

LIBERDADE E MODERNIZAÇÃO NO BRASIL

Luiz Alberto Cerqueira *

“Pode-se conquistar a liberdade; nunca, porém, recuperá-la.” (J.-J. Rousseau, *O Contrato social* II, VIII.)

“A liberdade, de que falo [é] simplesmente uma conquista, um hábito ou um jeito, que o homem adquire, de dirigir seus atos para um alvo real ou ideal, por ele prefigurado, e quase sempre em oposição ao pendor da natureza, da mesma forma que se pode adquirir o hábito de nadar contra as correntes.” (Tobias Barreto, “Glosas heterodoxas”, VI)

“As ideias de um indivíduo podem ter a última feição, a frescura da atualidade, e todavia as suas emoções quase sempre regularem-se pelo ritmo de uma época anterior. O coração é um relógio que de ordinário anda atrasado.” (Tobias Barreto, “Notas a lápis sobre a evolução emocional e mental do homem”, V)

RESUMO

A ideia de filosofia brasileira nasce no contexto da emancipação política e da modernização cultural. Ao introduzir o romantismo no Brasil, Gonçalves de Magalhães concebe a liberdade como o poder de criação do homem. Mas a sua concepção estética conservadora gerou a necessidade de questionar se ‘belo’ e ‘bom’, assim como ‘verdadeiro’, são valores absolutos ou relativos. Este questionamento levou ao contato com a doutrina kantiana através de Tobias Barreto, o qual introduz o conceito de liberdade como um poder contracausal capaz de transformar o homem no sujeito da modernização.

Palavras-chave: Filosofia brasileira. Liberdade. Modernização. Natureza e cultura.

* Doutor em Filosofia pela Universidade Nova de Lisboa. Coordenador do Centro de Filosofia Brasileira (CEFIB) junto ao Programa de Pós-graduação em Filosofia (PPGF) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). E-mail: cerqueira@ifcs.ufrj.br

ABSTRACT

The idea of Brazilian philosophy comes from the context of the political emancipation and the cultural modernization. By introducing the romanticism in Brazil, Gonçalves de Magalhães conceives freedom as the man's power of creation. But his conservative conception of aesthetics has generated the need to question whether 'beautiful' and 'good', as well as 'true', are absolute or relative values. This questioning led to the contact with the Kantian doctrine by Tobias Barreto, who introduces the concept of freedom as a contracausal power able to transform the man into the subject of modernization.

Keywords: Philosophy. Freedom. Modernization. Nature and culture.

1. Formação e reforma do espírito: a modernização como problema

Na história da filosofia no Brasil, a ideia de modernização ficou associada à ruptura pela qual, na segunda metade do século XVIII, o Marquês de Pombal expulsou os jesuítas e suprimiu do ensino público tanto a pedagogia por eles criada e praticada desde o século XVI – a *Ratio Studiorum* – como também, em consequência, o aristotelismo nela consagrado¹. Não há dúvida quanto ao efeito dessa ruptura na formação de intelectuais que se destacaram no Brasil nas décadas seguintes à reforma da universidade (1772)².

Entretanto, importa assinalar que do ponto de vista de uma filosofia brasileira, a ideia de reforma da educação e modernização da cultura, bem como o significado de 'moderno' e seus cognatos, não se referem ao mais recente como um fato histórico senão na medida em que pressupõe o poder

¹ Na *Ratio Studiorum*, a recomendação de Aristóteles se encontra nas Regras do Prefeito dos Estudos (regra n. 30, sobre "Quais livros devem ser usados"), e a caracterização desse aristotelismo aparece nas Regras do Professor de Filosofia (regras 2-6): "2. *Como seguir Aristóteles* — Em questões de alguma importância não se afaste de Aristóteles, a menos que se trate de doutrina oposta à unanimemente recebida pelas escolas, ou, mais ainda, em contradição com a verdadeira fê [...]" (FRANCA, 1952, p. 158).

² Vale lembrar os nomes de Antônio Pereira de Souza Caldas (1762-1814), o qual, ainda estudante de direito em Coimbra, publicou poemas profanos, sendo detido e condenado pelo Santo Ofício como herege, naturalista, deísta e blasfemo (SARAIVA, 1989, p. 685), e que publicou uma famosa *Ode ao homem selvagem* (1784), sob a influência de Rousseau,

livre do indivíduo de impedir a si mesmo de continuar a pensar e agir como antes sem ter suficiente razão para tanto.

Nossa posição é a seguinte: a ideia de filosofia brasileira envolve tanto (i) a formação sob a *Ratio Studiorum*, segundo a qual o conhecimento de si como um poder livre se alcança pela fé, sendo esta a causa formal daquele, quanto (ii) a reforma ou modernização desse espírito religioso, que só começou no século XIX a partir da introdução do romantismo, dando-se então como causa o que antes se reconhecia apenas como efeito.

2. A liberdade de indiferença: graus da liberdade

“Para formar o homem natural se há de unir a alma ao corpo; e para formar ou reformar o homem moral, há-se de separar a alma do corpo” (VIEIRA, 2000-2001, v. 2, p. 536). É assim que o jesuíta Antônio Vieira distingue no homem dois modos do ser: o modo do ser (i) natural, pelo qual nossas ações se explicam em função de forças imanentes que correspondem à forma aristotélica nos corpos vivos³, razão pela qual ele diz que “há de servir o corpo ao próprio conhecimento” (VIEIRA, 2000-2001, v. 2, p. 533), no sentido de que a matéria é enformada gradualmente pela alma⁴, de tal modo que, conhecendo a si mesmo, “quem vê o corpo, vê um animal” (VIEIRA, 2000-2001, v. 2, p. 533); daí a sua ênfase na ideia da alma unida ao corpo, o que serve para ratificar o entendimento de São

além de duas cartas em defesa da liberdade de opinião (SARAIVA, 1989, p. 586); José Joaquim da Cunha de Azeredo Coutinho (1742-1831), fundador do Seminário de Olinda (1800), no qual foram introduzidas disciplinas como Francês, História, Física, História Natural e Desenho, ao lado das disciplinas dos antigos colégios jesuítas (AZEVEDO, 1943, p. 325-327); José Bonifácio de Andrada e Silva (1763-1838), ícone da história da ciência no Brasil; finalmente, vale lembrar também o testemunho histórico de Francisco do Monte Alverne (1784-1858), no qual ele se refere ao momento em que o intelectual brasileiro se torna consciente da necessidade de emancipar o próprio pensamento, observando que sabia, “com Montesquieu [*Défense de l'esprit des lois*], ser impossível realizar alguma coisa de importante, desde que fosse mister levar à balança nossos pensamentos” (MONTE ALVERNE, 1891, p. IX).

³ Segundo Aristóteles, “dentre os corpos naturais, uns possuem vida, outros não. Chamo “vida” à autoalimentação, ao crescimento e ao envelhecimento. Todo o corpo natural que participa da vida será, conseqüentemente, uma substância, e isto no sentido de substância composta [...] o corpo não está entre as coisas que são ditas de um sujeito. O corpo antes é

Tomás de que a alma do indivíduo, embora criada, é produzida na matéria (TOMÁS DE AQUINO, 2005, p. 19), mas, sobretudo, para vincar a ideia de que é pelo corpo que a alma padece da necessidade enquanto algo que, embora não desejemos, exerce o seu poder, como a necessidade da morte, sendo assim dele inseparável⁵; e o modo do ser (ii) moral, pelo qual nossas ações se explicam segundo o poder de ser indiferente à necessidade referida ao corpo como um mecanismo e dita material, gerando, assim, correlativamente, a necessidade espiritual distintiva da condição humana⁶, razão pela qual Padre Vieira afirma que no agir propriamente humano “há-se de separar a alma do corpo”, pois “livre a alma dos embaraços e dependências do corpo, obra com outras espécies, com outra luz, com outra liberdade” (VIEIRA, 2000-2001, v. 2, p. 537), para então concluir seu argumento indicando que esta liberdade da alma consciente de si não só envolve a ordem de eminência, contrária àquela da alma dependente do corpo nas instâncias vegetativa e sensitiva⁷, como também justifica o mérito do grau de perfeição alcançado pelo qual ela se salva e se conserva íntegra e incorruptível – embora não salve o próprio corpo da morte – e assim se reveste de uma condição divina⁸: “da alma foi princípio e é fim

sujeito e matéria. A alma, portanto, tem de ser necessariamente uma substância, no sentido de forma de um corpo natural que possui vida em potência” (ARISTÓTELES, 2010, p. 61-62; 412a).

⁴ O fundamento desta compreensão encontra-se no *Comentário do Colégio Conimbricense da Companhia de Jesus sobre os três livros do tratado Da Alma de Aristóteles Estagirita*, principal referência do ensino filosófico sob a *Ratio Studiorum*, quando se tratava da natureza humana: “deve entender-se que a matéria do feto, primeiro, é enformada pela alma vegetativa, de seguida pela sensitiva, em último, pela intelectiva” (GÓIS, 2010, p. 228).

⁵ Recomendava-se no *Curso Conimbricense* que “deve dizer-se com São Tomás, neste passo [...] que, por agora, o corpo é tomado pela matéria-prima [...] disposta pelos órgãos para executar as funções vitais [...] De fato, o corpo é o suporte da alma, e torna-se um [indivíduo] a partir do corpo e da alma [...] A autoridade de Aristóteles não refuta isto ao afirmar que o corpo não é chamado potência vivente porque careça de alma, mas sim porque a possui [e não se compreende que] a matéria exerce a sua causalidade na forma e a sustenta, se não estiver unida a ela [...] pois a alma padece pelo corpo quando, por exemplo, o delírio frenético ou a embriaguez perturba a intelecção” (GÓIS, 2010, p. 201 e 217, e p. 204).

⁶ O que está em jogo aqui é a concepção de que a necessidade enquanto o determinismo da natureza não prejudica a liberdade de autodeterminação: “Não há tributo mais pesado que o da morte, e contudo todos o pagam, e ninguém se queixa; porque é tributo de todos” (VIEIRA, *Sermão de Santo Antônio*, IV; 2000-2001, v. 2, p. 324). Tal concepção deve-se originariamente a Santo Agostinho (AGOSTINHO, 1999, p. 77).

Deus: e [...] só obrará heroicamente, quem trazer diante dos olhos do seu conhecimento, não o vil princípio e fim de seu corpo, senão o princípio e fim altíssimo de sua alma” (VIEIRA, 2000-2001, v. 2, p. 538).

