina estranha

à filosofia de Magalhães. Com relação a isso, nós, que tivemos acesso ao *Curso de psicologia* de Ahrens e que pudemos constatar *in loco* as importantes diferenças entre a doutrina da força vital ali exposta e a defendida por Magalhães, podemos dizer que Barros, apesar de contar com um número menor de informações, foi capaz de vislumbrar essas mesmas diferenças, revelando assim um bom faro ao rejeitar a hipótese de Romero.

8.5.3.5.3.4.3. MAGALHÃES E PLOTINO SOBRE FORÇA VITAL

Passemos ao terceiro item da nossa discussão com Barros. Vimos que ele levanta a hipótese da provável influência de Plotino sobre a doutrina magelânica da sensibilidade como atributo da força vital. A fonte dessa influência estaria na tradução francesa das *Enéadas*, realizada por Bouillet, à qual Magalhães teve acesso. Ora, se levarmos em conta as citações de Plotino quanto a esse ponto e suas respectivas avaliações, tais como aparecem nos *Fatos do Espírito Humano*, perceberemos, por um lado, elogios à doutrina do pensador helenístico, quando ela se aproxima das teses de Magalhães, e, por outro lado, críticas a essa mesma doutrina, quando ela se afasta das teses do brasileiro. Tomemos, p. ex., a citação das *Enéadas*, Tomo II, Livro III, § 13, que afirma existir um princípio que forma os órgãos do animal e os põe em harmonia com o todo do organismo (*Magalhães, Fatos*, p. 61). Essa citação foi feita logo após a transcrição de um trecho de Flourens, defendendo a existência de uma força que vive no meio da matéria e a governa. O objetivo de Magalhães é mostrar que a tese da força vital já tinha sido formulada intuitivamente pelos pensadores antigos e estava reaparecendo no s. XIX com base na experiência científica. Mas

tomemos agora a citação das *Enéadas*, Tomo I, Livro I, § 7, que afirma existir uma natureza animal, diferente da alma e do corpo, à qual pertence a sensação, que, por sua vez, é difícil de atribuir à alma ou ao corpo. A faculdade de sentir própria da alma não percebe os objetos sensíveis, mas apenas suas formas impressas pela sensação, porque essas formas já possuem algo de inteligível, enquanto a sensação exterior própria do animal não é senão a imagem da sensação própria da alma. Ao avaliar essa citação, Magalhães sugere que Plotino supunha: a) a existência de uma natureza intermediária, onde está a sensação; b) uma faculdade de sentir própria da alma; c) uma sensação exterior própria do animal; d) uma sensação interior própria da alma, da qual a outra é imagem. E Magalhães vê nisso uma confusão terminológica, mostrando que Plotino não distinguia claramente as duas espécies de sensações, em virtude da dúvida em que se encontrava a respeito de qual parte do ser humano elas deveriam ser atribuídas exclusivamente: à natureza intermediária ou à alma imortal? (*Magalhães, Fatos*, p. 164).⁴⁸

Essa citação envolve uma crítica a Plotino, que, segundo Magalhães, não consegue distinguir adequadamente as faculdades que pertencem à força vital daquelas que pertencem à alma imaterial. Esse aspecto, como mencionamos em nossa discussão com Sampaio sobre as origens da noção de *força vital* no visconde do Araguaia, provavelmente constituiu o passo final raciocínio desse último na elaboração de sua doutrina original que liga a sensibilidade a esse princípio vital. Se nossa interpretação estiver correta, então Barros tem alguma razão ao enfatizar a influência de Plotino sobre Magalhães nessa questão, desde

⁴⁸ Essa crítica de Magalhães parece aplicar-se de fato à doutrina de Plotino tal como exposta no *Livro Primeiro da Primeira Enéada* (ver Plotin, *Les Ennéades de Plotin*, trad. fr. par Marie-Nicolas Bouillet, Tome Premier, Paris: Hachette, 1857, Livre I, § 2).

que tal influência seja considerada parte de um processo intelectual mais elaborado, cuja evolução apresentamos em nossa discussão com Sampaio.

8.5.3.5.3.4.4. OS FATOS COMO EXPRESSÃO DO IDEAL PEDAGÓGICO

Conforme mostramos, Barros encerra sua exposição da filosofia de *Fatos* com uma avaliação geral da mesma. Ali, ele afirma que os *Fatos* constituem a expressão filosófica do romantismo brasileiro. De acordo com ele, por mais que possa ser considerada “tosca” ou “insuficiente”, essa obra constitui um produto legítimo do clima espiritualista e liberal do nosso romantismo. E, como toda educação se baseia numa concepção filosófica do homem e do mundo, Barros conclui que romântico Magalhães exprime o ideal pedagógico da formação humana para a qual tende o romantismo brasileiro. Nessa perspectiva, o seu “imaterialismo de empréstimo” constitui a sua *imagem mediadora*, que expressa sua atitude radical e profunda diante da existência.

Sobre essas afirmações de Barros, temos a dizer o seguinte. Em primeiro lugar, consideremos a avaliação da obra com base na disjunção entre “tosca” e “insuficiente”. Embora essa disjunção não impeça a conclusão de Barros no sentido de que a obra pode ser considerada a expressão filosófica do romantismo brasileiro, achamos importante observar que quem a considera “tosca” está se aliando ao negacionismo preconceituoso dos historiadores tradicionais da nossa filosofia, acostumada aos vitupérios de Romero, Tobias e Cruz Costa. Já quem a considera “insuficiente” está mais próximo de uma avaliação adequada. Afinal de contas, a obra foi elaborada a partir de um esforço de elaboração pessoal, com alguma independência em relação às fontes de

inspiração e com alguma originalidade. Em virtude disso, ela mereceu não apenas uma tradução francesa, mas também os elogios de Chansselle e de Flourens. Além disso, foi tratada com o devido respeito por Bouillier, apesar das discordâncias desse último em relação ao duodinamismo magelânico. É verdade que a obra não tem as qualidades de uma *Crítica da Razão Pura*, p. ex., mas também é verdade que ela pode ser equiparada a obras secundárias francesas, como a de Paul Janet. Sua insuficiência está tanto no fato de que ela deixa alguns problemas sem solução, como, p. ex., a conciliação entre a liberdade humana e a presciência divina, como no fato de ser secundária em relação a outras obras mais significativas da tradição filosófica ocidental. Mesmo assim, como diz Barros, ela expressa uma visão filosófica que pretende justificar o espiritualismo e o liberalismo do romantismo brasileiro, merecendo, por isso, ser estudada e considerada com maior profundidade e sem os preconceitos da nossa historiografia tradicional.

Em segundo lugar, ampliando a conclusão de Barros, acreditamos que os *Fatos* exprimem sobretudo um *ideal civilizatório* para o país recém independente, marcado pelas mazelas sociais, econômicas e culturais da exploração colonial. O *ideal pedagógico* apontado por Barros está certamente contido nesse *ideal civilizatório*, mas representa apenas uma parte do projeto ideológico mais amplo.

Em terceiro lugar, não há dúvida de que o imaterialismo magelânico exprime a atitude radical e profunda do autor diante da existência. Esse imaterialismo constitui talvez a característica mais marcante do espiritualismo radical do visconde do Araguaia. Essa doutrina parece constituir uma reação espontânea desse último diante da realidade da situação brasileira, marcada sobretudo pelo morticínio dos indígenas e pela escravidão. Nessa perspectiva, qualificá-lo

meramente de tomado “de empréstimo”, como faz Barros, envolve uma conotação negativa, mais retórica do que imparcial, que não coaduna com a sua associação em seguida a uma atitude radical e profunda perante a existência.

8.5.3.5.3.4.5. OS TIPOS INTELECTUAIS DO BRASIL OITOCENTISTA

As considerações acima encerram nossa discussão com Barros a respeito das doutrinas relevantes de *Fatos* sobre as quais temos divergências. Podemos agora passar às interpretações de Barros relativas às duas últimas obras filosóficas de Magalhães, a saber, *A Alma e o Cérebro* e *Comentários e Pensamentos*. Para explicar o contexto das mesmas, Barros nos oferece um quadro dos tipos intelectuais que se enfrentavam na cultura brasileira da época. Esse quadro se compõe, como vimos, de três tipos: o *liberal romântico*, o *católico conservador* e o *cientificista*. Ora, parece-nos que essa hipótese de Barros é insuficiente para caracterizar a complexidade dos tipos intelectuais em ação na época, principalmente no que concerne aos ligados às diversas variantes do espiritualismo. Essa discussão, porém, será reservada para a parte final do terceiro volume de nossa *História da Filosofia do Brasil*, quando estaremos analisando o período espiritualista como um todo. No momento, pretendemos discutir apenas as avaliações de Barros a respeito das duas obras relevantes da segunda fase do pensamento de Magalhães.

8.5.3.5.4. A ALMA E O CÉREBRO

De acordo com Barros, essa é uma obra da fase final do pensamento de Magalhães, que se encontrava em estágio defensivo e não construtivo.

O alvo do livro é o materialismo cientificista da frenologia. Como pontos principais de *A Alma e o Cérebro*, Barros aponta a reafirmação da doutrina da liberdade conciliada com a presciência divina e o abandono da teoria da sensibilidade como atributo da força vital.

De nossa parte, concordamos com Barros na constatação de que essa obra reafirma a conciliação da liberdade humana com a presciência divina e de que a teoria da sensibilidade como faculdade da força vital foi abandonada. Mas, com relação ao segundo desses pontos, pensamos que Barros não percebeu adequadamente as implicações do abandono em questão, as quais permitem dividir a evolução do pensamento de Magalhães em duas fases distintas.

8.5.3.5.5. COMENTÁRIOS E PENSAMENTOS

Passando para a discussão dessa última obra de Magalhães, Barros, como vimos, se concentra nos aspectos capazes de revelar a continuidade do pensamento de seu autor no que diz respeito ao espiritualismo radical, que ele chama de *espiritualismo absoluto*. Esses aspectos estão ligados ao imaterialismo, à condenação do mecanicismo, à adoção de uma abordagem teleológica e à crítica ao darwinismo mecanicista. Ainda segundo Barros, a obra em questão defende a restrição das liberdades individuais em nome de uma ordem social cristã. Barros vê também em *Comentários e pensamentos* uma posição contra a doutrina do regalismo. A justificação que ele oferece para essa hipótese é o fato de que, na seção sobre *Religião, moral e política*, o visconde do Araguaia defende os jesuítas contra as perseguições que governos absolutistas moveram contra eles. Barros reconhece que, por ocasião da questão religiosa, Magalhães atuou como diplomata junto à

Santa Sé, defendendo os interesses de D. Pedro II ao prender os dois bispos brasileiros. Mas Barros alega que, em seu íntimo, Magalhães se posicionava contra o regalismo.

Quanto a nós, acreditamos que, ao se concentrar nos aspectos da obra que revelam a continuidade do espiritualismo radical, Barros adota um *parti pris* que o impede de perceber as modificações do pensamento de Magalhães, as quais permitem dividi-lo em duas fases, como fizemos. Conforme mostramos anteriormente, a modificação da doutrina da sensibilidade já em *A alma e o cérebro* implica em uma nova distinção entre *sensação* e *percepção*, uma nova concepção de *alma*, em uma nova maneira de ver a mediação da força vital nas relações entre a alma e o corpo. Sem levar isso em conta, Barros não percebe que essas alterações implicam numa atenuação importante do espiritualismo radical defendido em *Fatos*. E essa atenuação se encontra presente também em *Comentários e pensamentos*, a última obra da segunda fase.

É verdade que diversas doutrinas da primeira fase ainda se encontram presentes, como a crítica ao sensualismo e ao materialismo, a defesa da necessidade de recorrer a uma força vital, a necessidade de recorrer a causas finais, a necessidade de uma razão suprema para explicar as leis da natureza, a concepção de *espaço* e *tempo* como manifestações de Deus, a defesa do livre arbítrio contra o determinismo materialista e a reafirmação da doutrina da liberdade humana. Mas essas doutrinas permaneceram porque são compatíveis com as alterações que levaram à atenuação do espiritualismo. Mesmo assim, elas são apresentadas e defendidas em perspectivas diferentes, através das quais Magalhães pretende mostrar a compatibilidade das mesmas com os avanços científicos da época. Fato digno de nota, porém, é a defesa magelânica da pena de morte na última seção do livro, pois se

trata de um recurso que pouco tem a ver com os princípios cristãos por ele assumidos. Sua oposição à tese da igualdade dos homens também nos parece pouco cristã e, quando vista a partir das diferenças entre sexos, ela pressupõe uma postura voltada para a dominação masculina.

Quanto à hipótese de que Magalhães era contrário ao regalismo em virtude de sua defesa dos jesuítas contra a opressão a eles movida por governos autoritários, pensamos que, ao formulá-la, Barros está extrapolando as evidências disponíveis e entrando no domínio da mera especulação. No momento, não temos como justificar nem rejeitar a proposta de que, apesar de ter defendido os interesses de D. Pedro II junto à Santa Sé, Magalhães, em seu íntimo, era contra o regalismo.

8.5.3.5.6. BALANÇO DAS DUAS OBRAS ANTERIORES POR BARROS

Em que pese às nossas divergências com Barros, concordamos com sua avaliação de que *A alma e o cérebro* e *Comentários e Pensamentos* são expressões da luta do espiritualismo romântico pela sobrevivência diante do avanço das novas teorias científicas. Para Barros e para nós, o espiritualismo romântico constitui uma fase da vida nacional que se encerrou em 1870, mas que, apesar disso, lançou as bases para futuras formas de espiritualismo no país.

8.5.3.6. A CONCLUSÃO DO LIVRO DE BARROS

Por fim, concordamos com a avaliação geral de Barros a respeito da obra eclético-romântica de Magalhães como representando um esforço de autoconsciência nacional expressa através da visão de mundo do espiritualismo romântico. Em virtude disso, Magalhães se destaca no contexto do s. XIX, quando vemos a conexão entre seus

diversos papéis em nossa vida cultural e sua função de educador da consciência nacional. Todavia, como pensamos que o projeto ideológico de Magalhães é mais *civilizador* do que *pedagógico*, entendemos a expressão *educador da consciência nacional* no sentido de *fornecedor de um projeto civilizatório que envolve como um de seus aspectos a educação da consciência nacional*.

8.5.3.7. NOSSA AVALIAÇÃO GERAL DA INTERPRETAÇÃO DE BARROS

A interpretação de Barros constitui o resultado de uma pesquisa bastante detalhada, conscienciosa e bem articulada. Um ponto de destaque está em sua preocupação de examinar toda a obra de Magalhães, incluindo sua produção ligada à poesia e ao teatro. Através desse estudo detalhado, Barros consegue mostrar a preocupação do visconde do Araguaia com a realidade brasileira de sua época, procurando elaborar uma filosofia que fosse adequada à mesma. Graças a isso, ele nos oferece a hipótese de um *projeto pedagógico* como solução para os problemas do país recém saído da exploração colonial. De nossa parte, pensamos que o projeto magelânico possui caráter mais amplo, de caráter *civilizatório*, o qual inclui não apenas uma alteração na política educacional do país, mas também uma inclusão dos indígenas no quadro, de tal forma que seu *indianismo* constitui uma espécie de prenúncio do *indigenismo*. Barros não faz menção a isso, mas o simples fato de considerar o projeto de Magalhães relativo aos indígenas como uma *ideologia indianista* já nos mostra que, sob esse aspecto, esse intérprete está no caminho certo.

Apesar de todos esses pontos positivos, parece que Barros, em alguns momentos, se deixa influenciar pela tradição negacionista dos

historiadores da filosofia brasileira, ao criticar sem muito fundamento determinados aspectos das doutrinas do visconde do Araguaia. As melhores ilustrações disso são indicadas a seguir. Em primeiro lugar, Barros pensa que Magalhães nem sempre se apoiou nas melhores fontes, dando com isso a entender que as fontes utilizadas em *Fatos* são todas de segunda mão, baseadas principalmente em Cousin. Mas já mostramos que a obra recorre a um número bastante razoável de fontes em primeira mão. Em segundo lugar, Barros procura destacar a pouca originalidade da obra de Magalhães, quando, na verdade, como o próprio Leonel Franca reconhece, o sistema filosófico exposto em *Fatos* resulta de uma elaboração pessoal que ultrapassa as diversas influências recebidas pelo autor. Em terceiro lugar, Barros alega que Magalhães nem sempre domina os temas tratados. Isso pode ser verdadeiro no que diz respeito ao problema da conciliação entre a *liberdade humana* e a *presciência divina*, conforme percebido pelo cônego Fernandes Pinheiro. Mas, com relação aos demais temas tratados em *Fatos*, o que pudemos constatar foi um domínio adequado dos mesmos na tentativa de elaborar um sistema filosófico voltado para o Brasil. Em quarto lugar, por fim, temos a hipótese bastante equivocada de Barros no sentido de que Magalhães não sabia em que consistia a *estética* kantiana, quando podemos ver com toda clareza que ele conhecia muito bem as teses sobre o espaço e o tempo como formas puras da sensibilidade, na perspectiva da *Estética transcendental*, e que, quando ele se refere à *estética* como ciência do belo, ele faz referência também ao nome de Baumgarten, cuja proposta terminológica foi inclusive aceita por Kant. Apesar dessas pequenas falhas, o lado positivo do trabalho de Barros deixa claro que o mesmo contribui fortemente para uma imagem mais respeitosa e mais adequada, não só da biografia

intelectual como também da contribuição filosófica do visconde do Araguaia para a filosofia brasileira.

8.5.4. LUIZ ALBERTO CERQUEIRA [2002]

8.5.4.1. OBSERVAÇÕES INICIAIS

A respeito da interpretação de Cerqueira já produzimos alguns textos, todos eles oferecendo objeções à hipótese da ontogênese da consciência de si. Em *O padre Antônio Vieira e o pensamento filosófico brasileiro*, discutimos a hipótese de Cerqueira sobre *A filosofia brasileira como superação do aristotelismo português*.⁴⁹ No primeiro volume de nossa *História da Filosofia do Brasil*, procuramos problematizar a hipótese de Cerqueira relativa às ligações de Vieira com o aristotelismo português e à relevância dessa tendência para a compreensão da filosofia brasileira. No mesmo volume, discutimos também alguns aspectos da noção de *conversão* em Vieira, mas acreditamos ter compreendido mal a tese de Cerqueira naquela ocasião e o criticamos por identificar a *autoconsciência ligada à conversão* com a *autoconsciência ligada ao cogito cartesiano*, coisa que ele não faz. Na verdade, Cerqueira faz uma oposição entre a *autoconsciência vieiriana ligada à conversão* e a *autoconsciência magelânica ligada ao cogito cartesiano*, procurando mostrar que, no momento do nascimento da filosofia brasileira, a primeira foi *substituída* pela segunda na obra de Magalhães. Por fim, em *O padre Antônio Vieira e a ontogênese da consciência de si na filosofia brasileira*, apresentamos um estudo mais

⁴⁹ Ver Cerqueira, Luiz Alberto. *A filosofia brasileira como superação do aristotelismo português*. Disponível em <www.ifcs.ufrj.br/~cerqueira/superacao.doc>. Acesso em julho de 2008. Ver também Margutti, Paulo. *O padre Antônio Vieira e o pensamento filosófico brasileiro. Síntese*, Belo Horizonte, v. 35, 2008, ppl 167-88.

detalhado da noção vieiriana de *conversão* e de suas ligações com a *consciência de si*.⁵⁰ Nesse texto, procuramos avaliar justamente a tese de Cerqueira segundo a qual a filosofia brasileira nasceu quando a noção vieiriana de *consciência de si* ligada à *conversão* foi substituída pela noção de *consciência de si* ligada ao *cogito* cartesiano na obra de Magalhães, mas concentrando a discussão na posição do jesuíta. E argumentamos que o paralelismo estabelecido por Cerqueira entre Vieira e o visconde do Araguaia para caracterizar a substituição em questão é artificial e simplificador, deixando de lado as contribuições de diversos autores brasileiros da época e supondo, sem a devida justificação, que a doutrina da *conversão* como *consciência de si* em Vieira e a doutrina do *cogito* como princípio da *consciência de si* em Magalhães constituem os momentos mais significativos da história da filosofia brasileira no período que vai do s. XVII ao XIX. Argumentamos também que o conceito mais importante tanto em Vieira como no Período Colonial como um todo é o de *salvação*, ao qual a noção vieiriana de *conversão* deve ser subordinada.

Com relação a essa nossa crítica, Cerqueira nos enviou uma mensagem pelo correio eletrônico, tentando mostrar o que considera serem as falhas de nossa argumentação. Essa réplica de Cerqueira será discutida mais adiante. Por outros motivos, nós também não ficamos muito satisfeitos com alguns aspectos da nossa argumentação no último texto da lista acima. Não é o caso de destacar tais aspectos aqui. Para a discussão que segue com Cerqueira, pensamos ser mais conveniente

⁵⁰ Ver Margutti, Paulo. O padre Antônio Vieira e a ontogênese da *consciência de si* na filosofia brasileira. In: Rohden, Luiz & Valls, Álvaro (Orgs.). *Entre a filosofia dialética e a gestão. Festschrift em homenagem ao Pe. Marcelo Fernandes Aquino, S. J.* São Leopoldo: Editora Unisinos, pp. 163-80. A partir de agora, Margutti, Vieira e ontogênese.

alterar alguns argumentos por nós já utilizados e acrescentar novos argumentos, focalizando nossa atenção nos pontos que seguem.

Nesse contexto, nossa discussão da hipótese de Cerqueira sobre a ontogênese da consciência de si será subdividida nos seguintes itens: i) a consciência de si em Vieira; ii) a consciência de si em Magalhães; iii) a passagem da consciência de si em Vieira para a consciência de si em Magalhães; iv) a hipótese de Cerqueira como um todo e sua motivação; v) a réplica de Cerqueira às nossas críticas a ele feitas em *O padre Antônio Vieira e a ontogênese da consciência de si na filosofia brasileira*; vi) a nossa tréplica a Cerqueira. Reconhecemos que a introdução das ideias de Vieira num livro sobre o pensamento de Magalhães pode parecer estranha ou até mesmo dispensável para um leitor mais exigente. Mas acreditamos que ela faz sentido, porque envolve uma interpretação da filosofia brasileira oitocentista como um todo, fazendo uma contraposição entre as ideias de Vieira e as de Magalhães a respeito da consciência. Isso confere ao visconde do Araguaia um papel significativo nessa interpretação da evolução de nossa filosofia, papel esse que está diretamente ligado ao assunto do presente livro e que demanda uma avaliação criteriosa. Passemos então à discussão de cada um dos itens apontados acima.

8.5.4.2. A CONSCIÊNCIA DE SI EM VIEIRA

Começemos pelo primeiro item da discussão da hipótese cerqueiriana da ontogênese da consciência de si. Trata-se da concepção de *consciência de si* em Vieira. Esse tema se refere a um problema ligado à filosofia brasileira do Período Colonial, mas teremos de considerá-lo aqui pelo bem da discussão. No que segue, tentaremos mostrar que a

consciência de si possui no jesuíta características diferentes daquelas indicadas por Cerqueira, além de não constituir o aspecto principal de seu pensamento. Para tanto, conforme mencionamos, recorreremos a uma nova bateria de argumentos, reformulando alguns dos já utilizados em textos anteriores e acrescentando outros novos.

Nessa nova perspectiva, dois pontos merecem destaque. No que concerne ao primeiro deles, defendemos que a noção vieiriana de *conversão* na perspectiva da *consciência de si*, tal como apresentada por Cerqueira, precisa ser revista. Como vimos, esse intérprete afirma que Vieira, enquanto religioso, não contesta o dogmatismo escolástico de sua época, mas que, enquanto autor estético, pensa a conversão religiosa em ligação com a *consciência de si*. E Cerqueira completa sua hipótese alegando que, em Vieira, a associação da necessidade da *consciência de si* com o sentido da conversão na filosofia cristã, em paralelo com o *cogito* cartesiano, leva a uma abertura para a historicidade da filosofia como atividade do espírito. Vejamos então em que sentido essas hipóteses devem ser revistas.

Inicialmente, informamos acreditar que a hipótese da duplicidade da postura do jesuíta seja correta. Com efeito, o Vieira religioso é um padre educado de acordo com os princípios da formação jesuítica da época, voltada, do ponto de vista filosófico, para a escolástica aristotélica. Já o Vieira autor estético é o pregador eloquente que, na tarefa de sensibilizar os membros de seu rebanho, recorre a outras fontes de inspiração que não as ligadas diretamente à escolástica aristotélica. E o Vieira pregador recorre sobretudo a Agostinho, pensando a *consciência de si* no sentido de um autoconhecimento de estilo socrático e não no sentido de um autoconhecimento de caráter epistemológico, como no caso de Descartes. Isso permite, como

pretende Cerqueira, estabelecer uma oposição entre as noções de *consciência de si* tais como entendidas por Vieira e Magalhães. O problema está em saber qual é a relevância dessa noção no conjunto do pensamento do jesuíta, ou seja, se ela pode ser vista como o aspecto mais significativo da visão de mundo vieiriana, como parece pretender Cerqueira.

Como vimos, a *consciência de si* em Vieira resulta do diálogo moralista entre o pregador e o fiel pertencente ao seu rebanho, com objetivo salvacionista, levando a um autoconhecimento de tipo socrático. Se isso está correto, então Cerqueira se equivoca ao enfatizar em excesso a dimensão da *consciência de si*, em detrimento da dimensão *salvacionista* dessa noção. Em nossa interpretação, Vieira trata da questão da *pessoa* num viés agostiniano, ligado ao autoconhecimento visando a salvação da alma. Isso significa que a noção vieiriana de *conversão* não está ligada à acepção tradicional de *conversão do pagão ao cristianismo*, mas sim à noção de *segunda conversão*, que ocorre quando o indivíduo já convertido ao cristianismo se arrepende de seus pecados e tenta renovar moralmente sua vida. Estamos aqui sob a inspiração de Ambrósio, para quem na Igreja há *água e lágrimas*. A *água* é a do batismo, ao passo que as *lágrimas* são do arrependimento. A segunda conversão envolve um processo interior, de caráter agostiniano, que vem do coração. Ela envolve uma reorientação radical da nossa vida. Acreditamos que é nesse sentido e não naquele proposto por Cerqueira que a noção vieiriana de *conversão* deve ser entendida.⁵¹ Como diz

⁵¹ A hipótese de Cerqueira a respeito da noção de *conversão* em Vieira envolve ainda uma aproximação com o aristotélico Pedro da Fonseca. Mas, em no nosso capítulo em homenagem a Marcelo Aquino, procuramos mostrar que as semelhanças entre os dois autores, apontadas por Cerqueira, constituem sobretudo coincidências decorrentes das semelhanças entre as ideias de ambos e as de Agostinho. No caso de Vieira, as semelhanças não parecem derivar do agostinismo infiltrado no aristotelismo escolástico, mas sim de relações diretas com o pensamento de Agostinho. No caso de Fonseca, as

Marina Massimi, Vieira nos oferece um exemplo da eficácia terapêutica do conhecimento de si mesmo como parte da medicina da alma exercida pelo pregador. Em virtude disso, ele se tornou um paradigma quanto ao uso da pregação para se chegar ao conhecimento de si mesmo como remédio para a alma.⁵² Como podemos constatar, a *consciência de si* é apenas um instrumento da *segunda conversão*, cujo objetivo é eminentemente salvacionista, não se completando no autoconhecimento, mas sim na ligação do fiel convertido pela segunda vez com Deus. Se isso é verdade, então Cerqueira está destacando indevidamente um aspecto secundário do pensamento de Vieira como se fosse o mais importante. Na verdade, a visão vieiriana de mundo converge com aquela que identificamos como predominante no Período Colonial: trata-se da matriz de pensamento envolvendo aspectos provenientes do ceticismo, do estoicismo, do pessimismo e do salvacionismo. Todos esses aspectos se articulam numa visão de mundo em que predomina o salvacionismo cristão e não a *consciência de si*, que não passa de um instrumento em benefício desse mesmo salvacionismo.

Ainda sobre Vieira, Cerqueira complementa sua hipótese alegando, como vimos acima, que a associação da necessidade da *consciência de si* com o sentido da conversão na filosofia cristã leva a uma abertura para a historicidade da filosofia como atividade do espírito. Cerqueira parece estar certo quanto a esse ponto, pois a associação da *consciência de si* com o sentido da conversão cristã leva a uma abertura para o

semelhanças parecem derivar diretamente do agostinismo infiltrado no aristotelismo escolástico. Cerqueira estabelece ainda uma aproximação entre Vieira e Fonseca no que diz respeito à dialética da conversão, mas isso não afeta a nossa discussão da conversão como *consciência de si* e por esse motivo não discutimos esse ponto no capítulo em questão (ver Margutti, *Vieira e ontogênese*, pp. 168-9; 174-5).

⁵² Ver Massimi, Marina. A pessoa e seu conhecimento: algumas etapas significativas de um percurso intelectual. *Memorandum*, v. 18, 2010, pp. 10-26. A parte relativa a Vieira se encontra às pp. 16-20.

reconhecimento da liberdade humana como resultante da atividade do espírito. E as ligações dessa liberdade com a presciência divina levam a uma concepção da história como resultado da colaboração entre o homem e a providência divina. Como afirma Braz Teixeira, a relação entre profecia e temporalidade em Vieira vai lado a lado com a relação entre a historicidade das coisas humanas e o plano providencial que governa o mundo sem prejuízo da liberdade humana. Nessa perspectiva, o destino do mundo não pode depender exclusivamente nem do homem nem da divindade, só podendo ser compreendido como resultado da colaboração de ambos, como uma obra *teândrica*.⁵³ Embora isso não tenha sido explicitado por Vieira, mas sim por Cerqueira, podemos dizer que, no interior desse contexto, a associação da consciência de si com a conversão cristã produz de fato uma abertura para a filosofia como atividade do espírito humano no exercício da sua liberdade. Embora Cerqueira tenha alguma razão quanto a esse último ponto, esperamos ter mostrado com a discussão acima que de fato a noção vieiriana de *conversão* na perspectiva da *consciência de si*, tal como proposta por Cerqueira, precisa ser reformulada.

8.5.4.3. A CONSCIÊNCIA DE SI EM MAGALHÃES

O segundo item da nossa discussão da hipótese da ontogênese da consciência de si, conforme indicado, tem a ver com a noção de *consciência de si* em Magalhães e será dividido nos seguintes subitens: i) a afirmação de que a crise brasileira no s. XIX foi sobretudo de caráter estético; ii) a hipótese de que o visconde do Araguaia foi o primeiro

⁵³ Braz Teixeira, Antônio. Profecia e escatologia em Antônio Vieira. *Reflexão*. Campinas, 33 (93), jan/jun 2008, pp. 16; 20. Todo o artigo pp 11-21.

brasileiro a tomar uma postura teórica diante da filosofia moderna; iii) a hipótese das relações entre Magalhães e a tradição aristotélica no país; iv) a interpretação da noção de *causalidade* e das relações entre psicologia e filosofia em Magalhães. Todos esses subitens, no interior da argumentação de Cerqueira, estão relacionados, de uma maneira ou de outra, à noção de *consciência de si* em Magalhães. No que segue, discutiremos cada um deles na ordem em que foram apresentados.

8.5.4.3.1. O CARÁTER ESTÉTICO DA CRISE DA FILOSOFIA BRASILEIRA OITOCENTISTA

Conforme mostramos, Cerqueira argumenta que a crise brasileira no s. XIX não possui caráter epistemológico, mas sim estético. A crise surgiu com a introdução do romantismo entre nós, tendo imposto a necessidade da concepção da consciência de si como inteligência e liberdade. Magalhães desempenhou o principal papel nesse processo, tendo sido acompanhado por Tobias e Farias Brito. Cerqueira considera natural o fato de que, numa cultura como a brasileira, de formação humanística, a crise em questão tenha caráter estético e não epistemológico. O que gerou a crise foi o surgimento do cientificismo no país, que, afastando-se do conservadorismo e do apelo ao sobrenatural, tornou possível a consolidação da mudança de princípio na filosofia brasileira. Esse processo envolve a crítica de Tobias ao espiritualismo magelânico e a posição posterior de Farias Brito a respeito dessa questão.⁵⁴

⁵⁴ Não consideraremos aqui a parte do argumento de Cerqueira relativa às ideias de Farias Brito, porque esse autor publicou suas obras filosóficas mais relevantes a partir de 1895 e, portanto, depois da morte de Magalhães, em 1882. Por esse motivo, ele se encontra fora do âmbito de nossa pesquisa.

