

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA PARANÁ
CENTRO DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
STRICTO SENSU
MESTRADO**

ALUNO: PAULO SÉRGIO DE FARIA

**KANT NO BRASIL:
APRESENTAÇÃO E ANÁLISE DA HISTÓRIA DO PENSAMENTO KANTIANO NO
BRASIL NO SÉCULO XIX**

CURITIBA

2007

PAULO SÉRGIO DE FARIA

**KANT NO BRASIL:
APRESENTAÇÃO E ANÁLISE DA HISTÓRIA DO PENSAMENTO KANTIANO NO
BRASIL NO SÉCULO XIX**

Dissertação de Mestrado para a obtenção do título de Mestre em Filosofia, apresentada ao Curso de Pós-Graduação da Pontifícia Universidade Católica do Paraná.

Orientador: Prof. Dr. Daniel Omar Perez.

CURITIBA

2007

FOLHA DE APROVAÇÃO

AGRADECIMENTOS

Ao Deus de Jesus Cristo pela inteligência e perseverança.

À esposa Ana Clarice Steinmetz de Faria e aos filhos Ana Helena Steinmetz de Faria e Paulo Mathias Steinmetz de Faria pelo apoio e paciência demonstrados ao aceitarem ausentar-se do aconchego da casa, para que o silêncio reinasse e os pensamentos fluíssem desde padre Diogo Antônio Feijó até Tobias Barreto.

Ao professor de português Olivir Camargo que fez as primeiras correções, e ao professor Thiago Onofre Maia que, com paciência, não só corrigia o trabalho, como também discutia idéias nele expressas. Ao professor José Martins dos Santos que se responsabilizou pela formatação de acordo com as normas da ABNT.

À família Pereira Scheroeder que acolheu os Faria nos finais de semana, para que eu pudesse desenvolver o trabalho, em casa, com mais tranquilidade. E a todos os que, direta ou indiretamente, contribuíram para que a dissertação final chegasse a bom termo.

Enfim, a todos os professores do Mestrado que deram aos mestrandos a liberdade necessária para o amadurecimento intelectual. Agradeço de modo especial, ao meu orientador Dr. Daniel Omar Perez o acompanhamento, a orientação, o respeito e a confiança que depositou em mim.

Muito Obrigado!

RESUMO

Este estudo focaliza a atenção nos escritos kantianos trazidos predominantemente por fontes francesas, interpretadas pelo padre Diogo Antônio Feijó, a fim de fundamentar suas convicções políticas e possivelmente suas convicções religiosas, e por Tobias Barreto, representante da escola de Recife e precursor do culturalismo no Brasil. O objetivo é fazer uma releitura dos *Cadernos de Filosofia* do padre Diogo Antonio Feijó e das obras de Tobias Barreto, que trazem resquícios do pensamento kantiano, representando para alguns historiadores dois momentos da presença da filosofia de Immanuel Kant no Brasil do século XIX, momentos caracterizados pela cronologia e historicidade, mas não pela reflexão filosófica, pois as produções do padre Diogo Antonio Feijó (1784-1843) e Tobias Barreto (1839-1889) sofreram as mesmas conseqüências, ao se valerem de fontes secundárias para a compreensão do criticismo. A situação se comprova a partir da análise de suas obras e da compreensão do momento histórico em que foram geradas.

Palavras-chave: Kantismo no Brasil. Diogo Antônio Feijó. Tobias Barreto. Pensamento Kantiano. Filosofia kantiana Séc. XIX.

ABSTRACT

This study focuses its attention on Kantian writings brought to us predominately by French sources, interpreted by the priest Diogo Antonio Feijó, on the intent of bringing fundamentals to his political and possibly his religious convictions, and by Tobias Barreto, a representative of the school of Recife and a precursor of culturalism in Brazil. The objective of the study is to bring about a reappraisal of the “Philosophy Notebooks” of priest Diogo Antonio Feijo and of the works of Tobias Barreto, both of which bring traces of Kantian thinking, and represent, to some historians, two moments of the presence of Immanuel Kant’s philosophy in XIX century Brazil. These moments are characterized by chronology and historicity , but not by philosophical reflection , because priest Diogo Antonio Feijó’s (1784-1843) and Tobias Barreto’s (1839-1889) productions suffered the same consequences when making use of secondary sources to understand criticism. That situation proves itself true through the analysis of their works and the understanding of the historical moment in which they were generated.

Key words: Kantism in Brazil. Diogo Antonio Feijo. Tobias Barreto. Kantian Thinking. Kantian philosophy XIX century.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	8
CAPÍTULO I.....	13
O BRASIL NO SÉCULO XIX	13
1.1 Contexto sociopolítico e econômico.....	13
1.2 Contexto religioso	18
1.3 Algumas apreciações.....	21
CAPÍTULO II.....	24
ASPECTOS HISTÓRICOS DOS ESCRITOS FILOSÓFICOS NO BRASIL DO SÉCULO XIX	24
2.1 Alguns autores	25
2.2 Algumas apreciações.....	36
CAPÍTULO III.....	41
OS HISTORIADORES E O KANTISMO NO BRASIL DO SÉCULO XIX	41
3.1 Alguns autores	41
3.2 Algumas apreciações.....	78
CAPÍTULO IV	83
DIOGO ANTONIO FEIJÓ E O KANTISMO NO BRASIL.....	83
4.1 Introdução	84
4.2 Dados biográficos do padre Diogo Antônio Feijó	84
4.3 Introdução aos Cadernos de Filosofia.....	89
4.4 Análise dos Cadernos de filosofia	90
4.5 Algumas apreciações.....	123
CAPÍTULO V	127
TOBIAS BARRETO E O KANTISMO NO BRASIL	127
5.1 Introdução	127
5.2 Dados biográficos de Tobias Barreto	129
5.3 Tobias Barreto e Immanuel kant	130
5.4 Algumas Apreciações	146
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	148
REFERÊNCIAS	155

INTRODUÇÃO

O último Congresso Internacional sobre Immanuel Kant, realizado em São Paulo no ano de 2005, demonstra que, mesmo depois de mais de dois séculos de existência, Immanuel Kant e a filosofia kantiana são apreciados e objeto de estudo de muitos intelectuais, espalhados pelo mundo. No contexto deste estudo, resgatam-se algumas reflexões sobre o pensamento do filósofo alemão em território brasileiro, uma vez que o objetivo principal é fazer uma releitura do kantismo no Brasil, no século XIX. O estudo parte de análises efetuadas nos *Cadernos de Filosofia* do padre Diogo Antonio Feijó e em alguns textos de Tobias Barreto.

É importante assinalar que as publicações dos textos de Tobias Barreto e Diogo Antonio Feijó foram difíceis de serem encontradas e algumas estavam em mau estado de conservação. Os *Cadernos de Filosofia* do padre Diogo Antonio Feijó (publicado por Eugênio de Andrada Egas, 1912), foram encontrados no arquivo inativo da biblioteca da PUCPR ainda com as folhas coladas, demonstrando que pouco ou nunca foram consultados, pois a maioria dos autores, ao se referirem a essa obra utiliza-se da publicação de 1967, por Miguel Reale; que traz algumas alterações comparadas ao texto original publicado por Egas e um erro de transcrição do conceito de verdade moral.

São duas as realidades consideradas: a européia e a brasileira, das quais fazem parte pensadores que, de alguma forma, marcaram seus respectivos períodos históricos com seu modo de ver, compreender e se posicionar diante da realidade. E, visto que a História do Brasil do século XIX foi influenciada pela História da Europa, as personagens e escritos dessa época refletem tal dependência. Autor, texto e contexto, uma vez relacionados entre si, geram modos diferentes de interpretação da realidade, ficando sob a responsabilidade do historiador e também do filósofo interpretar os dados e apresentar as devidas relações entre eles, suscitando, dentro do possível, novas indagações.

O presente estudo também é fruto da insatisfação pelo que até agora se escreveu sobre a presença do pensador alemão no Brasil do século XIX. Sob a ótica de uma História Horizontal, que privilegia a apresentação de temas, problemas e tendências filosóficas e de uma História Vertical, que leva em conta a intenção do autor, esqueceu-se de dar o devido valor àquilo que permanece, ou seja, a obra escrita. É Gueroult que chama a atenção sobre a importância de buscar na obra o

que ela tem a dizer, associando-a àquilo que nos revela a intenção do autor, ou seja, a História Vertical.

Mais que uma reflexão filosófica, o presente estudo busca complementar o resultado da análise dos dados históricos fornecidos pela leitura do que até então se escreveu sobre o pensamento kantiano no Brasil do século XIX com o levantamento de questões e problemas que a leitura das obras de Diogo Antonio Feijó e Tobias Barreto pode sugerir. Assim, serão considerados na leitura das obras apenas os trechos onde explicitamente o autor se refere a Immanuel Kant ou ao seu pensamento, para não cair novamente nas ondas de uma leitura demasiadamente preocupada com os temas ou problemas, ou seja, uma leitura histórica horizontal. Não se trata de leitura superficial, mas de leitura mais objetiva na construção de nova argumentação a respeito da influência do pensamento de Immanuel Kant na formação da cultura brasileira.