Desde o seu primeiro sermão, no interior da Bahia, a uma irmandade de negros reunida em torno ao culto de Nossa Senhora do Rosário, Padre Vieira já ressalta a ideia da liberdade de indiferença quando ensina que é pelo corpo que todo o homem sofre o que não quer, e que nessa condição eles foram escravizados e transportados para o trabalho forçado no Brasil, mas que aqui, uma vez instruídos na fé e espelhando-se no calvário do Cristo, eles foram beneficiados pela interiorização e espiritualização das orações como forma de salvar a própria alma e libertar-se do “inferno” em que se transformara sua vida pela sujeição física, porque afinal, questiona Vieira: “Que tem que ver a liberdade de uma ave com penas e asas para voar, com a prisão do que se não pode bulir dali por meses e anos, e talvez por toda a vida?” (VIEIRA, *Sermão XIV* da série Maria Rosa Mística, parte VIII; 2000-2001, v. 1, p. 656).

⁷ Sem dúvida, seu argumento da separação está em perfeita consonância com o *Comentário*, quanto ao conceito da alma “intelectiva” como um grau posterior aos seus estados “vegetativo” e “sensitivo”, na medida em que estes três graus são instâncias de aperfeiçoamento dos seres animados, de maneira que “a alma intelectual [...] dista ao máximo da matéria impura, da materialidade do corpo humano” (GÓIS, 2010, p. 237). Quanto à questão da ordem, são duas: a ordem de dependência, na qual o que vem depois depende do anterior, e a ordem de eminência, na qual o que vem depois excede o anterior, partindo-se do grau inferior para o grau mais elevado, de maneira que se diz primeiro ou anterior o que excede, e posterior o que é excedido. Quanto à especificidade da causa, já afirmara Aristóteles no tratado *Sobre a alma* que “É evidente que a alma é causa também enquanto aquilo em vista do qual [...] Mas ‘em vista do qual’ diz-se em dois sentidos: aquilo em vista do qual [a alma como fim] e aquilo para o qual [o bem dela mesma] significa tê-la como fim e procurar o bem dela mesma (ARISTÓTELES, 2010, p. 72; 415b); diz ainda Aristóteles que o ato é anterior à potência, e que o que é posterior em geração é anterior em substância (*Metafísica IX*, 8, 1050a).

⁸ Segundo o *Comentário*, “Aristóteles, que no capítulo 5º do livro primeiro de *A geração e a corrupção*, discutindo acerca do crescimento dos animais perfeitos, ensina que o mesmo ocorre com o que se mantém, que aumenta segundo as partes formais, mas não segundo as materiais, porque os animais perfeitos, enquanto vivem, conservam a mesma forma, embora não conservem a mesma matéria. Por isso é evidente que, para Aristóteles, as suas almas são indivisíveis, ainda que fluam e se transformem juntamente com a matéria” (GÓIS, 2010, p. 251).

À ideia de liberdade como sendo a independência do Espírito Absoluto refletida na alma humana, Descartes contrapõe a ideia de um poder contracausal⁹: o poder de impedir (*abstinere*) a si mesmo de acreditar sem razões suficientes e consentir aquilo que ainda não conhece perfeitamente bem (DESCARTES, 2002, p. 54), sem o constrangimento de qualquer força externa e, portanto, livre. Este é o núcleo da doutrina com base na qual ele funda a filosofia “moderna”, transformando a dúvida cética na essência do seu método de conhecimento. Sem deixar de reconhecer o poder de agir e não agir sendo indiferente, mencionado abertamente pelos jesuítas¹⁰, pois “estamos de tal modo conscientes da liberdade e da indiferença que em nós existe, que nada há que compreendamos de maneira mais evidente e perfeita” (DESCARTES, 2002, p. 57), ele adverte, porém, que essa indiferença consiste apenas no mais baixo grau da liberdade:

⁹ Quanto ao caráter absoluto do poder livre na vivência religiosa, o exemplo de Vieira é esclarecedor: “A primeira coisa e a maior que jamais se obrou, não no mundo, senão antes do mundo, foi a geração eterna do Verbo: e como foi, *não feita, mas produzida*, uma obra tão grande, tão imensa, tão portentosa e incompreensível? Não de outra maneira que do conhecimento de si mesmo. Conheceu Deus o seu ser, a sua grandeza, a sua infinidade, a sua onipotência; e o parto que saiu deste imenso conceito de si mesmo, foi outro ele, outro mesmo; foi e é o Verbo tão grande, tão imenso, tão infinito, tão onipotente [...] A imagem mais perfeita, a proporção mais ajustada, e medida mais igual da obra, é o conhecimento de si mesmo em quem a faz [...] quando Alexandre conquistava o mundo, tinha na mente a si mesmo [...] na idéia de si mesmo não cabia Alexandre no mundo; por isso o conquistou todo” (VIEIRA, *As cinco pedras da funda de Davi*, I; ed. cit., vol. II, p. 529-530; grifos acrescentados). Já em Descartes, só depois de reconhecer como evidência da própria imperfeição que no homem o entendimento é limitado às coisas que representa a si mesmo, e no intuito de assinalar a via pela qual o homem pode corrigir-se e aperfeiçoar-se, é que ele aponta para a vontade: “Resta tão somente a vontade, que eu sinto ser em mim tão grande, que não concebo absolutamente a ideia de nenhuma outra [faculdade] mais ampla e mais extensa: de sorte que é principalmente ela que me faz conhecer que eu trago a imagem e a semelhança de Deus” (DESCARTES, 1962, p. 126).

¹⁰ Por um lado, refiro-me à doutrina da Companhia de Jesus sobre o “livre-arbítrio” (em oposição à tese do “servo-arbítrio” de Lutero), conhecida como doutrina da “ciência média” (*scientia media*), geralmente atribuída ao teólogo Luis de Molina, mas que deve seu caráter filosófico principalmente a Pedro da Fonseca, o qual distingue o intelecto como sendo a raiz da liberdade (*intellectum autem esse libertatis radicem*) e ressalta que o poder de agir e não agir sendo indiferente (*potestas ad agendum, et non agendum indifferens*) é a liberdade considerada formalmente em si mesma (FONSECA, 1964, p. 565-566). Por outro lado, refiro-me à pesquisa sobre cartas de jesuítas candidatos a missionários nos séculos XVI e XVII, nas quais eles mostram que essa indiferença era um princípio moral adquirido em sua formação: “Por amor de Nuestro Señor si a V.P. le parece que sea luego

Pois, para que eu seja livre, não é necessário que eu seja indiferente na escolha de um entre dois contrários; mas antes, quanto mais eu pender para um, seja porque eu conheça evidentemente que o bom e o verdadeiro aí se encontrem, seja porque Deus disponha assim o interior do meu pensamento, tanto mais livremente o escolherei e o abraçarei [...] De maneira que esta indiferença que sinto, quando não sou absolutamente impelido para um lado mais do que para outro pelo peso de alguma razão, é o mais baixo grau da liberdade. (DESCARTES, 1962, p. 126-127)

3. Liberdade, cultura e civilização: o princípio ético

Jean-Jacques Rousseau foi o intérprete social e político dessa concepção gradual da liberdade. Contrariamente a Hobbes, ele não descreve o estado de natureza como uma guerra de todos contra todos, mas sim como aquele em que o homem vive do usufruto e nutre apenas as necessidades de sua subsistência, sendo o querer e o não querer, o desejo e a timidez, as primeiras e quase únicas manifestações da sua índole, cuja curiosidade intelectual limitada ao presente, sem a ideia de futuro, seriam suficientes para caracterizar a relação originária entre os indivíduos, não pelo interesse na atividade do outro, e sim pela indiferença:

Suas módicas necessidades encontram-se tão facilmente ao alcance da mão, e ele está tão longe do grau de conhecimentos necessário para desejar adquirir outros maiores, que não pode ter nem previdência, nem curiosidade. O espetáculo da natureza, à força de se lhe tornar familiar, torna-se-lhe indiferente (*indifférent*) (ROUSSEAU, 1999, p. 176).

mi ida en la flota, que agora se partira al Piru, para esto, y para todo lo demas que V.P. me mandare estoi indiferente, y aparejado para cumplir exactamente la voluntad de V.P. y contanto Nuestro Señor esteja” (Blaz Maldonado, 1584, carta 11); “Y despues de entrado en la Compañia ha estado tam herido desto mi coraçon que me a dado en que entender en mortificarle para alcançar la perfecta indiferencia” (Myn de Gurpegui, carta 28). Cf. BARROS, Mariana Leal de & MASSIMI, Marina. “Releitura da indiferença: um estudo baseado em cartas de jesuítas dos séculos XVI e XVII”, *Paidéia* (Ribeirão Preto), v. 15, n. 31, 2005. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-863X2005000200007>. Acesso em: 12 abr. 2012.

Tal concepção do espírito humano em função da consciência de si à parte do todo em que se encontra – e não por força do mecanismo dos sentidos na formação das ideias, segundo o modo de explicação dos fenômenos na física –, é o que leva Rousseau a compreender que “não é tanto o entendimento quanto a sua qualidade de agente livre que confere ao homem sua distinção específica entre os animais” (ROUSSEAU, 1999, p. 173), e a falar da desigualdade como condição originária da relação entre os homens. Nisto consiste a diferença radical entre a doutrina de Rousseau e a de Hobbes, porquanto neste as ações humanas resultam igualmente das ideias com que são concebidas¹¹, enquanto que naquele resultam da ideia com que cada um concebe e conhece a si mesmo. Portanto, em Rousseau não há nem pode haver igualdade entre indivíduos independentes, se não se cria vínculo moral ou sentimental, algum movimento de simpatia que estabeleça uma associação entre eles; se cada um existe para si mesmo e busca tão somente o que é necessário para si: se não há ideia de ofício ou dever.

Segundo Rousseau, o maior defeito da doutrina de Hobbes reside no fato de que ele viu nas forças instintivas do homem, como a sensualidade, o efeito negativo do pouco uso da razão, e da sua posição moralista ele deixara de ver que o mesmo que é efeito negativo do pouco uso da razão também é causa que impede positivamente o seu abuso. Afinal, a oposição entre forças instintivas e razão universal só transparece, afirma Rousseau, a partir do momento em que se institui como nova forma da vida a sociedade civil e nela o homem conhece todos os desejos artificiais que degeneram a sua natureza de indivíduo, isto é, o seu poder livre, tornando-o então domesticado e frouxo à medida que ele mesmo vai criando sem limite novas necessidades para si (ROUSSEAU, 1999, p. 188-189).