Com respeito a esse ponto, pensamos que Cerqueira fala dessa crise de maneira um tanto dogmática, sem caracterizá-la nem justificá-la adequadamente. O assunto do estetismo brasileiro do s. XIX já foi tratado por um outro autor, a saber, Mário Vieira de Mello, em seu livro *Desenvolvimento e cultura – o problema do estetismo no Brasil*.⁵⁵ Já escrevemos dois textos a respeito das ideias de Vieira de Mello, discordando da sua tese de que o estetismo foi introduzido no país no s. XIX, sem qualquer relação com o nosso passado colonial.⁵⁶ Nossa hipótese alternativa é a de que o brasileiro de fato mantém relações com o estetismo desde os inícios da colonização, graças ao modo de vida voltado para a exterioridade na moralmente corrompida sociedade colonial. Cerqueira chega mesmo a relacionar o estetismo à nossa formação cultural ibérica, mas não reconhece a presença do mesmo já nos inícios da colonização brasileira. Na nossa perspectiva, foi o mesmo estetismo do Período Colonial que se reafirmou com força redobrada no romantismo brasileiro do s. XIX. Através desse estetismo, o brasileiro constrói uma *persona* capaz de lidar com a competitividade e a falta de solidariedade que caracterizam as suas relações sociais com aqueles que não pertencem ao âmbito das suas relações mais íntimas ligadas à família e às amizades sinceras. Esse estetismo constitui um traço da cultura brasileira, estendendo-se praticamente até os dias de hoje.

Desse modo, se Cerqueira está correto ao ligar o estetismo à nossa herança cultural ibérica, ele se equivoca ao considerar que essa tendência apenas surgiu entre nós por ocasião da introdução do

⁵⁵ Ver Vieira de Mello, Mário. *Desenvolvimento e cultura – o problema do estetismo no Brasil*. 3 ed. S. Paulo: Paz e Terra, 1980.

⁵⁶ Ver Margutti, Paulo. Dialética e cultura: um debate com Mário Vieira de Mello. In: Cirne-Lima, C.; Helfer, I.; Rohden, L. (Orgs.). *Dialética e natureza*. Caxias do Sul: EDUCS, 2008, pp. 183-233. Ver também Margutti, Paulo. *Desenvolvimento, Cultura, Ética: as ideias de Mario Vieira de Mello*. S. Paulo: Edições Loyola, 2015.

romantismo e desapareceu com o avanço do cientificismo. Como o estetismo nos afeta até os dias de hoje, é incorreta a alegação de Cerqueira de que Tobias, ao criticar o espiritualismo de Magalhães, contribuiu para consolidar uma troca de princípio no país. A simples leitura dos textos de Tobias deixa claro que ele próprio adota uma postura esteta. Em todos os seus escritos podemos constatar a construção de uma *persona* marcada pela coragem de criticar acemente seus adversários e pela audácia de oferecer ideias novas inspiradas no germanismo. Nessa perspectiva, Tobias, o grande crítico do estetismo de Magalhães, foi também uma vítima do estetismo. É verdade que houve uma mudança de princípio na filosofia brasileira por ocasião da passagem do espiritualismo para o cientificismo. Mas essa mudança usou uma forma de estetismo, agora ligada ao cientificismo, para rejeitar uma forma mais antiga de estetismo, então ligada ao espiritualismo. A mudança de princípio não eliminou o nosso estetismo, apenas lhe conferiu nova forma. E convém lembrarmos que, embora a crítica de Tobias a Magalhães possa ter ajudado a consolidar a passagem para o cientificismo, essa crítica foi feita de maneira tendenciosa e superficial, contribuindo sobretudo para a formação de uma tradição negacionista em relação à história da filosofia brasileira.

8.5.4.3.2. MAGALHÃES COMO PRIMEIRO BRASILEIRO COM POSIÇÃO TEÓRICA FACE À FILOSOFIA MODERNA

Para aceitar essa hipótese, Cerqueira alega ser necessário dar dois passos importantes. O primeiro deles é perceber o sentido ontológico da liberdade inerente ao *cogito*, superando a indiferença da contemplação vieiriana sob o aspecto da conversão religiosa. O segundo passo é analisar o sentido da liberdade em Magalhães a partir da

autoconsciência promovida pela conversão religiosa tal como entendida por Agostinho e Vieira, já que o aristotelismo foi incorporado posteriormente à consciência de si sob o aspecto da conversão. Nessa perspectiva, Magalhães introduz entre nós a liberdade enquanto autoconsciência, substituindo assim a experiência originária vieiriana da autoconsciência promovida pela conversão religiosa e gerando uma mudança do princípio teológico da conversão para o princípio ontológico do *cogito*. Com isso, Magalhães é responsável não apenas pela filiação do pensamento brasileiro ao espiritualismo francês, mas também teve uma participação decisiva na ideia de *filosofia brasileira* ao assimilar o *cogito* como postura teórica e princípio da filosofia moderna.

Ora a atribuição desse papel a Magalhães na evolução da filosofia brasileira nos parece discutível. Do ponto de vista histórico, essa atribuição nos parece indevida. Com efeito, não podemos esquecer os trabalhos de Feijó e de Maricá, p. ex., ligados ao *cogito* cartesiano através da noção de *senso íntimo*, e, sobretudo, o trabalho de Ferreira França, também ligado ao *cogito* cartesiano como via adequada para chegar ao espiritualismo.⁵⁷ Todos esses autores também podem ser considerados pensadores que assumiram atitudes teóricas em face da filosofia moderna e, ao contrário do que pensa Cerqueira, todos fizeram isso antes de Magalhães.

Do ponto de vista teórico, Cerqueira tem razão ao alegar que o *cogito* está ligado à noção de *liberdade enquanto autoconsciência* e que tal fato envolve diferenças com relação à conversão vieiriana. Mas isso não o autoriza a atribuir a Magalhães o papel de ter sido o primeiro efetuar

⁵⁷ Alguém poderia alegar que Antônio Pedro de Figueiredo também deveria ser incluído nessa lista, pois chegou a ser apelidado de *Cousin Fusco*, o que indicaria sua ligação ao *cogito* pelo viés do espiritualismo eclético. Mas, como veremos no livro que estamos preparando sobre ele, suas ligações com o ecletismo francês não passaram da sua tradução do *Curso* de Cousin para o português.

uma transição do princípio teológico vieiriano da conversão para o princípio ontológico do *cogito*. Conforme mostramos acima, esse papel já tinha sido desempenhado, bem ou mal, por Feijó e Ferreira França. O que Magalhães pode ter feito nesse domínio foi conferir um caráter mais pessoal e mais sistemático à sua apropriação do *cogito*. Ele inclusive troca a expressão *senso íntimo*, usada pelos seus predecessores brasileiros para caracterizar o *cogito*, por *ciência íntima*, procurando mostrar o seu caráter teórico. Nisso Cerqueira tem razão. Mas Magalhães se complica na questão da liberdade, que ele não consegue conciliar com a presciência divina e com seu ontologismo ocasionalista. Essa falha, já percebida pelo cômico Fernandes, um de seus primeiros intérpretes, compromete bastante o papel que Cerqueira atribui a Magalhães, uma vez que a *ciência íntima*, embora conduza à *liberdade*, não consegue conciliar essa última com o restante do sistema, marcado pelo ontologismo, pelo ocasionalismo e pela harmonia preestabelecida.

Cerqueira afirma ainda que, antes de ser responsável pela filiação do pensamento brasileiro à tradição espiritualista francesa, Magalhães teve uma participação decisiva na ideia de *filosofia brasileira* sob a forma da assimilação do *cogito* como atitude teórica e princípio da filosofia moderna. A parte dessa hipótese ligada à ideia de *filosofia brasileira* demanda uma qualificação. Com efeito, como acabamos de mostrar acima, a assimilação do *cogito* já tinha sido realizada anteriormente, sobretudo por Ferreira França. A contribuição de Magalhães no processo veio depois. Mas ela ainda pode ser considerada *decisiva* se levarmos em conta que, embora precedida pelas obras dos autores mencionados, a sua contribuição constitui sem dúvida a mais completa elaboração sistemática da filosofia brasileira do s. XIX. Nessa perspectiva, a adoção do *cogito* como princípio da filosofia significou no

Brasil o apogeu de um movimento prenunciado por Feijó, e Maricá, retomado por Ferreira França e desenvolvido plenamente por Magalhães. Se nossa interpretação é correta, então, mesmo não sendo introdutor do *cogito* cartesiano entre nós, Magalhães ainda representa, pela sua originalidade, o ponto culminante do ecletismo espiritualista em nosso país, revelando características próprias que, em alguns aspectos, o afastam do sistema cousiniano.

8.5.4.3.3. MAGALHÃES E A TRADIÇÃO ARISTOTÉLICA BRASILEIRA

No que concerne à tradição filosófica do aristotelismo português entre nós, não nos parece que o visconde do Araguaia tenha se posicionado explicita ou implicitamente em relação ao mesmo, como quer Cerqueira. Procuramos mostrar no primeiro volume da nossa *História da Filosofia do Brasil* que tal aristotelismo representou papel pouco significativo no Período Colonial entre os literatos-filósofos da época. Em autores como Nuno Marques Pereira, Matias Aires e Vieira, p. ex., o que predominou foi a matriz de pensamento caracterizada pela visão de mundo pessimista de caráter cético-estoico-salvacionista descrita mais acima. Essa visão de mundo, comum aos diversos autores do período, foi expressa sobretudo em textos de caráter filosófico-literário, sem pretensões acadêmicas, é verdade, mas com o objetivo claro de refletir sobre o sentido da vida na colônia. E nessa mesma visão de mundo tudo se articulou em torno do salvacionismo, uma vez que a sua parte cético-pessimista-estoica serviu fundamentalmente de preparação para a redenção no encontro com Deus. Além disso, em trabalhos recentes, Lúcio Álvaro Marques tem traduzido textos latinos usados nos colégios religiosos brasileiros da época colonial e os

primeiros resultados obtidos mostram que o aristotelismo não era tão importante como alega Cerqueira.⁵⁸ De nossa parte, estamos informados de que alguns desses textos fazem referência sobretudo a Duns Scoto, que parece ter sido um concorrente importante em relação a Aristóteles, no que diz respeito à influência filosófica.

Além disso, no segundo volume de nossa *História da filosofia do Brasil*, procuramos mostrar que, no início do século XIX, com a transferência da corte para o Brasil, tivemos um período de transição, que denominamos *Ruptura Iluminista* e que é representado principalmente pelos trabalhos de Pinheiro Ferreira, Feijó e Frei Caneca. Os dois primeiros introduziram no país o interesse pela atividade filosófica mais voltada para o lado sistemático e o último realizou pela primeira vez uma análise da situação brasileira com base em conceitos filosóficos liberais. Só depois disso é que chegamos ao período do *Ecletismo Espiritualista*, que foi porém precedido pelos trabalhos de Maricá, Monte Alverne e Miranda Rego. Esses autores reencaminharam a filosofia brasileira em direção ao catolicismo, preparando o terreno para os trabalhos Ferreira França e Magalhães. E as obras sistemáticas dos dois últimos podem ser consideradas pontos culminantes das manifestações do espiritualismo eclético entre nós.

Em comparação com a matriz colonial de pensamento, a nova concepção de mundo e de filosofia que caracterizou os defensores do ecletismo espiritualista apresenta as características que seguem. Em primeiro lugar, essa nova concepção manteve a tendência em direção ao ecletismo, mas de maneira diferente. No Período Colonial, o ecletismo

⁵⁸ Ver Marques, Lúcio Álvaro. *A lógica da necessidade. O ensino de Rodrigo Homem no Colégio do Maranhão (1720-1725)*. Porto Alegre: Editora Fi, 2018, Ver também Marques, Lúcio Álvaro. *Philosophia brasiliensis. História, conhecimento e metafísica no período colonial*. Porto Alegre: Editora Fi, 2015.

dominante procurou combinar elementos provenientes do ceticismo, do pessimismo, do estoicismo de Sêneca e do salvacionismo, mas implicitamente. No Período do Espiritualismo Eclético, a tendência conciliadora cousiniana dominante procurou combinar explicitamente elementos provenientes do empirismo e sobretudo do espiritualismo. Nos dois casos, esses movimentos brasileiros seguiram a tendência ibérica em direção ao ecletismo, mas consideramos importante observar que as combinações filosóficas resultantes são muito diferentes daquelas descritas por Del Carmen Rovira e que foram seguidas por Pombal e seus contemporâneos (*Margutti, Hist. da Fil. do Brasil, I*, pp. 134-7).

Em segundo lugar, a visão pessimista de mundo foi mantida em relação à situação do país, marcada pela escravidão, pela desigualdade social e pela degeneração moral. Mas os pensadores espiritualistas do s. XIX expressaram uma intenção mais reformista com respeito a um futuro melhor para o país, diferentemente dos autores coloniais que expressaram um maior conformismo. Mesmo assim, os espiritualistas ecléticos brasileiros foram predominantemente conservadores.

Em terceiro lugar, em consonância com a intenção mais reformista que acabamos de mencionar, o estoicismo de Sêneca, mais conformista, foi substituído por uma visão espiritualista em que o ser humano é livre e possui pelo menos alguma capacidade de modificar o mundo para produzir um bem maior.

Em quarto lugar, o ceticismo da matriz colonial de pensamento foi substituído pela metafísica espiritualista, numa superação do sanchismo predominante na colônia e, mais ainda, numa tentativa de estabelecer sistemas de pensamento pessoais ou até mesmo originais, diferentemente da tendência dominante no fonsiquismo português.

Em quinto e último lugar, o salvacionismo do Período Colonial foi mantido, mas agora numa perspectiva dominada pelo catolicismo da época, conservador, é verdade, mas mais voltado para a ação neste mundo do que para a fuga na comunhão com a divindade. Em termos mais gerais, tivemos uma passagem de uma visão de mundo filosófico-literária para uma concepção mais sistemática da filosofia e sua tarefa, sendo que na primeira predominou o salvacionismo reforçado por uma visão cético-estoico-pessimista de mundo e na segunda predominou o ecletismo espiritualista acompanhado de um programa de reformas para o país. Essa interpretação da nossa evolução filosófica, porém, ainda não retrata de maneira completa toda a complexidade envolvida, precisando ser ajustada às recentes descobertas de textos latinos de filosofia que foram produzidos e eram utilizados nos colégios religiosos do Período Colonial.

Em que pese a esse problema, a presença da tradição do aristotelismo português principalmente nos textos filosóficos-literários da época, foi praticamente irrelevante. E as pesquisas mais recentes de Lúcio Marques a respeito dos textos eminentemente filosóficos dos colégios religiosos apontam na direção da mesma irrelevância, embora ainda estejamos aguardando por uma confirmação. De qualquer modo, à época de Magalhães, as evidências recolhidas dos manuais filosóficos de então mostram que o aristotelismo português nada mais era do que uma sombra do passado. Nessa perspectiva, embora Cerqueira esteja certo ao alegar que Magalhães assume uma atitude teórica face à filosofia moderna, ele se equivoca ao afirmar que o visconde do Araguaia foi o primeiro a fazer isso e que o fez a partir do aristotelismo de sua própria tradição filosófica.

8.5.4.3.4. AS RELAÇÕES ENTRE PSICOLOGIA E FILOSOFIA E A QUESTÃO DA CAUSALIDADE

Chegamos, por fim, ao último ponto de nossa discussão com Cerqueira. Como vimos, ele alega que, para Magalhães, a psicologia não é toda a filosofia, porque o sujeito pensante vai além da contemplação de si mesmo e se distingue do *não-eu*, uma vez que o subjetivo se opõe ao subjetivo. Cerqueira alega que, ao adotar essa posição, Magalhães se coloca contra Cousin, que considera o princípio de causalidade uma lei necessária do espírito. Magalhães, segundo Cerqueira, supõe uma causalidade externa, a qual se inspira: i) na distinção biraniana entre *sensação* – impressão passiva provocada pelo objeto – e *percepção* – impressão ativa produzida pela atividade interna do espírito; ii) na consideração cartesiana do ser situado ou na consideração cartesiana da discórdia, gerada pelo erro em relação à ideia do absoluto como natureza comum.

Sobre essa questão, temos a dizer o que segue. Em primeiro lugar, a psicologia não é toda a filosofia para Magalhães, mas não pelas razões indicadas por Cerqueira. Com efeito, não podemos esquecer que, embora não seja toda a filosofia, a psicologia constitui o ponto de partida da filosofia. E, no caso dessa última, a distinção entre *eu* e *não-eu* ou a oposição entre subjetivo e objetivo não constitui a parte mais importante, mas apenas um passo na direção do que realmente interessa, a saber, o núcleo ontológico representado pela intuição das concepções puras da razão iluminada pela Inteligência Divina.

Em segundo lugar, parece-nos equivocada a maneira pela qual Cerqueira estabelece uma oposição entre Magalhães e Cousin na questão da causalidade. Com efeito, não há dúvida de que ambos concebem a *causa*

como uma concepção da razão pura e, nesse sentido, como uma lei necessária do espírito. Essa tese se encontra claramente explicitada em *Fatos*, à p. 269. Quanto à maneira pela qual cada um concebe a causalidade em relação ao mundo exterior, acreditamos que na realidade ocorre o inverso do que propõe Cerqueira. Não podemos nos esquecer de que Magalhães é não só espiritualista, mas também imaterialista, de tal modo que para ele não existe propriamente uma causalidade externa, e sim uma intervenção divina de caráter ocasionalista no domínio das aparências fenomênicas materiais ligadas ao mundo exterior. O realista aqui em relação à existência da matéria é Cousin, o único que admite uma causalidade externa em sentido objetivo. Nessa perspectiva, não nos parece adequada a afirmação de Cerqueira segundo a qual Magalhães se inspira em Maine de Biran e em Descartes para supor a existência de uma causalidade externa. A distinção biraniana entre *sensação* e *percepção* difere essencialmente da distinção magelânica correspondente, pois, no caso do pensador francês, ambas são atributos da alma espiritual, ao passo que, no caso do brasileiro, a sensação é atributo da força vital e a percepção é faculdade anímica. E, ao atribuir a sensibilidade à força vital, Magalhães está procurando dar mais consistência ao seu imaterialismo, o qual não é compatível com uma causalidade externa no sentido proposto por Cerqueira.

Quanto à alegada inspiração cartesiana na elaboração da noção de *causalidade externa*, experimentamos grandes dificuldades para compreender o pensamento de Cerqueira. Depois de muito refletir, acreditamos que ele está argumentando como segue. Se, inspirado por Descartes, Magalhães concebe o ser humano como situado a meio caminho entre o Deus que ele concebe racionalmente como ser completo e independente e sua própria experiência como ser

incompleto e dependente, então estamos diante de dois tipos de conhecimento. O primeiro deles está ligado às verdades ligadas a Deus, que podem ser apreendidas clara e distintamente, não podendo ser negadas pela nossa inteligência nem pela nossa vontade. O segundo está ligado à nossa experiência mundana, que nos oferece situações incertas ou não totalmente determinadas. Essas últimas são conhecidas através do apelo a uma causalidade exterior, que nos auxilia na compreensão das mesmas, sem porém nos imunizar contra a possibilidade de cometermos erros.

Se essa interpretação está correta, então, mais uma vez, Cerqueira se esquece do imaterialismo magelânico, que dispensa a necessidade de uma causalidade exterior em sentido objetivo. O máximo que temos aqui é o princípio de causalidade, uma lei subjetiva do nosso espírito que é aplicada às relações entre as aparências fenomênicas materiais, as quais, apesar de submetidas ao determinismo físico imposto pelo projeto divino de criação de um universo harmônico, nem sempre se apresentam em forma totalmente determinada e possibilitam erros de avaliação, os quais podem ser corrigidos pela constante aplicação desse mesmo princípio a eventos fenomênicos posteriores. Desse modo, as concepções do ser humano situado e da possibilidade de engano, no caso do imaterialismo de Magalhães, embora envolvam a aplicação do princípio de causalidade, não exigem a necessidade de uma causalidade externa em sentido objetivo, como alega Cerqueira. Como podemos ver, se é verdade que Magalhães se afasta de Cousin na concepção da *causalidade*, como afirma Cerqueira, também é verdade, como afirmamos nós, que em ambos a causalidade é uma lei do espírito e que, apesar disso e dado o imaterialismo de Magalhães, apenas em Cousin ela possui uma realidade objetiva.

8.5.4.4. A PASSAGEM DE VIEIRA A MAGALHÃES

Depois de analisarmos o sentido da *consciência de si* em Vieira e Magalhães, podemos passar agora para o terceiro item em que subdividimos a tese principal de Cerqueira a respeito da ontogênese da consciência de si. Essa tese corresponde à parte principal do argumento de Cerqueira. Vamos repeti-la aqui para facilitar o acompanhamento do leitor. De acordo com ela, a filosofia brasileira experimentou com Magalhães uma mudança de princípio no s. XIX. Graças a ele, deixamos de lado o princípio que fundava a consciência de si no aristotelismo português, introduzido por Vieira no país, e adotamos o princípio do *cogito* como fundador da consciência de si na filosofia moderna. Para Cerqueira, são dois os elementos que fundamentam a aceitação dessa tese: i) perceber o sentido ontológico da liberdade inerente ao *cogito* e ii) analisar o sentido da liberdade em Magalhães pela comparação com a consciência de si vieiriana. Cerqueira alega que a liberdade inerente ao *cogito*, em Magalhães, supera a indiferença da contemplação vieiriana sob o aspecto da conversão religiosa e que, em comparação com a *consciência de si* no jesuíta, a liberdade magelânica surge como constitutiva da própria autoconsciência.

Ora, os elementos fundantes da tese de Cerqueira resultam de uma comparação entre a *consciência de si* ligada à *conversão*, em Vieira, e a *consciência de si* ligada ao *cogito*, em Magalhães. Certamente, as duas concepções de *consciência de si* são diferentes e envolvem ligações diferentes com a concepção de *liberdade*. Esse ponto não precisa ser discutido aqui. Mas consideramos importante acrescentar que a incorporação da consciência de si vieiriana à tradição aristotélica, tal como sugerida por Cerqueira, é discutível, dada as poucas evidências da

relevância dessa tradição tanto no pensamento colonial como no Brasil do s. XIX. E, se deixarmos de lado a ligação com o aristotelismo, veremos que a oposição entre o viés agostiniano em Vieira e o viés cartesiano no visconde do Araguaia não é por contradição, mas sim por contrariedade. Esse ponto será discutido mais à frente, por ocasião da nossa avaliação da réplica que recebemos de Cerqueira por correio eletrônico.

8.5.4.5. A TESE DE CERQUEIRA CONSIDERADA COMO UM TODO

Passando agora para a tese de Cerqueira como um todo, vemos que ela parece estar pressupondo que a evolução do pensamento filosófico brasileiro até o s. XIX é marcada por dois momentos principais. O primeiro deles é representado pela doutrina da *conversão* em Vieira e o outro, pela doutrina do *cogito* em Magalhães. E a categoria que permite estabelecer um paralelo entre os dois é a de *consciência de si*. Todavia, a importância capital dessa categoria foi apresentada sem a devida justificativa. Falta a demonstração de que a evolução do pensamento filosófico brasileiro foi marcada por dois momentos opostos e que neles a categoria em questão desempenhou papel fundamental. As coisas teriam de ocorrer de tal modo que, no primeiro momento, que iria de meados do s. XVII a meados do s. XIX, a concepção vieiriana de *conversão* teria de ser predominante no país e, no segundo desses momentos, a partir de meados do s. XIX, o *cogito* magelânico tomaria o lugar do paradigma vieiriano e inauguraria a filosofia brasileira. E isso poderia ter acontecido mesmo se Magalhães não tivesse conhecimento da posição de Vieira, bastando a presença da categoria de *consciência de si* nas visões de mundo de cada um.

Ora, examinando os resultados das pesquisas relativas ao primeiro volume de nossa *História da filosofia do Brasil*, que estuda o pensamento filosófico brasileiro no Período Colonial, não encontramos evidências que revelassem a importância capital da categoria em questão na matriz de pensamento predominante na época, caracterizada pela visão de mundo formada por uma mescla de pessimismo, ceticismo, estoicismo e salvacionismo cristão. É claro que nossas pesquisas se voltaram, nesse volume, para os textos filosófico-literários, deixando de considerar os textos mais rigorosamente filosóficos dos colégios religiosos da época. Isso, porém, não parece constituir um problema para os resultados por nós obtidos. De fato, os textos filosóficos latinos desses colégios estão voltados predominantemente para a escolástica medieval, mais voltada para a metafísica e na qual a noção de *consciência de si*, mais voltada para a teoria do conhecimento, não constitui uma categoria fundamental.

Quanto à primeira metade do s. XIX, procuramos mostrar, no segundo volume de nossa *História da filosofia do Brasil*, o qual estuda o período que vai de 1808 a 1843, que uma das características dessa época era o problema de estabelecer o poder cognitivo do *senso íntimo* ou *consciência de si*. Isso fica claro quando constatamos que essa questão está presente em todos os textos brasileiros de filosofia da época. Com efeito, essa categoria vai aparecer nas *Preleções Filosóficas*, de Pinheiro Ferreira, nos *Cadernos de filosofia* de Feijó, no *Compêndio de filosofia*, de Monte Alverne, nas *Máximas* de Maricá e nas *Lições elementares de lógica e metafísica*, de Miranda Rego. Se isso está correto, então a categoria de *consciência de si* efetivamente apareceu no país na primeira metade do s. XIX, não tendo sido introduzida pelo visconde do Araguaia.

No que concerne ao período que vai de 1843 a 1870, tema do terceiro volume de nossa *História da filosofia do Brasil*, ainda em fase de redação, podemos constatar que o problema do senso íntimo continua atuante, embora em versões mais diferenciadas. Figueiredo, p. ex., argumenta que o nosso senso íntimo demonstra melhor do que o nosso raciocínio, revelando a reciprocidade entre Deus e o ser humano, tanto no domínio das ideias como no dos sentimentos. Compreendemos mais pelo coração do que pela inteligência. Isso é assim porque, para Figueiredo, só o cristianismo concebe o homem como dotado de espírito e coração, formando um todo unitário. O *senso íntimo* se aproxima aqui de Pascal, embora isso não seja explicitado por Figueiredo. O padre Patrício Muniz, embora seja predominantemente um ontologista, apresenta igualmente ligações com o *cogito* e a concepção cartesiana de *alma* como *substância pensante*. E Ferreira França, sofrendo a influência de Cousin principalmente através dos trabalhos de Garnier, adota o *cogito* cartesiano nas suas *Investigações de psicologia*. Por fim, temos o caso do visconde do Araguaia que, em *Fatos do espírito humano*, também recorre ao *cogito* cartesiano.⁵⁹

Mas é importante observar aqui que todos os pensadores brasileiros anteriores a Magalhães tratam a questão da *consciência de si* a partir de uma perspectiva epistemológica. Somente em *Fatos* essa perspectiva epistemológica vai ser também ligada de maneira mais ou menos explícita à ideia de uma *consciência nacional* em busca de

⁵⁹ As afirmações sobre Figueiredo e Patrício Muniz serão justificadas nos livros que publicaremos a respeito de cada um deles, bem como no terceiro volume de nossa *História da Filosofia do Brasil*. O caso de Figueiredo é um pouco mais complicado, pois há artigos de epistemologia na revista *O Progresso* que são tradicionalmente atribuídos a ele e cuja autoria foi recentemente colocada em questão. Isso será discutido no livro que pretendemos publicar sobre as ideias de Figueiredo. Quanto a Ferreira França, nossa interpretação a respeito da posição dele se encontra no nosso livro sobre *As Ideias Filosóficas de Eduardo Ferreira França (1809-1857)* (Porto Alegre: Editora Fi, 2023).

identidade. Desse modo, Cerqueira tem razão ao supor que a categoria de *consciência de si* adquire em Magalhães um sentido original, voltado tanto para o *cogito* como para a identidade nacional, coisa que não tinha acontecido em momentos anteriores da evolução do pensamento filosófico brasileiro. Mas acreditamos que ele se equivoca nos seguintes três aspectos principais: i) ele considera a categoria da *conversão* vieiriana ligada à *consciência de si* um conceito chave para a compreensão da filosofia do Período Colonial; ii) enfatiza a dimensão da *consciência de si* na *conversão* vieiriana, quando essa última está sendo pensada como *segunda conversão* e enfatizando sobretudo a *salvação*; iii) concebe a origem da filosofia brasileira como resultante de uma passagem do princípio teológico representado pela concepção vieiriana de *conversão* ao princípio ontológico representado pela concepção magelânica de *cogito*. As evidências de que dispomos permitem concluir que Magalhães pode de fato ser considerado o inaugurador da filosofia brasileira, como pensa Cerqueira, mas não que essa inauguração tenha ocorrido a partir de uma referência crucial à noção de *consciência de si* em Vieira.

Isso posto, podemos ver que a tese de Cerqueira é reducionista, concentrando-se apenas nas noções de *consciência de si* ligada à *conversão*, no Período Colonial, e de *consciência de si* ligada ao *cogito*, no s. XIX, para explicar a passagem da visão colonial de mundo para a visão espiritualista pós-colonial, passagem esta que se deu de maneira muito mais complexa, contando inclusive com um período de transição entre ambas, que foi por ele desconsiderado.

Não há dúvida de que Vieira foi o maior representante do pensamento filosófico brasileiro do Período Colonial, mas isso não significa que suas ideias relativas à *consciência de si* possam ser

consideradas isoladamente, como faz Cerqueira, na análise desse pensamento como um todo, que envolve a visão de mundo cético-estoico-salvacionista. Embora a perspectiva da conversão, em termos agostinianos, seja um conceito importante quando relacionado ao salvacionismo, ela só foi trabalhada por Vieira. Os demais autores do período se contentaram com a ideia de *redenção* no abandono desse mundo e na união com Deus.

Não há dúvida também de que Magalhães foi um dos maiores representantes da filosofia brasileira no período do espiritualismo eclético. Todavia, isso não autoriza Cerqueira a considerar exclusivamente as suas ideias, mesmo as mais relevantes, sem levar em conta as contribuições de outros autores que o precederam. E essas contribuições mostram que a originalidade dele se encontra não propriamente na introdução de novos conceitos, como, p. ex., o *cogito*, mas sim na maneira pela qual os incorporou à sua filosofia.

8.5.4.6. A MOTIVAÇÃO DA TESE DE CERQUEIRA

Nesse ponto, consideramos válido complementar a discussão acima com considerações a respeito da motivação básica e do contexto geral da tese cerqueiriana da *ontogênese da consciência de si*. De acordo com essa última, como vimos, a filosofia brasileira caminhou na direção da *consciência de si*, num processo prenunciado por Vieira, iniciado por Magalhães e desenvolvido por Tobias Barreto e Farias Brito. Ora, acreditamos que a inspiração para a tese de Cerqueira pode ser localizada na edição de 1967 da *História das ideias filosóficas no Brasil*, de Paim (*Paim, Hist. das Ideias Filosóficas*, pp. 252-74). Ali, no último capítulo, intitulado *A busca de uma subjetividade profunda*, esse

historiador da nossa filosofia afirma que nosso acanhado universo filosófico está dominado pela persistência do positivismo e pela hegemonia neotomista. Paim está se referindo à década de 1960, quando foi publicado o seu livro. E considera que, em meio à insatisfação com os parâmetros positivistas ou tomistas, estava surgindo uma nova tendência, cujo problema central é o de

retomar o problema do homem em toda a sua plenitude, [...] com uma preferência especial pela definição do papel da consciência, reivindicando (ou reinterpretando) o hegelianismo, desde que a este se resume o que há de propriamente filosófico no momento em vias de superação (*Paim, Hist. das Ideias Filosóficas*, p. 253).

Para ilustrar essa tese, Paim recorre à apresentação do pensamento de três autores por ele considerados relevantes, a saber, Álvaro Vieira Pinto, Henrique Cláudio de Lima Vaz e Miguel Reale, todos preocupados com o problema da consciência. Ao final de sua exposição, Paim acrescenta uma lista de pensadores que estariam preocupados com o mesmo problema, como os culturalistas Djacir Menezes e Luís Washington Vita, os neotomistas e espiritualistas cristãos Leonel Franca, Alceu Amoroso Lima, Leonardo van Ackerm e Ernani Maria Fiori, o idealista Renato Cirell Czerna e o existencialista Vicente Ferreira da Silva (*Paim, Hist. das Ideias Filosóficas*, pp. 252-74).

Como podemos ver, Paim apenas localiza uma tendência filosófica no Brasil contemporâneo, sob a forma da busca por uma consciência profunda a partir de uma releitura do hegelianismo. Não é o caso de discutir a tese de Paim aqui, pois ela vai muito além do escopo de nossa pesquisa, abarcando pensadores do s. XX que não estamos considerando em nosso estudo das ideias de Magalhães. De qualquer modo, parece-

nos que Cerqueira se apropria dessa tese, procurando estabelecer as origens históricas da tendência em questão no Período Colonial e no s. XIX, usando-a para justificar a maneira pela qual se deu a nossa inserção no pensamento moderno. Mas ele chama o processo envolvido de *ontogênese da consciência de si*, que possui uma conotação eminentemente historicista e metafísica, a qual não parece expressar adequadamente as suas reais intenções na obra *Filosofia brasileira – ontogênese da consciência de si*. No que segue, partiremos do pressuposto de que, apesar da denominação inadequada, Cerqueira tem objetivos semelhantes aos de Paim, a saber, localizar uma tendência filosófica no pensamento brasileiro em direção à busca da consciência de si. Essa discussão está ligada a uma questão maior, que explicaremos a seguir.