É importante esclarecer também que a crítica que se faz à utilização de fontes secundárias do passado, para a compreensão do pensamento de Immanuel Kant no século XIX por padre Diogo Antonio Feijó e por Tobias Barreto, refere-se à qualidade, pois a novidade do criticismo e a sede de propagá-lo representava o perigo de uma equivocada compreensão dele, e quanto à utilização de fontes secundárias hoje possibilita maior compreensão daquilo que realmente quis passar Immanuel Kant com sua filosofia, dados os estudos que se vêm fazendo sobre o criticismo, o que resultou, por exemplo, na publicação de um dicionário kantiano. Em outras palavras, um dicionário kantiano nos dias de hoje, embora se configure como fonte secundária para a compreensão do pensamento de Immanuel Kant, há de aproximar muito mais seus leitores do real significado dos termos kantianos do que a leitura de autores como Charles Villers, Ludwig Noiré, etc.

Para tanto, faz-se necessário contextualizar o tema, compreendendo-o num horizonte mais amplo, no âmbito da História do Brasil, que envolve conhecimentos de alguns aspectos, como estes: sociopolítico, econômico e religioso da época estudada. Cumpre examinar a História dos escritos filosóficos no Brasil, o que implica a compreensão das idéias dos autores que tratam do tema, para então situar o que foi produzido sobre Immanuel Kant no século XIX.

O primeiro capítulo abordará de modo breve a História do Brasil no século XIX, sem descer a pormenores, admitindo somente o conhecido e transmitido nos livros didáticos, representados pelos autores José Jobson de A. Arruda, Francisco

de Assis Silva, Pedro Ivo de Assis Passos e Flávio de Campos, os quais possibilitam a compreensão das idéias no século XIX e dos personagens que dela fizeram parte, já que todo intelectual está situado em um tempo e espaço bem definidos. Para o aspecto histórico religioso, José Oscar Beozzo parece o ponto referencial mais idôneo, por se tratar de um padre, teólogo católico, pesquisador e escritor, representante no Brasil da Comissão de História da Igreja na América Latina que tinha, na época (1985), como presidente, Enrique Dussel. É neste espaço que se inserem as outras duas histórias, a saber: História da Filosofia no Brasil e a História dos escritos kantianos no Brasil. Assim, trata-se apenas de uma introdução para, a partir do geral, focalizar o objeto de estudo particular.

O segundo capítulo discorrerá sobre a História da Filosofia no Brasil (entenda-se como história da produção literária sobre Filosofia), como ela aconteceu e suas características mais marcantes. Não se pretende entrar na discussão da existência ou não de uma filosofia brasileira, pois diversos são os posicionamentos a esse respeito. Procura-se oferecer subsídios de análise para uma compreensão do pensamento kantiano em terras brasileiras. Isso possibilitará situar o pensamento de Immanuel Kant, respondendo a muitas indagações, como as seguintes: por que Immanuel Kant fez parte da formação cultural brasileira do século XIX? que é que o trouxe aqui? quem o trouxe e com qual intenção? quais foram as conseqüências da aceitação do pensamento kantiano para a história do Brasil? como foi compreendido seu pensamento?

Muitos autores escreveram a História da Filosofia no Brasil, entre eles, Cipriano Carlos Luckesi, Elizete Silva Passos, Ricardo Vélez Rodrigues, Jorge Jaime e Antonio Resende. Estes resgatam diversos autores, como: Antonio Paim (ainda escreve), Miguel Reale, João Cruz Costa, Washington Vita, e Roberto Gomes que ajudam a compreender o meio em que se faz presente um pensar kantiano.

Ciente do contexto histórico e filosófico do Brasil, o terceiro capítulo se desenvolverá apresentando o pensamento de intelectuais brasileiros (Gláucio Veiga, Silvério da Costa Oliveira, Daniel Omar Perez, Eugênio de Andrada Egas, João Cruz Costa, Antônio Paim, Miguel Reale, Jorge Jaime), que estudaram ou ainda estudam aqui a presença do pensamento kantiano, embora não sejam especialistas no estudo das influências da Filosofia de Immanuel Kant no Brasil do século XIX, com suas convicções e reflexões a respeito do tema. Isso fornecerá

instrumentos para uma releitura dos escritos de padre Diogo Antonio Feijó, mormente os *Cadernos de Filosofia*, bem como de alguns escritos de Tobias Barreto.

No quarto capítulo, apresenta-se a biografia de padre Diogo Antônio Feijó e as idéias presentes nos *Cadernos de Filosofia*, divididos em três partes: *Metafísica, Lógica e Moral*. Essa etapa será acompanhada das análises e relações que os *Cadernos de Filosofia* possibilitam com o pensamento kantiano.

A apresentação daquele que também foi Regente do Império buscará não reduzir ao aspecto político nem sua vida, nem seus escritos. Cumpre lembrar que se trata de um político e de um padre que representa, até certo ponto, o pensar de uma instituição religiosa, a Igreja do Brasil do século XIX. Qualquer apreciação que se faça e qualquer juízo que se formule estarão sempre ligados a um dos papéis, ou o político ou o religioso, desempenhados pelo padre Feijó.

Para a análise dos *Cadernos de filosofia* de Feijó e a possível relação com o pensar kantiano, o ponto referencial serão os *Cadernos de Filosofia do padre Diogo Antonio Feijó*, publicados por Eugênio de Andrada Egas, datado de 1912, e da obra de Miguel Reale, *Cadernos de Filosofia: introdução e notas*, de 1967. As citações pertencem ao texto original de Eugênio de Andrada Egas e demais complementações quanto à originalidade do texto e outras possíveis informações serão fundamentadas na obra de Miguel Reale: *Cadernos de Filosofia. introdução e notas*.

O quinto capítulo apresentará Tobias Barreto e algumas de suas obras, no tempo em que se analisará a influência kantiana no pensamento desse autor brasileiro.

Alguns intelectuais apontam entre a recepção de Diogo Antonio Feijó e Tobias Barreto uma diferença perceptível, fundamentada em dados cronológicos e no contexto histórico, ou seja, existem argumentos que sinalizam a recepção do pensamento kantiano em dois momentos do século XIX, representados pelos dois autores estudados. No entanto, o presente estudo enfoca a não existência de diferenças relacionadas ao aprofundamento filosófico, a partir de uma análise estrutural dos textos, e a importância do contexto histórico na recepção do pensamento de Immanuel Kant, embora tenham acontecido em tempos diferentes.

Os *Cadernos de filosofia* do padre Diogo Antonio Feijó marcaria o primeiro momento da presença dos escritos kantianos no Brasil, enquanto os escritos de

Tobias Barreto, precursor da Escola do Recife, marcam o segundo momento da recepção do pensamento kantiano no Brasil. Mas quais são as diferenças, se é que elas existem, e em que são fundamentadas? Quais são as argumentações existentes em ambas as recepções, que configuram os dois momentos? Perguntas para as quais se buscarão respostas, organizadas nas considerações finais.

Entre paráfrases e citações, os capítulos serão desenvolvidos e finalizados, porém com algumas apreciações que destacarão os pontos fortes, comuns, o alcance e as limitações das diferentes abordagens, o que dará sentido e continuidade ao raciocínio; também servirão de base para as respectivas considerações finais.

Pretende-se acrescentar algumas reflexões, na medida em que se consideram alguns pontos que foram esquecidos por aqueles que estudaram o pensamento kantiano no Brasil. Como, por exemplo, a influência do criticismo para a fundamentação, ou não, de convicções religiosas e não apenas políticas, no caso específico de padre Diogo Antonio Feijó.

Tratando-se de trabalho de resgate histórico, muitas são as informações que, apesar de terem relevância contextual, não farão parte do texto, mas estão nas notas de rodapé, cuja leitura se faz necessária para a correta compreensão do raciocínio desenvolvido.

Quanto à metodologia utilizada para análise do que até então se escreveu sobre o pensamento kantiano no Brasil e a releitura de documentos de padre Diogo Antonio Feijó e Tobias Barreto, opta-se pela análise estrutural do texto, embasada nas considerações de Martial Gueroult presentes em *Philosophiques*, vol. 1, n.º 1. Avril, 1974, p. 7-19. Tradução de Silvia Maria Fernandes Rodrigues.

Embora não se faça nenhuma referência no corpo da dissertação às obras de Januário Lucas Gaffrèe, A Teoria do conhecimento de Kant (um ensaio), e Jorge Dotti, La letra gótica. Recepción de Kant en Argentina, desde el romanticismo hasta el treinta, são obras importantes que, lidas, apontaram a possibilidade da dissertação, sendo este o fundamento de sua presença como referencial teórico.

CAPÍTULO I

O BRASIL NO SÉCULO XIX

O objetivo deste capítulo é apresentar breve contexto histórico da situação social, política, econômica e religiosa do Brasil no Século XIX, uma vez que os escritos kantianos devem ser entendidos a partir da compreensão da História da Filosofia no Brasil situados, dentro do contexto histórico apresentado a seguir.

1.1 Contexto sociopolítico e econômico

A compreensão da realidade brasileira deve considerar as idéias européias do século XIX, época em que o Brasil ainda era colônia de Portugal e sujeito às orientações da Metrópole até o dia da Independência. Segundo Silva e Bastos, isso não significou mudanças imediatas e profundas no processo histórico, uma vez que persistiram:

... a dependência econômica em relação à Inglaterra; uma economia dependente do capital estrangeiro e submetida às imposições dos mercados externos; uma produção que tinha por base o modelo colonial, isto é, agrária, monocultura, escravista e exportadora; uma aristocracia rural caracterizada pela mentalidade escravista e pela ideologia conservadora; uma sociedade caracterizada pela supremacia da elite agrária (SILVA e BASTOS, 1985, p.122).