¹¹ “Quanto às faculdades do espírito (pondo de lado as artes que dependem das palavras, e especialmente aquela capacidade para proceder de acordo com regras gerais e infalíveis a que se chama ciência, que pouquíssimos têm, e apenas numas poucas coisas, não sendo uma faculdade inata, nascida conosco, nem alcançada – como a prudência – enquanto cuidamos de alguma outra coisa), encontro entre os homens uma igualdade ainda maior do que a de força [...] O que talvez possa tornar inacreditável essa igualdade é simplesmente a presunção vaidosa da própria sabedoria” (HOBBS, 2003, p. 106-107).

Nas primeiras sociedades, observa Rousseau, justamente porque não surgiram como resultado da vontade consciente, senão como resultado fortuito das forças a que o homem sucumbe ao invés de dominar, o que se observa é que a lei não é mais que a obrigação que se trata de impor ao outro, mas não a si mesmo. E foi esta, segundo ele, a forma da sociedade que, de início, prevaleceu historicamente: forma que encerra um vínculo puramente jurídico, sem qualquer vínculo moral, e por isso mesmo sem valor, pois o valor da união de um povo consistiria numa soberania à qual o indivíduo não só está de fato obrigado como também por ela ele mesmo se obriga.

Este sentido moral da obrigação pressupõe o poder de indiferença pelo qual os homens são capazes de usufruir entre si as doçuras de um relacionamento independente, mesmo quando se encontram no “inferno” da opressão, como vimos em Vieira¹². Mas o que está em jogo em Rousseau é o princípio ético da doutrina cartesiana da liberdade, em virtude do qual não se trata apenas de usufruir um dom da natureza, senão de utilizá-lo da mesma maneira como se adquire uma habilidade pela qual o homem se aperfeiçoa em termos de cultura e civilização¹³:

Não é, pois, pelo aviltamento dos povos escravizados que se deve julgar as disposições naturais do homem pró ou contra a servidão, mas pelos prodígios realizados por todos os povos livres para se defenderem contra a opressão (ROUSSEAU, 1999, p. 227).

Do vínculo entre o princípio ético e a soberania do povo a que ele pertence nasce a estrita correlação entre a liberdade e a lei. Nessa forma da vida, o que constitui a essência da liberdade nada tem a ver com

¹² No sermão aos escravos citado acima, Padre Vieira chega a afirmar que “é tal a virtude dos mistérios dolorosos da Paixão de Cristo para os que orando os meditam [...] que o ferro se lhes converte em prata [...] a prisão em liberdade, o trabalho em descanso, o inferno em paraíso” (VIEIRA, 2000-2001, v. 2, p. 656-657).

¹³ Segundo Descartes, “não é uma imperfeição em Deus o fato de ele me haver concedido a liberdade de dar meu juízo ou de não o dar sobre certas coisas, a cujo respeito ele não pôs um claro e distinto saber em meu entendimento; mas, sem dúvida, é em mim uma imperfeição o fato de eu não a usar corretamente...” (DESCARTES, 1962, p. 129).

desvio da lei ou ruptura com ela, senão com a obrigação inviolável pela qual todos se igualam¹⁴. Por isso, Rousseau enfatiza que “a lei considera os súditos coletivamente e as ações como abstratas, nunca um homem como indivíduo nem uma ação particular” (ROUSSEAU, 2001, p. 47), de maneira que nos programas e nas políticas públicas de Estado nunca se deve tratar de emancipar determinados indivíduos, e sim de encontrar os meios adequados para impedir que qualquer indivíduo seja despojado do seu poder de obrigar a si mesmo, por sua própria vontade, à vontade geral, isto é, ao cumprimento da lei de cuja autoria ele mesmo participa enquanto povo. Eis como se justifica em Rousseau uma ação coercitiva do Estado com esse propósito:

O que o homem perde pelo contrato social é a liberdade natural e um direito ilimitado a tudo quanto deseja e pode alcançar; o que com ele ganha é a liberdade civil e a propriedade de tudo o que possui [...] poder-se-ia acrescentar à aquisição do estado civil a liberdade moral, a única que torna o homem verdadeiramente senhor de si, porquanto o impulso do mero apetite é escravidão, e a obediência à lei que se prescreveu a si mesmo é liberdade. (ROUSSEAU, 2001, p. 26)

Para que o pacto social [...] não seja uma fórmula vã, ele encerra tacitamente esse compromisso de que [...] quem quer que se recuse a obedecer à vontade geral será obrigado a isso por todo o corpo; o que significa que será forçado a ser livre [*ce qui ne signifie autre chose sinon qu'on le forcera d'être libre*]; pois essa é a condição que, dando cada

¹⁴ É interessante observar que, a propósito da ideia de justiça social, Vieira introduziu a noção de que pelo exercício cotidiano do dever (*officium*) todos se igualam sem o prejuízo da própria natureza, porque pelo dever cada um obriga a si mesmo e ninguém é obrigado por alguma força externa, e por isso mesmo ninguém perde o poder livre que o distingue como indivíduo: “Quem compõe os três estados do Reino, é a desigualdade das pessoas. Pois como se hão de igualar os três estados, se são estados porque são desiguais? [...] Não é necessária Filosofia para saber que um indivíduo não pode ter duas essências [...] Quis-nos ensinar Cristo Senhor nosso, que pelas conveniências do bem comum se hão de transformar os homens [...] hão de deixar de ser o que são por natureza, para serem o que devem ser por obrigação [...] porque o ofício há-se de transformar em natureza, a obrigação há-se de converter em essência, e devem os homens deixar o que são, para chegarem a ser o que devem” (VIEIRA, 2000-2001, v. 2, p. 325).

cidadão à pátria, o garante contra toda dependência pessoal; condição que produz o engenho e o funcionamento da máquina política e que é a única capaz de tornar legítimos os compromissos civis, os quais, sem ela, seriam absurdos, tirânicos e sujeitos aos maiores abusos (ROUSSEAU, 2001, p. 25).

4. Liberdade e modernização I: o princípio estético

Padre Vieira introduziu na cultura brasileira a ideia da liberdade de indiferença. Contrariamente à interpretação que reduz o significado dos seus textos sobre a conversão do escravo africano a um interesse corporativo no século XVII¹⁵, queremos mostrar o significado filosófico do seu ensinamento com vistas ao século XIX, quando começa, no âmbito da reforma literária sob a influência do romantismo francês, o processo da modernização segundo uma mudança de método na forma do pensar. Eis por que nos interessa a ideia da liberdade em Vieira: não porque queiramos ressuscitar a indiferença como princípio moral, senão porque queremos mostrar que pela sua negação começa a história da filosofia brasileira.

Por todo o tempo em que o ensino público esteve sob a vigência da *Ratio Studiorum*, ao longo de dois séculos, a conversão foi a via comum para o indivíduo chegar a conhecer a si mesmo como espírito. A doutrina do livre-arbítrio elaborada pelos jesuítas no século XVI foi o fundamento teórico para a vivência da liberdade de indiferença, tanto para o colono e o missionário no mundo tropical agreste e muitas vezes hostil, quanto para o estrangeiro africano utilizado no trabalho forçado e transformado em mercadoria. Obrigando-se por si à lei de Deus, era possível transcender pela paz de espírito a dura condição de sobrevivência. Mas essa serenidade e fruição de que goza o indivíduo sem sair de si logo se transforma em

¹⁵ Na época de Antônio Vieira (Lisboa, 1608-Salvador, 1697), cuja formação se deu inteiramente nos colégios da Companhia de Jesus no Brasil (Salvador, principalmente, e Olinda), entre 1615 e 1635, quando foi ordenado sacerdote, o nordeste brasileiro se transformou em região típica de plantations – engenhos de açúcar assentados no trabalho de escravos de origem africana. O interesse corporativo refere-se ao fato de que a Companhia de Jesus era proprietária de terras e possuía escravos, e a conversão concorreria para conformar o indivíduo escravizado à sua condição accidental.

alienação quando se transferem para o mundo interior e contemplativo da vivência religiosa todas as aspirações de justiça suscitadas nas relações sociais e políticas, resultando daí uma separação real, porquanto vivida, entre a consciência de si e o corpo social. Desse modo, ao significado subjetivo e formal do termo ‘liberdade’, se contrapôs um significado objetivo e material¹⁶.

Se após a independência da colônia, e em face da necessidade de reformas institucionais, tornou-se inoperante um poder livre indiferente, nem por isso devemos descartar um certo interesse filosófico no pensamento do Padre Vieira. Isto se justifica considerando-se, por um lado, que o conceito da liberdade de indiferença pressupõe o próprio corpo como condição do conhecimento de si: “há de servir o corpo ao próprio conhecimento [...] de maneira que o mesmo que impede o conhecimento direto, serve ao conhecimento reflexo” (VIEIRA, 2000-2001, p. 533); por outro lado, que este é exatamente o núcleo da problematização filosófica em Gonçalves de Magalhães:

O corpo não nos foi dado como uma condição de saber e de querer, mas como uma sujeição que coarctasse esse poder livre, de que abusaríamos, chamando-nos à vida prática. Sem esse corpo, sem as relações sensíveis com outros espíritos [...] não poderíamos efetuar as intuições puras de justiça, de dever, de virtude e do belo no meio

¹⁶ Antes mesmo de Rousseau, Locke foi o primeiro a observar que a ideia de um estado de perfeita liberdade, em que o homem se encontra em sua condição natural como um poder livre absoluto, inteiramente desobrigado, não significa que ele pode transferir para outrem esse poder, isto é: ele *não pode* não ser livre. Assim como se justifica o entendimento de que Deus, embora onipotente, *não pode morrer*, Locke esclarece que “esta *liberdade* do poder absoluto e arbitrário é tão necessária, e tão intimamente agregada à preservação do homem, que ele não pode despojar-se dela senão mediante o que lhe faz perder conjuntamente sua preservação e sua vida: porque um homem, não possuindo o poder da própria vida, *não pode*, mediante pacto ou consentimento próprio, escravizar-se a qualquer outro, nem pôr-se sob o poder absoluto e arbitrário de outrem, que lhe arrebate a vida a seu bel-prazer. Ninguém pode dar mais poder do que possui; e quem não pode tirar de si a própria vida, não pode dar a outrem qualquer poder sobre ela” (LOCKE, 1764, p. 22-23). Disponível em: <<http://oregonstate.edu/instruct/phl302/texts/locke/locke2/locke2nd-a.html#CHAP.%20IV>>. Acesso em: 15 maio 2012.

de todas as lutas da liberdade e da inteligência, de que a história, essa consciência do gênero humano, conserva a lembrança para nosso ensino¹⁷.