Da maneira que percebemos a nossa evolução cultural, o problema da consciência de si, tal como identificado por Paim e desenvolvido por Cerqueira, está ligado à questão mais ampla da busca da própria identidade brasileira num contexto de colonização. Como sabemos, o pacto colonial criado a partir da expansão europeia no s. XVI e seguintes estabelece uma clara distinção entre o colonizador e o colonizado. É claro que esse pacto varia de acordo com a região e as diferenças culturais envolvidas. Por exemplo, o pacto colonial estabelecido nos países da América Latina não é o mesmo que o estabelecido nas treze colônias americanas.⁶⁰ Há também sensíveis diferenças entre esses pactos e aqueles estabelecidos na Austrália, na Ásia e na África. Por esse motivo, iremos nos fixar no tipo de pacto colonial estabelecido na América Latina, especificamente no Brasil. Aqui, o colonizador provém de um país europeu que já possui uma tradição cultural e, portanto, uma

⁶⁰ Para uma acurada descrição das diferenças entre o pacto colonial estabelecido no Brasil e aquele estabelecido nos EUA, ver Moog, Vianna. *Bandeirantes e Pioneiros*. 19 ed. Rio: Graphia, 2000.

identidade própria. Isso lhe confere um conjunto de categorias com as quais ele pode avaliar – embora etnocentricamente – as culturas alheias. O colonizado, por sua vez, está vivendo numa cultura em formação, sem tradição e, portanto, com uma identidade inexistente ou ainda em formação. Como o colonizado não possui um conjunto próprio de categorias, ele tende naturalmente a adotar as categorias do colonizador, passando a ver a si próprio com base nelas, num viés igualmente baseado no etnocentrismo europeu. Ora, essa situação leva tanto o colonizador como o colonizado a verem a cultura em formação deste último como inferior e sem identidade.

O problema se agrava porque o colonizado passa a ter como objetivo construir uma identidade cultural em conformidade com as categorias europeias, o que evidentemente não é adequado, porque as cruéis e predatórias condições do pacto colonial dificilmente são compatíveis com essas categorias, impedindo a realização desse ideal. Nessas circunstâncias, o colonizado ingressa num círculo vicioso em que ele, por um lado, sempre busca pela sua identidade cultural, mas, por outro, é incapaz de reconhecê-la adequadamente, porque ela não se ajusta aos critérios que ele utiliza para identificá-la. Isso gera uma autoimagem negativa, colonizada, cuja tendência é considerar insatisfatórias todas as respostas oferecidas à questão sobre a própria identidade cultural, mantendo-a assim indefinidamente irrespondida. É digno de nota que esse problema da identidade cultural foi mais ou menos resolvido em quase todas as áreas das ciências humanas, como, p. ex., a história ou a sociologia, mas persiste no campo da filosofia, em que até hoje se discute se existe ou não uma filosofia brasileira, sempre a partir de critérios europeus. Trata-se de uma postura bastante conservadora que infelizmente reflete o pior lado das raízes ibéricas de

nossa cultura. Faz-se inclusive necessária uma discussão das razões que levaram a comunidade filosófica brasileira a essa situação, mas isso não constitui o objetivo do presente livro, motivo por que teremos de deixá-la para uma outra oportunidade.

O que nos interessa no presente momento é associar essa busca “eterna”, empreendida pelo pensamento colonizado, por uma aparentemente inatingível “consciência de si” com a tendência identificada por Paim e desenvolvida por Cerqueira. Parece que esse último não está dominado pelo círculo vicioso da autoimagem negativa, pois acredita na possibilidade duma identidade brasileira, que estaria ainda em formação, além de estar tentando revelar sua evolução em direção à realização plena. Mas o círculo vicioso também está presente nele, ainda que de forma atenuada, pois, para Cerqueira, essa identidade é vista como a busca de uma consciência de si que ainda não se realizou plenamente e só ocorrerá no futuro. Acreditamos que, vista a partir desse contexto mais adequado, essa busca expressa sobretudo uma visão da evolução da filosofia brasileira pelo viés do etnocentrismo europeu, não correspondendo à nossa realidade.

8.5.4.4. A RÉPLICA DE CERQUEIRA

Chegamos agora ao quarto subitem da nossa discussão da tese da ontogênese da consciência de si no Brasil. Conforme informamos, Cerqueira nos enviou uma mensagem por correio eletrônico, na qual oferece uma réplica ao nosso texto sobre *O padre Antônio Vieira e a ontogênese da consciência de si na filosofia brasileira*. Embora a mensagem se refira especificamente aos assuntos discutidos nesse texto, ela também oferece informações e argumentos relevantes para a

presente discussão. Por esse motivo, iremos inicialmente reproduzir a réplica de Cerqueira e, depois disso, apresentaremos nossa tréplica à mesma. Acreditamos que isso ajudará na compreensão de diversos aspectos da presente discussão.

Em sua resposta, que resumimos aqui, Cerqueira informa que a filosofia brasileira envolve a superação definitiva do aristotelismo oficial na instrução pública a partir do s. XIX, superação essa que se deu de forma gradativa segundo uma causalidade final, mediante uma concepção original da cultura como antítese da natureza.

Foi o caráter antitético do processo de modernização e emancipação do espírito brasileiro enquanto fim visado que levou Cerqueira a conceber a mudança de princípio na história da filosofia no Brasil.

A essência do antagonismo na antítese presente na modernização não implica ruptura com o passado, embora envolva a necessidade de transformação ontológica quanto ao modo de ser.

Cerqueira alega que não tem sentido considerar Vieira em separado, como fizemos, uma vez que o jesuíta está sendo considerado por ele no contexto do processo antitético em questão. Nessa perspectiva, nossa proposta de analisar em detalhe o conceito de *conversão* em Vieira, nossa sugestão de explorar as relações entre o discurso vieiriano o de outros autores do período colonial, bem como nossa ênfase no caráter negativo do salvacionismo, tudo isso tem a ver com nosso método de estudo e não com a proposta de Cerqueira.

Do ponto de vista formal da mudança de princípio, Cerqueira não estabeleceu paralelismo algum, mas sim uma relação antitética que move permanentemente a consciência de si dentro de condições limites.

Por fim, Cerqueira alega que as nossas objeções não se referem ao uso que ele faz do conceito de *conversão* em Vieira, mas sim ao conceito em si mesmo, que depende de uma consideração em separado do autor.

8.5.4.5. NOSSA TRÉPLICA A CERQUEIRA

Com respeito às afirmações acima, temos a dizer, em primeiro lugar, que a afirmação de que o aristotelismo era oficial na instrução pública no Período Colonial é questionável, pois ela se baseia apenas no ensino dos colégios jesuítas, que recorriam à *Ratio Studiorum*, deixando de levar em conta a existência nesse mesmo período de colégios franciscanos, beneditinos, carmelitas e lazaristas, que se guiavam por pedagogias diferentes. Alguns dos textos latinos usados nesses colégios foram localizados por Lúcio Marques, que os está traduzindo e estudando. Alguns resultados iniciais envolvem textos latinos mais voltados para Duns Scoto do que para Aristóteles. Além disso, tanto no primeiro como no segundo volume de nossa *História da filosofia do Brasil*, mostramos serem pouco frequentes os textos de autores brasileiros do Período Colonial e do s. XIX que se baseiem no aristotelismo. Para o Período Colonial, basta lembrarmos, como exemplos de textos providos de teor filosófico mas afastados de Aristóteles, *O peregrino da América*, de Nuno Marques Pereira, a *História do predestinado Peregrino e seu irmão Precito*, de Alexandre de Gusmão, as *Reflexões sobre a vaidade dos homens*, de Matias Aires, os *Discursos morais*, de Feliciano de Souza Nunes e as *Conclusiones metaphysicaei de ente reali*, do Pe. Francisco de Faria. Para o s. XIX, podemos mencionar, p. ex., os *Cadernos de Feijó*, que oferecem uma mescla de empirismo espiritualista com doutrinas kantianas tais como interpretadas por

Villers, o *Compêndio* de Monte Alverne, que defende uma forma de empirismo espiritualista inspirado em Storchenau e as *Máximas* de Maricá, que propõem uma mescla de panenteísmo e metempsicose. Um dos poucos autores da época que se inspira no aristotelismo tomista é Soriano de Sousa, com seu *Compêndio de filosofia*, que veio à luz em 1867, nove anos depois da publicação de *Fatos*. Como podemos ver, bem antes de Magalhães o aristotelismo alegado por Cerqueira já parecia ter sido superado entre nós.

Quanto à afirmação de que a superação do aristotelismo no país ocorreu de maneira gradativa, segundo uma causalidade final, mediante uma concepção original de *cultura* como antítese da natureza, nós consideramos que ela foi formulada de maneira obscura, sem que tenhamos encontrado alguma referência a ela no livro de Cerqueira. Na verdade, não conseguimos compreender adequadamente a que se refere a última parte dessa afirmação, relativa à concepção original de *cultura* como antítese da natureza. Seria talvez uma referência ao culturalismo de Tobias? Não o sabemos e continuamos sem pistas adequadas. Por esse motivo, deixaremos essa parte de lado. Isso, é claro, compromete a nossa discussão da afirmação cerqueiriana como um todo, dificultando o avanço da discussão nesse ponto. De qualquer modo, podemos dizer que Cerqueira tem razão ao afirmar que a superação do aristotelismo entre nós se deu de maneira gradativa. Mas, ao acrescentar que essa superação se deu de acordo com uma causalidade final, ele parece estar assumindo uma tese metafísica que precisaria ser adequadamente explicitada e fundamentada. Esse aspecto será retomado na discussão que segue.

Cerqueira alega também que foi levado a conceber a mudança de princípio na história da filosofia brasileira pela constatação do caráter

antitético do processo de modernização e emancipação do espírito brasileiro enquanto fim visado. E Cerqueira acrescenta que a essência do antagonismo expresso pela antítese não significa uma ruptura com o passado, mas apenas a necessidade de uma transformação no modo de ser. Nessa perspectiva, a relação antitética move permanentemente a consciência de si dentro de certas condições.

Se entendemos bem, para Cerqueira a consciência de si é movida na história por relações antitéticas, segundo uma causalidade final. Em outras palavras, consciência de si avança na direção da emancipação do espírito brasileiro enquanto fim visado, envolvendo uma transformação ontológica, mas sem ruptura com o passado. Ora, isso envolve uma tese metafísica de tipo hegeliano sobre um suposto “espírito brasileiro” evoluindo numa perspectiva historicista. Agora percebemos, em retrospectiva que essa tese se encontra explícita no próprio título do livro: *Ontogênese da consciência de si*. Tal tese foi apenas apresentada nesse livro como uma descrição possível da evolução da *consciência de si* no país. Infelizmente, a parte metafísica relevante, aliás bastante complexa, não foi claramente explicitada nem adequadamente justificada no livro de Cerqueira. Em virtude disso, não nos sentimos obrigados a rebatê-la aqui.

Cerqueira ainda argumenta que não faz sentido considerar Vieira em separado, do modo como fizemos. Desse modo, nossas objeções não se referem ao uso que ele faz do conceito de *conversão* em Vieira, mas sim ao conceito em si mesmo, em virtude de termos considerado esse jesuíta em separado. A esse respeito, confessamos que, quando estávamos redigindo o texto sobre as ideias de Magalhães, tivemos de trabalhar em maiores detalhes a noção de *conversão* em Vieira para desenvolver o debate com Cerqueira. Ora, isso nos pareceu

desaconselhável, pois o pensamento de Magalhães está ligado ao s. XIX, enquanto o pensamento de Vieira está ligado ao Período Colonial. Para resolver essa questão, decidimos escrever em separado o texto *O padre Antônio Vieira e a ontogênese da consciência de si na filosofia brasileira*, explicitando a nossa compreensão da noção de *conversão* em Vieira e realizando, a propósito dela, um debate com Cerqueira. Isso serviria como preparação para a realização de um contraste com as ideias de Magalhães sobre o mesmo tema. Desse modo, ao discutir as teses relevantes de *Ontogênese da consciência de si* no presente volume, podemos apenas fazer referência ao texto sobre Vieira, sem precisar desenvolver excessivamente o assunto. É o que estamos fazendo no momento.

Essa nossa estratégia, que Cerqueira desconhecia, deve tê-lo levado a pensar que estávamos considerando Vieira isoladamente. De qualquer modo, não acreditamos que Cerqueira tenha razão ao dizer que não faz sentido estudar o jesuíta em separado, já que ele foi considerado no contexto de uma antítese. Com efeito, o próprio Cerqueira também teve de considerar as ideias de Vieira e de Magalhães inicialmente em separado, para depois poder enquadrá-las no processo antitético. Seria muito difícil, senão impossível, conceber primeiro o processo antitético para depois localizar em seu contexto as ideias de Vieira e as de Magalhães a respeito da *consciência de si*. Para fazer isso, é preciso ter identificado antes como cada um concebe a mesma. Desse modo, a fim de estabelecer a adequadamente antítese, parece ser necessário percorrer o caminho que segue, considerando a doutrina de cada autor sob três pontos de vista: i) o seu significado no interior da filosofia defendida pelo autor; ii) o seu significado no contexto do período a que o autor pertence; iii) o seu significado no contexto de uma comparação

entre as posições de cada autor, estabelecendo por fim a oposição desejada. Cerqueira deve ter feito coisa semelhante. Todavia, se houve alguma diferença entre o seu procedimento e o nosso, ela parece estar na ênfase que Cerqueira confere sobretudo ao item “iii” acima, o que lhe permite estabelecer a antítese sem levar em conta o significado da doutrina da *conversão* no interior da filosofia de cada autor e o respectivo contexto da mesma. Isso não nos parece adequado, pois, prioriza artificialmente a antítese, sem levar em conta a necessidade de estabelecer previamente com clareza as características de cada polo da oposição. Já em nosso caso, estamos privilegiando por igual os três itens acima, de tal modo que nos encontremos em uma posição mais adequada para verificar a validade da oposição proposta. E, como dissemos, foi nesse espírito que apresentamos inicialmente a perspectiva vieiriana sobre a *consciência de si*, tanto no contexto do pensamento do jesuíta como no contexto de sua época, para, no presente livro, podermos compará-la com a perspectiva magelânica que também está sendo considerada aqui tanto no contexto do pensamento de seu autor como no contexto de sua época.

Com base em nosso procedimento envolvendo os três passos acima, chegamos às seguintes conclusões. Em primeiro lugar, Vieira e Magalhães representam de fato momentos culminantes dos respectivos períodos da história da filosofia brasileira aos quais pertencem. Em segundo lugar, embora Vieira compartilhe a visão de mundo do Período Colonial, o tratamento que ele dá à *consciência de si* só está presente nessa visão de mundo de maneira indireta, não constituindo sua característica principal. Em outras palavras, a *consciência de si* não tem em Vieira o destaque que lhe confere Cerqueira, estando voltada sobretudo para a salvação da união com Deus. Em terceiro lugar, embora

Magalhães compartilhe com seus contemporâneos principalmente a visão de mundo do espiritualismo eclético, isso ocorre em função de características bem pessoais e sem enfatizar a *consciência de si* como alega Cerqueira. No caso do visconde do Araguaia, a *consciência de si* apenas faz parte de um processo que leva à parte mais relevante do sistema, representada pelo espiritualismo imaterialista exagerado. E é isso que ilumina a *consciência nacional* em direção a um projeto civilizatório para o país. Nessa perspectiva, a antítese estabelecida por Cerqueira é artificial, pois se baseia em atribuições de concepções da *consciência de si* em Vieira e Magalhães que não correspondem às doutrinas por eles efetivamente defendidas. Além disso, a antítese cerqueiriana parece possuir um caráter metafísico que não foi suficientemente justificado. Mesmo assim, é extremamente louvável a tentativa de Cerqueira no sentido de localizar um processo evolutivo na história da filosofia brasileira, envolvendo uma reflexão sobre a nossa realidade que ainda falta atualmente no país.

8.5.5. IVAN DOMINGUES [2017; 2021]

8.5.5.1. OBSERVAÇÕES INICIAIS

Na presente seção, conforme indicamos mais acima, discutiremos as ideias de Domingues a respeito de Magalhães, principalmente em sua *Réplica* a Sampaio, onde esse assunto é tratado em maiores detalhes. Deixaremos a discussão das teses mais gerais sobre a filosofia brasileira oitocentista presentes em seu importante livro sobre *A Filosofia no Brasil – Legados e Perspectivas* para um momento mais oportuno, na parte final do terceiro volume da nossa *História da Filosofia do Brasil*, quando estivermos discutindo o significado histórico e filosófico das

principais doutrinas e autores do s. XIX por nós estudados. Mesmo assim, faremos eventuais referências também ao livro de Domingues quando o desenvolvimento da discussão assim o exigir. No que segue, iremos, na medida do possível, seguir passo a passo os argumentos de Domingues em sua *Réplica* a Sampaio. Temos consciência de que nossas ideias nesse domínio são bastante diferentes das de Domingues, mas temos certeza de que as divergências que serão explicitadas a seguir não serão capazes de prejudicar a nossa velha amizade.

8.5.5.2. O DILETANTE ESTRANGEIRADO MARCADO PELO BOVARISMO E PELO TRANSOCEANISMO

Vimos que Domingues, na *Réplica*, considera Magalhães um intelectual diletante estrangeirado, cujo *ethos* é marcado pelo bovarismo e pelo transoceanismo. Isso significa que Magalhães poderia esbanjar talento na assimilação crítica de ideias estrangeiras, mas que não colocou nem podia colocar em sua agenda criar uma filosofia brasileira, já que o ideal de vida intelectual era buscado fora do país. Estamos aqui diante de uma afirmação bastante complexa, envolvendo o uso de diversas categorias que demandam esclarecimentos. Elas são as seguintes: *diletante*, *estrangeirado*, *bovarismo*, *transoceanismo* e *filosofia nacional*. No livro sobre *A Filosofia no Brasil*, essas categorias foram atribuídas de modo generalizado a praticamente todos os filósofos brasileiros oitocentistas, sem a avaliação da viabilidade da aplicação a cada caso particular (*Domingues, Fil. no Brasil, 3º Passo*, pp. 207-332). Tudo indica que Domingues, para fazer tal atribuição, se baseou na historiografia tradicional da filosofia brasileira, principalmente em trabalhos como os de Romero, Cruz Costa e Bento Prado Júnior. Como não confiamos nessa historiografia, que precisa ser

urgentemente revisada, faremos a seguir uma análise de cada uma dessas categorias, verificando se elas podem ser legitimamente aplicadas ao caso específico do visconde do Araguaia.

8.5.5.2.1. MAGALHÃES COMO DILETANTE

Domingues alega que usa *diletante* com *carga semântica positiva*, no sentido de *amador* e em oposição a *profissional*. E também alega ter conferido ao termo em questão uma *acepção neutra*, ao contrabalançar as valências positiva e negativa de sua carga semântica. Mas a situação se complica quando vemos Domingues usar o termo também numa acepção negativa, conforme expressa no texto abaixo:

Desde então – com sua conhecida competência e versatilidade, que somente encontra rival na engenharia –, o bacharelismo jurídico reinante, além do retoricismo, se verá acrescido de dois outros atributos intelectuais, *não exatamente qualidades, mas defeitos*, como serão avaliados depois: o *diletantismo* (ou *autodidatismo*) e o *filoneísmo*, gosto desmesurado pelas novidades, como no caso da Escola de Recife (Domingues, *Fil. no Brasil*, p. 266; grifos nossos).⁶¹

Nessa passagem, a conotação negativa do termo *diletante* parece estar em sintonia com o uso que Tobias faz do mesmo, por ocasião de sua crítica à filosofia magelânica. Ora, isso significa que há uma certa ambiguidade no uso que Domingues faz do termo *diletante*, pois o mesmo não pode ser usado com três cargas semânticas diferentes, uma positiva, outra neutra e outra negativa. De qualquer modo, vamos supor que a intenção de Domingues tal como expressa em sua *Réplica* seja usar

⁶¹ Domingues faz nessa passagem uma referência ao *bacharelismo jurídico*, mas não aplica essa categoria a Magalhães na réplica a Sampaio. Essa categoria é importante para a discussão e será por nós analisada no terceiro volume de nossa *História da Filosofia do Brasil*, em fase de redação.

o termo com carga semântica neutra, de tal modo que o positivo e o negativo sejam contrabalançados. Nesse caso, como ele afirma, o termo *diletante* foi por ele usado num sentido crítico e descritivo, tendo sido tratado como um operador analítico controlado e contextualizado para o s. XIX. Mas torna a dizer que, em *Filosofia no Brasil*, o *diletante* foi visto de maneira positiva, como contribuindo para formar o elo que levou ao *scholar* ou especialista disciplinar que surgiu posteriormente. Ora, em que pese a essa declaração de intenções, confessamos ser difícil ver esse aspecto positivo no livro de Domingues. Além disso, o mero uso do termo *diletante* parece sugerir de imediato interpretações como a de Sampaio, já que, em virtude de nossa tradição historiográfica negacionista, esse termo já vem de antemão contaminado pelo sentido depreciativo que lhe foi conferido por Tobias.

Deixando de lado essa questão terminológica e supondo que o termo *diletante* tenha sido usado em oposição a *profissional*, passemos à questão que realmente importa aqui: Magalhães pode ser considerado um *diletante* na acepção indicada? Os fatos que sabemos a respeito do visconde do Araguaia nesse domínio são os seguintes: i) ele assistiu às aulas do curso de filosofia de Monte Alverne; ii) para ingressar na escola de medicina, teve de fazer o curso preparatório para essa instituição, o qual incluía a filosofia como disciplina obrigatória; iii) formou-se em medicina, que, apesar de não incluir a filosofia em seu currículo, levava os estudantes a considerá-la uma disciplina importante para o exercício da profissão; iv) na França, assistiu às aulas do curso de filosofia ministrado por Jouffroy; v) ao retornar ao Brasil, foi nomeado professor de filosofia do Colégio Pedro II, onde preferiu um discurso sobre o objeto da mesma. É claro que se Magalhães tivesse se limitado às aulas de Monte Alverne, poderia ser considerado um mero *diletante*. Todavia,

os demais itens de seu *curriculum*, o tratamento dado por ele aos problemas filosóficos e a bibliografia por ele utilizada em *Fatos*, não sugerem que se trata de um *diletante* no sentido proposto por Domingues. De acordo com os critérios acadêmicos da época, Magalhães pode ser considerado mais próximo do *profissional* do que do *amador*, na oposição sugerida por Domingues. Parece que esse último está a exigir de Magalhães que ele tenha sido um *profissional* no sentido acadêmico predominante nos dias de hoje. Mas isso seria um anacronismo a ser evitado.

Quanto às relações entre medicina e filosofia na época, lembremos aqui que Ferreira França, outro médico, também afirma claramente em sua tese de doutorado que ambas estão interligadas. É verdade que Magalhães, apesar de formado em medicina, nunca exerceu essa profissão. Mesmo assim, as ligações entre a medicina oitocentista e a filosofia devem ter feito parte da sua formação profissional e isso não pode ser ignorado. E o fato de o visconde do Araguaia ter sido nomeado professor de filosofia do Colégio Pedro II indica que seus conhecimentos na área eram reconhecidos e que ele foi considerado apto a exercer profissionalmente o magistério nesse domínio. É verdade também que Magalhães não chegou a dar aulas de filosofia no colégio em questão, mas esse fato não exclui o caráter mais profissional de suas ligações com essa disciplina. Além disso, a circunstância de Magalhães ter assistido às aulas de Jouffroy em Paris, depois de já graduado em medicina aqui no Brasil, pode ser considerada uma espécie de “curso de especialização”, reforçando o lado mais *profissional* da ligação de Magalhães com a filosofia. E achamos digno de nota observar aqui que a crítica de Romero, alegando que Magalhães nem parece ter assistido às aulas de Jouffroy, não passa de um ataque retórico sem qualquer

fundamento, principalmente se levarmos em conta a biografia intelectual de Magalhães.

Em síntese, levando em conta não apenas os padrões da medicina na época, mas também os fatos que elencamos acima, não nos parece apropriado dizer que Magalhães era um mero *diletante* sem maiores detalhes. Ademais, não acreditamos que qualificar um pensador como *diletante* no sentido neutro indicado possa oferecer alguma contribuição significativa para a compreensão da sua filosofia. Se, porém, considerarmos *diletante* sinônimo de *autodidata com formação filosófica deficiente*, como costuma ser feito pela historiografia tradicional da filosofia brasileira, produzindo como principal consequência o comprometimento da confiabilidade ou da qualidade do pensamento do autor assim descrito, dispensando-nos da necessidade de estudá-lo, estaremos cometendo uma clara injustiça contra Magalhães. Para confirmar isso, basta avaliar de maneira mais imparcial a sua biografia intelectual e sua obra como um todo.

8.5.5.2.2. MAGALHÃES COMO ESTRANGEIRADO

Quanto ao termo *estrangeirado*, vimos que Domingues se refere com ele ao “intelectual diletante estrangeirado, nostálgico da Europa e que se sentia desterrado em sua própria terra, conforme expressão cunhada por Antônio Sérgio e cujo tipo foi estudado e aprofundado por Jaime Cortesão (1950), referindo-se ao contexto português e um pouco menos ao Brasil Colonial” (*Domingues, Fil. no Brasil*, p. 40). A respeito dessa caracterização, algumas qualificações devem ser feitas. De início, temos de observar que Antônio Sérgio e Jaime Cortesão não conferem ao termo *estrangeirado* as conotações de nostalgia pela Europa e de

sentimento de desterro na própria pátria. Na verdade, ambos se baseiam numa divisão da sociedade Portuguesa em dois grupos antinômicos, o dos *castiços* e o dos *estrangeirados*. Vejamos como.

O título do capítulo em que Antônio Sérgio trata do assunto é significativo: *A intervenção reformadora dos “estrangeirados”*. Ali, Antônio Sérgio nos informa que os *estrangeirados* foram homens de inteligência superior que saíram do país e frequentaram a Europa culta e tiveram a oportunidade de perceber os efeitos não só da Contra Reforma sobre a mentalidade do país, mas também do parasitismo colonial metropolitano sobre a vida portuguesa. Portugal e suas colônias formavam um sistema fechado, permitindo que a Metrópole parasita pudesse viver no isolamento em relação às ideias que animavam o restante da Europa. A grande maioria da nação estava integrada nesse sistema e detestava os homens de cultura superior e pioneiros de uma ideia nova, aos quais chamavam de *estrangeirados*. Uma exceção foi Pombal, um homem de ação a favor das ideias iluministas da época, mas a quem faltava a generosidade de espírito e a largueza de vistas que caracterizavam os *estrangeirados*. Para Antônio Sérgio, a esses últimos devemos tudo o que se fez de bom em Portugal nos reinados de D. José e D. Maria I e no Brasil no tempo de D. João VI.⁶²

Jaime Cortesão, por sua vez, chama de *castiços* aos partidários do sistema parasitário lusitano culturalmente isolado do restante da Europa e descreve a oposição entre eles e os *estrangeirados* como segue. De um lado, temos aqueles portugueses que defendiam o pensamento e a tradição do absolutismo, rigorosamente definido e vigiado na pureza da fé pelo Santo Ofício, no ensino dos jesuítas e nas letras sagradas ou

⁶² Sérgio, Antônio. *Obras Completas. Breve interpretação da história de Portugal*. 11 ed. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1983, p. 121.

profanas. Aqui, a salvação do país estava em bloquear a influência estrangeira, sobretudo a proveniente da França e da Inglaterra. De outro lado, temos aqueles portugueses para os quais era necessário libertar o país da sua reclusão ensimesmada e abri-lo amplamente ao espírito científico moderno.⁶³

Cortesão nos informa ainda que D. João V, rei politicamente sábio, buscou a colaboração dos *estrangeirados* por ser radicalmente português. E foi clara a predominância de sua tendência a aproveitar os estrangeirados na defesa diplomática e na administração das colônias de além mar, em especial do Brasil. E os *estrangeirados* também *não deixaram de ser portugueses*, recorrendo à experiência de outros povos apenas para aguçar o senso crítico, descobrir defeitos e carências e alargar a visão política no enfrentamento dos confrontos. De acordo com Cortesão, o que todos os estrangeirados denunciavam era o grande atraso de Portugal em relação à cultura científica europeia. Ao invés do conhecimento científico da natureza através do método experimental, ainda predominavam no país as doutrinas de Aristóteles e os áridos métodos escolásticos. Graças a isso, o objetivo comum de todos os estrangeirados era renovar a cultura portuguesa, insuflando-lhe o novo espírito racionalista e experimental (*Cortesão, Alexandre de Gusmão*, pp. 92-5). Em seu reinado, D. João V tentou equilibrar essas duas tendências, a saber, a “absolutista e casticista” e a “estrangeirante” (*Cortesão, Alexandre de Gusmão*, p. 96).

Quanto aos estrangeirados brasileiros da época, Cortesão lista Bartolomeu de Gusmão, Matias Aires, sua irmã Teresa Margarida e

⁶³ Cortesão, Jaime. *Alexandre de Gusmão e o Tratado de Madrid*. Parte I – Tomo I (1695-1735). Rio de Janeiro: Ministério das Relações Exteriores. Instituto Rio Branco, 1956, p. 96. A partir desse ponto, *Cortesão, Alexandre de Gusmão*.

Antônio José da Silva, o judeu. Para Cortesão, todos são brasileiros natos, estrangeirados pela formação no exterior ou por contágio. O traço comum a todos é pertencerem a uma literatura de desencanto e inconformismo, complementadas pela abstração do meio, pela crítica ao regime e pela desilusão de quem sonhava com outra metrópole. Mas em todos se nota uma consciência nascente de pátria. E Cortesão ainda nos informa que os indivíduos listados são apenas uma amostra do vasto grupo dos brasileiros natos que enxameavam por toda parte (*Cortesão, Alexandre de Gusmão*, p. 107).

Todos esses autores, na opinião de Cortesão, eram insensíveis ao fervor castiço dos portugueses da época, sem poder deixar de se voltarem para dois ideais secretos: o de Portugal se tornar uma nação mais livre, como já tinha acontecido no restante da Europa, e o do surgimento de outra nação livre, agora na América (*Cortesão, Alexandre de Gusmão*, p. 111). E Cortesão conclui que os textos dos três autores mencionados, ao lado de outros insuflados pelo mesmo espírito, revelam um mesmo fundo de oposição estrangeirada. No caso deles, estamos diante de um estrangeirismo luso-brasileiro, que, embora não totalmente diferenciado, já possuía consciência de grupo separado com seus próprios interesses (*Cortesão, Alexandre de Gusmão*, p. 116).

Como podemos constatar, Sérgio e Cortesão veem os *estrangeirados* não como marcados pela nostalgia das nações civilizadas da Europa e pelo sentimento de desterro em sua própria pátria, mas sim como marcados pela adesão à própria nacionalidade e pela nobre intenção de fazer seu país sair do atraso em que se encontrava. Esses dois autores entendem o termo *estrangeirado* como designando o indivíduo que viveu uma experiência cultural fora de Portugal e se sentiu motivado a tirar seu país do atraso em que se encontrava e não como designando o indivíduo

que se sente desterrado em seu próprio país por ter tido uma experiência cultural fora de Portugal. E, concordando com esses dois pensadores lusitanos, foi nesse sentido positivo que entendemos o termo *estrangeirado* no primeiro volume de nossa *História da filosofia do Brasil*. O único caso que envolve a sensação de desterro e o fechamento em si mesmo é o de Matias Aires, a quem, mesmo assim, Cortesão atribui os ideais de reforma tanto em Portugal como no Brasil, resguardando desse modo a acepção positiva do termo *estrangeirado*.

Com base nas considerações acima, podemos dizer que Domingues atribui ao termo *estrangeirado* um sentido diferente daquele inicialmente proposto por Sérgio e Cortesão. Por esse motivo, a partir de agora iremos deixar claro quando estivermos usando o termo *estrangeirado* no sentido de Sérgio e Cortesão e quando estivermos usando esse mesmo termo no sentido de Domingues. A diferença indicada, porém, não significa que a acepção alternativa de Domingues deixe de ser válida. Para confirmá-la no caso de Magalhães, só precisaremos encontrar nele evidências textuais da atmosfera mental caracterizada pela nostalgia da Europa e pelo sentimento de desterro. Podemos, p. ex., verificar se existe na obra do visconde do Araguaia alguma coisa que se aproxime da descrição dessa atmosfera mental tal como feita por Joaquim Nabuco. Esse último, em *Minha formação*, descreve a situação dos brasileiros de sua época como marcada pela mais terrível das instabilidades: na América, por um lado, falta em tudo o fundo histórico e a perspectiva humana e, na Europa, por outro lado, falta a pátria, no sentido de terra natal. Na América, sentimos a ausência do mundo; na Europa, sentimos a ausência do país. Temos sentimento brasileiro e imaginação europeia. Para Nabuco, no s. XIX, o *espírito humano* era um só e terrivelmente centralista, habitando o outro lado

do Atlântico. O Novo Mundo, para a imaginação estética ou histórica, era uma verdadeira solidão, em que esse *espírito humano* se sentia muito longe de suas reminiscências, como se o passado da raça humana tivesse sido apagado em sua memória e ele tivesse de aprender de tudo novo.⁶⁴ Essas passagens descrevem o conhecido *mal de Nabuco*, que tem sido em geral aplicado não apenas a ele, mas a um grande número de autores brasileiros.