Arruda assim descreve o panorama dos fatores das revoluções de 1848 na Europa:

De um modo geral, foram três os fatores das revoluções de 1848: o **liberalismo**, contrário às limitações impostas pela monarquia absoluta; o **nacionalismo**, que procurou unir politicamente os povos da mesma origem e cultura; e o **socialismo**, força nova, surgida nos movimentos de 1830, que pregou a igualdade social e econômica mediante reformas radicais. Além desses fatores, outros, mais imediatos, podem ser mencionados: entre 1846 e 1848, as colheitas na Europa foram péssimas – os preços dos produtos agrícolas subiram muito e a situação das classes pobres piorou. Ao mesmo tempo, a indústria (particularmente a de tecidos) entrou em crise: sua produção, que já tinha aumentado rapidamente, chegou à superprodução. A crise agrícola, que trouxe o empobrecimento dos camponeses, diminuiu ainda mais o consumo dos tecidos: as fábricas foram paralisadas e seus trabalhadores dispensados. Além disso, os salários foram reduzidos exatamente quando houve a alta dos preços dos gêneros de primeira necessidade. Os recursos financeiros dos Estados precisaram ser empregados na compra de trigo – com isso, as atividades das grandes indústrias e a construção das estradas de ferro ficaram

paralisadas e houve uma estagnação econômica geral. A crise variou de país para país: na Itália e na Irlanda foi principalmente agrária; na Inglaterra, na França e na Alemanha, foi mais industrial (ARRUDA, 1978, p. 198).

Nota-se, portanto, que o liberalismo, o nacionalismo e o socialismo estavam presentes na história da Europa do século XIX; a situação na agricultura e na indústria era de crise. Os partidos políticos que aderiram, no início do século XIX, ao Liberalismo, inspiraram-se em uma ou outra expressão de seus fundamentos.

Alguns partidos negavam o valor do Estado (radicalismo inglês), outros exaltavam o valor do Estado (direita histórica da Itália); outros excluíaam o Estado de qualquer intervenção nos assuntos econômicos (alguns partidos liberais europeus); outros ainda defendiam a participação do Estado na economia (ABBAGNANO, 2000, p. 605).

Na realidade, Portugal não tinha nenhum interesse na independência do Brasil, enquanto a Inglaterra, com a independência de suas colônias (Canadá, África, Guianas, entre outras) era exemplo estimulador para os políticos brasileiros reunidos na corte em Lisboa. E, apesar de cada deputado representar sua província ou região específica, todos eram unânimes em defender a “Liberdade de comércio com outros países, mas principalmente com a Inglaterra.” E o representante paulista padre Diogo Antonio Feijó deixava claro que: “Não somos deputados do Brasil porque cada província se governa hoje independentemente” (CAMPOS, 1999, p. 143).

Pertencente ao Partido¹ Moderado, padre Diogo Antonio Feijó assume como Ministro da Justiça, com o objetivo de acalmar as agitações que se processavam em todo país. Foi um ditador, com bases legais, que para manter a ordem pública, criou a Guarda Nacional, em 18 de agosto de 1831, formada pela Guarda Permanente, constituídas por senhores rurais e profissionais liberais. Reduzindo o efetivo das forças militares, deixa descontente o exército. Padre Diogo Antonio Feijó exige mais poderes e, não os conseguindo, demite-se do Ministério da Justiça. No entanto, em junho de 1835, o padre paulista Diogo Antonio Feijó é eleito regente uno por pequena diferença de votos, e assume o poder Executivo, sofrendo forte oposição política e algumas revoltas que agitaram o Brasil. Mas, sem fundos para enfrentar as rebeliões, lutando contra a Câmara, cria o Partido Progressista. Porém

¹ Não se trata de Partido Político institucionalizado tal como temos hoje, mas agrupamentos de pessoas que comungam das mesmas idéias.

acaba renunciando pela falta de apoio político e recursos financeiros para acabar com os conflitos nacionais, em 1837 (SILVA e BASTOS, 1985, p. 144-145).

Muitas foram as rebeliões (Cabanagem no Pará – 1835 -1840; Sabinada na Bahia – 1837 -1838; Balaiada no Maranhão – 1838 -1841; a Praieira em Pernambuco (1848); a guerra dos Farrapos no Rio Grande do Sul – 1835 - 1845). Elas demonstravam o descontentamento da maior parte da população com a atuação dos governos. A situação justificava a crescente violência social no Período Regencial (1831-1840), procedente da luta pelo poder entre os membros da classe dominante, e de rebeliões contra a fome e a miséria realizada pelos negros, índios, mestiços e brancos pobres marginalizados e espezinhados pela elite socioeconômica (SILVA e BASTOS, 1985, p. 135).

Politicamente três foram as correntes que se chocavam: a primeira, conhecida como a do Partido Restaurador, representada por José Bonifácio, que pretendia o retorno de D. Pedro I ao trono brasileiro; a segunda, que representava o Partido Moderado, liderada pelo padre Diogo Antônio Feijó e Evaristo da Veiga, que defendiam a ordem pública, a monarquia e a escravidão; e por último a do Partido Exaltado, de onde sobressaiu a figura do major Miguel de Frias, ligado ao ideal republicano e federativo e às idéias de reformas sociais (SILVA e BASTOS, 1985, p.141).

Silva e Bastos (1985, p. 148-150) ressaltam a Revolução Praieira como uma das mais significativas revoltas sociais do Brasil, realizada em Pernambuco (1848), empório comercial de todo o nordeste. A ala urbana do Partido Liberal, conhecida como Partido da Praia, contou com a participação das camadas humildes da população pernambucana, pondo fim no período agitado iniciado nas regências. E assinalam:

O Partido da Praia, surgido em 1842, sofreu forte influência do socialismo utópico europeu; o jornal O Diário Novo, situado na rua da Praia, propunha reformas radicais e a forma republicana de governo. O líder praieiro, Antonio Chichorro da Gama, assumiu a presidência da província em 1845. Com a queda do ministério liberal e a nomeação de um presidente conservador para a província (Herculano Ferreira Pena), os praieiros se revoltaram e publicaram o *Manifesto ao Mundo*, de autoria de Borges da Fonseca. O *Manifesto* reivindicava: voto livre e universal; liberdade de imprensa; inteira e efetiva autonomia dos poderes constituídos; nacionalização do comércio varejista; liberdade de trabalho; federalismo; extinção do Poder Moderador e do Senado vitalício (SILVA e BASTOS, 1985, p. 149).

Em Olinda, uma revolta derrubou o governador Ferreira Pena e proliferou

pela zona da Mata. Chefiados os rebeldes por Nunes Machado, tentaram tomar Recife de assalto, mas não obtiveram êxito.

Os autores afirmam:

Os Partidos Liberal e Conservador devem ser considerados como grupos políticos rivais que se inseriam dentro de um mesmo quadro social. Apesar das divergências políticas, tanto liberais como conservadores tinham um ponto básico em comum, isto é, a manutenção da estrutura escravista de produção e a alienação da massa do processo político. Estes dois partidos que se alternaram no poder durante todo o Segundo Reinado se caracterizavam por lutar apenas pelo poder político e por defender os interesses da aristocracia dominante. São conhecidos como **partidos da patronagem** (SILVA e BASTOS, 1985, p. 150).

Percebe-se que, apesar das rivalidades existentes, ambos tinham algo em comum, ou seja, a busca da manutenção da estrutura escravista de produção e a alienação da massa do processo político. E o partido Moderador, do qual o padre Diogo Antonio Feijó fazia parte, era favorável à estrutura escravista.

Com a apresentação de tais fatos, não se quer olvidar outros acontecimentos que fizeram parte do período, como os projetos constitucionais, a assembléia constituinte, a abdicação, mas ressaltar a ebulição existente e seus reais paradoxos.

O Segundo Reinado, que compreende o período de 1840 a 1889, conforme Silva e Bastos (1985, p. 147-160), desenvolveu-se sob três diferentes ângulos: a) o da cafeicultura; b) as medidas centralizadoras; e c) a ação pacificadora do país.

Ainda nesse período se situa o Clube da Maioridade, no qual se planeja o golpe que antecipa a coroação de D. Pedro II, e para tal destacam-se três grandes famílias, as quais formaram o primeiro ministério no Segundo Reinado: os irmãos Andrada, Coutinho e Cavalcanti que, ao fraudarem as eleições para a Câmara em prol de representantes do Partido Liberal, foram demitidos e seus lugares ocupados por representantes da linha conservadora. Essa posição tomada pelo governo provocou os levantes liberais de 1842, iniciados na cidade de Sorocaba, SP, liderados pelo padre Diogo Antonio Feijó e, em Minas Gerais, na cidade de Barbacena, com Teófilo Otoni à frente. As insurreições foram dominadas pelo barão de Caxias, e os líderes foram presos. Entretanto, em 1844, com a nomeação de um ministério liberal, foram anistiados (SILVA e BASTOS, 1985, p. 146-149).

Enquanto nas cidades as discussões giravam em torno da participação no poder, no campo a agricultura escravista e a dependência econômica em relação ao Reino Unido, marcavam de modo negativo o governo de D. Pedro na primeira

metade do século XIX. Na segunda metade, além do café, do algodão, do cacau e a borracha, que contribuíram para o desenvolvimento econômico do país, destaca-se o desenvolvimento das estradas de ferro, Mauá, 1854, por Barão e Visconde de Mauá; D. Pedro II, 1858, por Cristiano Ottoni; Paranaguá – Curitiba, 1885, dirigida por André Rebouças. E com o progresso do café, outras ferrovias foram construídas, principalmente em São Paulo (SILVA e BASTOS, 1985, p. 168).