Podia Deus sem dúvida criar uma sociedade de espíritos puros, não obrigados a coisa alguma, não sujeitos à menor dor, seres angélicos que vivessem em uma eterna bem-aventurança, só contemplando as maravilhas do seu criador. Mas qual seria o mérito desses espíritos para tanta ventura? Necessita Deus de admiradores inúteis? (MAGALHÃES, 2004, p. 354-355).

Entretanto, para compreendermos a configuração do problema filosófico em Gonçalves de Magalhães, temos de levar em conta o impacto do romantismo em sua formação e a conseqüente assimilação de sua estética. Por ‘estética’ refiro-me à teoria das sensações enquanto provocadas pela obra de arte: um acorde pungente, um compasso que queremos seguir, uma cor que nos deslumbra, uma metáfora que nos abala, uma cena que nos tira da indiferença, e logo desaparece aquela separação entre a consciência de si e o mundo exterior, e logo se reintegra o todo da realidade a que pertencemos. A arte compartilha este arrebatamento com a religião e a filosofia, sendo, porém, a sua peculiaridade que ela o representa sensivelmente, isto é, por meio dos sentidos do corpo e da sensação¹⁸. Gonçalves de Magalhães viveu essa experiência em seu estágio de mais de três anos em Paris, entre 1833 e 1837, e embora não ocultasse um desconforto eventual, ele soube distinguir a especificidade do princípio estético:

Falarei do espírito literário que hoje domina este povo tão amigo do novo. Os poetas estão aqui empenhados em explorar a mina da meia-idade, fatigados com as ideias antigas, e não podendo quase marchar na estrada de Racine e Corneille [...] as novas tragédias não têm um lugar fixo, nem tempo marcado, podem durar um ano e mais; o caráter dessas

¹⁷ Ao mesmo tempo em que assimila o espírito romântico em Paris, Gonçalves de Magalhães manifestou estas ideias no *Ensaio sobre a história da literatura do Brasil – estudo preliminar*, publicado na Niterói, *Revista Brasiliense* (PARIS, 1836) e posteriormente revisto e reeditado (Rio de Janeiro, 1865) sob o título *Discurso sobre a história da literatura do Brasil* (MAGALHÃES, 2004, p. 386).

¹⁸ HEGEL, *Lecciones de estética*, Introdução (1989, p. 14).

composições é muitas vezes horrível, pavoroso, feroz, melancólico, frenético e religioso. Os assassínios, os envenenamentos, os incestos são prodigalizados às mãos largas, *mas nem por isso deixam de ter pedaços sublimes* [...] Esses poetas chamam-se românticos; eu tenho visto representar as principais dessas peças¹⁹ (PORTO-ALEGRE; MAGALHÃES, 1962, p. 16-17, grifos meus).

No mesmo horizonte das ideias de Rousseau, o qual advertiu que os fundamentos da vida social não são apenas as necessidades materiais supridas pelo governo e pelas leis de segurança, mas também as necessidades do espírito, das quais dão conta as ciências, as letras e as artes (ROUSSEAU, 1999, p. 12), surgiram os românticos para denunciar o contrassenso e o ridículo de um mundo desespiritualizado pela razão fria das leis de natureza:

O mundo precisa ser romantizado. Assim reencontra-se o sentido originário. Romantizar nada é, senão uma potenciação qualitativa. O [...] inferior é identificado com um [...] melhor nessa operação [...] Na medida em que dou ao comum um sentido elevado, ao costumeiro um aspecto misterioso, ao conhecido a dignidade do desconhecido, ao finito um brilho infinito, eu o romantizo (NOVALIS, 2009, p. 142).

Ou seja, quanto mais o indivíduo reflete sobre si e conhece a si mesmo como manifestação acidental do espírito perfeito, mais lhe parece sublime a compreensão de si mesmo como intérprete da natureza²⁰:

Admiráveis são na verdade todos esses esforços da indústria, todas essas invenções das artes, todos esses triunfos da inteligência humana, aplicada sem repouso a vencer a resistência da inerte matéria. Mas não

¹⁹ Carta de 20 de janeiro de 1834 a Frei Francisco do Monte Alverne, por quem fora conduzido à leitura de Chateaubriand (PORTO-ALEGRE; MAGALHÃES, 1962, p. 16-17).

²⁰ Neste sentido, considere-se Novalis: “O caráter acidental da Natureza parece que também se liga, só por si, à ideia da personalidade humana, e ao ser considerada assim, como criatura humana, pôde a Natureza ficar mais inteligível. Por isto mesmo foi a poesia o instrumento favorito do amigo da Natureza; e nos poemas é que mais claramente surgiu seu Espírito” (NOVALIS, 1989, p. 41).

creio que nesse trabalho assíduo de Ciclopes se revele a dignidade do homem, nem que deva o rei da criação exaurir essa inteligência [...] no exclusivo estudo e afano de prover as suas necessidades físicas, como se ele fosse um mísero escravo do corpo, a vítima da natureza, e não o seu intérprete (MAGALHÃES, 2004, p. 54).

5. Liberdade e modernização II: o argumento da conciliação

Rousseau assinala na gênese do Estado moderno uma relação de reciprocidade entre o poder do indivíduo e o poder constituído por convenção, de maneira que para servir à sua pátria o indivíduo abre mão de sua liberdade natural, e do direito ilimitado a tudo o que deseja e pode alcançar, para conquistar o direito civil de ser protegido contra toda dependência pessoal, sendo esta a sua condição de cidadão. Portanto, na condição de cidadão, o homem moderno não pode não ser livre. Tais ideias certamente marcaram o pensamento de Gonçalves de Magalhães após o seu estágio em Paris²¹, como parece evidente:

Quem nega a liberdade humana cai em uma contradição manifesta; porque, negando-a, prova que sabe o que é liberdade; que quis, e deixou de querer alguma coisa em oposição a outra; que fez esforços para resistir; que pensou sobre os meios de subtrair-se à necessidade; que foi livre na sua resolução, na sua intenção, no seu querer, e que só deixou de executar o que livremente quis, porque a execução depende de coisas estranhas à sua livre vontade (MAGALHÃES, 2004, p. 357).

Mas ao mesmo tempo em que assimila os conceitos iluministas de liberdade, soberania e cidadania, e procura vincar o patriotismo como o fermento da necessária reforma das instituições nacionais após a emancipação política do país, ele se depara com um problema extremamente complexo que passa a desafiar a intelectualidade brasileira: o uso da mão de

²¹ Na mesma carta de 20 de janeiro de 1834, ele se refere à vantagem de poder frequentar a Sorbonne: “Aqui só não estuda quem não quer [...] Há cadeiras só para explicar Dante, Tucídides, Voltaire, Locke etc. etc.. há cadeiras para todas as ciências e para as divisões e subdivisões de todas as ciências” (MAGALHÃES, 2004, p. 18).

obra escrava²². Pois ainda que considerasse errado, perigoso e moralmente condenável, o modo de produção escravista adotado desde a colonização portuguesa²³, o uso da população de origem africana não era empecilho ao crescimento econômico do País²⁴. Sua resposta para o problema – se era justificável ou não a coexistência de uma população de homens livres com outra de escravos – baseou-se num argumento estritamente formal. Primeiramente, Magalhães supõe a vida humana em estado de puro determinismo regido tão somente pelas forças imanentes da natureza, ao qual acrescenta o conceito hobbesiano de direito²⁵, para então concluir que bastariam a inteligência e a liberdade para que aquele mecanismo inocente se transformasse numa permanente guerra de interesses; nesta mesma perspectiva de entendimento, e muito provavelmente valendo-se da definição de ‘liberdade’ então corrente, segundo a qual na vida de

²² Deve-se levar em conta que “além de senhores e escravos encontramos (no século XIX e nos anteriores) outras categorias sociais, outras formas sociais de produção (como a camponesa, com o uso adicional ou não do trabalho cativo) e mesmo outras formas sociais de extorsão de sobretrabalho (a exemplo da pecuária extensiva do Rio Grande do Sul e de Goiás) [...] apesar da presença hegemônica da produção escravista-exportadora, o país não pode ser limitado à plantation açucareira e cafeeira. O século XIX, assim como a história colonial do Brasil, é mais complexo do que isso” (FRAGOSO, 2000, p. 144-145).

²³ “A economia política tem combatido vitoriosamente o erro [...] que um povo não pode prosperar senão à custa de outro povo [...] política essa que à imitação dos romanos [...] Portugal exerceu sobre o Brasil” (MAGALHÃES, Ensaio, II; ed. cit., p. 388).

²⁴ Hoje sabemos que a Colônia era bem mais que uma plantation exportadora, pois havia um mercado interno: “ao lado dos senhores das plantations existiam os criadores de porcos, as fazendas de pecuária bovina, os produtores de mandioca etc. Isto é, uma multidão de produtores que, apesar de não venderem mercadorias para os portos europeus, produziam riquezas e com elas compravam fazendas europeias, escravos africanos etc. Estas pessoas adquiriam estes produtos e cativos [...] por meio de moedas conseguidas anteriormente com a alienação daquele fubá ou mulas nos vários mercados regionais da América portuguesa” (FRAGOSO, 2000, p. 145-146).