A hipótese de Nabuco se refere a uma situação possível para os brasileiros da época, mas envolve uma conotação fortemente negativa ao caracterizá-la como “a mais terrível das instabilidades”. Ora, não encontramos esse tipo de conotação nos textos de Magalhães. É verdade que, como estrangeirado, ele tem sentimento brasileiro e imaginação europeia. A descrição de Nabuco se aplica aqui, pelo menos quanto a esse aspecto. Mas isso não significa que Magalhães seja marcado pela nostalgia da Europa e pelo sentimento de desterro. Na verdade, como bom estrangeirado reformista no sentido de Sérgio e Cortesão, ele usa a imaginação europeia a favor do sentimento brasileiro, elaborando um projeto civilizatório para o país. Quando em Paris, p. ex., ele escreve uma carta saudosista a Monte Alverne e publica na revista *Nitheroy* os artigos *Ensaio sobre a história da literatura do Brasil* e *Filosofia da religião*. Em todos esses textos, não encontramos quaisquer referências à nostalgia da Europa e ao sentimento de desterro. Pelo contrário, a carta a Monte Alverne expressa as saudades da pátria e o desejo de logo retornar a ela para contribuir nas reformas que se faziam necessárias. Quanto aos dois artigos mencionados, o que está presente neles é um sentido crítico e reformista em relação ao Brasil, no espírito dos *estrangeirados* descritos

⁶⁴ Cfr. Nabuco, Joaquim. *Minha Formação*. S. Paulo: Instituto Progresso Editorial S.A., 1949, pp. 35-7.

por Sérgio e Cortesão. As demais obras de Magalhães por nós analisadas mantêm o mesmo sentido crítico e reformista, visando o aproveitamento de aspectos vantajosos da cultura europeia para permitir, no país, uma superação das misérias do Período Colonial e o avanço em direção à consolidação de uma nação civilizada. Se isso é verdade, então podemos dizer que Magalhães era estrangeirado, podendo ser descrito inclusive como *afrancesado*. Mas não nos parece correto atribuir-lhe o sentimento de desterro e a nostalgia da Europa sem que ele próprio tenha explicitamente assumido isso. Ao que tudo indica, Magalhães permaneceu brasileiro, mesmo tendo estudado na França. Sua postura em relação ao Brasil, tal como revelada em suas obras, indica sua ligação com o país e sua tentativa de superar as mazelas da situação colonial através de um projeto civilizatório.

8.5.5.2.3. MAGALHÃES COMO BOVARISTA

Passemos agora à categoria de *bovarismo* para verificarmos a adequação de sua aplicação ao caso do visconde do Araguaia. Domingues se baseia em aspectos comuns das concepções de Faoro, Gaultier e Buarque de Holanda para caracterizar o seu uso da categoria de *bovarismo*. De Faoro, Domingues enfatiza a noção da “atitude bovarista”, que envolve o desprezo pelo mundo rural atrasado em benefício do mundo urbano civilizado, mas com a ressalva de que os bacharéis, os modernizadores e os filoneístas, embora alimentados por forte dose dessa atitude, são movidos não pelo desprezo de seu povo, mas pela preocupação civilizatória de acertar o passo com as estruturas consideradas cultas (Faoro, *Donos do Poder*, p. 534; *apud Domingues, Fil.*

no Brasil, p. 244).⁶⁵ De Gaultier, Domingues enfatiza a ideia de que o *bovarismo* da personagem de Flaubert envolve uma insatisfação difusa diante da realidade, associada a uma autoimagem deturpada e ilusoriamente engrandecida, levando ao desprezo pela vida no campo junto ao marido e à idealização da vida parisiense (*Domingues, Fil. no Brasil*, p. 270). E, de Buarque de Holanda, Domingues enfatiza a ideia de que o *bovarismo* envolve um sentimento de desterro que se manifesta ao tentarmos implantar a cultura europeia em nosso país, um ambiente desfavorável e hostil. Isso faz de nós desterrados em nossa própria terra. Todo o fruto de nosso trabalho parece participar de um sistema de evolução próprio de outro clima e de outra paisagem (*Holanda, Raízes do Brasil*, p. 31; *apud (Domingues, Fil. no Brasil*, p. 270).

A partir dessas considerações, Domingues afirma entender o *bovarismo* no sentido de Gaultier, mas readaptado à relação da ex-Colônia com os países centrais da Europa e América do Norte (*Domingues, Fil. no Brasil*, p. 275). Isso envolve também as complementações oferecidas por Faoro e Buarque de Holanda. Com base nisso, Domingues define o *bovarismo* como “o sentimento de autodepreciação, bem como de desprezo do mundo circundante, associado ao desejo de evadir da realidade e levar uma vida diferente, que define o intelectual pós-colonial” (*Domingues, Fil. no Brasil*, p. 310).

Depois de feitas as observações acima, podemos perguntar se Magalhães pode ser considerado um *bovarista* no sentido que Domingues atribui a esse termo. Tinha o visconde do Araguaia um sentimento de autodepreciação, um sentimento de desprezo do mundo circundante associado ao desejo de evadir da realidade e levar uma vida

⁶⁵ Na edição que consultamos: Faoro, Raymundo. *Os donos do poder. Formação do patronato brasileiro*. Prefácio de Gabriel Cohn. 5 ed. S. Paulo: Globo, 2012, p. 875.

diferente? Ora, não encontramos evidência textual alguma que indicasse ter Magalhães um sentimento de autodepreciação. Pelo contrário, essas evidências indicam que ele tinha um sentimento claro de sua capacidade de diagnosticar a situação do país e de oferecer uma solução civilizatória para o mesmo. É verdade que ele tinha um sentimento de desprezo pelo mundo circundante, entendido como o mundo da nação brasileira recém-formada e ainda afetada pelas mazelas coloniais. Mas também é verdade que esse sentimento não era associado ao desejo de evadir da realidade, mas sim de transformá-la através da produção intelectual e da ação política. As evidências textuais indicam que Magalhães estava disposto a mergulhar na realidade brasileira através dos meios de que ele dispunha para contribuir assim com a transformação da mesma. Nessa perspectiva, o desejo magelânico de levar uma vida diferente era um fato, mas estava associado não ao sentimento de autodepreciação e de fuga da realidade e sim ao mergulho nessa mesma realidade com o objetivo de reformá-la num sentido civilizatório.

Sabemos que Magalhães, por ser estrangeirado no sentido positivo de Sérgio e Cortesão, via as diferenças entre a cultura europeia e a brasileira e sentia-se motivado a reformar o país no sentido de superar essas diferenças. Por ter sentimento brasileiro e imaginação europeia, o que ele podia fazer era adaptar elementos da cultura europeia à realidade brasileira, numa postura antropofágica. Ao que nos parece, toda a sua obra foi produzida no interior desse contexto. Nessa perspectiva, é verdade que há alguma coisa de bovarismo no sentido de Faoro na postura de Magalhães, pelo menos no que se refere à insatisfação com a realidade brasileira e à intenção de reformá-la. Mas aqui não conseguimos ver diferença entre o *bovarista* descrito por Faoro

e o *estrangeirado* tal como descrito de maneira positiva por Sérgio e Cortesão. Nos dois casos, embora as terminologias usadas sejam diferentes, estamos diante de um indivíduo que se sente insatisfeito com a situação de seu país e, sem desprezá-lo, pretende reformá-lo de forma a torná-lo mais civilizado. A diferença está em que Faoro admite três possíveis tipos para a adoção da atitude bovarista, a saber, os bacharéis, os reformadores e os filoneístas, ao passo que Sérgio e Cortesão localizam a origem dessa atitude na experiência do indivíduo que viveu numa sociedade estrangeira mais civilizada do que a sua sociedade de origem. Além disso, os bacharéis e os filoneístas de Faoro não se enquadram muito bem na atitude do estrangeirado, mais compatível com a de um reformador.

Quanto à insatisfação com a realidade, ela não era necessariamente difusa, como indica a fórmula de Gaultier, pois os diversos artigos e livros de Magalhães mostram que ele tinha estabelecido com clareza o que deveria mudar no país, principalmente no que diz respeito à situação dos indígenas e à moral sensualista predominante entre nós. Fora isso, não encontramos evidências significativas para dizer, seguindo a descrição de Gaultier, que ele tinha uma autoimagem deturpada e ilusoriamente engrandecida. Não encontramos também qualquer evidência de que Magalhães se sentisse desterrado em seu próprio país, como sugere a descrição de Buarque de Holanda. Atribuir-lhe essas características, além de não se basear em evidências textuais, envolve a adoção de uma hipótese altamente especulativa. Apesar de sugestiva, a fórmula de Gaultier pode servir bem ao caso de Madame Bovary ou de outros indivíduos sobre os quais possuamos dados suficientes para aplicá-la a eles, mas não passa de especulação infundada quando a aplicamos a indivíduos reais sem buscar uma

comprovação nas evidências textuais disponíveis. O mesmo se dá no caso do sentimento de desterro na fórmula de Buarque de Holanda, sentimento esse para o qual não encontramos evidências textuais na obra de Magalhães. O que sabemos é que ele fez um diagnóstico da realidade brasileira, estava descontente com ela e pretendia reformá-la, no espírito dos estrangeirados tais como caracterizados por Sérgio e Cortesão, possuindo assim algumas afinidades com a fórmula de Faoro. Não há indicações de que Magalhães se sentisse estranho em seu próprio país, apesar da estrutura social, política, econômica e cultural do mesmo oferecer resistência às mudanças. Nessa perspectiva, dizer que Magalhães era *bovarista*, no sentido que dá Domingues a esse termo, envolve uma aplicação apriorística desse conceito ao autor de *Fatos*, sem base em evidências biográficas ou textuais sobre a sua situação existencial.

8.5.5.2.4. MAGALHÃES E O TRANSOCEANISMO

A respeito do *transoceanismo*, Domingues afirma que esse termo, cunhado por Capistrano, é o que melhor define o perfil do intelectual dos tempos coloniais e dos países periféricos como o Brasil. De acordo com Domingues, o termo se refere àquelas gentes bizarras que vivem do lado de cá e na parte de baixo do Atlântico, mas têm a cabeça e a mente voltadas para o lado de lá e a parte de cima. O *transoceanismo* vem acompanhado por outro traço importante do intelectual periférico e da sociedade colonial: o de exilado em seu próprio país ou de estrangeirado (*Domingues, Fil. no Brasil*, p. 316). Desse modo, o *transoceanismo* envolve uma dualidade de perspectiva, em que o indivíduo tem a mente na Europa e o coração no Brasil, como ressaltado por Nabuco. Com efeito,

referindo-se a si mesmo e ao seu estado de alma incontornável, Nabuco coloca em primeiro plano o *transoceanismo*, a ambivalência de perspectivas que tem como resultado inevitável a ambiguidade vacilante e o fato de ser estrangeiro em seu próprio país (*Domingues, Fil. no Brasil*, pp. 322-3).

O conceito de *transoceanismo* merece, por si só, uma discussão à parte. Por motivos de espaço, não poderemos empreendê-la aqui.⁶⁶ No momento, a pergunta que se coloca em nossa pesquisa é a seguinte: podemos incluir Magalhães no grupo das gentes bizarras que vivem do lado de baixo do equador mas que têm a cabeça voltada para o lado de cima e que, além disso, se sentem exiladas em seu próprio país? A resposta, se deixarmos de lado os preconceitos tradicionais a respeito da nossa historiografia e nos basearmos nas evidências disponíveis, é negativa. Em primeiro lugar, se levarmos em conta a biografia intelectual de Magalhães, com toda a sua produção e atuação no Brasil oitocentista, veremos que ele dificilmente se enquadra na categoria de *gente bizarra*.

Em segundo lugar, dificilmente poderemos alegar, sem qualificações, que ele vivia do lado de baixo do equador, mas tinha a cabeça voltada para o lado de cima. Com efeito, mesmo quando se encontrava na Europa, sua cabeça estava voltada para o Brasil, como comprovam os artigos sobre a nossa literatura e sobre a nossa religião, publicados na revista *Niterói*. É verdade que, ao regressar ao Brasil, ele voltou os olhos para a França, mas não com saudosismo e sim como fonte de inspiração para resolver nossos problemas da época. E o sistema filosófico que ele construiu, baseado num espiritualismo

⁶⁶ Essa discussão será realizada no terceiro volume de nossa *História da Filosofia do Brasil*, em fase de redação.

imaterialista exagerado, tinha como objetivo combater o que ele considerava ser a moral sensualista que predominava no país e cuja marca registrada era a instituição da escravidão. Todo o trabalho de Magalhães foi realizado no sentido de oferecer um projeto civilizatório ao país, então caracterizado pelas mazelas de uma sociedade recém-liberta de um processo de colonização predatória. Considerá-lo desligado da realidade pelo fato de ter recorrido a doutrinas francesas para explicar a situação brasileira constitui uma injustiça. Afinal de contas, as circunstâncias em que se encontrava o país no s. XIX, por um lado recém-independente, por outro lado ainda ligado culturalmente à Europa, só ofereciam como opção mais viável para a solução dos nossos problemas o apelo a doutrinas europeias para, depois de adaptá-las com critério, serem aplicadas aqui. A busca de uma brasilidade inteiramente autêntica ainda não era uma alternativa disponível na época. E tudo indica que essa opção continua a ser preferida pela grande maioria da comunidade filosófica brasileira dos dias de hoje. Nessa perspectiva, Magalhães e boa parte dos demais pensadores brasileiros oitocentistas fizeram o que podiam fazer nas circunstâncias em que se encontravam. Quando ele voltou os olhos para a França, o que ele via por trás dela era a imagem do Brasil que ele pretendia ajudar a civilizar.

Em terceiro lugar, não encontramos em Magalhães qualquer indicação de que ele se sentisse exilado em seu próprio país. Como vimos, ele é adequadamente descrito como um estrangeirado no sentido positivo de Antônio Sérgio e Jaime Cortesão. Isso significa que ele viveu por uns tempos fora do país e isso lhe permitiu avaliar criticamente o atraso cultural do mesmo. Mas essa circunstância não o levou a sentir-se um exilado na sua própria pátria. O máximo que existe de “estrangeiramento” aqui é o sentimento do atraso da própria nação em

comparação com o avanço de outras, sentimento esse acompanhado do desejo de reforma do país para superar essa situação. O sentimento de ser estrangeiro no próprio país ou não está presente ou desempenha papel insignificante nesse caso. No caso específico de Magalhães, as evidências disponíveis indicam que ele sempre se sentiu ligado ao Brasil e que procurou, com sua produção intelectual, contribuir para a solução das mazelas de sua época. Além disso, não encontramos nele nem a ambivalência de perspectivas nem a ambiguidade vacilante descritas no autorretrato de Nabuco. É verdade que o apelo a doutrinas do ecletismo francês para explicar a situação do país pode sugerir a ambivalência de perspectivas e a resultante ambiguidade vacilante. Mas, se levarmos em conta que as doutrinas do ecletismo francês foram modificadas de maneira original por Magalhães para serem aplicadas a um país escravagista dominado pelo espiritualismo católico, essa ambivalência tende a desaparecer, bem como a ambiguidade vacilante. A filosofia de Magalhães se encaixa muito bem na situação brasileira do s. XIX. Não é o caso de especular que a confissão de Nabuco seja também a confissão de Magalhães.

8.5.5.2.5. MAGALHÃES E A FILOSOFIA NACIONAL

Por fim, vejamos o caso da *filosofia nacional*. Como pudemos constatar, Domingues afirma que, com as características de diletante estrangeirado, marcado pelo bovarismo e pelo transoceanismo, Magalhães não colocou nem podia colocar em sua agenda criar uma filosofia brasileira, já que o seu ideal intelectual era buscado lá fora e nunca aqui dentro. Para Domingues, Magalhães não foi nosso primeiro filósofo nem um filósofo nacional. Ele fez filosofia no Brasil, mas não

filosofia brasileira. Isso porque todos os filósofos da época são desenraizados, sofrendo do mal de Nabuco, vítimas do colonialismo epistêmico e cultural. São todos estrangeirados. Para confirmar essas afirmações, Domingues faz referência à notícia do *Correio Mercantil* de 10 de março de 1859, na qual constam elogios de Flourens a Magalhães, bem como a informação do contraste entre os 1.800 exemplares da tradução francesa de *Fatos* vendidos na França e os meros 80 exemplares da versão brasileira vendidos no Brasil. Segundo Domingues, isso prova que o livro de Magalhães foi escrito de acordo com o gosto francês. Por esse motivo, ele reluta em ver na obra de Magalhães a expressão de uma filosofia nacional genuína ou de uma filosofia brasileira original porque enraizada em nossas tradições. Para Domingues, esse tipo de filosofia não estava nas mentes dos filósofos brasileiros da época, mais interessados em serem reconhecidos no exterior e ter uma carreira internacional. Esse é o caso de Magalhães, um pensador afrancesado que só se interessa pelo Brasil num segundo momento e por tabela. Nessa perspectiva, Magalhães não passa de um intelectual brasileiro diletante e estrangeirado, fazendo filosofia por amor e não por profissão e sem levar o Brasil em consideração na sua filosofia.

O argumento acima de Domingues é complexo e, para discuti-lo, precisamos dividi-lo em partes. A primeira delas é mais simples e tem a ver com a comparação das vendas de *Fatos* na França e no Brasil. Isso está relacionado com os respectivos públicos leitores de cada país. A França tinha um público maior, de tal modo que a venda de 1.800 exemplares da tradução de *Fatos* está dentro da normalidade naquele país. Já o Brasil, como veremos mais adiante, tinha um público bem menor, uma vez que a maioria da população não era sequer alfabetizada.

Mesmo assim, esse público existia e isso pode ser comprovado pelas tiragens das publicações feitas no Brasil. Lawrence Hallewell nos informa que as tiragens de 1.000 exemplares pareciam constituir a norma no país no s. XIX.⁶⁷ Em alguns casos, porém, essas tiragens não ultrapassavam 300 exemplares. E esse talvez seja o caso de muitas obras de filosofia da época. Mas pode não ter sido o caso de Magalhães. Com efeito, no *Catálogo da Livraria Garnier*, temos a informação de que a editora disponibilizava as *Obras completas* de Magalhães, em 8 volumes, aos preços de 48\$000 para encadernação simples e de 64\$000 para encadernação rica. Além disso, cada volume poderia ser vendido separadamente. Na lista correspondente, os *Fatos do espírito humano* aparecem em segunda edição, sendo que o exemplar de encadernação simples custava 6\$000, enquanto o de encadernação rica custava 8\$000. Logo após a lista de livros de Magalhães, a editora inclui um breve texto, recomendando a leitura das obras do mesmo, cuja posição na literatura brasileira é comparada à de Garrett na literatura portuguesa.⁶⁸ Infelizmente, não conseguimos a data do *Catálogo*, mas a existência de uma segunda edição para os *Fatos* indica que a marca da venda de meros 80 volumes foi aos poucos superada no país. De qualquer modo, parece claro que o fato de ter sido o livro de Magalhães mais vendido na França do que no Brasil não significa necessariamente que o livro tenha sido escrito de acordo com o gosto francês, mas sim que estamos diante de tiragens diferentes em países que se achavam em condições socioeconômicas e culturais diferentes. Para reforçar nosso argumento,

⁶⁷ Hallewell, Laurence. *O livro no Brasil: sua história*. S. Paulo: T. A. Queiroz, Editor; Editora da USP, 1985, p. 148. Achamos interessante observar que essa norma parece prevalecer até os dias de hoje entre as editoras brasileiras.

⁶⁸ Cfr. *Catálogo da Livraria B. L. Garnier. Rio de Janeiro*. N. 1, pp. 110-1.

lembramos um contraexemplo à hipótese de Domingues: os trabalhos de Dugald Stewart e Thomas Reid eram admirados e foram traduzidos pelos franceses e mesmo assim não foram originariamente escritos para satisfazer ao gosto francês.

Ainda a respeito da alegação de que o livro de Magalhães foi escrito de acordo com o gosto francês, recordemos aqui a breve resenha de *Fatos*, escrita sob o pseudônimo de *Pierre Dax* na revista *L'Artiste*, em 1860, que vai na contramão dessa hipótese. Embora o resenhista reconheça as qualidades filosóficas do livro, ele afirma claramente que se trata de uma obra do outro mundo, sem interesse para o público francês. Digna de nota é a observação de Dax de que o leitor francês comum fecharia rapidamente o livro do brasileiro ao constatar que o conteúdo do mesmo nada teria a ver com o seu próprio mundo. A postura de Dax sugere que, do ponto de vista da forma, ele considera o livro de Magalhães uma obra notável porque foi redigido de acordo com o gosto francês. Mas a postura de Dax também sugere que, do ponto de vista do conteúdo, ele pensa que o livro de Magalhães não oferece interesse para os franceses, sendo mais adequado para o público brasileiro. Desse modo, a respeito das relações entre as ideias de Magalhães e a filosofia francesa, parece-nos mais viável a hipótese de que o brasileiro, interessado pelo Brasil e motivado pela necessidade de oferecer uma visão filosófica adequada ao país, apropriou-se antropofagicamente de doutrinas europeias, principalmente francesas, e elaborou uma filosofia relativamente original, voltada para as nossas circunstâncias, apesar do tom afrancesado nela presente.

A segunda parte do argumento de Domingues é mais complexa e envolve a necessidade de esclarecermos o que vem a ser uma *filosofia nacional*. Pelo que podemos constatar, toda a discussão acima depende

do significado dessa expressão, que Domingues associa em seu livro ao problema das relações entre o universal e o particular, bem como entre o nacional e o local. Para esclarecer essa questão, Domingues apela a Machado de Assis, que, segundo ele, nos diz três coisas importantes sobre as relações entre o universal e o particular, entre o nacional e o local: i) querer reduzir o nacional ao local é um grave erro; ii) um poeta não é nacional só porque inclui em seus versos nomes de flores ou aves do país, pois é preciso que a imaginação confira seu toque a essa cor local; iii) a perspectiva correta está em buscar o universal no particular e em elevar o local ao universal, de tal modo que a boa literatura é uma mescla de universal e local. Desse modo, é preciso um sentimento íntimo que torne o autor um homem de seu tempo e de seu país. Esse sentimento interior é aquilo que em filosofia se chama *ethos*. Mas antes de chamar uma filosofia de *nacional*, é preciso decidir quando fez sentido para os pensadores a ideia de *nação*, autorizando-os a falar de um instinto de nacionalidade e das cores locais de um país (Domingues, *Fil. no Brasil*, pp. 23-4).

Essa caracterização da *filosofia nacional* recebeu uma complementação no livro *Minas e horizontes do pensamento, escritos em homenagem a Ivan Domingues*. Na parte inicial desse livro, intitulada *Entrevista com Ivan Domingues*, nosso autor retorna ao assunto ao oferecer uma resposta a Jairo Dias de Carvalho. Nessa resposta, Domingues afirma que, no caso do Brasil, temos de partir da nossa singularidade para perspectivar e encontrar o universal. Partindo do paroquial e do local, devemos descobrir o universal, como vemos em Guimarães Rosa e Tolstoi. Reversamente, devemos de saída apontar para o global e o universal, certos de que fazemos parte de uma mesma humanidade. Se ela não é

visada de início, não será encontrada nunca.⁶⁹ Domingues acrescenta mais adiante que uma filosofia é nacional quando se preocupa com a questão nacional e se ocupa com a agenda do Brasil, mas sem deixar de ser global ou universal (*Domingues, Entrevista*, p. 29).

Como vimos, Domingues usa como base para seu argumento os pontos levantados por Machado. Mas temos de levar em conta que esses pontos estão ligados diretamente à literatura e não à filosofia. No caso da literatura, é relativamente fácil partir de uma situação humana particular e obter, através da descrição da mesma, algum aspecto universal ligado à condição humana, produzindo uma mescla eficiente de universal e particular. E essa mescla expressa um sentimento que faz do autor da obra literária um homem de seu tempo e de seu país.

No caso da filosofia, porém, a situação é mais complicada. Como partir da nossa singularidade para perspectivar e encontrar o universal? Não se trata aqui de descrever uma situação humana particular para chegar ao universal como acontece na literatura, mas sim de abordar uma questão filosófica que, como tal, já possui características universais e não particulares. É verdade que Domingues introduz, como medida cautelar, a necessidade de apontarmos já de início ao universal, com base na certeza de que fazemos parte da mesma humanidade. Mas a dificuldade da aplicação da proposta de Machado ao caso da filosofia continua presente: a singularidade do ponto de partida, mesmo encarada na perspectiva da medida cautelar, não parece compatível com a universalidade do ponto de chegada. Isso está de algum modo ligado ao conhecido argumento que procura mostrar ser a

⁶⁹ Domingues, Ivan. Resposta a Jairo Dias Carvalho. In: Carozzi, Anna et al. (Orgs.). *Minas e horizontes do pensamento. Escritos em homenagem a Ivan Domingues*. S. Leopoldo: Editora Unisinos, 2021, p. 28. A partir de agora, *Domingues, Entrevista*.

própria expressão *filosofia nacional* uma *contradictio in terminis*: se a filosofia é universal, ela não pode ser nacional; se ela é nacional, não pode ser universal. Nessa perspectiva, a própria exigência de Domingues poderia constituir um obstáculo ao reconhecimento de uma filosofia como *nacional*, pois, se ficar constatado que ela partiu da nossa singularidade, poderá ser rejeitada como *filosofia* por não possuir a devida universalidade, mesmo que adote a medida cautelar acima mencionada.

De nossa parte, temos sérias dúvidas em relação à legitimidade da atribuição de um caráter *universal* à filosofia, tendo em vista os inúmeros elementos etnocêntricos que podemos encontrar em diversas manifestações filosóficas europeias e norte-americanas. Muitas vezes, a roupagem universal esconde uma filosofia voltada para a defesa de uma visão de mundo particularista. Mas, por motivos de espaço, não discutiremos esse ponto aqui.⁷⁰ Iremos partir do pressuposto de que, qualquer que seja o particularismo de uma filosofia, ela quase sempre vem revestida de uma roupagem universal e é esse fato que nos interessa aqui. Acreditamos que isso nos possibilitará continuar a discussão sobre a noção de *filosofia nacional*.

Retornando à questão da oposição entre *nacional* e *universal*, devemos observar que alguns autores que trataram do assunto entre nós caminham na direção da *contradictio in terminis*. Gerd Bornheim, p. ex., constata que a filosofia e a realidade nacional parecem excluir-se mutuamente, já que a primeira aponta para o universal e a segunda, para a singularidade. Para resolver essa questão, ele recorre à categoria

⁷⁰ Para maiores detalhes a esse respeito, ver nosso texto *O que é filosofia brasileira*, publicado em Cardoso, Delmar & Margutti, Paulo (Orgs.). *II Colóquio Pensadores Brasileiros: coletânea de textos*. Porto Alegre: Editora Fi, 2020, pp. 115-39 (disponível gratuitamente online).

luckacsiana de *particularidade*, que faria a mediação entre *universalidade* e *singularidade*. Nessa perspectiva, através do singular, o universal configura um particular concreto e, através do universal, o singular configura um particular por meio do qual se pode ver o universal. Através da elaboração da particularidade, a realidade nacional coloca certas exigências à filosofia e, através da *praxis* crítica, a filosofia coloca certas exigências à realidade nacional. Mas a filosofia nacional não existe, nunca existiu nem pode existir.⁷¹ É verdade que Bornheim discute essa questão inicialmente a partir do que ele considera uma ambiguidade na ideologia do desenvolvimento. Mas, ao final de sua argumentação, ele assume claramente o que considera haver uma contradição na expressão *filosofia nacional*. Ora, pelo que podemos observar a partir da argumentação de Bornheim, o apelo à *particularidade* como categoria mediadora entre o universal e o particular não resolve o problema, pois, ao fim e ao cabo, para ele não pode haver uma *filosofia nacional*. O máximo que Bornheim admite é que existe uma interação entre a filosofia e a realidade nacional, mas falta dizer como de fato isso acontece.

Antônio Joaquim Severino, por sua vez, em *Filosofia Contemporânea no Brasil*, diz que o dimensionamento puramente conceitual da atividade filosófica quase que se desprende totalmente das particularidades da realidade concreta, impondo-se até mesmo um necessário cuidado para que ela não caia numa espécie de vertigem formal, passando a funcionar dentro de si mesma.⁷² Deste modo, o exercício em si do filosofar jamais poderá ser determinado a partir de

⁷¹ Cfr. Bornheim, Gerd. *Filosofia e realidade nacional*. In: Bornheim, Gerd. *O idiota e o espírito objetivo*. 2 ed. Rio: UAPÉ, 1998, p. 189.

⁷² Severino, Antônio Joaquim. *Filosofia contemporânea no Brasil*. 6 ed., Petrópolis: Vozes, 2011, p. 26. A partir desse ponto, Severino, *Fil. Cont. no Brasil*.

condicionantes vinculados a particularidades histórico-sociais. Expressões como *filosofia brasileira*, *filosofia americana*, *filosofia francesa* etc. não são usadas em seu sentido fundamental, mas referem-se antes a aspectos secundários que caracterizam culturalmente o conjunto das formas filosóficas que se desenvolveram nos vários países e regiões. É certo que o homem depende de suas condições históricas contingentes, mas a consciência humana possui um alcance muito amplo na elaboração e apreensão do sentido (Severino, *Fil. Cont. no Brasil*, p. 27). Aqui também, Severino estabelece uma distinção entre a *realidade nacional* e a *filosofia* que as torna incompatíveis.

Para ajudar a resolver essa questão e superar a oposição entre o *universal* e o *nacional*, iremos recapitular aqui os pontos metodológicos por nós defendidos na *Introdução* do primeiro volume de nossa *História da filosofia do Brasil*. Ali, fizemos uma análise da proposta metodológica de Victor Goldschmidt, que considera existirem duas maneiras distintas e mutuamente excludentes de interpretar um sistema filosófico: ou investigamos a sua verdade ou procuramos a sua origem. No primeiro caso, estamos considerando as *razões* do sistema; no segundo, estamos considerando as *causas* do sistema. Goldschmidt, como sabemos escolhe o primeiro método, que se concentra na lógica interna do sistema e deixa de lado as ligações do mesmo com o contexto histórico. Ele alega que o método lógico é superior ao método genético porque coloca em primeiro plano o problema da verdade. E o método genético envolve o perigo de explicar o sistema por meio de elementos externos às intenções do autor. Avaliando essa perspectiva goldschmidtiana, alegamos, na *Introdução* mencionada, que a consideração apenas da estrutura lógica do sistema constitui um perigoso reducionismo, pois nos proporciona apenas uma visão parcial do sistema. A compreensão adequada desse último exige

também a consideração do seu contexto histórico. Desse modo, a fim de evitar o equívoco de Goldschmidt, propusemos um método misto, capaz de aproveitar as vantagens tanto do enfoque lógico ou *sincrônico* como do enfoque histórico ou *diacrônico*. Nessa perspectiva, embora o método lógico e o histórico sejam mutuamente excludentes, eles se complementam. Temos de aproveitar ambos os enfoques para alcançarmos uma visão mais completa e mais adequada do sistema a ser interpretado. Essa proposta de método misto se inspira no *princípio de complementaridade* proposto por Niels Bohr em mecânica quântica: tendo em vista que o elétron se comporta ora como onda e ora como partícula e que seria contraditório descrevê-lo como partícula-onda, a solução será estudá-lo a partir de duas descrições logicamente excludentes, mas complementares. Essa é a maneira mais adequada de estudar um objeto com a complexidade do elétron. E nossa proposta é fazer o mesmo no caso do sistema filosófico, que possui complexidade análoga e admite duas descrições mutuamente excludentes, mas complementares (*Margutti, Hist. da Fil. do Brasil I*, pp. 33-7).

Achamos interessante observar aqui que, embora numa perspectiva diferente e obtendo resultados diferentes, Lima Vaz reconhece a existência, num sistema filosófico, dos dois aspectos indicados acima, denominando-os *tempo lógico* e *tempo histórico*, afirmando que a conjunção de ambos se manifesta nos domínios da vida nos quais se torna evidente a necessidade de encontrar novas razões para viver e agir.⁷³ No que segue, utilizaremos, por comodidade, a terminologia vaziana que acabamos de indicar.

⁷³ Ver Lima Vaz, Henrique Cláudio de. O Problema da Filosofia no Brasil. *Síntese*, nº 30, p. 15. Todo o texto pp. 11-25.