Quando o café ganha definitivamente as terras ricas do interior de São Paulo, a produção sofre uma aceleração extraordinária, tornando-se o oeste paulista – Campinas, Limeira, Jundiaí, Itu, Sorocaba, Ribeirão Preto – o principal centro produtor e exportador do país e o responsável maior pela recuperação final da economia brasileira no século XIX (MILLIET, 1946, apud SILVA e BASTOS, 1985, p. 170).

Em meados do século XIX, o Brasil caminhava para o desenvolvimento da industrialização, e num curto período, de 1850 a 1860, são “fundadas 62 empresas industriais, catorze bancos, três caixas econômicas, vinte companhias de navegação a vapor, 23 de seguros, quatro de colonização, oito de mineração, três de transporte urbano, duas de gás, oito de estradas de ferro”, segundo informação de PRADO Jr., Caio, em *História econômica do Brasil*, p. 197 (SILVA e BASTOS, 1985, p. 167).

Passava-se a exigir, diante das transformações sofridas a partir de 1850, provocadas pela industrialização, mão-de-obra especializada, provocando o choque entre a velha aristocracia escravista e a nova cafeeira do Oeste Paulista, além de alguns grupos urbanos que lutavam por maior representatividade na vida política do país.

Nota-se que as dificuldades sofridas pela Europa se refletem também no Brasil. A Europa e o Brasil, no século XIX, têm sua situação agrícola em péssimas condições. E se três foram as correntes que se chocaram na Europa (Liberalismo, Nacionalismo e Socialismo), aqui também se apresentavam representantes de tais ideais. O conflito com a monarquia na Europa, espalhava-se em todo ambiente que estivesse ao seu alcance. Isso faz entender a posição de políticos brasileiros, dentre os quais se destaca padre Diogo Antonio Feijó, que também lutaram por uma independência do domínio de Portugal.

1.2 Contexto religioso

A compreensão que a Igreja tem de si mesma é influenciada pelo contexto histórico em que se encontra. O âmbito sociopolítico e econômico, apresentado anteriormente, ajudará a compreensão das posições ideológicas existentes.

A Comissão de História da Igreja na América Latina, em sua obra, *História da Igreja no Brasil*, Tomo II/2, coordenada por José Oscar Beozzo, assim se expressa:

A Igreja estava “apagada”, no início do século XIX, pois o padroado esvaziava de tal forma a função episcopal que impedia aos bispos formarem uma coesão; o número de fiéis aumentava, e as nomeações para as paróquias eram realizadas sob a vontade da realeza. O encontro dos fiéis com os pastores reduzia-se aos momentos festivos. Bispos e padres eram funcionários do governo, constituindo a segunda esfera administrativa (BEOZZO, 1985, p. 13).

De modo geral podemos admitir duas classes, sendo uma constituída pelo pequeno número de privilegiados, e a outra pela massa do povo. Entre os privilegiados podem ser colocados: os grandes proprietários rurais; alguns altos escalões do funcionalismo público, por força do prestígio e da influência; os comerciantes; algumas profissões muito rendosas, como a dos mercadores de escravos; o clero, por dois critérios: participavam os padres da pouco numerosa elite intelectual, e eram representantes da religião que, por ser oficial, lhes dava prestígio de funcionários qualificados e, por ser profundamente arraigada na alma popular, lhes garantia o respeito do povo (BEOZZO, 1985, p. 52-53).

Verifica-se, a partir da citação, que se politicamente o povo era excluído da participação no governo, religiosamente também acontecia o mesmo, já que o padroado dava à religião uma conotação governamental, onde o rei mandava mais que os próprios representantes religiosos. Simplesmente se estendia à religião a exclusão do povo estabelecida na ordem política.

Distante da realidade do povo, os clérigos acabavam por abandonar a missão de pastorear, laicizando-se, para abraçar outra função que fosse mais rentável, por exemplo a política. Faziam parte, assim, da pequena elite intelectual da época. Faltava à Igreja um discurso uniforme, uma liderança que personalizasse sua consciência, para apontar caminhos e questionar injustiças, pois a opressão dos escravos e o extermínio dos índios, por exemplo, não fizeram parte do discurso episcopal (BEOZZO, 1985, p. 15-16).

Quanto às relações da Igreja do Brasil com Roma, no século XIX, pode-se afirmar que ambas passavam por sérias mudanças. Em 1808, Roma estava

subjugada por Napoleão, que não respeitava o Papa. Em 1815, a Igreja se preocupa com o restabelecimento dos Estados pontifícios, ação patrocinada pelo Reino Unido.

Sob o ponto de vista do governo eclesiástico, a mentalidade antiliberal, tradicionalista, se firmava e se radicalizava como reação ao período liderado pelo Cardeal Hércules Consalvi. A memória das recentes convulsões da Revolução Francesa alimentava um temor quase obsessivo pelas novidades, termo que incluía os movimentos republicanos, as nascentes reivindicações sociais e o liberalismo em todas as suas acepções, principalmente nos campos político e religioso (BEOZZO, 1985, p. 77).

O clero brasileiro, na sua formação, ocupava-se justamente com os livros franceses proibidos por Roma. Deixava clara uma relação bastante superficial, visto que o regime de padroado possibilitava o tratamento de questões religiosas por órgãos do governo. Por essa razão, não é de se estranhar que a obra do padre Diogo Antônio Feijó sobre a liberação do celibato, projeto religioso, para o clero brasileiro, tenha sido apresentado à Assembléia Geral do Brasil.

O governo Brasileiro se indispunha com as ordens romanas também na compreensão do que vinha a ser o Padroado régio. Roma o reconhecia como um privilégio especial a ser dado ao rei pelo papa, em decorrência de função determinada: a evangelização dos territórios conquistados, enquanto Dom Pedro I o tinha como direito, atribuição própria do poder absoluto dos reis.

Pedro I achava mais fácil o Brasil separar-se de Roma do que o imperador deixar de exercer sua autoridade soberana em assuntos religiosos. A idéia era compartilhada também pela maioria do clero, que parece nem ter percebido o alcance do plano reformista de Feijó, mesmo que a consequência fosse o estabelecimento de uma igreja Nacional (BEOZZO, 1985, p. 78).

Percebe-se claramente a luta entre o poder político e o poder religioso. Da situação que a Igreja da Europa vivia, sob pressão das idéias liberais, a Igreja do Brasil também participava.

Diante da realidade apresentada e após a independência do Brasil:

...começou a evidenciar-se a urgência de uma reforma na Igreja brasileira; percebia-se que o clero não cumpria sua missão evangelizadora e ministerial. Era necessário o planejamento de uma reforma a longo prazo, com tempo para modificar hábitos arraigados, e todos concluíam que era preciso começar com a reforma do clero. Muitos optavam por uma reforma que tomasse como ponto de partida a realidade brasileira de um clero não-celibatário e pouco distinto dos leigos. Era o plano de Feijó, defendido especialmente por sacerdotes paulistas e combatido na Assembléia por um grupo cuja principal figura foi a do arcebispo da Bahia, Dom Romualdo de Seixas (BEOZZO, 1985, p. 82).

Tenha-se em mente que tal atitude de padre Diogo Antonio Feijó possibilitará compreender a maneira de misturar concepções religiosas com teorias leigas de cunho liberal, bem como sua ação conservadora, em termos políticos, e liberal, em termos religiosos.

Após a independência, dois foram os partidos eclesiais que se chocavam: um liderado pelo padre Diogo Antonio Feijó, de cunho mais nacionalista e liberal, propondo um concílio nacional e uma Igreja sem depender dos ditames de Roma, liberando os padres brasileiros do exercício do celibato; e outro, liderado pelo Bispo de Bahia, D. Romualdo Antônio de Seixas, a favor do celibato e de uma Igreja mais ligada à Cúria Romana (BEOZZO, 1985, p. 82).

Com uma cultura superior à do povo simples, as atividades no engenho e nas grandes fazendas, bem como nas cidades, não eram suficientes para suprir as necessidades de um sacerdote, como, por exemplo, propiciar o seu sustento. Sendo assim, suas energias acabavam por ser canalizadas para atividades mais dinâmicas, como os movimentos revolucionários. Dentre os mais cultos, que tinham acesso aos estudos, predominavam as idéias de J. J. Rousseau, Adam Smith, Victor Cousin, Immanuel Kant; além da leitura de livros condenados por Roma (BEOZZO, 1985, p. 95-98).

A Igreja Católica, apesar de se impor como religião de Estado, não impossibilitou brechas para que os protestantes entrassem no Brasil. E a mudança veio por dois caminhos: a mentalidade liberal, abraçada por muitos eclesiásticos, e a pressão inglesa, por aqueles interessados no comércio. A primeira partia de uma fundamentação filosófica francesa, liberal, e a segunda fundamentada num espírito de tolerância, a fim de atrair para o Brasil, indústrias e capitalistas de países protestantes (BEOZZO, 1985, p. 129).

Delineia-se, portanto, aos poucos, a idéia que o padre Diogo Antonio Feijó tinha da vida, do ser humano, e da religião, idéia que possibilitará a compreensão da aceitação das idéias de Immanuel Kant.

Ainda sobre a ala liberal pode-se perceber que:

A possibilidade de separar o Brasil de Roma, através de um Concílio Nacional [...] tinha aspecto mais político do que religioso. Embora patente a semelhança do projeto com a Igreja anglicana, dentro da mania do tempo de imitar a Inglaterra, o plano não foi considerado como uma conversão ao protestantismo; era compêndio das doutrinas galicanas e febronianas.

Também a idéia de Feijó de trazer para o Brasil os irmãos morávios para a catequese dos índios, embora usada pelos adversários para apressar a queda do Regente, não impressionou muito os contemporâneos, confirmando que na Igreja do Brasil tudo era possível!