²⁵ Segundo Hobbes, “a palavra direito nada significa senão aquela liberdade que todo homem possui para fazer uso de suas faculdades naturais em conformidade com a reta razão. Por conseguinte, o primeiro fundamento do direito natural consiste em que todo homem, na medida das suas forças, se empenhe em proteger sua vida [corpo] e membros” (The citizen [De cive], Chapter I, VII. Disponível em: <<http://www.constitution.org/th/decive01.htm>>. Acesso em: 16 jun. 2012. Na mesma tradição filosófica, Locke afirma o seguinte: “A liberdade natural do homem consiste em estar livre de qualquer poder superior na Terra, e não estar sob a vontade ou a autoridade legislativa do homem, tendo somente a lei da natureza como regra” (LOCKE, 1764, p. 22-23).

um mesmo homem o fato acidental de estar aprisionado ou acorrentado não exclui a possibilidade do seu poder livre²⁶, ele sustenta como sendo formalmente válido um Estado soberano constituído por uma sociedade de homens livres que não exclui o seu contrário nem é por este excluída:

Mas demos que desaparecessem todas as virtudes, e todas as ciências, desaparecendo todas as suas ocasiões, todos os vícios, e todos os males humanos. Mesmo assim essa sociedade de máquinas vivas, pouco mais ou menos como a das abelhas, impossível seria com a inteligência e a liberdade; porque bastariam estas duas condições para que cada indivíduo pensasse, discorresse, e quisesse ordenar as coisas a seu jeito; e cada qual pensando, e querendo operar a seu grado, não haveria acordo, não haveria sociedade, seria a guerra o estado permanente, e viveriam os homens em um estado muito pior do que o atual. Supondo porém uma sociedade de entes sem liberdade, sem virtudes nem vícios, sem bens nem males, todos de acordo e uniformes obedecendo a uma só vontade sempre justa; uma tal sociedade é possível, e talvez exista em qualquer outro sistema planetário; mas *sendo também possível uma sociedade de homens livres, que não exclui a outra, nem é por ela excluída, esta sociedade existe de facto no nosso planeta, e dela somos membros, livres graças a Deus, a fim de que sejamos justos por nós mesmos, virtuosos e sábios pelos nossos próprios esforços, e não um rebanho de máquinas, obedecendo cegamente a uma vontade soberana.* (MAGALHÃES, 2004, p. 356, grifos meus).

²⁶ Hume, por exemplo, é categórico: “Por liberdade [...] queremos dizer apenas *um poder de agir ou não agir segundo as determinações da vontade*; isto é, se escolhermos permanecer em repouso, podemos; mas se escolhermos mover-nos, também podemos. Ora, admite-se universalmente que qualquer homem que não esteja aprisionado ou acorrentado é capaz desta liberdade hipotética. Logo, aqui não há assunto para discussão” (HUME, *An enquiry concerning human understanding*, VIII, Part I, E8.23. Disponível em: <<http://www.davidhume.org/texts/ehu#SBN80>>. Acesso em: 20 jun. 2012:). Vale observar que formalmente esta definição de ‘liberdade’, marcada pela extrema contingência constitutiva do poder de um homem, não surge com o iluminismo, mas remonta àquela concepção já manifesta no jesuíta Pedro da Fonseca, para quem “a liberdade implica a possibilidade de escolher aquilo que não é manifestamente o melhor e o mais perfeito sem que isto afete qualitativamente o exercício dessa mesma liberdade” (MARTINS, 1995, p. 520). A mesma contingência também aparece na concepção de Padre Vieira, considerada acima, quando ele questiona: “Que tem que ver a liberdade de uma ave com penas e asas para voar, com a prisão do que se não pode bulir dali por meses e anos, e talvez por toda a vida?”.

Concebido para conciliar a forma essencial e a forma acidental da liberdade²⁷, tal argumento serviu para justificar a necessidade do Poder Moderador no Brasil, atribuído ao Imperador desde a Constituição de 1824, uma vez que “a liberdade de muitos só era possível com algum elemento fatal, que os reunisse, e os harmonizasse” (MAGALHÃES, 2004, p. 357); serviu também para justificar a ideia de governabilidade instituída durante a chamada Conciliação (1853), estratégia política a partir da qual o imperador Pedro II patrocinou a implantação de um revezamento entre os partidos conservador e liberal para presidir o Conselho de Ministros de Estado: o imperador passou a alternar os partidos supostamente contrários, mas não contraditórios, cada vez que escolhia o presidente do Conselho, o qual escolhia os ministros conselheiros. Em outras palavras, a política da Conciliação é essencialmente conservadora:

[...] as verdades filosóficas [...] têm íntima relação com a ordem religiosa, a ordem moral, a ordem política [...] e se essas verdades, ainda mesmo as mais incontestáveis, devessem ser proclamadas e aplicadas em toda a sua plenitude, a quantas abdições não obrigariam? A quantas reabilitações? A quantas reformas? Que grandes reorganizações após terríveis desorganizações! (FRAGOSO, 2000, p. 65)

Não há dúvida de que o ponto de vista de Magalhães sobre a liberdade remonta à oposição entre livre-arbítrio e “servo-arbítrio” no século XVI (ver nota 11): “Este grande problema da conciliação

²⁷ ‘Essencial’ no sentido de ser a causa formal da soberania do Estado; ‘acidental’ no sentido de distinguir-se pela extrema contingência, como se verifica no fato de “na escravidão brasileira ter existido a possibilidade de um escravo tornar-se livre e, eventualmente, dono de outro cativo. Fenômenos que, provavelmente, ajudam a entender a estabilidade da escravidão ao longo de mais de três séculos [...] no decorrer do período regencial, à exceção da Revolta dos Malês (1835), nenhum dos levantes então ocorridos (Farrapos, Cabanos e Balaios), mesmo quando contavam com a participação de camadas populares, reivindicou a eliminação da escravidão” (FRAGOSO, 2000, p.155). Famosa é a personagem de Machado de Assis em Memórias póstumas de Brás Cubas, o Prudêncio, que desfruta perversamente desse acidente em sua vida, ao fustigar violentamente um seu irmão de raça que lhe serve como escravo.

do livre-arbítrio e da presciência divina, tão discutido pelos maiores teólogos e filósofos cristãos, tem sido explicado por modos diversos, mas não resolvido” (MAGALHÃES, 2004, p. 358); também não há dúvida de que o modelo de explicação dos fatos utilizado é a causalidade formal, segundo a qual nada existe no efeito que não esteja contido na causa, ou, em seus próprios termos: “a coexistência da liberdade e da necessidade prova que tudo foi previsto e ordenado com maior sabedoria” (MAGALHÃES, 2004, p. 357). E certamente nada disso contribui para o debate ético suscitado desde o *Leviatã* de Hobbes e o *Discurso sobre a desigualdade entre os homens* de Rousseau, o qual gira em torno à ideia de que a liberdade tem leis.

Mas o que desperta efetivo interesse filosófico em Gonçalves de Magalhães é a relação que nele encontramos entre a ideia de liberdade e o conhecimento de si: com a sua rejeição da liberdade de indiferença mediante a assimilação do romantismo, torna-se evidente que entrou em curso a crítica do espírito formado sob a *Ratio Studiorum* no Brasil²⁸, e que o conhecimento de si, antes concebido como efeito da conversão em Vieira, passa a ser considerado como fundamento no mesmo sentido do “eu penso” cartesiano²⁹. Por esta via, ele admite como causa da vida organizada um princípio universal de conciliação espontânea, o “princípio vital”, historicamente atribuído ao filósofo Plotino e recuperado por eminentes cientistas de sua época, como W. Herschel³⁰, Étienne Geoffroy Saint-Hilaire³¹ e M. Jean Pierre Flourens³². Desse modo, sua obra *Fatos do espírito humano*, recheada de citações e referências às disciplinas voltadas sobre os fenômenos da natureza, “principalmente a física, a anatomia e

²⁸ “Para o brasileiro, no seu país, obstruídas e fechadas estavam todas as portas e estradas que podiam conduzi-lo à ilustração. Uma só porta ante seus passos se abria; era a porta do convento, do retiro, e do esquecimento! A religião lhe franqueava essa porta; a religião a fechava sobre seus passos, e o sino que o chamava ao claustro, anunciava também sua morte para o mundo” (MAGALHÃES, 2004, p. 386).

²⁹ Foi apenas desse ponto de vista, isto é, da precedência histórica, a qual foi reconhecida inclusive por Tobias Barreto em sua análise dos *Fatos do espírito humano*, que cheguei a saudar Gonçalves de Magalhães como “fundador” da filosofia brasileira (MAGALHÃES, 2004, p. 11-43).

³⁰ Obra citada: *Discours sur l'étude de la philosophie naturelle* (ed. francesa de 1834).

³¹ Obra citada: *Histoire naturelle générale des règnes organiques* (1854).

³² Obra citada: *De la vie et de l'intelligence* (1858).

a fisiologia” (MAGALHÃES, 2004, p. 63), representa uma abertura à moderna concepção do saber científico, e não mais o saber teológico, como pressuposto da indagação filosófica, embora isto não significasse para ele que o método experimental servisse para esclarecer a natureza da investigação sobre o saber causada pelas circunstâncias mesmas da vida:

As verdades filosóficas [...] têm contra si as suscetibilidades de corporações poderosas, as vantagens práticas das crenças e das seitas, a ignorância de uns, o proveito de muitos, os preconceitos de uma ordem social que dispõe sucessivamente da cicuta, da cruz, de fogueiras, de dragões e de cárceres para provar que só ela tem razão. Quando muito toleram hoje, porque de todo não podem dar cabo da razão, que viva a filosofia teoricamente nas escolas, sem pretensões de dirigir o mundo social, e de querer aplicar os seus princípios para melhorar a ordem existente (MAGALHÃES, 2004, p. 64-65)

6. Liberdade e modernização III: o ético e o estético na cultura

Quase meio século após a Independência, o processo de modernização das instituições nacionais parecia emperrado em torno ao problema da representação política das classes inferiores (ver nota 26), e uma reflexão de José de Alencar, romântico de nomeada e então ministro da justiça do gabinete conservador de Pedro II, foi suficiente para tornar patente que a estética do romantismo, embora tivesse contribuído para introduzir na cultura brasileira o moderno princípio filosófico da relatividade³³, criou um abismo entre o ideal e o real³⁴, e em consequência gerou o esvaziamento

³³ Refiro-me a relatividade (e não relativismo) no sentido de que as coisas só podem ser conhecidas em relação à consciência de si como espírito formado dentro de certas condições ou limites, de maneira que há dois absolutos: o espírito que conhece, e as coisas que são conhecidas, sendo o conhecimento apenas a relação entre dois absolutos irreduzíveis entre si. Tobias Barreto foi o primeiro a pensar a relatividade como problema diretamente a partir de Kant em seu artigo “Relatividade de todo conhecimento” (1885); depois dele, Farias Brito tratou do problema desde os seus primeiros livros, e com maior precisão em *O mundo interior*; §57-§63.

³⁴ Refiro-me à concepção dicotômica de Novalis celebrizada por Allan Poe em *The mystery of Marie Rogêt* (1842): “Há séries ideais de acontecimentos que correm paralelas ao que realmente acontece. Raramente coincidem; em geral, os homens e as circunstâncias modificam a série ideal perfeita, e suas consequências são igualmente imperfeitas” (NOVALIS, *Moralische Ansichten*).