Conforme mencionamos acima, desde o primeiro volume de nossa *História da filosofia do Brasil* temos defendido a hipótese de que a filosofia deve ser considerada do duplo ponto de vista do texto e seu respectivo contexto. Ora, o ponto de vista do texto corresponde ao *tempo lógico* e o ponto de vista do contexto corresponde ao *tempo histórico*. Acreditamos que a dimensão *universal* da filosofia está ligada ao *tempo lógico*, que envolve a construção de um sistema baseado na escolha de um ponto de partida fundante e na demonstração racional das consequências lógicas desse mesmo ponto de partida. Já a dimensão *nacional* da filosofia está ligada ao *tempo histórico*, que envolve as circunstâncias históricas particulares que motivaram surgimento do sistema em questão. Como podemos ver, o que determina a *nacionalidade* de uma filosofia não é propriamente a sua estrutura lógica enquanto sistema racional, mas sim a sua ligação com o contexto histórico em que ela surgiu. Aqui encontramos o *ethos* dessa filosofia, que vem marcado por circunstâncias particulares como a língua em que foi expressa, o tipo de problema que ela tenta resolver, a preferência por um tipo de solução, etc. E o que determina a *universalidade* ou, já que não acreditamos numa universalidade completa, pelo menos *um certo grau de universalidade* de uma filosofia, não é a sua ligação com o correspondente contexto histórico, mas sim a sua estrutura lógica.

Consideremos, p. ex., o sistema filosófico de Descartes tal como exposto no *Discurso do método*. Encarado do ponto de vista do tempo lógico, ele nos oferece uma perspectiva *universal* sobre o ser humano, seu método de conhecimento e os resultados por ele obtidos. Como se trata de um sistema abstrato, com pretensões à universalidade, há pouca coisa nele que possa ser diretamente relacionada às circunstâncias históricas que lhe deram origem. Essa universalidade faz

supor, com base num otimismo talvez um tanto excessivo, que o sistema pode ser aplicado, com algumas adaptações, a qualquer tempo e lugar. Encarado do ponto de vista do tempo histórico, porém, o sistema cartesiano nos oferece uma tentativa de resposta às profundas modificações pelas quais passava a Europa em geral e a França em particular na época de Descartes. Embora apresentado sob forma abstrata, esse sistema pode ser relacionado, ainda que indiretamente, às circunstâncias históricas que lhe deram origem, como, p. ex., o fato de ter sido escrito em francês, sua preocupação em resolver um problema que afetava a cultura francesa da época, sua tendência a assumir uma posição racionalista em teoria do conhecimento, etc. Estamos aqui diante de uma filosofia devidamente datada e marcada pelas suas circunstâncias históricas. Embora as descrições obtidas a partir dos dois enfoques sejam mutuamente excludentes, a compreensão adequada do sistema cartesiano só será alcançada se, ao estudá-lo, levarmos em consideração tanto o seu *tempo lógico* como o seu *tempo histórico*. Isso nos permitirá concluir que, do ponto de vista do *tempo lógico*, o sistema cartesiano expressa uma filosofia *universal*, e que, do ponto de vista do *tempo histórico*, esse mesmo sistema expressa uma filosofia *nacional*. É verdade que Descartes apresenta o mesmo sistema em suas *Meditações metafísicas*, um texto escrito em latim, mas não acreditamos que isso afete o nosso argumento. Com efeito, o fato de esse texto ter sido escrito em latim simplesmente mostra que a dimensão universal do sistema permite a expressão do mesmo em mais de uma língua, sem contudo eliminar suas ligações com as circunstâncias históricas que constituem seu contexto.

Um outro exemplo é o caso de Cousin, cujo sistema filosófico também possui seu tempo lógico e seu tempo histórico. Do ponto de

vista do primeiro, temos uma perspectiva universal sobre a natureza do ser humano e de suas ligações com o finito e o infinito. Aqui também, ao ser apresentado de forma abstrata, com pretensões à universalidade, o sistema oferece pouca coisa que possa ser diretamente relacionada às circunstâncias históricas que motivaram a sua elaboração. E a roupagem universal permite que Cousin escreva histórias da filosofia abarcando sistemas produzidos em outros países europeus, que discuta com autores estrangeiros e inclusive sofra influência dos mesmos. E faz supor que, *mutatis mutandis*, o sistema pode ser aplicado a outras épocas e outros lugares. Do ponto de vista do tempo histórico, temos uma tentativa de resposta à situação vivida na França depois da Revolução de 1789, cujos excessos eram vistos como negativos, demandando um retorno a certas tradições espiritualistas e conservadoras do passado, sempre de acordo com o *ethos* francês. Aqui também, embora tenha sido apresentado em forma abstrata, o sistema cousiniano também pode ser relacionado indiretamente às suas circunstâncias históricas, revelando uma filosofia datada e marcada pelo seu contexto. Aqui também, a devida compreensão do sistema cousiniano só se torna completa quando o consideramos a partir desses dois enfoques mutuamente excludentes, mas complementares. Aqui também, podemos concluir que, do ponto de vista do *tempo lógico*, o sistema cousiniano expressa uma filosofia *universal* e que, do ponto de vista do *tempo histórico*, esse mesmo sistema expressa uma *filosofia nacional*.

Isso posto, devemos acrescentar que a dimensão *nacional* de um sistema filosófico pode aparecer em pelo menos duas formas diferentes: a explícita e a implícita. Na primeira delas, uma filosofia é *nacional* porque, além de assumir uma perspectiva universal, envolve também uma *preocupação explícita com a realidade do país*. Um bom exemplo

desse tipo de *filosofia nacional* é a proposta de Mario Vieira de Mello em *Desenvolvimento e Cultura*. Nessa obra, ele se baseia em valores universais de caráter platônico, acessados através de uma espécie de intuição intelectual, para depois aplicá-los ao Brasil, argumentando que o país precisa de uma reforma de caráter ético, em substituição ao estetismo predominante.⁷⁴ Na segunda forma, uma filosofia é *nacional* porque, embora não faça referência explícita à realidade do país, ela oferece uma perspectiva universal que se enquadra e se aplica a essa mesma realidade. Um bom exemplo desse tipo de *filosofia nacional* se encontra nos dois artigos de Lima Vaz sobre *Cristianismo e consciência histórica*, nos quais ele se propõe a oferecer em termos universais uma terceira via aos cristãos brasileiros da década de 1960, que na época enfrentavam o dilema entre a tentação marxista e a necessidade superar o conservadorismo cristão dominante. Com isso, Lima Vaz oferece uma visão inteiramente nova tanto para o público brasileiro, tanto o católico quanto o público acadêmico em geral.⁷⁵

Cabe-nos ainda observar aqui que esses dois tipos de *filosofia nacional* não precisam ser necessariamente originais, embora possam caminhar nessa direção. O primeiro tipo pode ser original ou na elaboração da doutrina universal ou na aplicação da mesma a algum aspecto da realidade nacional ou na elaboração e na aplicação. O segundo tipo pode ser original apenas na elaboração da doutrina

⁷⁴ Ver Mello, Mario Vieira de. *Desenvolvimento e cultura. O problema do estetismo no Brasil*. 3 ed. Rio: Paz e Terra, 1980. Para nossa discussão com esse autor, ver Margutti, Paulo. *Fortuna Crítica: Dialética e Cultura: um debate com Mário Vieira de Mello*. In: Mello, Mário Vieira de. *Desenvolvimento e cultura: o problema do estetismo no Brasil*. S. Paulo: É Realizações, 2022, pp. 359-406.

⁷⁵ Ver, a esse respeito, Lima Vaz, Henrique Claudio. *Cristianismo e Consciência Histórica I. Síntese Política, Econômica e Social (SPES)*, Rio, n. 8, 1960, pp. 45-69; Lima Vaz, Henrique Claudio. *Cristianismo e Consciência Histórica II. Síntese Política, Econômica e Social (SPES)*, Rio, n. 9, 1961, pp. 35-66. Ver também Mac Dowell, João A. O pensamento do Padre Lima Vaz no contexto da filosofia contemporânea no Brasil. *Revista Portuguesa de Filosofia*, T. 67, fasc. 2, 2011, pp. 234-5. Todo o artigo pp. 231-53.

universal. Mas, repetimos, a originalidade não constitui um elemento essencial para uma *filosofia nacional*. Nos dois casos, o que interessa é a tentativa de explicar filosoficamente a realidade correspondente, ainda que recorrendo a adaptações de categorias estrangeiras. Isso por si só já nos fornece as importantes informações de que necessitamos para alcançarmos um conhecimento mais adequado do nosso passado. Essas duas variantes de *filosofia nacional* não são necessariamente as únicas, mas servem de ilustrações sobre o que pode ser uma *filosofia nacional* recorrendo de maneira complementar à oposição entre o *universal* e o *nacional* e sem cair no argumento da *contradictio in terminis*.

8.5.5.2.5.1. A FILOSOFIA NACIONAL DE MAGALHÃES

Quanto ao caso de Magalhães, podemos ver claramente que ele se enquadra na segunda variante, em que o *tempo lógico* corresponde a uma filosofia universal relativa à natureza do espírito humano e suas relações com Deus e com o mundo exterior e em que o *tempo histórico* corresponde a uma tentativa de superar sobretudo as mazelas morais da sociedade brasileira a partir de um diagnóstico da mesma. Com efeito, basta lembrarmos aqui que, em diversos textos, Magalhães faz uma avaliação crítica do Brasil de sua época, mostrando principalmente os problemas herdados da colonização portuguesa predatória e oferecendo perspectivas de solução para os mesmos. Assim, no *Ensaio sobre a história da literatura do Brasil*, ele afirma que o seu século tinha como tarefa reparar os erros do nosso passado, estudando esse último com cuidado e aproveitando-se do espírito eclético para superá-los. A Europa tinha depositado o germe da civilização no país, mas de maneira incompleta. Todavia, uma vez independente de Portugal, o Brasil

poderia assumir livremente o processo civilizatório e realizá-lo de maneira integral. Em *Filosofia da religião*, Magalhães acusa o país de guiar-se pelas falsas ideias da moral do interesse, defendendo com convicção essa tese e procurando mostrar as vantagens benéficas da moral do dever em relação à moral do egoísmo. No *Discurso sobre o objeto e a importância da filosofia*, Magalhães faz uma declaração de princípios a respeito do ensino do espiritualismo eclético como remédio contra o sensualismo e o materialismo, os quais ele já tinha denunciado em *Filosofia da religião*. Ainda nesses textos, Magalhães afirma não só o nascimento da nação brasileira, mas também a necessidade de buscar na França um guia espiritual para auxiliar essa nova nação a ocupar um lugar no concerto das demais. E observemos que as condições do *tempo histórico* do sistema de Cousin apresentavam analogias com as condições do *tempo histórico* do sistema de Magalhães. Afinal de contas, o pensador francês buscava combater o que ele pensava serem os inconvenientes da Revolução de 1789, preconizando um retorno a certas tradições espiritualistas que predominaram na França pré-revolucionária, enquanto o brasileiro buscava combater o que ele pensava serem os inconvenientes da sociedade colonial que predominavam no Brasil recém independente, preconizando uma retomada autêntica da tradição espiritualista que sempre marcou o país desde o seu descobrimento. Esses escritos e as ideias neles expostas estabelecem um claro contexto para explicar o surgimento de *Fatos do espírito humano*, que oferece, em termos universais e com pretensões a certa originalidade, uma filosofia radicalmente espiritualista e imaterialista como remédio para os males do país, principalmente os de caráter moral. Estamos diante de uma clara apropriação do espiritualismo eclético com a finalidade de aplicá-lo ao Brasil. Nessa

perspectiva, estamos diante de uma *filosofia nacional* no sentido acima exposto: essa filosofia é universal porque adota uma roupagem universal e é nacional porque se enquadra no contexto histórico brasileiro que a originou.

Se nossa interpretação está correta, então é equivocada a descrição de Domingues, segundo a qual Magalhães era um intelectual dileitante estrangeirado, com seu *ethos* marcado pelo bovarismo e o transoceanismo, que não colocou nem podia colocar em sua agenda criar uma filosofia brasileira, porque o ideal de vida intelectual era buscado lá fora, nunca aqui dentro. Para Domingues, Magalhães não foi um filósofo nacional, já que sua filosofia não estava enraizada em nossas tradições. E o fato de ter ele recebido a aprovação dos franceses também mostra que Magalhães não produziu uma filosofia nacional.

Ora, já mostramos que as categorias de *dileitante*, *bovarismo* e *transoceanismo* só se aplicam a Magalhães com base em uma especulação genérica, sem consulta à base textual relevante. Mostramos também que Magalhães, embora tendo vivido no exterior, sempre manteve seus laços com sua pátria, de tal modo que ele era *estrangeirado*, é verdade, mas num sentido diferente daquele adotado por Domingues, que inclui a conotação do *sentimento de desterro*. Além disso, com base na discussão do que vem a ser uma *filosofia nacional*, mostramos também que, apesar de ter buscado na França o ideal de vida intelectual, ele fez isso conscientemente, apropriando-se desse ideal e adaptando-o à realidade brasileira.

Todas essas evidências mostram que, ao contrário do que pensa Domingues, Magalhães de fato colocou e de fato podia colocar em sua agenda criar uma filosofia brasileira, a qual ao mesmo tempo adota uma perspectiva universal e se enquadra no contexto histórico de sua época. E a filosofia magelânica está claramente enraizada em nossas tradições,

principalmente no que diz respeito ao espiritualismo de tendências católicas. Quanto à alegação de que a aprovação recebida dos franceses mostra não ter Magalhães produzido uma filosofia nacional, basta lembrarmos aqui que essa aprovação não foi unânime e revela duas coisas fundamentais. Em primeiro lugar, uma parcela dos franceses aprovaram a parte universal da filosofia magelânica, certamente elaborada dentro dos padrões deles, mas devidamente adaptada, de maneira pessoal, para a situação brasileira. E essa aprovação foi possível porque os franceses favoráveis não se deixaram influenciar pelos preconceitos e pela má vontade de historiadores como Romero, Tobias e Cruz Costa, que tudo fizeram para denegrir injustamente o significado da filosofia de Magalhães. Em segundo lugar, a aprovação dos franceses está ligada ao *tempo lógico* da filosofia magelânica, fato esse que não afeta o *tempo histórico* dessa mesma filosofia, a qual está inteiramente ligada às circunstâncias históricas do Brasil da época. Assim, ao contrário do que pensa Domingues, a aprovação dos franceses só mostra que eles reconheceram alguma qualidade na filosofia magelânica do ponto de vista de seu *tempo lógico*, sem afetar o seu caráter de filosofia brasileira, que pertence ao ponto de vista de seu *tempo histórico*.

8.5.5.3. OUTROS PONTOS LEVANTADOS POR DOMINGUES

Uma vez estabelecidos os pontos acima, podemos agora passar para os demais aspectos da avaliação que Domingues faz de Magalhães em seu debate com Sampaio. O primeiro deles tem a ver com a questão de saber se o visconde do Araguaia foi o primeiro filósofo brasileiro e se o espiritualismo foi a primeira filosofia institucionalizada entre nós. Domingues divide a discussão em três itens. O primeiro deles está

relacionado à hipótese de Sampaio relativa à posição de Magalhães como primeiro catedrático de filosofia do Colégio Pedro II, que servia de modelo às instituições de ensino da época e que foi uma espécie de centro irradiador das ideias espiritualistas entre nós. Domingues alega, contra Sampaio, que a posição privilegiada do Colégio Pedro II não implica que os demais colégios da época ensinassem a filosofia espiritualista.

Como não possuímos dados estatísticos para verificar a hipótese de Domingues, recorreremos a declarações e pistas que pudermos extrair de diversos autores da época. Recorrendo a esse procedimento, constatamos que, antes de 1840, não temos referências ao espiritualismo eclético no país, a não ser a conhecida nota de Monte Alverne em seu *Compêndio*, em 1833. Parece que na década de 1830 o ecletismo cousiniano ainda não tinha chegado efetivamente ao país. Um reforço a essa hipótese se encontra no manual de Miranda Rego, de 1839, que alega seguir sobretudo Storchenau e não faz referência à doutrina cousiniana.

Na década de 1840 e nas seguintes, a situação muda de figura. Temos, inicialmente, o discurso de Magalhães, em 1842, defendendo o ecletismo cousiniano como a filosofia a ser ensinada no Colégio Pedro II. Em 1843, Antônio Pedro de Figueiredo traduz o *Curso de História da Filosofia* de Cousin, revelando a existência de interesse pelo pensamento desse pensador francês no Brasil. É verdade que, posteriormente, Figueiredo se distancia de Cousin em artigos da revista *O Progresso* (1846-8), mas isso não significa que o interesse por esse filósofo francês entre os brasileiros da época tenha desaparecido ou diminuído.⁷⁶ Em 1846, Frei Mariano traduz a obra do Pe. Laurent *Les ombres de Descartes, Kant et Jouffroy à M. Cousin* (1844), procurando mostrar que a filosofia

⁷⁶ Mais informações sobre as ideias de Figueiredo em nosso livro *As Ideias Filosóficas de Antônio Pedro de Figueiredo*, em fase de preparação para publicação.

cousiniana se opõe aos dogmas cristãos.⁷⁷ Em 1846, Salustiano José Pedrosa publica seu *Compêndio de Filosofia Elementar*, favorável ao espiritualismo eclético, reforçando a influência de Cousin entre nós na época.⁷⁸ Em 1851, Moraes e Valle publica os *Elementos de filosofia*, para os exames da Escola de Medicina do Rio de Janeiro. Embora não seja explícito a respeito, defende teses ligadas ao espiritualismo eclético.⁷⁹ Em 1852, Frei Itaparica publica seu *Compêndio de filosofia elementar*, no qual alega que essa obra defende uma filosofia sã e que não pretende desvairar a mocidade com o ecletismo da época, que levava ao panteísmo.⁸⁰ Também em 1852, Dom José Afonso de Moraes Torres publica o seu *Compêndio de filosofia racional*, redigido com o objetivo expurgar os princípios do sistema eclético de que acham iscados quase todos os compêndios de filosofia racional admitidos na maior parte das escolas públicas da época.⁸¹ Em 1854, Ferreira França publica as suas *Investigações de psicologia*, seguindo os princípios do espiritualismo eclético e revelando a persistência da influência dessa doutrina no

⁷⁷ Alguns estudiosos se referem a essa obra como tendo autor anônimo. Omar Borettaz *et alii*, porém, nos informam que seu autor é Pierre-Thomas Lachenal (1809-1880), filósofo e naturalista conhecido como Père Laurent (Cfr. Borettaz, O. *et al. Correspondances. Auteurs Valdôtains en textes français en écho*. Assessorat de l'Éducation et de la Culture de la Région Autonome Vallée d'Aoste, 2013, p. 92). A referência dessa obra em francês é a seguinte: *Les Ombres de Descartes, Kant et Jouffroy, à M. Cousin, par un Professeur de Philosophie*. Paris: Poussielgue Rusand; Lyon: J. B. Pélagaud et Cie., 1844. A referência incompleta que conseguimos da tradução dessa obra para o português é a seguinte: Anônimo. *As sombras de Descartes, Cousin e Jouffroy*. Trad. de Frei Mariano de Santa Rosa de Lima. Bahia: s. n., 1846.

⁷⁸ Cfr. Blake, Augusto Vitorino Alves Sacramento. Salustiano José Pedrosa (verbete). *Dicionário Bibliográfico Brasileiro*, Sétimo Volume. Rio: Imprensa Nacional, 1902, pp. 184-5.

⁷⁹ Ver Moraes e Valle, M. M. *Elementos de Filosofia. Compêndio Aprariado à Nova Forma de Exames da Escola de Medicina do Rio de Janeiro*. Vol. I. Rio: Tipografia do Diário de N. L. Vianna, 1851.

⁸⁰ Itaparica, Frei Antonio Maria da Virgem Maria. *Compêndio de filosofia elementar, dedicado ao excelentíssimo e revmo. senhor Dom Romualdo Antonio de Seixas*. Bahia: Tipografia de Epifânio Pedroza, 1852, *Exmo e Revmo Senhor* [D. Romualdo] e *Ao Leitor*, logo no início do livro, sem indicação clara de paginação.

⁸¹ Cfr. *Ao Leitor*, In: Moraes Torres, D. José Afonso de. *Compêndio de Filosofia Racional*. Tomo I. Lógica. Pará: Tipografia de Mattos e Cia., 1852, sem indicação da página.

ensino do país.⁸² Também em 1854, Frei Firmino de Centelhas, um capuchinho tradicionalista espanhol trazido ao Brasil pelo bispo de S. Paulo, D. Afonso Joaquim de Mello, pronuncia a sua *Oração de abertura da aula de filosofia racional e moral*, em que critica Cousin por defender uma concepção de filosofia separada da fé.⁸³ Em 1859, é publicado *post mortem* o *Compêndio de filosofia* de Monte Alverne, que, apesar de defender uma forma de espiritualismo empirista, vem com a famosa nota defendendo o ecletismo cousiniano. Em 1864, o mesmo Frei Centelhas publica o seu *Compêndio de filosofia católico-racional*, no qual critica Cousin e seu discípulo Jules Simon, defendendo de maneira tradicionalista a monarquia hereditária, a escravidão e o catolicismo em filosofia (Lima Jr. & Berbert de Castro, *Hist. das Ideias Filosóficas na Bahia*, pp. 89-90). Em 1867, Soriano de Souza publica o seu *Compêndio de filosofia*, no qual busca retomar o tomismo, afirmando que os compêndios usados nas escolas leigas eram todos modelados pela filosofia cartesiano-cousiniana. Essa obra foi reformulada e aperfeiçoada nas *Lições de Filosofia Elementar Racional e Moral*, de 1871, com os mesmos objetivos.⁸⁴ Ele alega ainda que a mesma coisa acontecia nas escolas eclesiásticas do país, com exceção de um seminário. Em 1869, Pedro Américo defende na Universidade Livre de Bruxelas uma tese de doutoramento sobre *A ciência e os sistemas*, que possui algumas afinidades com o ecletismo francês. Em 1871, Soriano publica as suas *Lições de filosofia elementar e racional*, persistindo no projeto de

⁸² Ver Ferreira França, Eduardo. *Investigações de Psicologia*. Intr. de Antônio Paim. 2 ed. S. Paulo: Grijalbo; S. Paulo: Ed. da Un. de S. Paulo, 1973.

⁸³ Cfr. Lima Júnior, Francisco Pinheiro & Berbert de Castro, Dinorah d'Araújo. *História das Ideias Filosóficas na Bahia (séculos XVI a XIX)*. Salvador: Centro de Documentação do Pensamento Brasileiro, 2006, p. 89. A partir de agora, Lima Jr. & Berbert de Castro, *Hist. das Ideias Filosóficas na Bahia*.

⁸⁴ Não tivemos acesso ao *Compêndio* de Soriano. Alternativamente, ver Souza, José Soriano de. *Lições de Filosofia Elementar Racional e Moral*. Pernambuco: Livraria Acadêmica de João W. de Medeiros, 1871.

recuperação da filosofia tomista e de rejeição do ecletismo cousiniano, embora de maneira menos explícita. Por fim, em 1876 e 1880, Magalhães publica respectivamente *A alma e o cérebro* e *Comentários e pensamentos*, obras consideradas como o canto de cisne do espiritualismo eclético no Brasil, então dominado pela contracorrente cientista evolucionista dos positivistas e da Escola de Recife. Isso sugere a existência de preocupação de uma parte da intelectualidade católica brasileira com o avanço do ecletismo francês no país.

Como podemos ver, mesmo na falta de dados estatísticos, podemos ao constatar que havia no período de 1842 a 1880 um conjunto de obras espiritualistas que, *grosso modo*, poderiam ser distribuídas em duas correntes principais: i) as defensoras do espiritualismo eclético, que ilustram a presença e a influência dessa doutrina no país; ii) as contrárias ao espiritualismo eclético, que reconhecem a presença e a influência dessa doutrina no país e oferecem alternativas consideradas mais conformes à filosofia cristã. Frei Itaparica, Moraes e Torres e Soriano de Souza reconhecem explicitamente a ameaça que constituía para a filosofia cristã o ecletismo cartesiano-cousiniano que, segundo eles, era ensinado na maior parte das instituições de ensino do país. Desse modo, embora não possuamos dados estatísticos, podemos ao menos supor que os autores da época que acusaram o predomínio do espiritualismo eclético no ensino brasileiro de filosofia vivenciaram o problema a ponto de fazerem as afirmações que fizeram.

Mas é necessário fazer uma importante qualificação terminológica aqui. Com efeito, o que Domingues chama de *espiritualismo* ou de *espiritualismo afrancesado* na verdade corresponde ao *espiritualismo eclético* tal como por nós caracterizado, de modo que iremos manter a nossa terminologia aqui. O adjetivo *afrancesado*, embora verdadeiro no

caso do espiritualismo eclético da época, não nos parece comprometer o caráter *brasileiro* do sistema de Magalhães, se levarmos em conta a distinção e a complementaridade dos aspectos *lógico* e *histórico* do mesmo. Além disso, o *empirismo mitigado*, conforme mostramos no primeiro volume de nossa *História da filosofia do Brasil*, fica mais bem compreendido quando o chamamos de *espiritualismo empirista*. Por fim, o *neotomismo* também corresponde inegavelmente a uma forma de *espiritualismo*. A partir dessas constatações, podemos reconhecer que o *espiritualismo*, em suas diversas variantes, foi a doutrina privilegiada entre nós por um período de aproximadamente 40 anos, marcando de maneira indelével o contexto filosófico brasileiro oitocentista. Esse espiritualismo constituiu, assim, um aspecto importante do *ethos* filosófico dessa fase do Segundo Reinado.

8.5.5.3.1. A ORIGINALIDADE DA FILOSOFIA MAGELÂNICA E SUA INFLUÊNCIA NO PAÍS

O segundo aspecto da hipótese de Sampaio discutida por Domingues está relacionado à originalidade da filosofia magelânica. A esse respeito, Domingues alega que, devido à sua proximidade com a Corte e com D. Pedro II, Magalhães desenvolveu uma estratégia pessoal em benefício de sua reputação de primeiro filósofo nacional. Confessamos nossa surpresa diante dessa hipótese, pois não encontramos evidências para a mesma nem nos textos de Magalhães nem na biografia que lhe dedicou Alcântara Machado, p. ex.⁸⁵ De qualquer modo, mesmo que Magalhães tivesse desenvolvido essa estratégia, ela não passaria de uma tentativa egocêntrica de

⁸⁵ Ver Machado, Alcântara. *Magalhães ou o romântico arrependido*. S. Paulo: Saraiva & Cia., 1936.

autopromoção que não afeta necessariamente o conteúdo de sua obra filosófica nem a questão da originalidade da mesma. Na verdade, essa questão não passa por aí.

Passemos à continuação do argumento de Domingues, para quem Magalhães não é o nosso primeiro filósofo porque houve outros antes dele, como Monte Alverne e Matias Aires. A referência a Monte Alverne talvez não seja a mais adequada, pois esse frade, além da sua atividade pedagógica, só nos proporcionou um curso de filosofia baseado num *Compêndio* totalmente voltado para o empirismo espiritualista, com uma breve nota de rodapé a favor do ecletismo cousiniano. De qualquer modo, outros pensadores brasileiros mais originais e ligados ao espiritualismo eclético poderiam ser listados no lugar dele, como Antônio Pedro de Figueiredo e Ferreira França. Quanto a Matias Aires, congratulamo-nos com Domingues por considerá-lo um filósofo brasileiro que antecede o visconde do Araguaia, já que diversos autores, entre eles Antônio Cândido, se recusam a fazer isso. Nessa discussão, Domingues tem razão ao alegar que Magalhães não foi o primeiro filósofo brasileiro. Mas, se isso é verdade, também é verdade que ele possui certas qualidades que lhe conferem uma importante prioridade com relação aos filósofos brasileiros que o precederam.

O que confere esse *status* de prioridade ao visconde do Araguaia é o fato de que ele foi o primeiro a oferecer uma filosofia pessoal exposta de maneira sistemática em *Fatos*. Nesse ponto, concordamos com Canhada, que, em virtude justamente desse fato, atribui à obra de Magalhães um caráter *inaugural*. Os demais autores mencionados não fizeram isso. Matias Aires, p. ex., recorre ao estilo paratático das máximas, do mesmo modo que Maricá. Monte Alverne, com seu *Compêndio*, só nos oferece uma compilação do empirismo espiritualista,

sem contribuição pessoal significativa. Figueiredo nos oferece também uma elaboração mais pessoal, só que distribuída em artigos esparsos publicados na revista *O Progresso* e em jornais da época. O mais próximo de Magalhães é Ferreira França, que também tenta oferecer uma elaboração mais pessoal de caráter sistemático, embora restrita ao campo da psicologia, o que confere maior significação a *Fatos*. O único autor que tenta coisa semelhante a Magalhães é o padre Patrício Muniz, com sua *Teoria da afirmação pura*, mas essa obra foi publicada depois de *Fatos*. É por esse motivo que podemos atribuir a Magalhães o caráter *inaugural* a que se refere Canhada. Acreditamos que é nesse sentido que deve ser atribuída alguma prioridade a Magalhães, mesmo que ele não tenha sido o primeiro filósofo brasileiro.

Um outro ponto a ser discutido está em que, no seu debate com Sampaio, Domingues afirma que a origem do espiritualismo francês está em Maine de Biran, cuja ascendência foi reconhecida por Cousin. E acrescenta que, no caso do Brasil, foi Monte Alverne que chegou ao ecletismo antes de Magalhães. Para Domingues, que alega seguir Barros nesse ponto, a obra magna desse último é de segunda mão, tendo sido guiada por Cousin, Flourens, Jouffroy e talvez Monte Alverne.

Ora, todas essas afirmações demandam qualificações. Em primeiro lugar, Domingues tem razão ao afirmar que o *espiritualismo* francês deve sua origem a Maine de Biran. Mas não podemos esquecer que não é o *espiritualismo biraniano* que nos interessa aqui, e sim o *espiritualismo eclético*. Esse último deve sua origem certamente a Cousin, qualquer que seja a influência que ele tenha recebido de Maine de Biran. E foi essa doutrina que recebeu divulgação no Brasil do s. XIX, através, p. ex., das versões alternativas expressas nos trabalhos de Figueiredo, de Ferreira França e do visconde do Araguaia.

Em segundo lugar, o fato de Monte Alverne ter chegado ao ecletismo antes de Magalhães não tira desse último o mérito de ter apresentado a primeira formulação sistemática de uma variante do espiritualismo eclético entre nós. O franciscano, através de suas atividades docentes, pode até ter contribuído para a divulgação do ecletismo cousiniano entre nós antes do surgimento da obra magelânica. Mas isso é muito pouco, diante da contribuição de Magalhães. Quanto à obra escrita de Monte Alverne, o seu *Compêndio de filosofia* foi publicado postumamente apenas em 1859, um ano após a publicação de *Fatos*. Além disso, como sabemos, a apostila do franciscano defende o ecletismo cousiniano em uma mera nota de rodapé, em franco contraste com o empirismo espiritualista exposto no restante da obra. Isso dificilmente conferiria a essa apostila ou ao seu autor alguma prioridade significativa em relação a *Fatos*, que, reiteramos aqui, constitui a primeira obra brasileira que expõe uma variante do espiritualismo eclético de maneira sistemática e com alguma pretensão à originalidade.

Em terceiro lugar, quanto às influências sofridas por Magalhães, sabemos que, em virtude de seu espírito conciliador, sua filosofia se inspira em Cousin e, graças a seu apelo à força vital, ela se inspira também em Flourens e provavelmente em Monte Alverne. Mas a principal fonte de inspiração do espiritualismo e do imaterialismo de Magalhães se encontra, como vimos, em Malebranche. Quanto a Jouffroy, mostramos que seu nome é mencionado apenas três vezes em *Fatos*, e em todas elas meramente como o tradutor de Reid, indicando a pouca presença do autor das *Miscelâneas* na filosofia magelânica. Romero, como vimos, também percebeu isso, embora numa perspectiva de depreciação. Em que pese às influências indicadas, podemos

constatar que Magalhães procura construir uma filosofia de caráter mais pessoal, afastando-se de Cousin e de Flourens em diversos aspectos, mas principalmente na teoria do conhecimento. Ele se aproxima de Malebranche, é verdade, mas o seu sistema ocasionalista e imaterialista também apresenta diferenças em relação às ideias desse pensador francês. A filosofia de Magalhães não é uma cópia servil dos autores estrangeiros a que ele apela, mas decorre de uma tentativa de construir um sistema pessoal de maneira mais autônoma, com o objetivo de aplicá-lo ao seu próprio país, no espírito do *estrangeirado* de Sérgio e Cortesão. O próprio Leonel Franca, conhecido pelas suas críticas acerbas aos pensadores brasileiros da época, reconhece que Magalhães repensou com certa originalidade as ideias de Jouffroy, Cousin e talvez Malebranche, produzindo um amálgama que não poderia ser atribuída a nenhum desses autores. Deixando de lado o caso da influência de Jouffroy, que nos parece problemática, podemos ver que Leonel Franca atinou não só com a relativa originalidade da filosofia magelânica, mas também com a presença das ideias de Malebranche na mesma. Em nossa interpretação, destacamos além disso o caráter original de sua metafísica idealista ocasionalista e confirmamos a originalidade de sua teoria que atribui sensibilidade à força vital. Os intérpretes incapazes de ver isso são Romero, Tobias e Cruz Costa, cujos preconceitos não nos cansamos de denunciar. Infelizmente, Domingues parece colocar-se do lado deles em sua avaliação da filosofia de Magalhães.