Dom Romualdo de Seixas acusava o Regente de favorecer mais os protestantes que os católicos, e um missionário americano considerou o tempo de Feijó uma oportunidade perdida pelos protestantes, uma porta aberta para eles, e que não foi aproveitada (BEOZZO, 1985, p. 129).

Finalizando com um parêntesis sobre o século XIX, assim se pronuncia Dussel em sua obra *Historia de la Iglesia en América Latina: coloniaje y liberación. 1492/1983*:

La línea de fondo de este período de la historia de la Iglesia es un pasaje del sistema de cristiandad, de *Patronato* – donde el Estado español o los gobiernos nacionales dirigen la Iglesia y la misión – a un sistema de civilización profana, en la que la Iglesia recupera su libertad de acción y con ello mismo su labor puede dirigir-se a la modificación de las estructuras injustas – con lo que recupera la audiencia en la masa, el pueblo – .Es decir, y al mismo tiempo, se pasa de una cristiandad – donde toda otra religión debe ser excluida del cuerpo político, y donde el régimen legal apoya a la Iglesia – al régimen pluralista donde la Iglesia debe contar con sus propias fuerzas y con sus propios medios, en una libertad real de cultos (DUSSEL, 1983, p. 133).

Infere-se, portanto, que Dussel afirma ser o pano de fundo da História da Igreja do século XIX uma passagem do sistema da Cristandade, Padroado, onde o Estado exerce forte influência na Igreja e na missão, para um sistema de civilização profana, onde a igreja recupera sua liberdade de ação e com seu trabalho consegue modificar as estruturas injustas, recuperando a confiança do povo.

Conclui-se também que, se o “modo de ser Igreja” é colocado em cheque, se põem em cheque os fundamentos de sua doutrina, a Escolástica, e todas as conseqüências que isso venha a representar, quer no aspecto estrutural da igreja, quer no aspecto pastoral, ou seja, na relação dos pastores para com o povo, e na relação dos pastores com a hierarquia religiosa (Cúria Romana).

1.3 Algumas apreciações

O breve panorama da História do Brasil no século XIX, ora apresentado, apenas apresenta alguns pontos e interpretações pertencentes ao “senso comum”, o que já é sabido e tratado pelos livros didáticos de história dos quais foram selecionados Campos (1999), Silva e Bastos (1985), Arruda (1978); sobre a História da Igreja, a escolha foi de Beozzo (1985). Para fundamentar a compreensão que os

filósofos farão desse período, seja com relação à reflexão filosófica brasileira, seja na compreensão do pensamento kantiano no século XIX por intermédio do padre Diogo Antonio Feijó e Tobias Barreto.

No contexto apresentado, deve-se notar que a época é marcada por conflitos, que trazem como pano de fundo o tema da independência e da liberdade; seja no campo político, com relação a Portugal, seja no campo religioso, com relação à Roma, embora permanecesse o capital intelectual e religioso na dependência do rei e existissem os que aderiam aos comandos do Vaticano.

Tanto o Brasil quanto a Europa viviam em clima agitado e de descontentamento. Na Europa, as monarquias eram questionadas pelos ideais franceses de liberdade, igualdade e fraternidade. Descontentamento da classe pobre havia de ambos os lados, da mesma forma que a luta pelo poder entre as diferentes classes que compunham a sociedade.

São Paulo e Pernambuco, como outros Estados do Brasil, eram palcos de revoltas, lutas e conflitos. Liberais, moderados e conservadores se alternavam no poder à custa de constantes atritos. Padre Diogo Antonio Feijó, pertencente ao Partido Moderado, defendia a ordem pública, a monarquia e a escravidão. E sobressai-se também como líder da revolta de 1842, iniciada em Sorocaba, devido ao descontentamento pela subida de conservadores no poder.

No contexto religioso, verifica-se uma “Igreja apagada”, em que Bispos e Padres, sem atuar concretamente, careciam de um pensamento religioso independente. Havia ausência de uma liderança carismática que falasse em nome da Igreja. As lideranças existentes eram meros funcionários governamentais, recebendo ordens do Rei mais que de Roma. E nesse contexto compreende-se a figura do regente de Itu. Padre Diogo Antonio Feijó sente-se pressionado por duas necessidades: uma civil, que o leva a abraçar a carreira política, e a outra, presente no interior do corpo eclesial, que necessitava de alguém com pulso forte para provocar mudanças em prol de uma evangelização que alcançasse os anseios religiosos de todo o povo.

Deve-se ressaltar também que o conflito entre Roma e os ideais liberais se espalhou pelas colônias dos grandes reinados, o que na Igreja do Brasil impulsionou a necessidade de uma reforma. Era padre Diogo Antonio Feijó, em São Paulo, de um lado, representando os clérigos liberais e D. Romualdo de Seixas, na Bahia, representando os clérigos conservadores. Os protestantes procuravam

espaço de atuação, encontrando nas idéias de padre Diogo Antonio Feijó um momento propício para isso. E as atuações do regente em prol de uma mudança eclesial brasileira foram interpretadas como questão meramente política temporal.

Padre Diogo Antônio Feijó sobressai no campo político e no campo religioso, questionando, e lutando, sempre em favor da justiça e da liberdade, por reformas que acreditava serem de fundamental importância para o Brasil e para a Igreja no Brasil. O regente encontrava-se, portanto, diante de duas frentes: uma lhe exigia o conhecimento dos mecanismos da sociedade em plena ebulição, na qual fervilhavam os interesses das classes dominantes e, outra, a obediência ao chamado de Deus para a missão de pastorear suas ovelhas, o que lhe exigia domínio da mensagem evangélica e coragem para colocá-la em prática no contexto social do qual fazia parte.

Inserido em uma realidade que sofrera influências de ideologias européias, o padre Diogo Antonio Feijó não ficou ileso às mesmas influências expressas no seu modo de conceber o mundo e a vida; além de deixar claro em seus escritos dos quais se destacam os *Cadernos de Filosofia* e o documento apresentado à Assembléia Geral do Brasil sobre a abolição do celibato para o clérigo brasileiro. Assim, a compreensão das influências kantianas presentes nos escritos do padre Diogo Antonio Feijó, e Tobias Barreto estão inseridas dentro desse contexto histórico.

É dentro desse panorama que brotarão as reflexões filosóficas do século XIX, que sofrerão as mesmas influências européias ao procurar respostas para os problemas brasileiros. Disso derivam a aceitação e a interpretação do pensamento kantiano no Brasil. É o que se verá nos capítulos subseqüentes.

CAPÍTULO II

ASPECTOS HISTÓRICOS DOS ESCRITOS FILOSÓFICOS NO BRASIL DO SÉCULO XIX

No capítulo precedente, conforme informação dos autores pesquisados, pode-se constatar que a cultura não estava ao alcance de todos. Por isso, não é de se estranhar que as produções filosóficas desse tempo trouxessem reflexos dessa sociedade. Cada autor reflete, a partir do seu momento histórico, servindo-se de uma metodologia original ou utilizando-se daquela que mais o influencia.

O contexto social, político e religioso em que se desenvolve um pensar filosófico no Brasil do século XIX é marcado por problemas comuns às colônias européias em vésperas de independência. O anseio por liberdade ecoa por todos os lados, no pensar religioso, no pensar econômico, no pensar político, e também no pensar filosófico.

Pensar os nossos problemas será o desafio para os poucos que tinham o acesso à cultura no Brasil do século XIX. No entanto, além do contexto histórico apresentado, qual será a base teórica para a compreensão da nova realidade que se anuncia? Serão idéias originais ou não? Problemas que são, na realidade, carregados de universalidade, ao considerarmos que a Europa, após viver sob regimes monárquicos, também buscava um novo modo de organização social. Em outras palavras, quais filosofias européias encontrarão espaço no desenvolver de nossa cultura? É possível pensar a nova realidade brasileira que se pré-anunciava a partir de idéias originais ou de uma adaptação à nossa realidade das ideologias européias? Como foi compreendido filosoficamente o tema da liberdade, por exemplo?

Este capítulo apresenta o pensamento de intelectuais que abordam a história dos escritos filosóficos² no Brasil do século XIX. Sem o intuito de aprofundar a discussão sobre a originalidade ou não de uma Filosofia Nacional, ou mesmo da interferência do contexto histórico na motivação do pensamento filosófico. Ele oferece, nas apresentações dos diferentes autores, um panorama que possibilite a

2 Considerando o debate que se instaura sobre o caráter filosófico ou não dos escritos no Brasil do século XIX, compreenda-se como escritos filosóficos a produção literária sobre filosofia (temas, problemas ou doutrinas), construída aqui ou trazida de outras realidades.

interpretação dos escritos Kantianos em nossa realidade.

2.1 Alguns autores

2.1.1 Cipriano Carlos Luckesi e Elizete Silva Passos

Cipriano Carlos Luckesi e Elizete Silva Passos, na obra *Introdução à Filosofia. Aprendendo a pensar*, de 1995, assim apresentam o panorama dos escritos filosóficos no Brasil:

A compreensão do filosofar no Brasil pode ser agrupada em duas tendências: crítica, que interpreta o pensamento filosófico associando-o às condições histórico-sociais em que viveu e vive o país; e não-crítica, quando assumem como pensar brasileiro, conteúdos filosóficos provenientes de outras instâncias, sem se perguntar se são, de fato, filosóficos. Da visão crítica temos como representante João Cruz Costa, Luis Washington Vita e Roberto Gomes; na visão não-crítica destacam-se os autores Geraldo Pinheiro Machado e Antônio Paim (LUCKESI e PASSOS, 1985, p. 246).