ético da cultura nacional³⁵. Eis a reflexão do Alencar: “A distância entre o político e o filósofo [...] é imensa, não obstante se acharem reunidas em uma só individualidade essas duas faces da razão. Há reformas que o espírito prevê em um futuro remoto, ao passo, que no presente combate como altamente prejudiciais. Tudo tem seu tempo” (ALENCAR, 1868, p. 9)³⁶.

Quando Sílvio Romero condenou o caráter sobrenatural e absoluto do romantismo, “depois que a ciência do dia imparcial e segura penetrou, um pouco amplamente, no problema das origens”³⁷, instaurou-se uma crise estética no seio da intelectualidade, então representada essencialmente por letrados: os poetas do último quartel do século XIX fizeram uso político da moderna ideia de ciência para solapar os fundamentos teóricos da monarquia – daí o cientificismo³⁸. Tendo ao fundo o significado revolucionário do

³⁵ Machado de Assis retratou com sarcasmo esse esvaziamento do princípio ético no romance *Esau e Jacó*, quando D. Cláudia consola o marido por ele estar abatido com o fato de os liberais terem sido chamados para substituir os conservadores no poder: “Mas, Batista, você o que é que espera mais dos conservadores? [...] Batista, você nunca foi conservador! [...] Você estava com eles, como a gente está num baile, onde não é preciso ter as mesmas ideias para dançar a mesma quadrilha” (ASSIS, *Esau e Jacó*, Cap. XLVII).

³⁶ Tobias Barreto rejeitou essa dicotomia entre a verdade dos fatos e a sua idealização: “A verdade não tem seu tempo – ela é de todos os tempos [...] é fácil de compreender o engano dos apóstolos da procrastinação indefinida; *eles julgam prever o que realmente estão vendo e sentindo*, isto é, a necessidade das reformas capitais, do estabelecimento do verdadeiro governo, da verdadeira ordem social.” (BARRETO, 1990b, p. 56; grifos meus).

³⁷ Refiro-me ao texto A Poesia de Hoje, que ele elaborou como prefácio para seu livro *Cantos do fim do século* (1878): “A poesia é um resultado da organização humana, nada tem de absoluto, nem de sobrenatural [...] No meio das mutações por que hão passado todos os ramos do pensamento humano, qual será o estado a que deve ter chegado a poesia? Qual o seu caráter de hoje? [...] A época de Darwin, Moleschott e Büchner, de Lyell, Vogt e Virchow é naturalmente a de Comte, Mill e Spencer, de Buckle, Draper e Bagehot. Este nomes exprimem a grande transformação das ciências da natureza, invadindo a esfera das ciências do homem [...] A popularização da ciência é um fenômeno dos últimos tempos [...] Tudo é relativo no universo e no homem” (ROMERO, *Cantos do fim do século*, Prólogo). Cf. Texto completo em: <<http://textosdefilosofiabrasileira.blogspot.com.br/2010/04/poesia-de-hoje.html>>.

³⁸ Em sua obra crítica, Machado de Assis soube distinguir com clareza o cientificismo do problema estético: “O Sr. Sílvio Romero conclui no prólogo dos *Cantos do fim do século* que a nova intuição literária [...] será um resultado do espírito geral da crítica contemporânea. Esta definição, que tem a desvantagem de não ser uma definição estética, traz em si mesma uma ideia compreensível, assaz vasta, e adaptável a um tempo em que o espírito recua os seus horizontes. Mas não basta à poesia ser o resultado geral da crítica do tempo [...] Dizer que a poesia há de corresponder ao tempo em que se desenvolve é somente afirmar uma verdade comum a todos os fenômenos artísticos. Ao demais, há um perigo na definição deste autor, o de cair na poesia científica e, por dedução, na poesia didática (ASSIS, 1962, p. 812-813).

conceito de evolução e do darwinismo social de Spencer, segundo o qual as leis universais assinaladas pelo autor d’*A origem das espécies* (1859) no campo da natureza – a luta pela vida e a seleção natural – também valem para o campo social, os poetas da nova geração encontraram aí a inspiração para se posicionarem como arautos de um novo bom senso e de um novo bom gosto³⁹, enfim, de uma nova maneira de sentir, corrigida em sua natureza. Mas pode-se corrigir a natureza? Qual a tese da natureza até então defendida?

Em Gonçalves de Magalhães, a existência das coisas – a começar pela própria existência – não é considerada *materialiter* ou *formaliter* do ponto de vista do método experimental⁴⁰, senão de acordo com a doutrina aristotélico-tomista (cf. nota 5), sendo esta doutrina o pressuposto do seu postulado de que a “forma é a condição necessária da existência física” (MAGALHÃES, 2004, p. 407), como também das suas afirmações de que “todas as coisas estão intelectualmente em Deus” (MAGALHÃES, 2004, p. 353), inclusive o espírito humano, “[em cuja] inteligência se *refletem* os pensamentos de Deus; ele procura compreendê-los, delibera e obra por si mesmo” (MAGALHÃES, 2004, p. 353, grifos meus). Em outras palavras, ele sustenta a necessidade em nós das “leis” de natureza, porém segundo a “lei” de Deus, no seguinte sentido: se a razão nos foi dada com a finalidade superior de conhecermos as leis que determinam nossa existência, nós ainda recebemos a mais o poder livre de arbítrio pelo qual, à luz da razão, nos tornamos capazes de ir ao encontro da própria natureza para sermos, “por nós mesmos, virtuosos e sábios pelos nossos próprios esforços, e não um rebanho de máquinas, obedecendo cegamente a uma vontade soberana”. Desse ponto de vista, ainda que a liberdade em Gonçalves de Magalhães não corresponda ao poder contracausal cartesiano de *impedir* a si mesmo de acreditar sem razões suficientes, ela é a forma pela qual o homem escapa ao mecanismo das leis de natureza para transformar-se, numa perspectiva contrária à da conversão, no ente moral.

³⁹ No âmbito da cultura de língua portuguesa, Antero de Quental já chamara a atenção para o problema em sua famosa carta aberta (1865) dirigida ao romântico António Feliciano de Castilho.

⁴⁰ Desse ponto de vista, a existência das coisas é considerada como sendo o conjunto de todos os objetos da experiência em função da regularidade de uma causalidade mecânica, conforme a definição kantiana: “A natureza é a existência das coisas enquanto determinadas por leis universais” (KANT, I, §14-§16).

Mas ainda que o homem seja capaz de entender e de agir de acordo com o seu entendimento, sendo assim o valor do seu ato (a saber: “verdadeiro”, “belo”, “bom”) relativo à consciência de si⁴¹, o fato é que nesta relação entre o espírito humano e o divino, considerando-se a relatividade que temos em mente (ver nota 36), não se encontrariam dois absolutos, senão apenas um, de maneira que ao espírito humano caberia não produzir ou criar, mas tão somente refletir ou reproduzir, com maior ou menor brilho, como um espelho. E assim vemos que Gonçalves de Magalhães não vai além de fundamentar o conservantismo segundo uma consciência pensante (reflexa ou reflexiva) que se perpetuaria na medida em que possui a faculdade de manifestar, por si mesma, princípios e valores inatos porquanto inerentes à própria formação:

Essa teoria das ideias inatas, ridicularizada pelos que não a entendem, ou reduzem o espírito humano a uma tábua rasa, foi satisfatoriamente explicada pelo seu autor, respondendo às objeções de Hobbes contra as suas *Meditações* [...] “Quando digo”, é Descartes quem fala, “que qualquer ideia nasceu conosco, ou está assinalada naturalmente em nossas almas, não entendo que ela se apresente sempre ao nosso pensamento; entendo tão somente que temos em nós mesmos a faculdade de a produzir” (MAGALHÃES, 2004, p. 94).

Por essa via, o autor de *Fatos do espírito humano* é levado a idealizar as sensações, transformando-as em signos daquilo que se percebe pelos sentidos, e separando-as, enquanto recepção fisiológica, da intuição no ato de perceber. Desse modo, as sensações não poderiam fazer parte do espírito senão como sinais carentes de interpretação, sendo a intuição correlacionada com os princípios e valores tradicionais adquiridos na própria formação o que as reuniria e conservaria em memória, e o que tornaria sensível o espírito em termos de sentimentos e emoções⁴². Em

⁴¹ “Só tem liberdade neste mundo quem é inteligente; só tem inteligência quem é livre, e obra por si mesmo; e quem tem inteligência e liberdade tem consciência de si mesmo, é de necessidade um ente moral.” (MAGALHÃES, 2004, p. 355).

⁴² “A sensação [...] é apenas um sinal em nós, que em nós ficaria, se a consciência não a objetivasse [...] porque a percepção de um objeto externo é a intuição de um objeto a quem referimos as sensações [...] todas as sensações estão a priori na faculdade de sentir, como no germen preexiste o tipo do seu futuro indivíduo [...] Eu distingo aqui a sensibilidade propriamente dita, que é uma propriedade essencial da força vital, que sente sem consciência

suma: para Gonçalves de Magalhães, o princípio estético, fundamento da possibilidade de perceber que aquilo que sentimos na criação da obra de arte transcende o âmbito da passividade de sentir, e o princípio ético, fundamento da possibilidade de agir em conformidade com o bem superior, esses dois princípios, enfim, entrariam em perfeita harmonia se e na medida em que o homem seguisse a própria natureza⁴³:

Que faz o homem? Além do mundo conhecido cria um mundo para seu Deus [...] e neste mundo terrestre cria uma forma material que o represente e o manifeste continuamente aos seus sentidos. Tendo assim fixado sua ideia, fazendo-a sensível, e, por assim me explicar, materializando-a; não podendo ela escapar nem à sua inteligência, nem a seus sentidos, o instinto vago que a Deus o elevava se converte em culto, adquire permanência, e nada haverá capaz de o destruir. Eis a realização do instinto religioso [citando Victor Cousin]: ‘O culto é para a religião natural o que a arte é para a beleza natural, o que é o Estado para a sociedade primitiva, o que para o mundo natural é o mundo da indústria’ (MAGALHÃES, 1836, p. 407).

Tendo em vista o moderno conceito da liberdade humana como um poder contracausal⁴⁴, Tobias Barreto se posiciona francamente contra a

e sem memória, da percepção externa, ou perceptibilidade do espírito, que recebe, refere, e objetiva essas sensações, as quais lhe servem de sinais de alguma coisa [...] e o faz parecer sensível, pela consciência da percepção imediata delas” (MAGALHÃES, 2004, p. 163-186).