Em quarto lugar, pensamos que constitui uma injustiça considerar meramente de segunda mão a obra magna de Magalhães. Domingues alega estar seguindo Barros nessa avaliação, mas não encontramos no livro desse último sobre Magalhães uma afirmação desse tipo. Barros

afirma claramente que a obra filosófica magelânica possui *alta significação* para nós brasileiros, pois representa a primeira incursão de um brasileiro nos domínios da investigação filosófica, embora nem sempre se baseie nas melhores fontes e nem sempre domine os temas tratados. É verdade que, apesar de reconhecer a alta significação dessa obra para nós, Barros faz duas restrições. A primeira delas diz respeito à qualidade das fontes e está ligada à questão das citações, mas já mostramos não serem elas totalmente de segunda mão, como alega Barros. A segunda delas diz respeito à falta de domínio em alguns dos temas tratados e parece dirigir-se a dois pontos principais: i) a alegação de que Magalhães entende mal o sentido da *estética transcendental* em Kant, alegação essa que mostramos ser equivocada; ii) a constatação de que Magalhães não consegue conciliar adequadamente a liberdade humana com a presciência divina, aspecto que já tinha sido percebido pelo cônego Fernandes Pinheiro e com o qual concordamos. Essas restrições, todavia, não comprometem a qualidade da obra filosófica de Magalhães como um todo. Desse modo, em que pese às restrições de Barros relativas à qualidade das fontes e ao domínio dos temas tratados, os elogios por ele feitos à filosofia magelânica nos levam a acreditar que ele dificilmente estaria disposto a descrever essa filosofia como de segunda mão.

Ainda a respeito da questão da originalidade, achamos interessante observar que o próprio Domingues, em nota de rodapé em seu livro *Filosofia no Brasil*, afirma que, ao passar do Velho para o Novo Mundo, o argumento da originalidade deve ser recalibrado, forçando a consideração das especificidades advindas do pacto colonial, de tal modo que o livro colonial não podia competir em pé de igualdade com o livro metropolitano (*Domingues, Fil. no Brasil*, nota 62, p. 161). E, bem

mais adiante, já estudando o Brasil de 1960 em diante, Domingues recomenda ser agora necessário vencer o preconceito de gênio, legado pelo Romantismo alemão, bem como o preconceito da originalidade, associado ao anterior, que leva à busca da obra única incomparável. Se já era impossível falar de originalidade e de obra única na época de Descartes, que copiou de Agostinho, ou mesmo na época de Aristóteles, que glosou de Platão, o que dizer hoje, em qualquer lugar do mundo, quando a filosofia se padronizou e se transformou em um imenso hipertexto? (*Domingues, Fil. no Brasil*, p. 512). Ora, pensamos que, ao avaliar a filosofia de Magalhães, Domingues foi rigoroso demais e deixou de levar em conta essas suas importantes recomendações, que constituem uma parte do remédio contra as tradicionais avaliações preconceituosas e etnocêntricas dos pensadores brasileiros.

Quanto a nós, pensamos que, se o caráter de elaboração mais pessoal de fato está presente na obra magna de nosso autor, então ela não deve ser considerada meramente de segunda mão, merecendo um *status* mais elevado. E mesmo que fosse de segunda mão, mereceria ser estudada, como podemos constatar pelo exemplo de Barros, que dedicou um livro inteiro ao pensamento de Magalhães, destacando inúmeros aspectos positivos no mesmo, principalmente em relação ao seu projeto de reforma nacional, ao contrário de Domingues, que está mais preocupado em enfatizar os poucos aspectos negativos ali presentes.

Assim, em que pese aos inúmeros déficits institucionais, educacionais, demográficos, sociais, etc., tão bem destacados por Domingues em seu livro, vemos que eles não foram capazes de impedir Magalhães de nos oferecer uma obra filosófica de qualidade. Fazendo uma avaliação mais conforme às circunstâncias da obra, consideramos que, contra todos os obstáculos que enfrentou, Magalhães foi capaz de

produzir os *Fatos*, que podem ser equiparados, em termos de qualidade filosófica, às obras de Garnier ou de Janet, pensadores secundários no quadro da filosofia francesa, é certo, mas nem por isso menos importantes para o conhecimento do que se pensava na época em seu país.

Ainda na discussão da originalidade da filosofia de Magalhães, Domingues rejeita a hipótese de Sampaio, para quem o autor de *Fatos* estava engajado nas causas nacionais, tendo produzido uma espécie de filosofia prática, que sistematiza os problemas filosóficos do espiritualismo eclético com vistas a um projeto civilizatório para o país. Domingues, como vimos, considera que essa hipótese é sumamente exagerada, sem embasamento textual, sem lastro historiográfico e sem fundamento fatural. Domingues tem sérias dúvidas sobre a influência filosófica de Magalhães, alegando que ele recuou em relação ao romantismo, tornando-se um “romântico arrependido” e que teve seu romantismo criticado por José de Alencar. E o mais grave está em seu silêncio sobre a escravidão que baseava a sociedade imperial à qual estava alinhado. Além disso, Magalhães considerava o escravismo condenado pela Bíblia e via o mal da escravidão como um castigo divino lançado sobre o Brasil

Antes de mais nada, pensamos que as evidências disponíveis apontam justamente na direção contrária às afirmações de Domingues: a hipótese de Sampaio, com a qual em princípio concordamos, não é sumamente exagerada, pois possui embasamento textual, lastro historiográfico e fundamento fatural. Para justificar isso, discutiremos as afirmações de Domingues a partir dos seguintes cinco pontos principais: i) o não engajamento de Magalhães nas causas nacionais; ii) as sérias dúvidas sobre a influência filosófica de Magalhães; iii) o recuo

de Magalhães em relação ao romantismo, que lhe valeu o epíteto de “romântico arrependido”; iv) a acusação de José de Alencar, que nada vê de brasileiro no romantismo magelânico; v) o silêncio de Magalhães com respeito à escravidão. Consideremos cada um deles a seguir.

8.5.5.3.2. O ENGAJAMENTO DE MAGALHÃES NAS CAUSAS NACIONAIS

Com relação ao primeiro ponto acima, consideremos os já mencionados artigos magelânicos publicados na *Revista Nitheroy* e na *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, bem como a sua *Memória* sobre a Balaiada. Como vimos, eles deixam claro que seu autor não apenas se preocupou com a situação do país, mas também colocou e podia colocar em sua agenda a criação de uma filosofia brasileira, mesmo tendo de basear-se em ideais intelectuais franceses. Ao contrário do que afirma Domingues, apesar de ter vivido na França, Magalhães não era um intelectual desenraizado e tudo indica que não sofria do mal de Nabuco. Os artigos escritos para a revista *Nitheroy* e a carta a Monte Alverne são evidências de sua ligação com a pátria e de seu interesse pelos problemas nela existentes, mesmo quando se encontrava na França.

E, quando consideramos a filosofia magelânica no contexto dos artigos da revista *Nitheroy*, constatamos que os *Fatos* realmente se encaixam em tal contexto e constituem uma proposta filosófica para o Brasil pós-colonial, principalmente do ponto de vista moral, com o claro objetivo de superar as mazelas da nossa herança colonial predatória através de um projeto civilizatório. Ao contrário do que pensa Tobias, p. ex., até mesmo as críticas magelânicas aos sensualismos de Locke e Condillac não são meras repetições das críticas cousinianas, mas sim

uma tentativa de desmascarar e combater a moral do interesse que, de acordo com Magalhães, imperava no Brasil da época. Isso significa que as hipóteses do engajamento do visconde do Araguaia em relação às causas nacionais e do caráter prático de *Fatos* como introdução ao espiritualismo eclético do ponto de vista de um projeto civilizatório para o país não constituem, como afirma Domingues, postulações sumamente exageradas, sem embasamento textual, sem lastro historiográfico e sem fundamento fatural. Como nossa pesquisa e também o livro de Barros mostram à exaustão, é a hipótese de Domingues que não se sustenta.

8.5.5.3.3. DÚVIDAS SOBRE A INFLUÊNCIA DE MAGALHÃES

O segundo ponto da nossa discussão tem a ver com a influência filosófica de Magalhães, sobre a qual Domingues tem sérias dúvidas. Trata-se de algo extremamente difícil de mensurar, tendo em conta as evidências disponíveis. O máximo que podemos dizer é que, como professor do Colégio Pedro II, Magalhães implantou oficialmente no país um projeto pedagógico baseado no espiritualismo eclético, que perdurou por algum tempo entre nós. E embora não tenhamos indicações estatísticas precisas, possuímos, pelo menos, o reconhecimento de diversos autores da época quando à presença do espiritualismo eclético na maioria das instituições de ensino do país. Quanto à influência da filosofia magelânica sobre a intelectualidade brasileira da época, as informações de que dispomos se baseiam principalmente nas evidências recolhidas por Barros. Esse intérprete procura ilustrar essa influência através da presença de Magalhães nas

revistas *Nitheroy* e *Minerva Brasiliense*.⁸⁶ De acordo com Barros, essas revistas tinham os mesmos ideais. A revista *Nitheroy*, com dois fascículos publicados em Paris em 1836, procurou estabelecer as bases teóricas para uma renovação espiritual e literária do país. A *Minerva Brasiliense*, publicada no Rio de Janeiro entre 1843 e 1845, procurou consolidar a visão e os projetos românticos, oferecendo uma nova visão do mundo sob a forma poética, filosófica, ensaística e científica. A *Minerva Brasiliense* era um foco de educação informal da mentalidade brasileira, fundando-se no espiritualismo eclético, no nacionalismo, na consciência da necessidade da difusão da instrução, essa última voltada para problemas práticos nacionais. A revista não media esforços para criar uma *consciência histórica nacional* através da divulgação de nosso passado literário e político (*Barros, Significação educativa: Magalhães*, p. 121). E Barros destaca a presença do nome de Magalhães em artigos dessa revista produzidos por outros autores, que o viam como figura máxima da nossa literatura, como chefe que ensinou o caminho do romantismo, com tudo o que tal caminho envolvia em termos de consciência nacional e de busca de um futuro próprio, original e esperançoso para o país (*Barros, Significação educativa: Magalhães*, pp. 123-4). Além disso, para Barros, a presença de Magalhães na *Minerva Brasiliense* não é apenas a do literato, envolvendo também a do filósofo, uma vez que a filosofia oficial da revista era o espiritualismo eclético (*Barros, Significação educativa: Magalhães*, p. 124). Barros reconhece que a contribuição de Magalhães sob a forma de escritos foi pequena, mas argumenta que os artigos da revista mostram a sua condição educadora,

⁸⁶ Magalhães foi um dos editores da revista *Nitheroy*, ao lado de Torres Homem e Araújo Porto Alegre, e um dos membros da associação que publicou a *Minerva Brasiliense*, ao lado de Torres Homem, Bernardino Ribeiro, Pinheiro Guimarães, Silva Maia, Caetano da Silva e Sousa Silva.

uma vez que era visto como mestre literário e filosófico de sua geração, marcando uma presença espiritual constante mesmo quando ausente do país (*Barros, Significação educativa: Magalhães*, p. 130). Sabemos ainda que os *Suspiros poéticos e saudades*, que inauguram o romantismo brasileiro, foram publicados em 1836, data da publicação dos artigos sobre nossa literatura e sobre a religião na revista *Nitheroy*.

Infelizmente, as informações acima cobrem apenas o período que vai de 1836 a 1845, e com saltos. O que podemos saber, a partir delas, é que uma parte da intelectualidade brasileira desse período ou lecionava em alguma instituição seguidora da pedagogia do Colégio Pedro II ou contribuía para as revistas acima ou lia as mesmas. E essa parcela da nossa intelectualidade era provavelmente favorável ao romantismo e ao espiritualismo eclético, além de reconhecer a posição de liderança de Magalhães nesses dois campos. Mesmo assim, não temos condições de quantificar essa parcela. E como os *Fatos* foram publicados em 1858, não temos condições de saber que parcela dessa intelectualidade se dispôs a seguir a filosofia expressa nessa obra. Além disso, o fato de a venda inicial de 80 exemplares dos *Fatos* ter sido aos poucos superada no país, a ponto da obra ter merecido pelo menos uma segunda edição, sugere que a mesma exerceu alguma influência entre nós, por mais reduzida que tenha sido. De qualquer modo, Magalhães parece ter obtido maior repercussão como poeta romântico do que como filósofo espiritualista. Domingues parece ter razão quanto à menor influência de Magalhães em filosofia. Mesmo assim, não podemos esquecer que ele realiza um diagnóstico da situação da nação brasileira pós-colonial e elabora para a mesma um projeto civilizatório cujo cerne contém uma filosofia espiritualista voltada para a renovação ética do nosso povo. Estamos aqui diante de uma elaboração filosófica de caráter universal – *tempo*

lógico – que pretende enquadrar-se no contexto das nossas circunstâncias históricas no s. XIX – *tempo histórico*. E o grande número de estudos a respeito da filosofia magalhânica deixa clara a importância da mesma para a compreensão do pensamento brasileiro da época.

8.5.5.3.4. MAGALHÃES COMO ROMÂNTICO ARREPENDIDO

O terceiro ponto da argumentação de Domingues está relacionado ao recuo de Magalhães em relação ao romantismo da *Confederação dos Tamoios*. Em virtude disso, Alcântara Machado o chama de *romântico arrependido* e Domingues pensa que tal recuo comprova sua rejeição da parte da hipótese de Sampaio segundo a qual Magalhães estava engajado nas causas nacionais e ofereceu um projeto civilizatório para o Brasil. Ora, já discutimos a questão do *romântico arrependido* em nossa avaliação da interpretação de Barros, com quem concordamos. Através dessa avaliação, acreditamos ter deixado claro que a expressão mais adequada para descrever a postura de Magalhães seria *romântico comedido*, tal como foi sugerido por Barros. Isso é assim porque, sempre fiel ao seu espiritualismo eclético tanto em filosofia como em literatura, o visconde do Araguaia aderiu ao romantismo do período inicial, que como ele defendia o catolicismo e a monarquia, mas rejeitou o romantismo posterior, que ele considerava contrário a essas suas convicções. E sua postura final nessa questão envolveu uma tentativa de conciliação entre o rigor do classicismo e os excessos do romantismo. A mescla resultante de classicismo e romantismo que Barros adequadamente chamou de *romantismo comedido* não significou um desengajamento em relação às causas nacionais nem um abandono do projeto civilizatório, mas sim uma tentativa de manter-se fiel ao

romantismo da fase inicial, mais condizente com esse mesmo projeto civilizatório, no qual o espiritualismo eclético é preconizado como solução para os males morais do país.

8.5.5.3.5. A POLÊMICA COM ALENCAR

O quarto ponto levantado por Domingues está relacionado à sua afirmação de que José de Alencar acusa o romantismo magelânico de não ter nada de brasileiro, carecendo de uma descrição da paisagem do país. Sobre esse ponto, Barros afirma que a polêmica de Magalhães com José de Alencar sobre o indianismo da *Confederação dos Tamoios* é de interesse exclusivamente estético, não precisando ser discutida na análise do projeto pedagógico magelânico (Barros, *Significação educativa: Magalhães*, p. 138). Mesmo assim, Barros afirma que, em Magalhães e Gonçalves Dias, o indianismo se transforma de tema literário em ponto de partida para a definição da própria nacionalidade (Barros, *Significação educativa: Magalhães*, p. 155). E acrescenta que os episódios descritos na *Confederação dos Tamoios* se articulam com o projeto nacional de Magalhães, servindo-lhe de ponto de partida para a explicação do sentido da nossa história, de nossa missão e dos nossos objetivos (Barros, *Significação educativa: Magalhães*, p. 170). Isso, por si só, já serviria para mostrar que o romantismo do poema em questão está ligado ao projeto civilizatório do visconde do Araguaia, preservando assim a sua brasilidade.

Há porém um outro aspecto que consideramos mais decisivo para resolver essa questão. Com efeito, de acordo com Thiago Granja Belieiro, Alencar atacou o poema de Magalhães, é verdade, mas do ponto de vista da forma e não do conteúdo, com o qual concordava e veio a partilhar

posteriormente em suas obras indianistas.⁸⁷ Mais adiante em seu artigo, Belieiro retoma e esclarece um pouco mais esse ponto, alegando que, em junho de 1856, Alencar, através de diversos recursos retóricos, tentou mostrar a pobreza poética da *Confederação dos Tamoios*. Mas Alencar concordava com a ideia geral do poema. Para ele, o assunto ali tratado era tema para uma epopeia, desde que fosse escrita por Dante. Para Belieiro, isso deixa clara a intenção de Alencar de obscurecer a obra de Magalhães, abrindo espaço para sua futura produção ficcional, uma vez que um ano depois ele publicou *O Guarani (Belieiro, Polêmica Indianista, p. 135)*. Nós pudemos confirmar a hipótese do ataque à forma e não ao conteúdo do poema através da verificação que realizamos nas *Cartas sobre a Confederação dos Tamoios*, em cujas *Notas*, na parte final da obra, encontramos Alencar afirmando claramente que as suas censuras ao poema de Magalhães *em geral se referem à gramática, ao estilo e à metrificação*. Para ele, o autor do poema peca frequentemente por esse lado.⁸⁸ Como podemos ver, ao contrário do que pensa Domingues, Alencar não atacou a brasilidade do poema magelânico, mas sim a sua forma literária, que considerava deficiente, tendo inclusive se aproveitado desse fato para preparar a futura publicação de *O Guarani*.

8.5.5.3.6. MAGALHÃES E A ESCRAVIDÃO AFRICANA

O quinto e último ponto destacado por Domingues tem a ver com o que ele alega ser a gravidade do silêncio de Magalhães a respeito da

⁸⁷ Belieiro, Thiago Granja. A polêmica em torno da literatura indianista no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (1838-1860). *Colloquium humanarum*, Presidente Prudente, v. 16, n. 3, jul/set 2019, p. 129. A partir desse ponto, *Belieiro, Polêmica Indianista*.

⁸⁸ Alencar, José de. *Cartas sobre a Confederação dos Tamoios. Por IG. (Publicadas no Diário)*. Rio: Empresa Tipográfica Nacional do Diário, 1856, p. 99.

escravidão africana. Ora, já procuramos mostrar que esse silêncio não foi completo. Embora de maneira tímida, Magalhães se manifestou algumas vezes contra a escravidão, principalmente no *Ensaio*, nos *Índigenas do Brasil* e na *Memória histórica*. É verdade que ele não se refere diretamente à escravidão em suas obras seminais, mas parece-nos claro que a moral do dever defendida em *Fatos*, p. ex., não é compatível com essa instituição, já que essa última decorria da prática da moral do interesse no Brasil pós-colonial, prática essa que Magalhães pretendia eliminar no país. É verdade também que Magalhães, como mostramos, revela uma atitude ambígua em relação à escravidão, ao protestar com veemência, por um lado, contra os maus tratos a que os escravos eram submetidos e ao criticar, também com veemência, os perigos ao sossego público proporcionados pelos ataques dos escravos foragidos às fazendas. Esses fatos nos levaram a concluir que Magalhães era *emancipacionista* e não *abolicionista* na questão da escravidão.⁸⁹ Quanto à alegação de Domingues, segundo a qual Magalhães considerava a escravidão um castigo divino, não encontramos qualquer evidência a esse respeito no conjunto de sua obra. É verdade que uma ideia análoga floresceu no Período Colonial, em que jesuítas como Vieira viam os africanos como recebendo castigo divino por serem descendentes de Cam, que cometeu o pecado de rir da nudez de seu pai Noé quando esse último se embriagou. Parece inclusive que Nísia Floresta aderiu por algum tempo a essa explicação. Mas, como dissemos, não há evidências nos textos de Magalhães que comprovem sua adesão a essa explicação. Na verdade, as evidências existentes apontam numa direção diferente,

⁸⁹ Recapitulando: o *emancipacionismo* defendia o fim gradual da escravidão através de medidas paliativas e o *abolicionismo* defendia o fim imediato da escravidão. Mais detalhes sobre essas posições em nosso livro *Nísia Floresta, uma brasileira desconhecida*, conforme consta nas referências bibliográficas.

pois Magalhães sempre atribuiu a responsabilidade pela instituição da escravidão no país à colonização portuguesa predatória.

Esperamos que esses esclarecimentos sobre a posição de Magalhães em relação à escravidão possam mostrar o zelo excessivo de Domingues em sua crítica a esse aspecto do pensamento magelânico. Todavia – e para nós isso é o mais importante nessa discussão, – mesmo que as manifestações tímidas de Magalhães sobre a escravidão africana pudessem ser consideradas constituidoras de uma falha grave, isso não comprometeria a relevância de sua filosofia. Lembremos aqui o caso muito mais grave de Heidegger, cuja vergonhosa adesão ao partido nazista não eliminou nem diminuiu o interesse pelo estudo de sua filosofia. No caso bem menos grave de Magalhães, acreditamos que sua timidez no trato da escravidão e seu *emancipacionismo* conservador afetam apenas superficialmente a dimensão do *tempo histórico* de sua filosofia, mostrando que sua ligação com as circunstâncias históricas correspondentes poderia ser maior. Não acreditamos que isso possa afetar significativamente a dimensão do *tempo lógico* de sua filosofia, que, como já mostramos, é contrária à moral do interesse que propicia a escravidão. Não há nada aqui que justifique dispensar a filosofia magelânica como pensamento de segunda mão, inteiramente desligado da realidade brasileira.

8.5.5.3.7. UMA FILOSOFIA FRANCESA PARA OS FRANCESES

Na parte final de suas críticas a Magalhães, Domingues reitera as afirmações de que ele não foi nosso primeiro filósofo nem um filósofo nacional, pois ele faz filosofia entre nós, mas não faz uma filosofia brasileira, com marca de nacionalidade. Para Domingues, como vimos,

os filósofos brasileiros da época eram desenraizados, sofredores do mal de Nabuco e vítimas do colonialismo epistêmico e cultural. Graças a isso, Domingues conclui que o objetivo de elaborar uma filosofia brasileira genuína não estava nas mentes dos filósofos da época, mais interessados em serem reconhecidos no exterior, de preferência na França. Esse é o caso de Magalhães, que não passa de um pensador afrancesado que se preocupa com o Brasil só num segundo momento e por tabela.

Com essa descrição da filosofia magelânica, Domingues se revela fiel à tradição historiográfica da filosofia brasileira, baseada nos trabalhos equivocados de Romero, Tobias e Cruz Costa. Para uma compreensão mais adequada da filosofia magelânica, contudo, temos de levar em consideração o conjunto da obra correspondente, considerando cada texto em sua totalidade e articulando esses textos entre si, coisa que nenhum desses historiadores fez. Ora, com base nesse procedimento, acreditamos já ter mostrado que, embora não seja o primeiro filósofo brasileiro, Magalhães foi o primeiro a nos oferecer uma filosofia bastante completa e de maneira sistemática, o que lhe confere uma prioridade em relação aos demais filósofos que o precederam. Acreditamos também já ter mostrado o caráter nacional da filosofia magelânica em virtude de seu *tempo histórico*, que está claramente ligado ao contexto histórico brasileiro da época e enraizado em nossas tradições espiritualistas. Nessa perspectiva, o espiritualismo imaterialista e ocasionalista expresso no *tempo lógico* dessa filosofia constitui uma clara proposta de renovação ética com o objetivo de implementar o projeto civilizatório para o país. Como diz Barros, com quem concordamos, Magalhães concebe o Brasil formado por um povo original, cujo contato com o europeu civilizador, embora doloroso, deve

produzir ao final uma civilização espiritualista e cristã, com algo próprio a dizer ao mundo.

Domingues alega ainda que, em virtude de seu desenraizamento e de seu transoceanismo, os filósofos brasileiros queriam sobretudo ser reconhecidos no exterior. E Magalhães se enquadra nessa descrição, preocupando-se com o Brasil só posteriormente e por tabela. Essa hipótese, porém, não parece válida. Em primeiro lugar, pode até ser verdade que Magalhães queria ser reconhecido no exterior. Esse é o mal de muitos filósofos brasileiros de todos os tempos, inclusive nos dias de hoje. Mas isso não significa que Magalhães não tenha produzido uma filosofia voltada para a realidade brasileira. O *tempo histórico* dessa filosofia deixa clara a ligação da mesma com a nossa realidade. Em segundo lugar, já mostramos que Magalhães de fato se preocupa diretamente com o Brasil, como podemos constatar, p. ex., pelos seus artigos na revista *Niteroi*. Em terceiro lugar, já mostramos também que a aceitação do caráter francês da obra não foi unânime entre os próprios franceses. Como vimos, se é verdade que Chansselle e Flourens elogiam incondicionalmente os *Fatos*, fazendo supor que reconhecem implicitamente nessa obra o caráter francês, também é verdade que Pierre Dax, falando em nome do que pensa ser o leitor francês comum, deixa explicitamente de reconhecer nessa mesma obra o caráter francês, considerando-a desligada da realidade da França, em que pese às suas qualidades.

Isso significa que a filosofia magelânica não é exclusivamente francesa nem que tenha sido feita apenas para agradar aos franceses. Essa é uma hipótese simplificadora que não considera a real complexidade da situação. Como dissemos anteriormente, precisamos levar em conta também que, se é verdade que, do ponto de vista do *tempo*

lógico, Magalhães produziu uma filosofia de caráter universal ao estilo francês, também é verdade que, do ponto de vista do *tempo histórico*, essa filosofia envolveu uma proposta de reforma moral para o Brasil, proposta essa que foi motivada por uma avaliação prévia dos problemas da sociedade brasileira pós-colonial. Desse modo, tudo indica que, do ponto de vista de seu *tempo lógico*, a filosofia magelânica foi projetada para agradar em primeiro lugar aos brasileiros, em segundo lugar aos franceses e em terceiro a indivíduos de outras nacionalidades, devido às suas pretensões à universalidade. Do ponto de vista de seu *tempo histórico*, tudo indica que a filosofia magelânica foi projetada para agradar principalmente aos brasileiros, já que foi proposta como parte de um projeto civilizatório para o país. Ela poderia também agradar aos franceses e a indivíduos de outras nacionalidades, mas isso dependeria da adequação da mesma aos respectivos contextos históricos e não constituiu o objetivo principal de Magalhães, como podemos inferir de suas avaliações das circunstâncias do Brasil recém independente, ainda marcado pelas mazelas do Período Colonial.

Nessa perspectiva, alguns franceses tiveram melhores condições do que os brasileiros para avaliar a qualidade da filosofia magelânica, não apenas porque ela foi elaborada no espírito francês, mas principalmente porque, na avaliação do seu *tempo lógico*, não estavam contaminados pelos preconceitos das interpretações retóricas e superficiais de Romero, Tobias e Cruz Costa. Nessa perspectiva, se é verdade que Magalhães sofreu influência do colonialismo epistêmico e cultural, também é verdade que ao menos soube aproveitá-lo em benefício próprio, apropriando-se das categorias disponíveis e adaptando-as de maneira pessoal à situação brasileira, como bom estrangeirado no sentido de Sérgio e Cortesão.

Nossa pesquisa a esse respeito deixa claro que basta ler com a devida atenção a totalidade dos textos relevantes de Magalhães para constatar que sua filosofia, apesar de possuir uma roupagem à moda francesa, não foi feita exclusivamente para os franceses. Ela foi feita como proposta de solução de um brasileiro para os problemas brasileiros, no espírito dos estrangeirados de Sérgio e Cortesão. Ao dizer que Magalhães é um pensador afrancesado que se preocupa com o Brasil só num segundo momento e por tabela, Domingues está cometendo uma grande injustiça. Na verdade, ele está se recusando a considerar as fartas evidências em sentido contrário, disponíveis nos textos magelânicos. Reiteramos aqui que, para chegar às nossas conclusões, é preciso levar em conta a produção de Magalhães como um todo, coisa que Domingues, infelizmente, não parece ter feito. Desse modo, ao contrário do que ele pensa, estamos de fato diante de uma filosofia que pode ser descrita com base no princípio de complementaridade como simultaneamente universal e nacional.

O restante da *Réplica* de Domingues a Sampaio envolve a discussão sobre as categorias de *diletantismo*, *autodidatismo*, *bacharelismo*, etc., utilizando dados estatísticos. Como já levamos em consideração uma parte significativa dessas categorias mais sociológicas do que metafisológicas e como estamos mais interessados nos conteúdos propriamente filosóficos envolvidos, essa parte da *Réplica* não será por nós considerada.

9

BALANÇO GERAL DA FILOSOFIA DE MAGALHÃES

Como o leitor pode observar, tentamos desenvolver o estudo das ideias filosóficas de Magalhães da maneira mais compreensiva possível. Depois de apresentar os principais fatos de sua vida, fizemos uma divisão da evolução de seu pensamento em duas fases principais, expondo a seguir as principais doutrinas presentes em cada uma delas.

9.1. A PRIMEIRA FASE DO PENSAMENTO DE MAGALHÃES

Procuramos mostrar que, na primeira fase, que vai de 1836 a 1859, Magalhães realiza uma análise inicial da situação do Brasil e oferece uma proposta de plano de ação para enfrentar os nossos problemas. Essa fase envolve dois momentos principais. No primeiro deles, temos a realização de um diagnóstico da situação do Brasil da época e a proposta de um projeto civilizatório para a nação. Desse modo, no *Ensaio* de 1836, p. ex., Magalhães defende os indígenas e seu papel na formação de nossa população, embora tenha se equivocado ao supor que eles constituem a base dessa mesma população. Magalhães estabelece também um debate com Varnhagen sobre os indígenas, procurando denunciar a ideologia e os preconceitos desse historiador. No caso do Brasil, Magalhães afirma as ligações do país com a civilização francesa, que, de acordo com ele, deveria servir de modelo no nosso processo civilizatório. Embora se posicione também contra a escravidão africana, Magalhães adota uma postura tímida a respeito. No artigo sobre *Filosofia da religião*, também de

1836, ele faz a defesa da religião como um fenômeno natural no ser humano e critica a moral do interesse que, segundo ele, predominava no país. Por fim, no texto sobre *Os indígenas do Brasil perante a história*, de 1859, Magalhães completa o seu diagnóstico da situação brasileira, oferecendo um esboço inicial do projeto civilizatório que idealizou para o país. Esses três textos, dois dos quais foram escritos durante a estadia de Magalhães em Paris, mostram a sua preocupação com a nossa realidade, buscando fazer um diagnóstico da situação pós-colonial e revelando a intenção de oferecer uma proposta de solução para a mesma. Foi justamente a não consideração desses textos que levou muitos dos intérpretes de Magalhães a acusá-lo injustamente de não ter qualquer interesse pela realidade brasileira.

Os textos anteriormente mencionados pertencem todos ao primeiro momento da primeira fase do pensamento de Magalhães, voltado para o diagnóstico da sociedade brasileira e da elaboração de um projeto civilizatório para a mesma. O segundo momento da primeira fase oferece uma proposta filosófica considerada adequada para esse projeto. Desse modo, ao lado dos textos anteriores, Magalhães produziu dois textos filosóficos iniciais que prenunciam a sua elaboração filosófica posterior. O *Discurso* de 1842, por ocasião de sua posse como professor de filosofia do Colégio Pedro II, faz uma defesa do ensino dessa disciplina com base no espiritualismo eclético cousiniano. Isso, de algum modo, tornou tal espiritualismo a doutrina oficial do Segundo Reinado. Embora não haja evidências estatísticas de que ela tenha sido de fato adotada em todos ou na maioria dos colégios brasileiros da época, encontramos evidências a esse respeito nas obras de diversos autores da época, que nelas reconheceram a predominância do espiritualismo eclético cousiniano nas instituições brasileiras

oitocentistas de ensino. No artigo sobre *A origem da palavra*, de 1844, Magalhães prenuncia algumas das teses espiritualistas defendidas em *Fatos*, mas apenas com relação à linguagem e aparentemente afastando-se de Cousin, embora sem mencionar o seu nome.

Depois de um intervalo marcado por outras preocupações de caráter político e administrativo, a realização da parte filosófica do projeto de Magalhães se dá com a publicação de *Fatos*, em 1858, e com a tradução dessa obra para o francês, em 1859. Como vimos, esse texto possui caráter inaugural por envolver a primeira elaboração de uma filosofia sistemática entre nós. É certo que Pinheiro Ferreira já tinha feito algo parecido com suas *Preleções filosóficas*, mas esse autor era português, de tal modo que Magalhães continua com o privilégio de ser o primeiro brasileiro a realizar essa façanha.

Como obra filosófica, os *Fatos* possuem alguma originalidade, pois oferecem: i) uma teoria do conhecimento própria, baseada principalmente na atribuição da sensibilidade à força vital; ii) uma antropologia filosófica própria, baseada nas interações entre a alma e o corpo através da força vital dotada de sensibilidade; iii) uma ontologia própria, baseada no imaterialismo, no ocasionalismo e na harmonia preestabelecida, levando a um espiritualismo exagerado; iv) uma crítica ao sensualismo e ao materialismo, visando combater a moral do interesse que medrava no país; v) a repetição da moral cousiniana do dever; vi) uma tentativa não muito bem sucedida de conciliar a doutrina da liberdade humana com a presciência divina.