Antes, porém, de apresentar as tendências, Luckesi e Passos lembram: Sívio Romero, pioneiro no estudo do pensamento filosófico no Brasil, destaca que até a segunda metade do século passado (século XIX) não se realizou no Brasil uma produção de conhecimentos filosóficos. Essa situação foi originada pela lentidão de Portugal em participar da vida intelectual européia e pelo descaso com a colônia (LUCKESI e PASSOS, 1985, p. 249). Em síntese,

...para Sívio Romero, o período colonial brasileiro, assim como parte do período imperial, não conheceu um exercício do filosofar digno desse nome. A seu ver, iniciava-se naquele momento um processo de tentativas significativas do filosofar no Brasil. Intérpretes posteriores não terão a mesma condescendência que Sívio Romero teve com os pensadores do final do século XIX (LUCKESI e PASSOS, 2004, p. 249).

Reforçando a afirmação, Resende (2002), referindo-se a Sívio Romero escreve:

A atitude da historiografia das idéias filosóficas no Brasil, expressa na obra dos dois primeiros historiadores delas, a saber, Sívio Romero (*A filosofia no Brasil*, 1878) e, meio século após, o Padre Leonel Franca (*"A filosofia no*

Brasil”, in *Noções de história da filosofia*, 1921), a despeito da ampla divergência que os separa, é de comum rejeição da produção teórica de nossos filósofos ou filosofantes brasileiros, que escreveram a partir do século passado até o começo da Primeira República. Para ambos, a causa da debilidade teórica de nossos escritores de filosofia provém da fonte extranacional, donde nutrimos nossas idéias (RESENDE, 2002, p. 275).

O filosofar brasileiro não é autêntico, verdadeiro, devido à proveniência das fontes, isto é, um filosofar verdadeiro, para Luckesi e Passos, teria o compromisso com a originalidade, nascer aqui, em terras brasileiras e não em outro lugar do mundo. Um pensar filosófico verdadeiro deve ter suas fontes no contexto do qual se origina.

No trilho de uma posição não-crítica, tais representantes trabalham mais com a história das idéias no Brasil que propriamente com uma história do filosofar no Brasil. Geraldo Pinheiro Machado (1976), em quem Paim se inspira, por exemplo, está interessado em ordenar o produzido sem questionar a qualidade do texto, se é ou não filosofar verdadeiro (LUCKESI e PASSOS, 1985, p. 250).

Para Paim, os autores expressam o modo como enfrentaram, teoricamente, os desafios de suas épocas. Portanto, para o autor:

...não há que se estabelecer uma crítica sobre a prática do filosofar no Brasil. Para estudar a história do pensamento filosófico no país basta assumir o que está exposto nos livros como sendo um pensamento filosófico significativo. Não há que discuti-los interpretativamente; há que se apropriar deles e expô-los (PAIM, 1967, apud LUCKESI e PASSOS, 2004, p. 253).

Infere-se que, segundo a posição de Antonio Paim, deve-se diferenciar um filosofar de um estudo sobre as idéias filosóficas que aqui se fizeram presentes. E o papel do historiador não é o de refletir as razões que o trouxeram, mas simplesmente interpretar os dados tais como se apresentam. E o próprio Antonio Paim escreve:

... Na medida em que aprofundamos o nosso conhecimento da meditação brasileira – e em que a confrontamos com a filosofia portuguesa, de que nos originamos – mais claro se torna a forma pela qual a construção desse caminho adquire validade universal. No caso brasileiro a singularidade e a originalidade do caminho que trilhamos consistem em privilegiar o tema da pessoa humana, encarada de início como liberdade e, mais tarde, como consciência, o que a levou a defrontar-se com as questões magnas resultantes do aprofundamento da consciência filosófica ocidental por uma via de acesso muito peculiar (PAIM, 1984, p. 13).

Nota-se que o fato de Antonio Paim ser apresentado por Luckesi e Passos como alguém inspirado em posição não-crítica, não lhe tira o mérito da reflexão sobre o pensar filosófico no Brasil e não o coloca dentro da mesma posição. Paim

levanta a questão dos problemas que dão identidade ao pensar filosófico brasileiro, problemas que versam sobre questões universalmente validadas, que se fizeram presentes como objeto do pensar em outros contextos. Mais importante do que a fonte motivadora do pensar está o pensar propriamente dito. Movido ou não por outrem, admite-se a existência de um pensar, como fazem os críticos. É na condição histórica em que o escritor está inserto que se levanta o tema da pessoa humana voltada à liberdade, no primeiro momento e, no segundo momento, como consciência.

Antecipa-se, portanto, a compreensão, em parte, da aceitação dos escritos de Immanuel Kant por aquilo que ele representa como recuperação da importância do sujeito na teoria do conhecimento e como liberdade na possibilidade da ação moral válida.

O professor João Cruz Costa acredita na transplantação cultural européia, que esta, em si mesma, já traz alguma originalidade. Não se realizou algo simplesmente de forma mecânica; as idéias não permaneceram as mesmas, sem sofrer influência do meio para onde migraram (LUCKESI e PASSOS, 2004, p. 253).

Jorge Jaime assinala quanto aos cuidados que se deve tomar por aquele que se arrisca a escrever uma história do pensamento filosófico no Brasil.

Quem pretende escrever uma história da filosofia – principalmente se o objeto desta história são os filósofos brasileiros – perde-se numa série de indecisões quanto aos critérios a serem adotados. Entre esses, o que ressalta, imediatamente, é saber o que se entende, no Brasil, por “filósofo”, para que se os possa historiar. Um expositor de filosofia alienígena – e os há magistrais – deve figurar entre os verdadeiros criadores? Até que ponto uma simples exposição de doutrina alheia transcende uma verdadeira criatividade?... Será a simples *originalidade* o critério válido para a valorização de um filósofo, ou se lhe exige, também, uma *profundidade* nos temas e na procura de soluções racionais ou definitivas? (JAIME, 1997, p. 19).

Jorge Jaime chama a atenção para necessidade de se definir o que vem a ser um filósofo e qual o seu trabalho dentro de uma determinada realidade. Sem isso, fica difícil a emissão de juízos sobre tudo aquilo que tem sido produzido no Brasil.

Luiz Washington Vita defende uma posição semelhante à de João Cruz Costa, admitindo que exista uma produção filosófica brasileira, de modo singular, tendo muito que crescer para contribuir com a filosofia universal (VITA, 1969, p. 1-2).

E quanto à transplantação européia escreve:

No processo de assimilação das idéias alheias, imprimimos as nossas características, de acordo, aliás, com o velho princípio: tudo o que se recebe toma a forma do recipiente, ou como certos perfumes que, em contato com a epiderme, sofrem uma alteração química que lhes alteram a fragrância, e nisso consiste nossa originalidade (VITA, 1969, p. 06).

Infere-se, a partir do exposto, que João Cruz Costa e L. W. Vita acreditam na existência de um filosofar brasileiro, mesmo que singelo, visto que as idéias aqui adquiriram indiscretamente a “cara” do Brasil; caso contrário, não poderia ser adotada, não encontrariam espaço.

Resende esclarece:

...a atenção do historiador deve voltar-se para o problema que o pensador enfrenta, engendrado internamente pela circunstancialidade histórica em que se situa, e para as soluções por ele aventadas, que poderão ser julgadas adequadas ou não, independentemente das preferências do narrador por tal ou qual tema filosófico (cf. Miguel Reale, *A filosofia em São Paulo*, 1962). Esse ponto de vista, adotado posteriormente pelos historiadores mais recentes de nossas idéias filosóficas, marca o ponto de ruptura, como veremos, com a tradição desqualificadora anterior, cortando definitivamente com a chamada “filosofia em mangas de camisa” que a caracterizava” (RESENDE, 2002, p. 277-278).

Resende mostra que Miguel Reale convida a uma maior profundidade, comparada à de J. C. Costa, L. W. Vita e J. Jaime, ao focar a atenção naquilo que os intelectuais apresentaram como tema filosófico. Pertencente a um contexto, o intelectual pode responder aos problemas de seu meio. E ao fazê-lo, imprime no seu pensar uma identidade própria. Não basta apenas aceitar o que vem de fora de nossas fronteiras e muito menos adotar os problemas alheios como sendo nossos problemas, correndo o risco de filosofar superficialmente, “sem eira nem beira”. Mas construir um pensar a partir de nossas emergências.

Para Roberto Gomes, em sua obra *Crítica da razão Tupiniquim*, de 1980, o fato de existirem livros e obras de filosofia no país não significa a existência de uma filosofia brasileira, original, no sentido de pensar as próprias emergências (LUCKESI e PASSOS, 2004, p. 258).

Antecipa-se também, a partir do exposto, que a compreensão do pensamento do padre Diogo Antonio Feijó e o de Tobias Barreto estarão sujeitos a essa reflexão, uma vez que eles se deixaram influenciar por idéias e emergências provenientes de outra realidade por um lado, mas também alteraram tais idéias para iluminar a compreensão que eles tinham da própria realidade.