⁴³ Segundo Novalis, “quando você vê um pequeno pássaro acabando bem recentemente de sair de sua casca, e eu lhe mostro suas asas, dizendo que é de sua natureza voar, você teme que não voará? [...] Se lhe mostro um pequeno peixe que por acaso acaba de nascer na margem, e lhe provo por todas as suas partes que não saberia viver por muito tempo no ar, mas que sua natureza exige que ele esteja na água; você crê que não nadará à primeira maré? [...] E se lhe mostro o homem, que por sua natureza forma desejos que não têm mais nenhuma analogia, qualquer que seja, com o pouco que esta Terra pode fornecer-lhe na medida em que é animal; crê você que esta Terra é o elemento que convém à sua natureza?” (NOVALIS, 2009, p. 18-19).

⁴⁴ Refiro-me à ideia da liberdade a partir de Descartes como o poder de “impedir (*abstinere*) a si mesmo, etc.”, considerado acima. Mas, em Tobias Barreto, refiro-me, principalmente, à definição kantiana: “A *vontade* é uma espécie de causalidade dos seres vivos, enquanto racionais, e *liberdade* seria a propriedade desta causalidade, pela qual ela pode ser eficiente, independentemente de causas estranhas que a determinem” (KANT, 2007, p. 93).

romantização da natureza que faz da arte um culto à beleza “natural”. Do seu ponto de vista, quando se diz que algo é “naturalmente” belo, ou que existe uma beleza “natural”, os sentimentos e emoções apenas refletem a regularidade de juízos de gosto dentro de uma tradição cultural. Tobias Barreto é muito claro quanto a esta compreensão, quando explica que a “alma da poesia antiga era o senso *mítico*, pelo qual a natureza se povoava de seres imaginários; o que repousa no pressuposto de que, sem esses seres, a natureza não tinha encantos, não podia, por si só, nutrir e engrandecer o espírito poético” (BARRETO, 1990a, p. 284). Por esta via, se compreende também a sua afirmação de que “uma arte *natural* significando um complexo de preceitos, impostos pela razão, ou inspirados por Deus, para regularem as ações do homem, no modo de exercer o seu trabalho [seria] uma ideia supinamente ridícula” (BARRETO, 1990a, p. 239).

Mas não obstante estar em sintonia com a ideia de liberdade vincada por Kant com base no conceito de causalidade, principalmente no que diz respeito ao caráter específico da causalidade da ação livre⁴⁵, Tobias Barreto surpreende ao afirmar ousadamente “serem as leis da liberdade as mesmas leis da natureza” (BARRETO, 1990a, p. 294). Como se explica? Primeiramente, se o conceito de “lei” de natureza implica, como estabeleceram os físicos modernos, uma causalidade mecânica para dar conta do movimento nas condições *a priori* de espaço e tempo, sem dúvida alguma se tornou evidente que as ações humanas também estão sujeitas à mesma causalidade⁴⁶, principalmente depois que os fisiologistas e os químicos do século XIX passaram a comprovar rigorosamente seus conhecimentos acerca do homem considerado nas mesmas condições,

⁴⁵ Segundo Kant, como “o conceito de uma causalidade traz consigo o de *leis* segundo as quais, por meio de uma coisa a que chamamos causa, tem de ser posta outra coisa que se chama efeito, assim a liberdade, se bem que não seja uma propriedade da vontade segundo leis naturais, não é por isso desprovida de lei, mas tem antes de ser uma causalidade segundo leis imutáveis, ainda que de uma espécie particular; pois de outro modo uma vontade livre seria um absurdo” (KANT, 2007, p. 93-94).

⁴⁶ Segundo Kant, se “o princípio da causalidade se referir tão somente às coisas tomadas [...] enquanto objeto da experiência, e se as mesmas coisas [...] lhe não estiverem sujeitas, então a vontade pode, por um lado, na ordem dos fenômenos [...] pensar-se necessariamente sujeita às leis da natureza, ou seja, como *não livre*; por outro lado, enquanto pertencente a uma coisa em si, não sujeita a essa lei e, portanto, *livre*” (KANT, 1985, B xxvii-xxviii).

isto é, enquanto corpo vivo organizado da espécie animal. Daí o seu entendimento de que assim como na condição de membro da espécie animal a sobrevivência do homem depende do perfeito mecanismo da lei de natureza, o poder de autodeterminação conquistado pelo indivíduo, isto é, o seu poder de obrigar-se a si como senhor de si mesmo para alcançar um fim por ele mesmo concebido, tal poder livre considerado nas relações sociais na verdade não subsiste em face da própria animalidade sem o mecanismo da lei social para protegê-lo – a norma jurídica – e por isso mesmo dela depende.

Após identificar o determinismo com a regularidade da causalidade mecânica, como sendo a causa da guerra de todos contra todos no mundo social, semelhante à “luta pela vida” no mundo animal, Tobias Barreto argumenta, já agora conciliando claramente o formalismo kantiano com o evolucionismo darwinista, que o seguir a natureza não é válido como princípio ético, porque o uso tende a transformar-se em abuso, ou ainda, em suas palavras: “coisas que são *naturalmente regulares*, isto é, que estão de acordo com as leis da natureza, tornam-se pela mor parte outras tantas *irregularidades sociais*” (BARRETO, 1990a, p. 304). Daí que no caso de uma concepção modernizada da sociedade brasileira pós-Independência, a harmonização entre as diferentes classes sociais consistiria basicamente na identificação e eliminação de tais abusos ou irregularidades.

O conceito kantiano da liberdade em termos de causalidade e lei é a chave para entendermos por que a ética em Tobias Barreto implica um processo social contrário ao processo da natureza: a luta contra a luta pela vida. A tal processo social que, em última análise, “é um sistema de *regras*, uma rede de *normas* que não se limitam ao plano da ação, chegam até os domínios do pensamento” (BARRETO, 1990a, p. 305), e que pressupõe a concepção do homem como sendo um animal com toda a sua ferocidade natural, mas “um animal que *prende-se*, que *doma-se a si mesmo*”⁴⁷ (BARRETO, 1990a, p. 307), ele denomina cultura. Assim sendo, tenham as regras ou normas em mim um caráter religioso, jurídico ou político, “a cultura [...] é sempre alguma coisa, que corrige, que resiste aos

⁴⁷ Para distinguir a ética, em seu caráter normativo, da moral, Tobias Barreto ressalta a dimensão subjetiva do “indivíduo prendendo-se a si mesmo – é o puro domínio da moral” (BARRETO, 1990a, p. 307).

ímpetus naturais” (BARRETO, 1990a, p. 305). Ora, desse ponto de vista, a finalidade ética da cultura não é outra senão *impedir* que se estabeleça o direito com base apenas na evidência do fato, alegando-se para tanto que se trata de fato naturalmente regular e, por isso mesmo, em conformidade à lei de natureza, a exemplo do direito de propriedade de cativos sustentado no Brasil ainda na segunda metade do século XIX. O esclarecimento de Tobias Barreto é o seguinte:

Assim, e por exemplo, se alguém hoje ainda ousa repetir com Aristóteles que há homens nascidos para escravos, não vejo motivo de estranheza. Sim, é *natural* a existência da escravidão; há até espécies de formigas, como a *polyerga rubescens*, que são escravocratas; porém é *cultural* que a escravidão não exista⁴⁸ (BARRETO, 1990, p. 304).

Comparativamente ao romantismo de Gonçalves de Magalhães, que introduziu o “belo” como um valor estético referido ao Bem transcendente e absoluto, as ideias ventiladas por Tobias Barreto tornaram muito mais complexa a relação entre o princípio estético e o princípio ético. Porque se a cultura é a antítese da natureza, como a concebe o sergipano (BARRETO, 1990a, p. 247), e tem a finalidade ética de impedir que o homem perca o sentido contracausal da liberdade pela qual ele é capaz de domar-se e prender-se a si mesmo, então como seria possível ao homem libertar-se dessa prisão que ele mesmo cria para si em nome da civilização, conforme a denúncia de Rousseau?

Para ressaltar a finalidade ética da cultura, Tobias Barreto se posiciona acidentalmente contra Rousseau, quando afirma que o processo cultural consiste em “*desbastar*, por assim dizer, o homem da natureza, *adaptando-o* à sociedade” (BARRETO, 1990a, p. 306). Isto porque, como

⁴⁸ Vale observar que a posição de Tobias Barreto relativamente ao problema é inteiramente compatível com a de Rousseau, inclusive na referência a Aristóteles: “Aristóteles, antes de todos eles [principalmente Grotius e Hobbes], dissera que os homens não são naturalmente iguais, mas nascem uns para a escravidão e outros para o domínio. Tinha razão Aristóteles, porém tomava o efeito pela causa. Todo homem nascido na escravidão nasce para a escravidão: nada mais certo. Os escravos tudo perdem sob seus grilhões, até o desejo de libertar-se deles [...] Se há, pois, escravos por natureza, é porque houve escravos contra a natureza” (ROUSSEAU, 2001, p. 11).

resultado do seu kantismo, ele concebe a natureza como uma causalidade ilimitada “enquanto uma força estranha [sobre a qual] a força espiritual do homem, como a sua inteligência e a sua vontade, não influi” (BARRETO, 1990a, p. 247). Na verdade, porém, o brasileiro não contradiz o essencial da doutrina rousseauiana, quando afirma ser “verdade que os diversos processos de seleção social estão sujeitos à degenerescência” (BARRETO, 1990a, p. 309), e que a “liberdade humana é um fato da ordem natural, que tem a sua lei, porém não se deixa explicar mecanicamente”. E por esta via, vemos que ele se baseia na intencionalidade dos atos puramente espirituais, e não no mecanismo de causas eficientes⁴⁹, para definir ‘cultura’ como “a antítese da *natureza*, no tanto quanto ela importa uma mudança do *natural*, no intuito de fazê-lo belo e bom” (BARRETO, 1990a, p. 247). Em outras palavras: “Não basta obrar ou proceder *corretamente*, é preciso sentir corretamente...”⁵⁰ (BARRETO, 1990a, p. 306); e desse modo ele também viu, como Rousseau, a necessidade de o homem preservar o princípio estético para não perder tudo o que sua perfectibilidade o levava a conquistar, tornando-se assim um imbecil:

[o] homem, pelos estudos que faz, pelos livros que lê, pelo ambiente social em que se move, adquire uma intuição diversa da intuição herdada [...] Mas como, por outro lado, sentimentos novos não se bebem nos livros, nem o meio é capaz de transformá-los de repente, daí resulta uma certa desproporção entre o mental e o emocional [...]