Em *Fatos*, Magalhães revela um conhecimento razoável da bibliografia relevante na época, indicando, como seus principais aliados, Platão, Aristóteles, Plotino, Agostinho, Aquino, Descartes, Bossuet, Fénelon, Malebranche, Leibniz, Cousin e Flourens. Como principais

adversários, ele indica Locke, Condillac, Berkeley, Kant e Reid, embora se aproprie de alguns aspectos das ideias dos três últimos. Em nossa interpretação de *Fatos*, procuramos mostrar que a doutrina da força vital dotada de sensibilidade constitui efetivamente uma contribuição original, em que pese às críticas a ele feitas por intérpretes superficiais como Romero. E também procuramos mostrar que a inspiração básica para o idealismo magelânico se encontra em Malebranche, embora as ideias desse último recebam pinceladas provenientes de Platão, Plotino, Agostinho, Descartes, Bossuet e Leibniz. Do ponto de vista do *tempo lógico*, temos um sistema idealista espiritualista, imaterialista e ocasionalista, voltado sobretudo para a ética, e, do ponto de vista do *tempo histórico*, temos uma ligação com a realidade brasileira, considerada marcada pela ética sensualista do interesse e demandando uma reforma espiritual para superá-la. Tudo isso se acha no interior de um projeto civilizatório para o país recém independente. O resultado é um sistema relativamente original, como Leonel Franca também percebeu, e que por esse motivo certamente não pode ser considerado uma mera obra filosófica de segunda mão. A tradução de *Fatos* para o francês no ano seguinte ao da sua publicação no Brasil mostra não que Magalhães estava desinteressado do Brasil, buscando o reconhecimento dos franceses, mas sim que essa obra, além de constituir uma proposta filosófica para a realidade brasileira, tinha méritos próprios que mereciam divulgação no exterior. Vale a pena lembrar aqui que em 2013 saiu uma nova edição da tradução francesa de *Fatos*, vista como obra do s. XIX ainda digna de consideração no momento presente.¹

¹ Essa nova edição foi promovida pela Hachette Livre – BNF e se encontra disponível para venda na Livraria Amazon, no endereço <<https://www.amazon.com/Faits-L-Esprit-Humain-Philosophie/dp/2012816479>>.

9.2. A 2ª FASE DO PENSAMENTO DE MAGALHÃES

Essa fase vai de 1860 a 1882 e é filosoficamente caracterizada não só pela defesa do espiritualismo contra o avanço do cientificismo, mas também pela revisão de algumas doutrinas filosóficas de *Fatos*, levando a uma atenuação do espiritualismo extremado. Vimos que são duas as obras filosóficas dessa fase. Na primeira delas, *A alma e o cérebro*, de 1876, Magalhães nos oferece a primeira manifestação da reação espiritualista contra o avanço do cientificismo. Aqui, ele faz uma crítica do sensualismo e do materialismo como pressupostos da frenologia. Mas também altera a sua teoria da força vital dotada de sensibilidade, o que modifica a sua teoria do conhecimento e a sua antropologia filosófica. O resultado é uma atenuação do espiritualismo exagerado da primeira fase. Achamos importante observar que, nessa obra, Magalhães revela familiaridade justamente da bibliografia que Romero o acusa de desconhecer, mostrando a superficialidade da interpretação desse último, que não se deu ao trabalho de analisar a obra filosófica magelânica como um todo. Na segunda obra, *Comentários e pensamentos*, de 1880, Magalhães continua o projeto de *A alma e o cérebro*, mas agora abarcando um leque maior de doutrinas científicas de sua época e tentando conciliar o seu espiritualismo com as mesmas. Sua tentativa de conciliação, porém, é de caráter moderado, envolvendo críticas conservadoras e equivocadas a doutrinas como o evolucionismo de Darwin. Devido ao leque mais amplo de doutrinas científicas consideradas, Magalhães faz críticas ao sensualismo e ao materialismo em diversas frentes, algumas das quais não tinham sido consideradas em obras anteriores. Ao final de sua última obra, escrita em estilo paratático, Magalhães introduz uma série de teses conservadoras sobre

moral, religião e política, revelando sua ligação com a tradição católica de origem lusitana que ainda influenciava a nação recém independente.

9.3. PRINCIPAIS RESULTADOS DE NOSSA PESQUISA SOBRE O PENSAMENTO DE MAGALHÃES

Em nossa análise, demos destaque, na primeira fase, aos *Fatos do Espirito Humano* e, na segunda à obra *A Alma e o Cérebro*. Isso, porém, não nos eximiu de apresentar as principais ideias em outras de suas obras que, apesar de secundárias, possuem estreitas ligações com sua filosofia. Acreditamos ter deixado claro que Magalhães, mesmo quando esteve no exterior, sempre se preocupou com a situação do Brasil recém independente e suas mazelas originadas pela exploração colonial. De um modo geral, a filosofia de Magalhães pode ser vista como fazendo parte de um amplo projeto civilizatório, visando sobretudo uma reforma moral espiritualista do país, que ele considerava dominado pela moral sensualista do interesse.

Depois da exposição das principais ideias de Magalhães a partir da leitura de suas obras relevantes, passamos à apresentação das principais interpretações de seu pensamento, num total de 22 delas. Levamos em conta também os autores estrangeiros considerados relevantes para a compreensão da filosofia magelânica, num total de 10 deles.

Na apresentação de nossa interpretação da filosofia de Magalhães, acompanhamos a divisão da evolução de seu pensamento em duas fases. No estudo da primeira delas, levamos em conta os seguintes tópicos: a noção de *filosofia*, a teoria do conhecimento, a antropologia filosófica, a teodiceia, a filosofia moral e a filosofia da religião. Fizemos também um levantamento da bibliografia utilizada por Magalhães em *Fatos*.

Na análise da filosofia da primeira fase, esperamos ter deixado claro que a atribuição facultade da sensibilidade à *força vital* constitui o aspecto mais importante do pensamento magelânico de então. Isso afeta diretamente a teoria do conhecimento de Magalhães, que estabelece uma distinção entre a *sensação* e a *percepção*, permitindo a formulação de uma ontologia que envolve uma combinação dos conceitos *a priori* da razão de Cousin com o ocasionalismo de Malebranche e com a harmonia preestabelecida de Leibniz, levando a uma versão radicalizada do espiritualismo imaterialista. Essa ontologia, embora resulte de uma bricolagem das doutrinas desses autores e de outros que defendem ideias análogas, possui certa originalidade, a qual foi reconhecida pelo menos por Leonel Franca.

Um outro problema que identificamos na filosofia magelânica da primeira fase foi a dificuldade de conciliar a doutrina da presciência divina com a liberdade humana. Vimos que, para Magalhães, há uma coexistência harmônica entre a liberdade e a necessidade, de tal modo que isso permite que admitamos ao mesmo tempo a presciência divina e a liberdade humana. Mas isso exige que essa última se baseie na *boa intenção* com que praticamos nossa ação, mesmo que com ela não escapemos da necessidade que domina o mundo. Essa explicação, de inspiração cousiniana, é insuficiente e foi percebida por alguns intérpretes de Magalhães, como, p. ex., o cônego Fernandes e Borges de Macedo.

Depois das discussões acima, passamos para o estudo das ligações entre a filosofia de Magalhães e a situação do Brasil oitocentista. Esperamos ter deixado claro que o visconde do Araguaia construiu sua filosofia pensando em seu país e não na França. Ele denunciou a degradação moral do Período Colonial, que se estendeu até o nosso s.

XIX. Para resolver esse problema, ele criticou a moral sensualista do interesse, que considerava predominante no Brasil, e ofereceu como superação uma filosofia espiritualista imaterialista que poderia servir de ideologia para a preservação da monarquia constitucional e para a defesa dos ideais espiritualistas católicos nos quais acreditava piamente. Ao fim e ao cabo, ao invés de oferecer ao país um projeto pedagógico, como alega Barros, Magalhães ofereceu na verdade um projeto civilizatório mais completo, envolvendo aspectos sociais, culturais e religiosos.

No estudo das ideias magelânicas da segunda fase, levamos em consideração os seguintes tópicos: a alteração da doutrina da sensibilidade da força vital, a elaboração de uma nova forma de espiritualismo, a elaboração de uma nova teoria do conhecimento, a apresentação de novas críticas ao sensualismo e ao materialismo, a reafirmação da doutrina da liberdade humana e a introdução de novos temas de caráter filosófico. A principal obra dessa fase é *A Alma e o Cérebro*, cujas ideias apresentamos de maneira detalhada, incluindo ao final um levantamento e uma análise da bibliografia utilizada por Magalhães na mesma. Também levamos em consideração os *Comentários e Pensamentos*, a última obra filosófica de Magalhães.

Em nossa análise das ideias da segunda fase, procuramos destacar a alteração da doutrina da força vital, que deixou de possuir a faculdade da sensibilidade. Isso envolveu uma modificação na teoria magelânica do conhecimento, uma vez que a sensibilidade passa a ser uma faculdade da alma. Isso envolveu também uma correspondente modificação do espiritualismo de *Fatos*, que, apesar de continuar imaterialista, foi atenuado através da nova doutrina da sensibilidade.

Procuramos mostrar também que a doutrina da liberdade humana e suas relações com a presciência divina foi mantida, mas agora Magalhães reconhece o seu caráter problemático. Ele afirma que as relações entre ambas não desobedecem à lógica e que a ciência humana é limitada para resolver a questão. Se a liberdade humana parece oposta à presciência divina é porque não conhecemos nem os limites da vontade livre nem a natureza dessa mesma presciência divina.

Quanto à introdução de novos temas de caráter filosófico na segunda fase, tentamos mostrar que Magalhães tentou conciliar, na medida do possível, o seu espiritualismo modificado com as doutrinas científicas da época, discutindo a religião da humanidade, a hipótese da metamorfose das espécies, a doutrina das causas finais, a unidade da força, as leis do movimento, a hipótese cosmogônica de Laplace, etc.

Fizemos, depois disso, uma comparação entre as doutrinas da primeira e da segunda fase do pensamento de Magalhães. Destacamos a grande diferença entre os número de obras de relevância filosófica publicadas em cada fase: seis na primeira e duas na segunda. Mostramos que, embora a obra principal da primeira fase sejam os *Fatos*, ela é melhor compreendida se fôr complementada pelo estudo das demais obras da época, como o *Ensaio sobre a História da Literatura do Brasil*, a *Filosofia da Religião*, o *Discurso* no Colégio Pedro II, o artigo *A Origem da Palavra* e *Os Indígenas do Brasil perante a História*. Mostramos também que a obra principal da segunda fase é *A Alma e o Cérebro*, que fica melhor compreendida pelo estudo de *Comentários e Pensamentos*. Comparando os *Fatos* com *A Alma e o Cérebro*, constatamos que ambas essas obras possuem aproximadamente a mesma extensão e o mesmo número de obras listadas nas respectivas bibliografias. Isso sugere que *A Alma e o*

Cérebro possui uma importância maior do que a por ela recebida por parte dos diversos intérpretes do pensamento de Magalhães.

Do ponto de vista teórico, procuramos mostrar que o núcleo da filosofia magelânica se manteve constante nas duas fases. As principais características desse núcleo são as seguintes: a psicologia como ponto de partida da filosofia, a crítica ao sensualismo e ao materialismo, a concepção tripartida do ser humano, as concepções puras da razão, a realidade meramente fenomênica do corpo e das coisas materiais, a criação contínua do mundo, o ocasionalismo, a harmonia preestabelecida, a moral do dever e da intenção, a compatibilidade da liberdade humana com a presciência divina, a necessidade para a sociedade de uma religião ligada à moral.

As novas doutrinas da segunda fase não alteraram o cerne da filosofia de *Fatos*, envolvendo contudo algumas atenuações do espiritualismo exagerado da primeira fase. Essas alterações, como vimos, são as seguintes: modificação da doutrina da sensibilidade da força vital, a sensação deixa de ser o ponto de tangência entre a força vital e a alma, a faculdade de saber passa a incluir as sensações em seu domínio, a alma passa a ter as três faculdades principais da sensibilidade, da inteligência e da vontade. O cerne ontológico de *Fatos* não foi significativamente alterado com essas modificações doutrinárias. Quanto aos motivos dessas modificações, levantamos a suspeita que elas foram o resultado do avanço do cientificismo no país, que teria levado Magalhães a posicionar-se a respeito.

Procuramos mostrar também, na comparação entre as duas fases, que as obras da primeira delas possuem um caráter reformista e moralista, oferecendo o já mencionado projeto civilizatório espiritualista para o país. Já as obras da segunda fase envolvem uma

crítica à frenologia e a inclusão de um novo leque de temas. A crítica à frenologia é feita de maneira mais detalhada em *A Alma e o Cérebro*, enquanto os novos temas incluídos em *Comentários e Pensamentos* são tratados de maneira mais genérica. No caso dessa segunda obra, alguns dos argumentos são mais fracos, revelando a desatualização do espiritualismo magelânico diante dos avanços da ciência da época.

Quanto ao projeto civilizatório para o Brasil, ele é bastante explicitado nas obras da primeira fase. As obras da segunda fase não retornam explicitamente ao projeto civilizatório, mas ainda são consistentes com o mesmo, uma vez que procuram combater o materialismo e o cientificismo que avançavam entre nós, comprometendo a proposta reformista e moralista de Magalhães. Procuramos mostrar que alguns dos temas tratados na segunda fase, principalmente em *Comentários e Pensamentos*, revelam de maneira mais explícita o conservadorismo que marca as ideias de Magalhães.

Depois das colocações acima, procuramos esclarecer as relações entre as ideias de Magalhães e as de alguns autores estrangeiro. Mostramos as ligações de suas ideias com as de Platão, Aristóteles, Plotino, Agostino, Tomás de Aquino, Descartes, Bossuet, Fénelon, Malebranche, Leibniz e Cousin. Mostramos também as diferenças mais significativas entre suas ideias e as de Berkeley, Kant, Reid. Na questão da *força vital*, fizemos uma extensa comparação entre as ideias de Magalhães e as de Bordeu, Barthez, Lordat, Cuvier, Saint-Hilaire, Flourens, Cousin, Jouffroy, Ahrens e Monte Alverne. Isso nos permitiu constatar que a alegação de Magalhães sobre a originalidade da sua concepção de *força vital* é verdadeira, em que pese às declarações em contrário de intérpretes como Bouillier, Tobias e Romero.

A seguir, empreendemos uma discussão com os diversos intérpretes de Magalhães, distribuindo-os nos seguintes grupos: i) aqueles que convergem ao destacarem um mesmo aspecto da filosofia magelânica; ii) aqueles que destacam individualmente um determinado aspecto dessa filosofia; iii) aqueles que realizaram estudos mais compreensivos dessa mesma filosofia.

No caso do primeiro grupo, mostramos que as interpretações de Chansselle e Flourens, apesar de elogiosas, são genéricas e pouco detalhadas; que as alegações de Fernandes Pinheiro e Borges de Macedo sobre a dificuldade em conciliar a liberdade humana com a presciência divina são corretas; que as hipóteses de Jorge Jaime, José Maurício de Carvalho e Borges de Macedo sobre a doutrina da *força vital* magelânica ser precursora do *impulso vital* bergsoniano são equivocadas.

No caso do segundo grupo, mostramos que a interpretação de Pierre Dax vai na contramão da hipótese de que os *Fatos* foram escritos ao gosto do público francês tanto na forma como no conteúdo; que a hipótese de Bouillier de que Magalhães se inspira em Ahrens e Lordat para elaborar sua doutrina da força vital dotada de sensibilidade é equivocada; que a afirmação de Leonel Franca sobre a originalidade da filosofia de Magalhães é correta, embora envolva alguns erros de interpretação sobre certas doutrinas e sobre as influências recebidas pelo autor de *Fatos*; que a interpretação de Cruz Costa a respeito do pensamento de Magalhães é superficial, preconceituosa e equivocada; que as críticas de Wilson Martins ao visconde do Araguaia quanto à constatação da existência de Deus independe de provas são incorretas; que Paim está certo ao afirmar o afastamento de Magalhães em relação a Cousin, mas que se engana no caso do afastamento em relação a Paul Janet e na determinação das teses centrais de *Fatos*; que Júlio Canhada

em geral está certo em suas hipóteses sobre a filosofia de Magalhães, relativas à demarcação entre metafísica, ciência e religião, à oposição entre *filosofia sistemática* e *compilação*, à oposição entre *psicologia espiritualista* e *materialismo* e à concepção de *temporalidade* em *Fatos*; que as hipóteses de Evaldo Sampaio sobre a fonte do interesse de Magalhães pelo espiritualismo eclético, sobre o significado de *Fatos* no contexto da cultura brasileira oitocentista, sobre a filosofia magelânica da percepção e sobre a fonte mais provável da sua noção de *força vital* são em parte corretas e em parte merecedoras de qualificações.

No caso do terceiro grupo, fizemos análises mais detalhadas dos autores envolvidos. Procuramos mostrar que: i) as afirmações de Tobias sobre a biblioteca filosófica brasileira oitocentista são exageradas e falsas e que suas críticas ao duodinamismo magelânico, à doutrina dos cinco sentidos e à ausência de definição de *inteligência pura* são em geral superficiais, desrespeitosas e retóricas, envolvendo argumentos *ad hominem* e contribuindo para a criação de uma falsa imagem da capacidade filosófica de Magalhães, por ele injustamente acusado de *diletante*; ii) as críticas de Romero à doutrina da força vital dotada de sensibilidade, ao abuso da teleologia, ao apriorismo dogmático, às relações sensação/percepção e ao argumento da alma dos animais são, como no caso de Tobias, em geral superficiais, desrespeitosas e retóricas, envolvendo argumentos *ad hominem* e também contribuindo para a criação de uma falsa imagem da capacidade filosófica de Magalhães; iii) a interpretação de Maciel de Barros sobre o projeto pedagógico do visconde do Araguaia, sobre a sua ideologia indigenista, sobre as influências por ele sofridas, sobre a doutrina da origem da palavra, sobre a filosofia de *Fatos*, sobre o seu imaterialismo, sobre a doutrina da força vital, sobre os tipos intelectuais do Brasil oitocentista

e sobre a segunda fase do pensamento magelânico são em geral cuidadosas, respeitadas e corretas, mas merecendo qualificações em alguns casos, principalmente no que diz respeito às fontes utilizadas por Magalhães, à pouca originalidade de sua obra, ao seu domínio deficiente em alguns temas e ao desconhecimento da *Estética Transcendental* kantiana; iv) as interpretações de Cerqueira sobre a consciência de si em Vieira, a consciência de si em Magalhães, a passagem de Vieira a Magalhães e a sua hipótese sobre a ontogênese da consciência de si ou envolvem equívocos ou não se baseiam em evidências adequadas; v) as hipóteses de Domingues sobre Magalhães como diletante estrangeirado, bovarista e dominado pelo transoceanismo, sobre sua contribuição à filosofia nacional, sobre o predomínio do espiritualismo eclético no Brasil oitocentista, sobre a originalidade da filosofia magelânica, sobre o engajamento do visconde do Araguaia nas causas nacionais, sobre a sua influência na cultura brasileira, sobre seu romantismo arrependido e sobre ter ele elaborado uma filosofia francesa para os franceses, essas hipóteses em geral não são garantidas pelas evidências disponíveis a respeito da vida, da obra e do pensamento de nosso autor.

Temos a expectativa de que essas considerações todas permitam a construção de uma imagem mais realista de Magalhães como filósofo, permitindo que nos tornemos mais conscientes da originalidade e qualidade de suas ideias, bem como da adequação das mesmas ao contexto da cultura brasileira oitocentista. Não é o caso de considerá-lo um diletante incompetente, como no caso de Tobias, Romero e Cruz Costa, mas também não é o caso de considerá-lo um grande gênio que ofereceu uma contribuição significativa à filosofia mundial. Se suas ideias não alcançam o nível de um Kant, p. ex., elas pelo menos se

encontram num mesmo nível que a de autores europeus secundários da época, como Paul Janet e Adolphe Garnier, na França, ou como Noiré e von Hartmann, na Alemanha. Essa posição secundária não faz deles menos merecedores de nossa atenção, pois suas ideias contribuem para o melhor conhecimento de suas respectivas nações e épocas. No caso de Magalhães, que surpreendentemente foi capaz de elaborar um sistema filosófico num país de condições precárias como o Brasil do s. XIX, a sua importância para o nosso conhecimento da história da nossa filosofia é fundamental. Ele deve ser estudado com mais respeito do que recebeu até agora, para que tenhamos uma ideia mais clara do real papel por ele desempenhado na evolução da filosofia brasileira.

REFERÊNCIAS

- Aarsleff, H. Introduction. In: Humboldt, S. von. *On language*. Transl. by P. Heath. With an Intr. by H. Aarsleff. Cambridge: Cambridge Un. Press, 1988.
- Ahrens, H. *Cours de droit naturel ou de philosophie du droit*. Septième éd. Tome premier, contenant la partie générale. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1875; Ahrens, H. *Cours de droit naturel ou de philosophie du droit*. Septième éd. Tome second, contenant la partie spéciale. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1875.
- Ahrens, H. *Cours de Psychologie, fait à Paris sous les auspices du gouvernement, par H. Ahrens. Premier Volume, Contenant l'Anthropologie Générale*. Paris: J. A. Merklein, Libraire, 1836.
- Ahrens, H. *Cours de Psychologie, fait à Paris sous les auspices du gouvernement, par H. Ahrens. Second Volume, Contenant la Psychologie proprement dite et la partie générale de la métaphysique*. Paris/Leipzig: Brockhaus et Avenarius, 1838.
- Alcântara Machado. *Gonçalves de Magalhães ou o romântico arrependido*. S. Paulo: Livraria Acadêmica Saraiva & Cia. Editores, 1936.
- Alencar, José de. *Cartas sobre a Confederação dos Tamoios. Por IG. (Publicadas no Diário)*. Rio: Empresa Tipográfica Nacional do Diário, 1856.
- Alencastro, Luiz Felipe de. *Memórias da Balaiada. Introdução ao relato de Magalhães. Novos estudos: CEBRAP, nº 23, 1989.*
- Anônimo. Ao Leitor. In: *Niterói, Revista Brasiliense. Ciências, Letras, e Artes*. Tomo Primeiro, n. 1, Paris: Dauvin et Fontaine, 1836, pp. 5-6.
- Aristotle. *Metaphysics*. Transl. by D. W. Ross. Sioux Falls: NuVision Publications LLC, 2005.
- Augustin. *La Cité de Dieu*. Trad. E. Saisset. Paris: Charpentier, 1855 (2 vols.).
- Barbosa, Januário da Cunha. *Parnaso Brasileiro ou Coleção das melhores poesias dos poetas do Brasil, tanto inéditas, como já impressas*. Rio: Tipografia Imperial e Nacional. 1º Tomo: 1829-30; 2º Tomo: 1831.

- Barreto, Tobias. Fatos do Espírito Humano. In: Barreto, Tobias, *Estudos de filosofia*. 2 ed. Intr. de Paulo Mercadante e Antônio Paim. Em convênio com o Instituto Nacional do Livro, do Ministério da Educação e Cultura. S. Paulo: Editorial Grijalbo, 1977, pp. 90-110.
- Barros, R. S. M. de. *A ilustração brasileira e a ideia de universidade*. S. Paulo: Edição da FFCL da USP, 1959.
- Barros, R. S. M. de. *A significação educativa do romantismo brasileiro: Magalhães*. S. Paulo: Grijalbo; EDUSP, 1973.
- Barthez, P. J. *Nouveaux éléments de la science de l'homme. Tome Second. Seconde édition, revue, et considérablement augmentée*. Paris: Goujon; Brunot, 1806.
- Barthez, P. J. *Nouveaux éléments de la science de l'homme. Tome Premier*. 3ème ed. Paris: Germer Baillièrre, Libraire-Éditeur, 1858.
- Baumgarten, A. G. *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus/Philosophische Betrachtungen über einige Bedingungen des Gedichtes*, edited by Heinz Paetzold. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1983. English translation by Karl Aschenbrenner and William B. Holther, *Reflections on Poetry: Alexander Gottlieb Baumgarten's Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1954.
- Baumgarten, A. G., *Aesthetica/Ästhetik*, edited by Dagmar Mirbach. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2007.
- Belieiro, Thiago Granja. A polêmica em torno da literatura indianista no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (1838-1860). *Colloquium humanarum*, Presidente Prudente, v. 16, n. 3, jul/set 2019, pp. 128-43.
- Bergson, H. *L'évolution créatrice*. Éd. électronique par Gemma Paquet. Chicoutimi, Québec, 2003. Disponível em < http://classiques.uqac.ca/classiques/bergson_henri/evolution_creatrice/evolution_creatrice.pdf>. Acesso em março de 2016.
- Bergson, H. *Matter and Memory*. Transl. by N. M. Paul & W. S. Palmer. London: George Allen and Unwin, 1911.
- Blanchard, Émile. *Notice sur la vie et les travaux d'Isidore Geoffroy Saint-Hilaire*. Paris: Imprimerie Générale de Ch. Lahure, 1865.
- Bordeu, T. *Traité de Médecine Théorique & Pratique, extrait des ouvrages de M. de Bordeu, avec des remarques critiques, par M. Minvielle*. Paris: Roualt, Libraire, 1774.

- Borges de Macedo, Ubiratan. *A ideia de liberdade no século XIX: o caso brasileiro*. Editora Expressão e Cultura, 1997.
- Bornheim, Gerd. Filosofia e realidade nacional. In: Bornheim, Gerd. *O idiota e o espírito objetivo*. 2 ed. Rio: UAPÊ, 1998.
- Bossuet, J-B. *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*. Nouvelle éd. Précédée d'une introduction, d'une analyse développée et d'appréciations philosophiques et critiques par Émile Lefranc, Professeur Agrégé de l'Université. Paris: Jules Delalain, 1856.
- Bouillier, Francisque. *Le Principe Vital et l'Âme Pensante*. 2e. éd. revue et augmentée. Paris: Librairie Académique, Didier et Cie., 1873.
- Boury, Dominique. Théophile de Bordeu : source et personnage du *Rêve de D'Alembert*. *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie* [online], 34, abril 2003, document 3, disponible en 24 février 2011. Disponível em <<https://journals.openedition.org/rde/154>>. Acesso em julho de 2021.
- Braz Teixeira, Antônio. Profecia e escatologia em Antônio Vieira. *Reflexão*. Campinas, 33 (93), jan/jun 2008, pp. 11-21.
- Büchner, Louis. *Force et matière. Études populaires d'histoire et de philosophie naturelles par Louis Büchner*. 3e. édition, revue et augmentée d'après la neuvième édition allemande. Traduction nouvelle. Paris: C. Reinwald; Leipzig: Théodore Thomas, 1860.
- Cândido, A. *O Romantismo no Brasil*. S. Paulo: Humanitas; FFLCH/USP, 2002.
- Canhada, Júlio. *O Discurso e a História. A Filosofia no Brasil no Século XIX*. S. Paulo: Loyola, 2020.
- Carvalho, J. M. de. Apresentação da obra *A alma e o cérebro*. In: Magalhães, D. J. (Visconde de Araguaia). *A alma e o cérebro: estudos de psicologia e de fisiologia*. Nota introdutória e apresentação de José Maurício de Carvalho. Londrina: Ed. UEL, 2001.
- Carvalho, J. M. de. *Contribuição Contemporânea à História da Filosofia Brasileira; Balanço e Perspectivas*. 3 ed. ampliada e atualizada. Londrina: Editora UEL, 2001.
- Cassirer, Ernst. *Determinism and indeterminism in modern physics*. Yale Un. Press, 1956.
- Catálogo da Livraria B. L. Garnier*. Rio de Janeiro. N. 1, s.d.

- Cerqueira, L. A. *Filosofia Brasileira. Ontogênese da Consciência de Si*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- Cerqueira, L. A. Magalhães como Fundador da Filosofia Brasileira, In: Magalhães, D. J. *Fatos do Espírito Humano*. Org. e estudo introdutório por Luiz Alberto Cerqueira. Petrópolis: Vozes; Rio: Academia Brasileira de Letras, 2004, pp. 28-37.
- Cerqueira, Luiz Alberto. *A filosofia brasileira como superação do aristotelismo português*. Disponível em <www.ifcs.ufrj.br/~cerqueira/superacao.doc>. Acesso em julho de 2008.
- Chéron, P. *Catalogue général de la librairie française au XIXe siècle*. Tome III. Paris: P. Jannet, 1858.
- Clayton, Philip. Panentheisms East and West. *Sophia*, nº 49, fasc. 2, jun 2010, pp. 183-91.
- Condillac, Étienne Bonnot de. *Oeuvres Philosophiques de l'Abbé de Condillac. Tome second, contenant Le Traité des Sensations*. Nouvelle Édition. Parme: s. n., 1792.
- Constant de Rebecque, Henri-Benjamin. *De la religion considérée dans sa source, ses formes et ses developpemens*. Tome Premier. Paris: Bossange Père, Bossange Frères, Treuttel et Wurtz, Rey et Gravier, Renouard, Ponthieu, 1824.
- Correspondance de Malebranche et de Leibniz, in Cousin, V. *Fragments de philosophie cartésienne*. Nouvelle éd. Paris: Didier, 1855, 349-428.
- Cortesão, Jaime. *Alexandre de Gusmão e o Tratado de Madrid*. Parte I – Tomo I (1695-1735). Rio de Janeiro: Ministério das Relações Exteriores. Instituto Rio Branco, 1956.
- Cousin, V. *Cours de histoire de la philosophie. Histoire de la Philosophie au XVIIIe Siècle. Tome I*. Paris: Pichon et Didier, Éditeurs, 1829.
- Cousin, V. *Cours de Histoire de la philosophie. Histoire de la philosophie du XVIIIe siècle. Tome II. École sensualiste – Locke*. Paris: Pichon et Didier, 1829.
- Cousin, V. *Fragments de Philosophie Cartésienne*. Nouv. éd. Paris: Didier, 1855.
- Cousin, V. *Fragments philosophiques pour servir à l'histoire de la philosophie*, 5e. édition, Philosophie Moderne, 1^{re} Partie, Paris: Didier et Cie.; Aug. Durand, 1866.
- Cousin, Victor. *Cours d'Histoire de la Philosophie Morale au Dix-huitième Siècle*. Intr. par M. E. Vacherot. Paris: Ladrangé, 1844.

- Cousin, Victor. *Cours de l'Histoire de la Philosophie. Histoire de la Philosophie du XVIIIe Siècle*. Tome II. Paris: Pichon et Didier, 1829.
- Cousin, Victor. *Cours de l'Histoire de la Philosophie. Histoire de la Philosophie du XVIIIe Siècle Tome II. École Sensualiste – Locke*. Paris: Pichon et Didier, 1829.
- Cousin, Victor. *Cours de philosophie professé à la faculté des lettres pendant l'année 1818, par M. V. Cousin, sur le fondement des idées absolues du vrai, du beau et du bien; publié avec son autorisation e d'après les meilleures rédactions de ce cours, par M. Adolphe Garnier*. Paris: Hachette, 1836.
- Cousin, Victor. *Fragmens Philosophiques*. Paris: A. Sautelet et Cie. 1826.
- Cousin, Victor. *Oeuvres. Fragments philosophiques. Cours d'histoire de la philosophie morale. Nouveaux fragments*. Tome deuxième. Bruxelles: Société Belge de Librairie, Hauman et C^{ie}. 1847.
- Cousin, Victor. *Philosophie populaire. Suivie de la première partie de La Profession de Foi du Vicaire Savoyard, sur la morale et la religion naturelle*. 2e. éd. Paris: Pagnerre; Paris: Paulin et Cie. 1848.
- Coutinho, A. O movimento romântico. In: Coutinho, A. (Dir.). *A literatura no Brasil*. Vol. 2, *Romantismo*. Rio: Editora Sul América, 1969.
- Cruz Costa, J. *Contribuição à história das idéias no Brasil*. 2 ed. Rio: Civilização Brasileira, 1967.
- Cruz Costa, João. *Contribuição à história das ideias no Brasil: o desenvolvimento da filosofia no Brasil e a evolução histórico nacional*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1956.
- Cuvier, Georges. *Histoire des Sciences Naturelles. Troisième partie contenant la deuxième moitié du 18e. siècle*. Bruxelles: Impression Anastaltique Culture et Civilisation, 1969.
- Cuvier, Georges. *Le règne animal distribué d'après son organisation, pour servir de base à l'histoire naturelle des animaux e d'introduction à l'anatomie comparée. Tome I, contenant l'introduction, les mammifères et les oiseaux*. Paris: Deterville, 1817.
- Cuvier, Jean Léopold Nicolas Frédéric. *Rapport historique sur les progrès des sciences naturelles depuis 1789, et sur leur état actuel, présenté à sa Majesté l'Empereur et Roi, etc*. Paris: Imprimerie impériale, 1810.
- Damiron, Jean Philibert, Préface de l'éditeur. In: *Nouveaux mélanges philosophiques par Th. Jouffroy. Précédés d'une notice et publiés par P. H. Damiron*. 3e. éd. Paris: Hachette, 1872.