Após apresentarem o parecer de Sílvio Romero, Geraldo P. Machado, Antonio Paim, Luis W. Vita, João Cruz Costa e Roberto Gomes, Luckesi e Passos

afirmam que críticos e não críticos possuem limitações, quando se trata de estudos sobre o pensar nacional:

A nosso ver, o grupo de intérpretes denominados não críticos tem razão em parte, porém sua visão é limitada no que se refere a uma análise crítica da nossa produção filosófica... Então há que estudar “os” autores e não “nos” autores, como diz Geraldo Pinheiro Machado. Porém isto é pouco para um analista crítico da história das idéias. Para este, importa verificar, além do que está exposto, se o que está exposto nos livros significa filosofia como uma forma de pensar radicalmente a realidade circundante. O analista crítico se pergunta sobre os condicionantes desse pensamento, a que objeto ele respondeu historicamente, quais seus determinantes etc. Mais ainda: investiga a que emergências serviu e a que perspectivas estava ligado (LUCKESI e PASSOS, 2004, p. 260).

Infere-se, portanto, que o kantismo, o ecletismo, o comtismo etc. estiveram no Brasil por responderem às emergências que se davam na realidade brasileira, mas não na sua totalidade, porque a liberdade e a independência eram temas discutidos pela elite intelectual apenas, da qual o povo simples não participava. Mas antes de se fazerem presentes aqui, foram formulados para responderem a problemas europeus e não aos nossos.

Um exercício do filosofar brasileiro não se dará a partir da reflexão sobre emergências pertencentes a outros países, a outras realidades, mas a partir da reflexão da própria realidade. O que significa não desconsiderar o pensamento estrangeiro, muito menos copiá-lo, mas utilizá-lo como instrumento auxiliar no processo de pensar o próprio mundo. É sair de um modo de filosofia que circula “na inteligência brasileira”, para uma filosofia brasileira (LUCKESI e PASSOS, 2004, p. 261-262).

Para Luckesi e Passos, o primeiro autor de uma obra de caráter filosófico foi Mont’Alverne (1784-1858). No entanto afirma que a história do pensamento filosófico no Brasil colonial está comprometida com a filosofia européia.

Mont’Alverne foi propagador das idéias de Victor Cousin, que adotou pessoalmente o termo “ecletismo” para indicar seu método, que visava levar ao nível da consciência as verdades implicitamente contidas nela (ABBAGNANO, 2000, p. 298).

No período colonial, recebe-se o que Portugal podia oferecer com o consentimento da Igreja Católica. A Ordem Jesuítica, no Brasil, queria espantar as ideologias contrárias à fé católica, em clima de Contra-Reforma, que viessem a contestar os dogmas da Igreja.

O século XIX é marcado, no pensamento filosófico, pela presença de correntes que se faziam vigentes na Europa, especialmente na França. Nesse século, passamos a ter influências das idéias francesas como, de resto, Portugal, nossa ex-metrópole, que também passou a conhecer a força dessas mesmas idéias.

O século passado, no Brasil, recebeu influência forte do ecletismo francês praticamente durante a sua primeira metade. Aí se fazem presentes as influências de Victor Cousin, através de frei Mont'Alverne; de Destut de Tracy e Cabanis, através de Ferreira França; dos italianos Rosmini e Gioberti, através de Gonçalves Magalhães. Os autores nacionais atuaram mais como divulgadores de idéias européias que propriamente como pensadores de nossas emergências (LUCKESI e PASSOS, 2004, p. 263-264).

Verifica-se, portanto, para Luckesi e Passos, que se têm os autores nacionais do século XIX como divulgadores das idéias européias antes que pensadores da própria realidade.

No ecletismo francês de Victor Cousin, por exemplo, trata-se de “uma filosofia que consiste em escolher, dentre as doutrinas de diferentes filósofos, as teses mais apreciadas, sem se preocupar em demasia com a coerência dessas teses entre si e com sua conexão aos sistemas de origem.” (ABBAGNANO, 2000, p. 288).

A partir daí, nota-se que as atitudes do padre Diogo Antônio Feijó e de Tobias Barreto são carregadas de ecletismo na medida em que eles absorvem de Immanuel Kant o que convém à solidificação do próprio pensamento, mesmo que se contraponham ou não se relacionem entre si.

O Positivismo de Augusto Comte é um exemplo da influência do pensamento francês no Brasil. O lema da bandeira: “Ordem e Progresso” foi concebido no período da Proclamação da República e remete ao necessário conhecimento científico do mundo para controlá-lo, criando a ordem que, por sua vez, garantirá a geração do progresso (LUCKESI e PASSOS, 2004, p. 265).

Faz-se necessário também, quanto à corrente positivista, esclarecer suas teses fundamentais, para compreender o alcance de suas influências no nosso modo de pensar. Eis então seus fundamentos:

1.º - A ciência é o único conhecimento possível, e o método da ciência é o único válido: portanto, o recurso a causas ou princípios não acessíveis ao método da ciência não dá origem a conhecimentos; a metafísica que recorre a tal método não tem nenhum valor.

2.º - O método da ciência é puramente descritivo, no sentido de descrever os fatos e mostrar as relações constantes entre os fatos expressos pelas leis, que permitem a previsão dos próprios fatos (Comte); ou no sentido de mostrar a gênese evolutiva dos fatos mais complexos a partir dos mais simples (Spencer).

3.º - O método da ciência, por ser o único válido, deve ser estendido a todos os campos de indagação e da atividade humana; toda a vida

humana, individual ou social, deve ser guiada por ele (ABBAGNANO, 2000, p. 777).

Eis a corrente filosófica que, além do ecletismo francês, influenciou a construção intelectual de nossa realidade cultural, na segunda metade do século XIX. Contra ela Tobias Barreto se posicionou, após estagiar nela brevemente e avaliar suas convicções e seus fundamentos, para então adaptar o referencial kantiano à análise da sua realidade. A Escolástica no século XIX era o ponto referencial para a compreensão e organização da realidade, até que foi questionada por outros pontos referenciais (Kantiano, Comtiano, por exemplo) de interpretação e compreensão do mundo. Nesse contexto, insere-se o Positivismo que, abandonando os fundamentos escolásticos presos à compreensão divina do mundo, apega-se ao domínio da razão, ao método científico.

A Escola do Recife também se desenvolve nesse período, tendo como principal representante Tobias Barreto (1839-1889), que traz uma vertente de influência do pensamento kantiano.

2.1.2 Ricardo Vélez Rodrigues

Rodrigues traça um panorama da Filosofia Brasileira, tendo como objetivo identificar e analisar os principais problemas que ocuparam o pensar filosófico brasileiro ao longo de sua história. Parte do pressuposto de que não existe uma originalidade total, quando se trata de filosofia, considerando os pensadores como pertencentes a um contexto, em meio a uma milenária herança filosófica ocidental, bem como diante de problemas específicos de sua região e época.

Nota-se, portanto, uma posição intermediária, quanto à existência ou não de um pensamento filosófico original do Brasil, comparado à exposição de Luckesi e Passos no início do capítulo.

Respeitando o método de estudo da filosofia brasileira sugerido por Miguel Reale e Antonio Paim, quanto à importância dos problemas, Rodrigues traça um quadro das relações existentes entre a meditação e os filosofantes. Assinala as principais correntes que tratam do pensamento filosófico brasileiro, ao longo do século XIX. Em seguida, apresenta-se o Período Colonial, com sua específica característica: segunda Escolástica portuguesa, defesa da ortodoxia católica sob

orientação do Concílio de Trento e Contra-Reforma Protestante.

Contra o monopólio jesuíta no ensino em Portugal, na última metade do século XVIII, surge o empirismo mitigado, cuja característica era a crítica à última Escolástica, bem como a noção de filosofia, para que essa não se reduzisse a uma ciência aplicada. Dois autores se destacam nesse período: o italiano Antonio Genovesi (1713-1769), com sua obra *Instituições Lógicas* e o sacerdote oratoriano português Luís Antônio Verney (1713-1792), com *Verdadeiro método de estudar*. Na tentativa de incorporar a ciência aplicada ao esforço de modernização despótica do Estado português e ao responder a uma problemática focada nas necessidades do Estado patrimonial e não no homem, o empirismo mitigado não respondeu satisfatoriamente aos problemas da consciência e da liberdade (RODRIGUES, 2006, p. 1). Entretanto:

O *empirismo mitigado* inspirou, no entanto, a importantes segmentos da *inteligência* brasileira, a partir da mudança da corte portuguesa para o Rio de Janeiro, em 1808. A geração de homens públicos que organizou as primeiras instituições de ensino superior era de formação cientificista-pombalina. Entre eles, cabe destacar a figura de dom Rodrigo de Souza Coutinho (1755-1812), conde de Linhares, quem em 1810 organizou a Real Academia Militar do Rio de Janeiro (RODRIGUES, 2006, p.3).

Segundo Rodrigues, com o objetivo de superar a corrente de pensamento vigente, surge Silvestre Pinheiro Ferreira (1769-1846), o qual tem como base de inspiração a filosofia de Leibniz, a lógica aristotélica e o empirismo lockiano. Essa corrente formulou-se num sistema que se dividia em três partes: a primeira, na teoria do discurso e da linguagem; a segunda, no saber do homem e o sistema do mundo; enquanto a terceira era sistematizada na sua obra *Preleções filosóficas*, e no *Manual do cidadão num governo representativo*, com a formulação do liberalismo político e das bases do sistema representativo.

... Graças à sua valiosa colaboração teórica, o Império Brasileiro conseguiu superar os problemas do liberalismo radical e deitou as bases para a prática parlamentar. No entanto, a sua meditação não conseguiu formular de maneira completa uma explicação filosófica para o problema da liberdade (RODRIGUES, 2006, p. 3).