⁴⁹ Segundo Rousseau, o homem se reconhece naturalmente livre, “sendo sobretudo na consciência dessa liberdade que se mostra a espiritualidade de sua alma, pois a física explica de certa maneira o mecanismo dos sentidos e a formação das ideias; mas, na faculdade de querer, ou melhor, de escolher, e no sentimento dessa faculdade só se encontram atos puramente espirituais, dos quais nada se explica pelas leis da mecânica” (ROUSSEAU, 1999, p. 173).

⁵⁰ Os críticos cavilosos do “germanismo” de Tobias Barreto geralmente insistem que ele frequentemente baseou-se em autores alemães cujas obras, na época, serviram apenas para divulgar ideias, e que por isso mesmo são obras datadas que ninguém mais lê. Para nós, o mais importante é a sua percepção dos problemas como problemas filosóficos, e a sua apropriação das ideias divulgadas no intuito de construir seus próprios argumentos segundo seu próprio plano. Este é o caso de Julius Froebel, quanto à ideia da cultura em termos de uma causalidade final; e também é o caso de Ludwig Noiré, quanto à ideia de que todo o desenvolvimento é redutível a uma modificação do *sentimento*.

Tudo isto em consequência da maior lentidão do desenvolvimento emocional. Por isso mesmo, e porque o mecanismo social não repousa [...] sobre opiniões, mas sobre sentimentos, o progresso das sociedades é igualmente lento (BARRETO, 1990a, p. 286-288).

Tendo constatado que a mudança na sensibilidade é muito mais lenta e difícil do que a mudança de opiniões – no que ficamos muito bem instruídos com a experiência do romantismo na orientação da vida política brasileira – e por isso mesmo tendo chegado à convicção de que uma ciência do espírito baseada no mesmo método das ciências da natureza não dá conta da liberdade humana como um poder contracausal⁵¹, Tobias Barreto deixou um legado substancial que se tornou o ponto de partida para pesquisas sobre a ideia de filosofia como ciência do espírito, a exemplo de Raimundo de Farias Brito, cuja obra tem despertado interesse crescente, sendo objeto de dissertações e teses acadêmicas⁵².

Conclusão

A título de conclusão, vemos que a concepção ontológica da cultura em Tobias Barreto, como condição de possibilidade do ente moral, é uma resposta aos desafios lançados a partir da introdução do romantismo por Gonçalves de Magalhães.

Vemos também que no âmbito dessa reforma literária, a ideia de liberdade traz consigo a consciência de si como fundamento da experiência estética, contrariamente à consciência de si pela conversão religiosa, o que nos permite distinguir, desde então, o nascimento da consciência crítica no Brasil.

⁵¹ “Não canso de repeti-lo: a ciência do eu implica contradição. Abstraido da pessoa, e do caráter que a constitui, o eu é coisa nenhuma, nada significa. Mas onde estão as induções científicas, feitas de modo que possam garantir nossos juízos sobre a marcha normal da personalidade alheia? Eu disse alheia; e pudera dizer própria. Todos sabemos, por experiência, que as mais das vezes, o que nos desarranja e nos perturba, no curso ordinário da vida é a ignorância de nós mesmos, da força de nossas paixões, ou da fraqueza de nossa vontade. Não sei qual seja o psicólogo capaz de medir com o olhar da reflexão toda a extensão de seu ser. Não sei quem foi que desceu ao fundo do abismo e voltou trazendo na boca a palavra do enigma.” (BARRETO, 1990a, p. 153).

⁵² Destacamos a tese de Leonardo Ferreira Almada: *A ideia de filosofia como ciência do espírito no Brasil* (UFRJ, 2009).

Finalmente, vemos que a ideia de uma filosofia brasileira está intimamente associada à relação entre liberdade e modernização como um problema suscitado a partir da singular experiência histórico-cultural brasileira, mas que não deixa de ser universal na medida em que diz respeito à condição ontológica de todo o homem enquanto povo.

Referências

ALMADA, Leonardo Ferreira. *A ideia de filosofia como ciência do espírito no Brasil*. 2009. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Rio de Janeiro, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2009. Disponível em: <<http://textosdefilosofiabrasileira.blogspot.com.br/2009/03/ideia-de-filosofia-como-ciencia-do.html>>. Acesso em: 10 Jan. 2012.

AGOSTINHO, *A cidade de Deus* V, X. Petrópolis: Vozes, 1999.

ARISTOTELES. *Sobre a alma*. Tradução de Ana Maria Lóio. Lisboa: INCM, 2010. Disponível em: <<http://www.obrasdearistoteles.net/index.php>>. Acesso em: 10 Jan. 2012.

_____. *Metafísica de Aristóteles*. Edição Trilingue por Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 1990.

ASSIS, Machado de. *Obras completas*, v. III. Rio de Janeiro: Aguilar, 1962.

AZEVEDO, Fernando de. *A cultura brasileira*. Rio de Janeiro: IBGE, 1943

BARRETO, Tobias. *Estudos de filosofia*. In: _____. *Obras completas*. Rio de Janeiro: INL/Record, 1990a

_____. *Crítica política e social*. In: _____. *Obras completas*. Rio de Janeiro: INL/Record. 1990b

BENSE, Max. *Estética*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1973.

CERQUEIRA, L. A. *Filosofia brasileira – Ontogênese da consciência de si*. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. *Maturidade da filosofia brasileira: Farias Brito*. In: BRITO, R. de Farias. *O mundo interior*. Lisboa: INCM. 2003. Disponível em: <<http://textosdefilosofiabrasileira.blogspot.com.br/2008/08/maturidade-da-filosofia-brasileira.html>>. Acesso em: 10 Jan. 2012.

_____. Gonçalves de Magalhães como fundador da filosofia brasileira. In: MAGALHÃES, D. J. Gonçalves de. *Fatos do espírito humano*. Petrópolis: Vozes/Academia Brasileira de Letras, 2004. Disponível em: <<http://textosdefilosofiabrasileira.blogspot.com.br/2009/04/goncalves-de-magalhaes-como-fundador-da.html>>. Acesso em: 10 jan. 2012.

_____. *Scientia media* e a moderna concepção de liberdade: um estudo de filosofia brasileira. Síntese – Revista de Filosofia, Belo Horizonte, v. 38, n. 121, p. 271-288, 2011.

DESCARTES. *Princípios da filosofia* (ed. bilíngue). Tradução de Guido Antônio de Almeida (Coord.). Rio de Janeiro: UFRJ, 2002

_____. *Obra escolhida*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1962

DOMINGUES, M. B.; SÁ, M. R.; GLICK, Th. *A recepção do darwinismo no Brasil*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2003.

FADEL, Natália Corrêa Porto Sanches. Natureza e linguagem em Os Discípulos em Saïs, de Novalis. *Pandaemonium germanicum*, São Paulo, n. 12, p. 65-79, 2008.

FONSECA, Pedro da. *Commentariorum in libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae* (reimpressão). Hildesheim: Georg Olms, 1964.

FRANCA, Leonel. *O método pedagógico dos jesuítas*. Rio de Janeiro: Agir, 1952.

FRAGOSO, João Luís. O império escravista e a república dos plantadores. In: LINHARES, M. Y. (Org.). *História geral do Brasil*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2000.

GÓIS, Manuel de. *Comentário do Colégio Conimbricense da Companhia de Jesus sobre os três livros do tratado Da Alma de Aristóteles Estagirita*. Tradução de Maria da Conceição Camps. Introdução e notas de Mário Santiago de Carvalho. Lisboa: Sílabo, 2010.

GUALTIERI, R. C. E. *Evolucionismo no Brasil*. São Paulo: Livraria da Física, 2008.

HEGEL, G. W. F. *Lições de estética*. Tradução de Raúl Gabás. Barcelona: Edicions 62, 1989.

HOBBS, Thomas. *Do cidadão*. Tradução, apresentação e notas de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 1998

_____. *Leviatã*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva; revisão de Eunice Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.

_____. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Introdução e notas de Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985.

LOCKE, Two treatises of government. In: _____. *Of Civil-Government*, Book II, Chap. IV, Set. 1764.

MAGALHÃES, D. J. Gonçalves de. *Suspiros poéticos e saudades* (segunda edição corrigida e aumentada). Paris/Porto/Coimbra: Moré, 1859.

_____. *Fatos do espírito humano*. Petrópolis: Vozes/Academia Brasileira de Letras, 2004.

MAGALHÃES, G. *Filosofia da religião – sua relação com a moral e sua missão social*. Paris (1836); Petrópolis: Vozes, 2004.

MARTINS, António Manuel. Liberdade e Autonomia em Fonseca. Revista *Medievalia, Textos e Estudos*, Porto, p. 515-527, 1995.

MONTE ALVERNE, Fr. Francisco do. *Obras oratórias*. Organização de António Feliciano de Castilho. Porto: Livraria Escolar-Religiosa, 1891.

NOVALIS. *Pólen*. Tradução, apresentação e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Iluminuras, 2009.

_____. *Os discípulos em Saís*. Tradução de Luís Bruhein. Lisboa: Hiena, 1989.

PORTO-ALEGRE, M. de Araújo; MAGALHÃES, D. J. Gonçalves de. *Cartas a Monte Alverne*. Organização e apresentação de Roberto Lopes. São Paulo: Conselho Estadual de Cultura. 1962Disponível em: <<http://textosdefilosofiabrasileira.blogspot.com.br/2012/07/cartas-monte-alverne.html>>. Acesso em: 10 Jan. 2012.

ROMERO, Sílvio (1969). *A filosofia no Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio. Disponível em: <<http://textosdefilosofiabrasileira.blogspot.com>>.

br/2011/07/nota-inicial-o-titulo-deste-pequeno.html>. Acesso em: 10 Jan. 2012.

ROUSSEAU, J. J. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens precedido de Discurso sobre as ciências e as artes*. Tradução de Maria Ermantina Galvão; introdução de Jacques Roger. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *O contrato social*. Tradução de Antônio de Pádua Danesi; rev. de Edison Darci Heldt. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

SARAIVA, A. J.; LOPES, O. *História da literatura portuguesa*. Porto: Porto, 1989.

TOMÁS DE AQUINO. *O ente e a essência*. Tradução de Carlos Arthur do Nascimento e apresentação de Francisco Benjamin de Souza Neto. Petrópolis: Vozes, 2005.

VIEIRA, Antônio. *Sermões*. Organização de Alcir Pécora (2 vols.). São Paulo: Hedra, [2000-2001].

Data de registro: 23/08/2012

Data de aceite: 25/01/2013