- Dax, Pierre (pseudônimo). *Chronique, L'Artiste, Beaux-arts et Belles-lettres*. Rédacteur en chef: Arsène Houssaye. Nouvelle Série – Tome X. Paris: Avenue des Champs-Élysées, 122, 1860, pp. 89-96 (a resenha de Fatos está na p. 92).
- De Magalhaens, D. J. G. *Faits de l'esprit humain. Philosophie*. Traduit du portugais par N. P. Chansselle. Paris: Librairie d'Auguste Fontaine, 1859.
- Delcourt, M. Resenha de Plotin, Ennéades, I, II, III, texte établi et traduit par Émile Brehier. Paris: Les Belles-Lettres, 1924, 3 vol. *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, 1928, vol. 7, n. 1.
- Denis, Ferdinand & Taunay, Hippolyte. *Le Brésil, ou Histoire, Moeurs, Usages et Coutumes des Habitants de ce Royaume*. Paris: Nepveu, 1822, 6 vols.
- Denis, Ferdinand. *Résumé de l'Histoire Littéraire du Portugal, suivi du Résumé de l'Histoire Littéraire du Brésil*. Paris: Lecointe et Durey, 1826.
- Denis, Ferdinand. *Résumé de l'Histoire du Brésil, suivi du Résumé de l'Histoire de la Guyane*. Paris: Lecointe & Durey, 1825.
- Descartes, R. *Oeuvres Philosophiques de Descartes, publiés d'après les textes originaux*. par L. Aimé-Martin. Paris: Société du Panthéon Littéraire, 1842.
- DeSpain, Benjamin Ross. *Hope for the doctrine of the divine ideas. A study on the habit of thinking theologically in the Summa Theologiae of Thomas Aquinas*. PhD Thesis. University of Durham: Dept of Theology and Religion, 2015.
- D'Heylli, Georges. *Dictionnaires des Pseudonymes Recueillis par Georges D'Heylli*. Nouvelle éd. Paris: Dentu & Cie, 1887.
- Domingues, Ivan. *A Filosofia no Brasil: Legados e Perspectivas. Ensaios Metafilosóficos*. S. Paulo: Editora UNESP, 2017.
- Domingues, Ivan. Réplica: a filosofia da percepção nos Fatos do espírito humano de Magalhães, de Evaldo Sampaio. In: Margutti, Paulo (Org.). *Vº Colóquio Pensadores Brasileiros. Coletânea de textos*. 2021, Porto Alegre: Editora Fi, 2021, pp. 71-111.
- Domingues, Ivan. Resposta a Jairo Dias Carvalho. In: Carozzi, Anna et al. (Orgs.). *Minas e horizontes do pensamento. Escritos em homenagem a Ivan Domingues*. S. Leopoldo: Editora Unisinos, 2021.
- du Bois-Reymond, Emil. *Reden von Emil du Bois-Reymond*, vol. 1, Leipzig: Verlag von Veit & Comp., 1886.

- Dwelshauver, Georges. *Histoire de la psychologie en France de 1789 à 1914. Livre Premier. Chapitre second. Jouffroy et l'école éclectique. Première partie.* Disponível em <<https://core.ac.uk/download/pdf/159105633.pdf>>. Acesso em setembro de 2021.
- Evrard, Renaud. Bergson et la télépathie: à propos d'une correspondance inédite. *Bergsoniana*, 1, 2021. Disponível em <<http://journals.openedition.org/bergsoniana/463>>. Acesso em março de 2016.
- F.-P., J. (?) (éd.). *Logique Complète de Condillac, suivie de celle de Dumarsais, à l'usage des jeunes gens.* Nouvelle éd., revue avec soin, par M. J. F.-P., avocat. Paris: Chez Brunot-Labbe, 1835. [Obs.: não encontramos informações sobre o nome completo do editor J. F.-P.].
- Faoro, Raymundo. *Os donos do poder. Formação do patronato brasileiro.* Prefácio de Gabriel Cohn. 5 ed. S. Paulo: Globo, 2012.
- Fénélon, F. *Oeuvres Complètes de Fénélon, Archevêque de Cambrai.* Tome III. Paris: Gauthier et Frères, 1830.
- Fénélon, F. *Oeuvres Diverses de Fénélon.* Paris: Lefèvre, 1844.
- Fénélon, F., Archevêque de Cambrai. Existence de Dieu. In: *Oeuvres Complètes*, Tome I, Paris: Gauthier et Frères, 1830.
- Fernandes Pinheiro, J. C. Resenha filosófica. In: *Revista Popular. Noticiosa, científica, industrial, histórica, literária, artística, biográfica, anedótica, musical, etc., etc. Jornal Ilustrado.* Ano 1º. Tomo 4º. Rio de Janeiro: B. L. Garnier, Editor-Proprietário, outubro/dezembro, 1859, pp. 5-13.
- Ferrandis, Jean-Jacques & Plessis, Jean-Louis. Théophile de Bordeu (1722-1776). Un homme d'esprit, de connaissances éclectiques et sachant séduire. *Histoire des Sciences Médicales*, Tome XXI, n° 3, 2007, pp. 255-62.
- Ferretti, Danilo José Zioni. A *Confederação dos Tamoios* como escrita da história nacional e da escravidão. *Revista História da Historiografia*, Ouro Preto, n° 17, abril de 2015, pp. 171-91.
- Flourens, P. Carta a Chansselle sobre o livro de Magalhães. *Correio Mercantil*, quinta-feira, 10 de março de 1859.
- Flourens, P. *De la vie et de l'intelligence.* 2e. éd. revue et augmentée. Paris: Garnier Frères, 1858.

- Flourens, Pierre. *De l'instinct et de l'intelligence des animaux*. 4e. éd. Entièrement refondue et considérablement augmentée. Paris: Garnier Frères, 1861.
- Flourens, Pierre. *De la Raison, du génie et de la folie*. Paris: Garnier Frères, 1861.
- Flourens, Pierre. *Examen da la phrénologie*. 3e. éd. Augmentée d'un Essai physiologique sur la folie. Paris: Lib. de L. Hachette et Cie, 1851.
- Flourens, Pierre. *Psychologie comparée*. 2e. éd. Revue et en partie refondu. Paris: Garnier Frères, 1864.
- Forster, M. N. Introduction. In: Herder, J. G. von. *Philosophical Writings*. Transl. and ed. by M. N. Forster. Cambridge: Cambridge Un. Press, 2004.
- Franca S.J., Leonel. *Noções de história da filosofia. Com nota bibliográfica adicional e um suplemento O pensamento filosófico no Brasil de Hoje, pelo Pe. Henrique Vaz, S. J.* 17 ed. Rio: Agir, 1964, pp. 266-7.
- Frémont, Georges. *Que l'orgueil de l'esprit est le grand écueil de la foi. Théodore Jouffroy, Lamennais, Ernest Renan. Par l'Abbé G. Frémont*. Paris: Librairie Bloud et Barral, 1899.
- Genovese, A. *As Instituições da Metafísica de Antonio Genuense, acomodada para uso dos principiantes*. 3 ed. Trad. de Miguel Cardoso. Lisboa: Typ. de Eugenio Augusto, 1835.
- Gerson, L. P. Plotinus' metaphysics: emanation or creation? *The Review of Metaphysics*, 46 (3), Mar/1993, p. 559-74.
- Guyer, P. 18th Century German Aesthetics. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em <<http://plato.stanford.edu/entries/aesthetics-18th-german/>>. Acesso em junho de 2016.
- Hallewell, Laurence. *O livro no Brasil: sua história*. S. Paulo: T. A. Queiroz, Editor; Editora da USP, 1985.
- Herder, J. G. *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*. Ouvrage traduit de l'allemand et précède d'une introduction par Edgar Quinet. Tome Premier. Paris et Strasbourg: F-G Levrault, 1827.
- Herder, J. G. von. *Treatise on the Origin of Language (1772)*. In: *Philosophical Writings*. Transl. and ed. by M. N. Forster. Cambridge: Cambridge Un. Press, 2004.
- Herschel, John Frederick William. *A Preliminary Discourse on The Study of Natural Philosophy*. London: Longman, Rees, Orme, Brown, and Green, paternoster-row; John Taylor, 1831.

- Hiller, Sabine. *Vitalism in Contemporary Western Herbal Medicine – asset or burden? Part 1: A historical survey of vitalism*. Disponível em <<https://deepertheneverpie.files.wordpress.com/2014/01/vitalism-in-cwhm-part-1-sabine-hiller.pdf>>. Acesso em março de 2016.
- Humboldt, W. von. *Lettres à M. Abel-Rémusat, sur la nature des formes grammaticales en général, et sur le génie de la langue chinoise en particulier, par M. G. de Humboldt*. Paris: Librairie Orientale de Dondey-Dupré Père et Fils, 1827.
- Hutton, Sarah. Ralph Cudworth (verbete). *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2021. Disponível em <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/cudworth/>>. Acesso em julho de 2023.
- Itaparica, Frei Antonio Maria da Virgem Maria. *Compêndio de filosofia elementar, dedicado ao excelentíssimo e revmo. senhor Dom Romualdo Antonio de Seixas*. Bahia: Tipografia de Epifânio Pedroza, 1852, *Exmo e Revmo Senhor [D. Romualdo] e Ao Leitor*, logo no início do livro, sem indicação clara de paginação.
- Jaime, J. *História da filosofia no Brasil, vol. 1*. 2 ed. Petrópolis: Vozes; S. Paulo: Faculdades Salesianas, 1997.
- Janet, Paul. *Éléments de morale*. Paris: Delagrave et Cie, 1870.
- Janet, Paul. *Histoire de la philosophie morale et politique, dans l'antiquité et les temps modernes*. Tome premier. Paris: Ladrangé, 1860.
- Janet, Paul. *Histoire de la philosophie morale et politique, dans l'antiquité et les temps modernes*. Tome second. Paris: Ladrangé, 1858.
- Janet, Paul. *La morale*. 4e. éd. Paris: Delabrave, 1894.
- Janet, Paul. *La philosophie de Lamennais*. Paris: Félix Alcan, 1890.
- Jouffroy, Theodore. *Nouveaux mélanges philosophiques*. Paris: Hachette, 1872.
- Kant, Emmanuel. *Critique de la raison pure*. 2e. éd. en français. Rétraduite par J. Tissot. Tome premier. Paris: Librairie Philosophique de Ladrangé, 1846.
- Kant, I. *Critique of Judgment*. Transl. by J. C. Meredith. Revised, edited, and introduced by N. Walker. Oxford: Oxford Un. Press, 2007.
- Keel, Othmar Keel. Book Review of Legée, Georgette. *Pierre Flourens, physiologiste et historien des sciences*. Abeville: F. Paillart, Éditeur, 1992, 2 vols., pp. 359-61.

Disponível em <<https://www.utpjournals.press/doi/pdf/10.3138/cbmh.13.2.359>>. Acesso em setembro de 2021.

Knoeff, Rina. *Herman Boerhaave (1668-1738). Calvinist chemist and physician*. Amsterdam: Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences, 2002.

Krause, Karl Christian Friedrich. *Encyclopaedia Britannica*, edição de 1911, vol. 15, p. 924.

Ladevi-Roche, P. Jean. *De l'origine du langage d'après MM. de Bonald, Renan, J. Simon, et de P. Chastel*. Bordeaux: G. Gounouilhau, 1860.

Lamennais, Félicité de. *Esquisse d'une philosophie*. Tome premier; Tome second; Tome troisième. Paris: Pagnerre, 1840; Tome quatrième. Paris: Pagnerre, 1846.

Lawlor, L. & Leonard, V. M. Henri Bergson (verbete). In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em <<http://plato.stanford.edu/entries/bergson/>>. Acesso em março de 2016.

Lefranc, E. Introduction. In: Bossuet, J. B. *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*. Paris: Imprimerie et Librairie Classiques de Jules Delalain, 1856.

Leibniz, G. W. *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain. Opuscles Diverses*. In: Jacques, A. *Oeuvres de Leibniz. Nouvelle Edition, Collationnée sur les Meilleurs Textes, et Précédée d'une Introduction par M. A. Jacques. Première Série*. Paris: Charpentier, 1846.

Léry, Jean de. *Histoire d'un voyage fait en la terre du Bresil, autrement dite Amerique*. S.L.: Pour Antoine Chuppin, 1578.

Lima Júnior, Francisco Pinheiro & Berbert de Castro, Dinorah d'Araújo. *História das Ideias Filosóficas na Bahia (séculos XVI a XIX)*. Salvador: Centro de Documentação do Pensamento Brasileiro, 2006.

Lima Vaz, Henrique Cláudio de. O Problema da Filosofia no Brasil. *Síntese*, nº 30, 1984, pp. 11-25.

Lima Vaz, Henrique Claudio. Cristianismo e Consciência Histórica I. *Síntese Política, Econômica e Social (SPES)*, Rio, n. 8, 1960, pp. 45-69.

Lima Vaz, Henrique Claudio. Cristianismo e Consciência Histórica II. *Síntese Política, Econômica e Social (SPES)*, Rio, n. 9, 1961, pp. 35-66.

Locke, John. *Essai Philosophique Concernant L'Entendement Humain*. Traduit de l'anglais par M. Coste. 3me. éd. Amsterdam: Chez Pierre Mortier, 1735.

- Lopes, Roberto (Org.). *Porto Alegre – Magalhães. Cartas a Monte Alverne*. S. Paulo: Conselho Estadual de Cultura, 1964.
- Lordat, J. *Exposition de la doctrine médicale de P.-J. Barthez, et mémoires sur la vie de ce médecin*. Paris: Gabon, 1818.
- Lordat, J. *Réponses à des objections faites contre le principe de la dualité du dynamisme humain*. Montpellier: Sevalle; Paris: J.-B. Baillière, 1854.
- Mac Dowell, João A. A. O pensamento do Padre Lima Vaz no contexto da filosofia contemporânea no Brasil. *Revista Portuguesa de Filosofia*, T. 67, fasc. 2, 2011, pp. 231-53.
- Machado, Alcântara. *Magalhães ou o romântico arrependido*. S. Paulo: Saraiva & Cia., 1936.
- Machado, Diogo Barbosa. *Bibliotheca Lusitana Historica, Critica e Cronologica. Na qual se compreende a noticia dos autores portuguezes, e das obras, que compuserão desde o tempo da promulgação da Ley da Graça até o tempo prezente*. Tomo I, Lisboa Ocidental: Na Officina de Antonio Isidoro da Fonseca, 1741; Tomo II, Lisboa: Na Officina de Ignacio Rodrigues, 1747; Tomo III, Lisboa: Na Officina de Ignacio Rodrigues, 1752; Tomo IV, Lisboa: Na Officina Patriarcal de Francisco Luiz Ameno, 1759.
- Magalhães, D. J. (Visconde de Araguaia). *Comentários e pensamentos*. Introdução de José Maurício de Carvalho. Londrina: Ed. UEL, 2001.
- Magalhães, D. J. *A Alma e o Cérebro. Estudos de Psicologia e de Fisiologia*. Nota introdutória e apresentação de J. M. de Carvalho. Londrina: Editora UEL, 2001.
- Magalhães, D. J. A origem da palavra. In: *Minerva Brasiliense*. Nº 9, 1º de março de 1844, Vol. I, pp. 255-6.
- Magalhães, D. J. *Comentários e pensamentos por D. J. G. de Magalhães, Visconde de Araguaia*. Rio: Garnier, 1880.
- Magalhães, D. J. *Discurso Sobre o Objeto e Importância da Filosofia (1842)*. Disponível em <http://www.cinfil.com.br/arquivos/Discurso_Sobre_a_Filosofia.pdf>. Acesso em novembro de 2015.
- Magalhães, D. J. Ensaio sobre a História da Literatura do Brasil. In: *Niterói, Revista Brasiliense. Ciencias, Letras, e Artes*. Tomo Primeiro, n. 1, Paris: Dauvin et Fontaine, 1836, pp. 132-59.
- Magalhães, D. J. *Factos do espírito humano – Philosophia*. Pariz: na livreria d'Auguste Fontaine, 1858.

- Magalhães, D. J. *Fatos do Espírito Humano*. Org. e estudo introdutório por Luiz Alberto Cerqueira. Petrópolis: Vozes; Rio: Academia Brasileira de Letras, 2004, pp. 405-30. A partir de agora, *Magalhães, Filosofia da Religião*.
- Magalhães, D. J. Filosofia da Religião – sua relação com a moral e sua missão social. In: *Fatos do Espírito Humano*. Org. e estudo introdutório por Luiz Alberto Cerqueira. Petrópolis: Vozes; Rio: Academia Brasileira de Letras, 2004, pp. 405-30.
- Magalhães, D. J. G. *A Alma e o Cérebro. Estudos de Psicologia e de Fisiologia*. Rio: Livraria Garnier; Roma: Tipografia Fratelli Pallotta, 1876, Obras de D. J. G. de Magalhães, Tomo IX, 1876.
- Magalhães, D. J. G. *A Alma e o Cérebro. Estudos de Psicologia e de Fisiologia*. In: *Obras de D. J. G. de Magalhães, Visconde de Araguaia*. Tomo IX. Rio: Livraria Garnier; Roma: Tipografia Fratelli Pallotta, 1876.
- Magalhães, D. J. G. de. Discurso sobre a História da Literatura do Brasil. In: *Obras de D. J. G. de Magalhães. Tomo VIII. Opúsculos Historicos e Litterarios*. 2 ed. Rio: Garnier, 1865, pp. 241-272.
- Magalhães, D. J. G. de. *Faits de l'Esprit Humain – Philosophie – par D. J. G. de Magalhaens*. Traduit du portugais par N. P. Chansselle. Paris: Librairie d'Autuste Fontaine, 1859.
- Magalhães, D. J. G. de. *Faits de l'esprit humain*. (obra ofertada no catálogo da Amazon, no endereço <<https://www.amazon.com/Faits-L-Esprit-Humain-Philosophie/dp/2012816479>>, acesso em abril de 2020).
- Magalhães, D. J. G. de. Memória histórica e documentada da revolução da Província do Maranhão desde 1839 até 1840. Publicada inicialmente na *Revista Trimensal de História e Geografia*, do IHGB, no número do 3º trimestre de 1848. Republicado em Magalhães, D. J. G. de. Memória histórica e documentada da revolução da Província do Maranhão desde 1839 até 1840. *Novos estudos: CEBRAP*, nº 23, 1989, pp. 14-66.
- Magalhães, D. J. G. de. Philosophia da Religião – sua Relação com a Moral, e sua Missão Social. In: *Obras de D. J. G. de Magalhães. Tomo VIII. Opúsculos Historicos e Litterarios*. 2 ed. Rio: Garnier, 1865, pp. 273-304.
- Magalhães, D. J. Philosophia da Religião – sua relação com a moral, e sua missão social. In: *Nytheroy, Revista Brasiliense. Sciencias, Letras, e Artes. Tomo Primeiro. Nº 2*. Paris: Davin et Fontaine, Libraires, 1836, pp. 9-38.

- Malaterre, Christophe. Le “néo-vitalisme” au XIX^e siècle: une seconde école française de l’émergence. *Bulletin d’histoire et d’épistémologie des sciences de la vie*. Volume 14, 2007 (1), pp. 25-45.
- Margutti, P. *História da Filosofia do Brasil – O Período Colonial (1500-1822)*. S. Paulo: Loyola, 2013.
- Margutti, Paulo, *As ideias filosóficas de Eduardo Ferreira França (1809-1857)*. Porto Alegre: Editora Fi, 2023.
- Margutti, Paulo. *Desenvolvimento, Cultura, Ética: as ideias de Mario Vieira de Mello*. S. Paulo: Edições Loyola, 2015.
- Margutti, Paulo. Dialética e cultura: um debate com Mário Vieira de Mello. In: Cirne-Lima, C.; Helfer, I.; Rohden, L. (Orgs.). *Dialética e natureza*. Caxias do Sul: EDUCS, 2008, pp. 183-233.
- Margutti, Paulo. Fortuna Crítica: Dialética e Cultura: um debate com Mário Vieira de Mello. In: Mello, Mário Vieira de. *Desenvolvimento e cultura: o problema do estetismo no Brasil*. S. Paulo: É Realizações, 2022, pp. 359-406.
- Margutti, Paulo. *História da Filosofia do Brasil (1500-hoje)*. 2^a Parte: A ruptura iluminista (1808-1843). S. Paulo: Edições Loyola, 2020.
- Margutti, Paulo. *Nísia Floresta, uma brasileira desconhecida. Feminismo, positivismo e outras tendências*. Porto Alegre: Editora Fi, 2019.
- Margutti, Paulo. O padre Antônio Vieira e a ontogênese da consciência de si na filosofia brasileira. In: Rohden, Luiz & Valls, Álvaro (Orgs.). *Entre a filosofia dialética e a gestão. Festschrift em homenagem ao Pe. Marcelo Fernandes Aquino, S. J.* São Leopoldo: Editora Unisinos, pp. 163-80.
- Margutti, Paulo. O padre Antônio Vieira e o pensamento filosófico brasileiro. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 35, 2008, pp. 167-88.
- Margutti, Paulo. O que é filosofia brasileira. In: Cardoso, Delmar & Margutti, Paulo (Orgs.). *II Colóquio Pensadores Brasileiros: coletânea de textos*. Porto Alegre: Editora Fi, 2020, pp. 115-39 (disponível gratuitamente online).
- Margutti, Paulo. Cruz Costa como historiador da filosofia brasileira (1904-1978). *Saberes Interdisciplinares. Edição Especial. Vol. 1. Atas do XII Colóquio Antero de Quental. 07 a 11/05/2018. Mariana Brasil*. Ano XI, nº 21, jan/jun 2018, pp. 30-44.

- Marques de Carvalho, Maximiano. *A Filosofia no Brasil. Minerva Brasiliense, Jornal de ciências, letras e artes, publicado por uma associação de literatos*. Nº 8, 15 de fevereiro, 1844. Rio: Tipografia de J. E. S. Cabral, pp. 225-7.
- Marques, Lúcio Álvaro. *A lógica da necessidade. O ensino de Rodrigo Homem no Colégio do Maranhão (1720-1725)*. Porto Alegre: Editora Fi, 2018.
- Marques, Lúcio Álvaro. *Philosophia brasiliensis. História, conhecimento e metafísica no período colonial*. Porto Alegre: Editora Fi, 2015.
- Martins, W. *História da Inteligência Brasileira. Vol. II (1794-1855)*. 3 ed. São Paulo: T. A. Queiroz, Editor, 1992.
- Massimi, Marina. *A pessoa e seu conhecimento: algumas etapas significativas de um percurso intelectual. Memorandum*, v. 18, 2010, pp. 10-26.
- Mazure, Adolphe. *Spiritualisme et progrès social. Esquisses du temps présent*. Paris: chez Delloye, 1834. Rozeaux, Sébastien. *La genèse d'un "grand monument national": littérature et milieu littéraire au Brésil à l'époque impériale (1822-c.1880)*. Thèse doctorale. Université Lille Nord de France, École doctorale Sciences de l'Homme et de la Société, 2012.
- Mecquenem, Isabelle. *L'organicisme. L'argument par analogie*, 2015. Disponível em <<https://e-cours.univ-lr.fr/UNT/analogie/res/texte-de-mecquenem.pdf>>. Acesso em maio de 2021.
- Meheust, Bertrand. *100 mots pour comprendre la voyance*. S. l.: Les Empêcheurs de Penser en Rond, 2005.
- Mello, Mario Vieira de. *Desenvolvimento e cultura. O problema do estetismo no Brasil*. 3 ed. Rio: Paz e Terra, 1980.
- Mercadante, Paulo. *A Consciência Conservadora no Brasil. Contribuição ao Estudo da Formação Brasileira*. 3 ed. Rio: Nova Fronteira, 1980.
- Monte Alverne, Frei Francisco do. *Compêndio de Filosofia. In: Pinto, Francisco Luiz (ed.) Compêndio de filosofia pelo padre-mestre Fr. Francisco do Mont'Alverne*. Rio: Tipografia Nacional, 1859.
- Monteiro, Pedro Meira. *Um moralista nos trópicos. O visconde de Cairu e o duque de la Rochefoucauld*. Unicamp: Instituto de estudos da linguagem, 2001. Tese de doutorado.
- Moog, Vianna. *Bandeirantes e Pioneiros*. 19 ed. Rio: Graphia, 2000.

- Nabuco, Joaquim. *Minha Formação*. S. Paulo: Instituto Progresso Editorial S.A., 1949.
- Navarro, João de Azpiciuelta. *Carta do Pe. João de Azpiciuelta escrita de Porto Seguro a 24 de junho de 1555*, incluída em *Publicações da Academia Brasileira. II – História. Cartas Jesuíticas II. Cartas Avulsas (1550-1568)*. Rio: Oficina Industrial Gráfica, 1931.
- O'Brien, D. Plotinus on matter and evil. In: Gerson, L. P. (ed.) *The Cambridge Companion to Plotinus*. New York: Cambridge Un. Press, 1999, pp. 171-195.
- Paim, A. *História das ideias filosóficas no Brasil*. 6 ed. revista. Vol II – As correntes. Londrina: Edições Humanidades, 2007.
- Paim, A. *História das ideias filosóficas no Brasil*. São Paulo: Editorial Grijalbo, 1967.
- Paim, Antônio. *A Escola Eclética. Estudos Complementares à História das Idéias Filosóficas no Brasil*. Vol. IV. Londrina: Ed. da UEL, 1999.
- Paim, Antônio. *Apogeu da escola eclética*. Centro de Documentação do Pensamento Brasileiro, 2014. Disponível em <http://www.cdpb.org.br/apogeu_da_escola_ecletica.pdf>. Acesso em agosto de 2016.
- Petitier, Paule. Instinct et intelligence: les termes d'une nouvelle querelle de l'âme des bêtes ao XIXe siècle? In: Guichet, Jean-Luc (ed.). *De l'animal-machine à l'âme des machines. Querelles biomécaniques de l'âme (XVIIe-XXIe siècle)*. Paris: Éditions de la Sorbonne, 2010, pp. 153-166.
- Pickstone, J. V. resenha de Henri Dutrochet (Henri du Trochet, 1776-1847). Le matérialisme mécaniste et la physiologie générale. By Joseph Schiller and Tetty Schiller. Paris: Albert Blanchard, 1975. *The British Journal for the History of Science*, Vol. II, No. 37 (1978), pp. 49-64.
- Plotino. *Les Ennéades de Plotin chef de l'école néoplatonicienne*. Trad. par M.-N. Bouillet. 3vols. Paris: L. Hachette et Cie. (Tome I, 1857, Tome II 1859, Tome III, 1861).
- Porto Alegre, M. A. & Magalhães, D. J. Gonçalves de. *Cartas a Monte Alverne*. Apres. de Roberto Lopes. S. Paulo: Conselho Estadual de Cultura, Imprensa Oficial, 1964.
- Queiroz, Maria José de. *Do indianismo ao indigenismo nas letras hispano-americanas*. Tese apresentada à Faculdade de Filosofia da UFMG para a cátedra de Literatura Hispano-Americana. Belo Horizonte, 1962.
- Raynaud, Maurice. Regarding the most recent work of monsieur Flourens and the origin of modern ideas about life. *The Linacre Quarterly*, 1981, vol. 48, number 2, pp. 150-92.

- Reid, Thomas. *Essais sur les facultés de l'esprit humain. Tome III, Facultés intellectuelles.*
In: Oeuvres complètes de Thomas Reid, chef de l'école écossaise, publiées par M. Th. Jouffroy. Paris: Chez A. Sautelet et Ciel, 1829.
- Reid, Thomas. *Recherches sur l'entendement humain d'après les principes du sens commun.*
In: Oeuvres complètes de Thomas Reid, chef de l'école écossaise, publiées par M. Th. Jouffroy. Tome II. Paris: Chez A. Sautelet, 1828.
- Revista Guanabara (verbete). *Enciclopedia Itaú Cultural* disponível em <<https://enciclopedia.itaucultural.org.br/obra70146/guanabara-revista-mensal-artistica-scientifica-e-litteraria>>. Acesso em dezembro de 2021.
- Reynaud, Dominique. La controverse entre organicisme et vitalisme. Étude de sociologie des sciences. *Revue française de sociologie*, Presse de Sciences Po/Centre National de la Recherche Scientifique, 1998, 39 (4), pp. 721-50.
- Rickless, Samuel C. *Locke. Blackwell Great Minds.* West Sussex: Wiley/Blackwell, 2014.
- Robledo, Antônio Gomez. *La filosofía en el Brasil.* Mexico: Imprenta Universitaria, 1946.
- Romero, S. A Filosofia no Brasil. Ensaio Crítico. *In: Romero, S. Obra Filosófica.* Intr. e Sel. de L. Washington Vita. Rio: José Olympio; S. Paulo: EDUSP, 1969.
- Romero, S. A Filosofia no Brasil. Ensaio Crítico. *In: Romero, S. Obra Filosófica.* Intr. e Sel. de L. Washington Vita. Rio: José Olympio; S. Paulo: EDUSP, 1969, pp. 5-160.
- Romero, Silvio. *Evolução da Literatura Brasileira (Vista Sintética).* Campanha: s.n., 1905.
- Rondelet, Antonin. *La science de la foi, ou les apologistes chrétiens de notre temps.* Paris: Emm. Renault, Libraire-éditeur, 1867.
- Rostan, L. *De l'organicisme. Précedé de réflexions sur l'incrédulité en matière de médecine et suivi de commentaires et d'aphorismes par le professeur Rostan.* 3me ed. Paris: P. Asselin, genre et successeur de Labé, Lib. de la Faculté de Médecine, 1864.
- Sacramento Blake, A. V. A. *Diccionario Bibliographico Brasileiro*, Vol. II. Rio: Imprensa Nacional, 1900.
- Sacramento Blake, Augusto Victorino Alves. *Dicionário bibliográfico brasileiro*, vol. VII. Rio: Imprensa Nacional, 1902.
- Sainte-Beuve, Charles-Augustin. Jouffroy. *Cours de Philosophie Moderne.* *In: Premiers Lundis. Tome deuxième.* Nouvelle éd. Paris: Calmann Lévy, 1885.

- Saint-Hilaire, Geoffey. *Histoire naturelle générale des règnes organiques* (1854-4862, em 3 volumes, sendo o último inacabado).
- Saint-Hilaire, Isidore Geoffroy de. *Histoire naturelle générale des règnes organiques, principalement étudiée chez l'homme e les animaux*. Tome Deuxième. Paris: Librairie de Victor Masson, 1859.
- Sampaio, Evaldo. A filosofia da percepção nos *Fatos do Espírito Humano* de Magalhães. In: Cardoso, Delmar & Margutti, Paulo (orgs.). *IIº Colóquio Pensadores Brasileiros: Coletânea de Textos*. Porto Alegre: Editora Fi, 2020, pp. 54-89.
- Sérgio, Antônio. *Obras Completas. Breve interpretação da história de Portugal*. 11 ed. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1983.
- Severino, Antônio Joaquim. *Filosofia contemporânea no Brasil*. 6 ed., Petrópolis: Vozes, 2011.
- Silva Lisboa, José da. *Constituição moral, e deveres do cidadão, com exposição da moral pública conforme o espírito da Constituição do Império*. Rio: Typographia Nacional, 1824-1825.
- Soares de Souza, Gabriel. *Tratado descritivo do Brasil, em 1587*. Rio: Tipografia Universal de Laemmert, 1851.
- Sodré, Nelson Werneck. *História da literatura brasileira*. Rio: Bertrand Brasil, 1995.
- Tissot, Joseph. *La vie dans l'homme*. Paris: Victor Masson et Fils, 1881 (2 vols.).
- Varnhagen, Francisco Adolfo de. *História Geral do Brasil antes da sua separação e independência de Portugal. Pelo Visconde de Porto Seguro, natural de Sorocaba. Tomo Primeiro*. 2 ed. muito aumentada e melhorada pelo autor. Rio: Em casa de E. & H. Laemmert, s. d.
- Vera, Augusto. *L'Hégélianisme et la philosophie*. Paris: Ladrance, 1861.
- Veríssimo, José. *História da Literatura Brasileira*. Disponível em <<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bn000116.pdf>>. Acesso em fevereiro de 2017.
- Waisse, Silvia et alii. Raízes do vitalismo francês: Bordeu e Barthez, entre Paris e Montpellier. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v.18, n.3, jul.-set. 2011, p.625-640.
- Washington Vita, L. *Panorama da filosofia no Brasil*. Porto Alegre: Ed. Globo, 1969.

Zimmerman, B. *Does Plotinus Present a Philosophical Account of Creation?* Disponível em <https://www.academia.edu/11345844/Does_Plotinus_Present_a_Metaphysics_of_Creation>. Acesso em maio de 2016.

Zimmerman, B. *Plotinus' Arguments Against Pantheism*. Disponível em <https://www.academia.edu/4814668/Plotinuss_Arguments_Against_Pantheism>. Acesso em maio de 2015.



A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de produção e pesquisa científica/acadêmica das ciências humanas, distribuída exclusivamente sob acesso aberto, com parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil e exterior, assim como monografias, dissertações, teses, tal como coletâneas de grupos de pesquisa e anais de eventos.

Conheça nosso catálogo e siga as nossas páginas nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



www.editorafi.org
contato@editorafi.org