E Rodrigues prossegue, afirmando que os temas da liberdade e da consciência foram os focos do debate filosófico efetivado no Brasil, ao longo do século XIX. A idéia era dar uma resposta espiritualista à problemática do homem. Por isso os filósofos brasileiros inspiraram-se no ecletismo espiritualista do francês Maine de Biran (1766-1824), divulgado por Victor Cousin (1792-1867), superando o

extremado sensismo de Condillac (1715-1780), pensamento dos primeiros embebidos da originalidade das circunstâncias históricas brasileiras do século XIX, associada à problemática da busca do sentimento de nação e organização do Estado (RODRIGUES, 2006, p. 3).

No ecletismo brasileiro, segundo Rodrigues, destacaram-se Eduardo Ferreira França (1809-1857), cuja obra traz como característica a busca de uma fundamentação filosófica para o exercício da liberdade política; e Gonçalves de Magalhães (1811-1882), cujas idéias filosóficas foram expressas em sua obra intitulada *Fatos do espírito humano* (1865), publicada em Paris em 1859, na qual é imprescindível notar que:

O problema ao qual respondeu a filosofia do maior pensador romântico do Brasil foi o da construção da idéia de nação. Isso fez com que a obra de Magalhães, como destaca o seu mais importante estudioso, Roque Spencer Maciel de Barros [1973], se formulasse no contexto de uma proposta pedagógica. Magalhães baseia a sua visão da liberdade e da moral numa análise filosófica inspirada em Victor Cousin e parcialmente em Malebranche (1638-1715) e Berkeley (1685-1753); formula uma explicação do homem em termos puramente espiritualistas, que negam qualquer valor substancial ao mundo material, inclusive ao próprio corpo, já que o universo sensível só existe intelectualmente em Deus, como pensamentos seus. O homem, preso ao corpo, é livre por ser espírito e adquire a conotação de ente moral justamente em virtude dessa “resistência do corpo”. A moral de Magalhães, como a de Cousin, é uma moral do dever que valoriza a intenção do autor e não o resultado do ato. A inspiração romântica dessa filosofia aparece na importância conferida por Magalhães ao fator religioso como motor da nacionalidade, bem como no papel desempenhado pela poesia enquanto educadora do povo (ele foi o mais importante representante do romantismo literário no Brasil). Dessa forma, Magalhães desempenha, no contexto brasileiro, um papel semelhante ao representado em Portugal pelo primeiro romântico luso, Alexandre Herculano (1810-1877) (RODRIGUES, 2006, p. 04).

Existiram outros representantes, segundo Rodrigues, da corrente eclética brasileira, mas que não deixaram muita contribuição, como Salustiano José Pedrosa (+1858), e Antônio Pedro de Figueiredo (1814-1859), tradutor ao português do *Curso de história da filosofia moderna*, de Victor Cousin.

Ainda na exposição panorâmica sobre a filosofia no Brasil, Rodrigues descreve, em alguns parágrafos, o término das influências espiritualistas ecléticas (1880-1900), em virtude do “surto de idéias novas”, que, segundo Sílvio Romero, começava a tomar conta do país. A saber: o Darwinismo, o Determinismo Monista e o Positivismo. E quanto ao último destaca:

Sem dúvida alguma que, entre as correntes filosóficas em ascensão nas últimas décadas do século XIX, o *positivismo* foi a que mais repercussão teve no seio do pensamento brasileiro. A razão fundamental desse fato

radica na pré-existente tradição científicista que se iniciou com as reformas pombalinas, à luz das quais se estruturou todo o sistema de ensino superior, em bases que privilegiavam a ciência aplicada e a instrução estritamente profissional. Isso explica a tardia aparição da idéia de universidade (entendida como instância de cultura superior e de pesquisa básica), no contexto cultural brasileiro. Efetivamente, só a partir da década de 1920 ganharia corpo a idéia de universidade, como reação contra o positivismo reinante (RODRIGUES, 2006, p. 05).

Verifica-se, portanto, que o Positivismo veio responder às novas necessidades socioeconômicas, uma vez que a Escolástica já não respondia com veemência às mesmas necessidades. O pensamento científico toma o lugar da metafísica, e da reflexão filosófica.

Contra o ecletismo espiritualista, bem como contra a filosofia positivista levantaram-se diversos autores, reunidos no que se chamou de Escola do Recife, dentre os quais se destacam Tobias Barreto (1839-1889), como principal representante, Sílvio Romero (1851-1914), Clóvis Beviláqua (1859-1944), Artur Orlando (1858-1916), Martins Junior (1860-1909), Faelante da Câmara (1862-1904), Fausto Cardoso (1864-1906), Tito Lívio de Castro (1864-1890) e Graça Aranha (1868-1931).

Para Rodrigues:

A “Escola do Recife” foi, no contexto do pensamento filosófico brasileiro do século XIX, a mais clara manifestação da perspectiva transcendental kantiana, ao entender – com Tobias Barreto e Artur Orlando – a filosofia como epistemologia. Esses pensadores, sem dúvida, deitaram as bases para o ingresso e a discussão, no meio brasileiro, das idéias provenientes do neokantismo, nas primeiras décadas do século XX (RODRIGUES, 2006, p. 6).

Faz-se necessário lembrar que a Escola do Recife, segundo Rosa Mendonça de Brito (1984):

... nasceu da inquietação da meditação filosófica de Tobias Barreto, do desejo de renovação no campo da filosofia e do rompimento com o ecletismo espiritualista de Victor Cousin, ou ainda, da diferenciação do chamado surto de idéias novas dos anos setenta do século XIX. Em seu ciclo inicial, caracterizou-se pelo combate aos suportes teóricos da monarquia, entendida como obstáculo ao progresso. Aspiravam o seu fundador e adeptos, a uma reforma total da ideologia dominante, empenhando-se a fundo no combate ao ecletismo espiritualista. Para isso apoiaram-se inicialmente no positivismo, embora o abandonem mais tarde e até mesmo a ele se oponham. {...} Apesar de haver difundido, na fase final de sua meditação, o conceito de filosofia como epistemologia, no sentido dado pelos primórdios do neokantismo, Tobias Barreto não denunciou, todavia, a incompatibilidade de tal acepção com o entendimento da filosofia como síntese científica. Arthur Orlando será o único dos integrantes da Escola a indicar a incompatibilidade da existência dos dois conceitos. Assim, é na perspectiva da evolução do neokantismo que se destaca a significação do culturalismo de Tobias Barreto, tomado como

ponto de referência da corrente culturalista em nosso país (BRITO, 1984, p. 129-130).

Rosa Mendonça de Brito nos dá a entender claramente os limites do pensamento de Tobias Barreto (quanto à incompatibilidade da filosofia como epistemologia com o entendimento da filosofia como síntese científica), bem como a inauguração de um novo modo de pensar as próprias emergências (com ênfase no aspecto cultural), que dará início ao que se denominará de Culturalismo. Voltar-se-á, com mais profundidade, a esse tema no último capítulo, ao se refletir sobre as obras de Tobias Barreto.

Não é ignorado o papel pioneiro do padre Diogo Antonio Feijó (1784-1843) com seus *Cadernos de Filosofia*, nos quais se encontra viva a presença de Immanuel Kant (1724-1804):

As seguintes palavras, que ilustram a idéia que o padre paulista tinha acerca da meditação filosófica, partem do pressuposto da “revolução copernicana” do filósofo de Königsberg, de enxergar a problemática do conhecimento sob uma perspectiva estritamente humana e transcendental: “Sendo o homem – afirma Feijó em seus Cadernos – a única substância conhecida por ele, é claro que toda ciência para ser verdadeira e não fenomenal, quer dizer, para ter um valor real em si, deve fundamentar-se no mesmo homem. É nas suas leis onde residem os princípios originais e primitivos de toda a ciência humana” (RODRIGUES, 2006, p. 07).

Verifica-se, nessa passagem, a concretização da reflexão de Antonio Paim sobre o tema da “*pessoa humana*”, que tomou corpo na filosofia de nossos primeiros pensadores. Como as necessidades contextualizadas se serviram da reflexão de pensadores provenientes de outras realidades, e de outros contextos, acentuavam, como exemplo, o modo de pensar de padre Diogo Antonio Feijó.

Segundo RODRIGUES, 2006, (p.7-8), as doutrinas filosóficas que tomaram parte da filosofia do Brasil do século XIX foram: o **Krausismo**, defendido por Krause (1781-1832), Vicente Ferrer Neto Paiva (1798-1886), Ahrens (1808-1874), Tiberghien (1819-1901) – Faculdade de Direito de SP, Largo São Francisco. Teve como principais representantes *Galvão Bueno (1834-1883)*, *João Theodoro Xavier (1820-1878)*, precursor do Direito Social ou Direito Trabalhista no Brasil, e defendiam o Racionalismo Harmônico com freqüentes referências à doutrina de Kant; o **Liberalismo Doutrinário ou Liberal Conservador** (Filosofia Política) François Guizot (1787-1874), Benjamin Constant de Rebecque (1767-1830) e Royer-Collard (1763-1843), tendo como representantes: Paulino Soares de Souza, visconde de Uruguai (1807-1866) e Pimenta Bueno (1803-1878), cuja ideologia

exerceu influência na consolidação do sistema representativo; o **Liberalismo Democrático** de Aléxis de Tocqueville (1805-1859), divulgado por Tavares Bastos (1839-1875) e José de Alencar (1829-1877) apresentando-se como análise crítica da posição conservadora, que serviu de bandeira ao Partido Liberal, notadamente ao longo das décadas de 1860 e 1870; o **Tradicionalismo** de Joseph de Maistre (1753-1821) e Luis de Bonald (1754-1840), representados por D. Romualdo Seixas (1787-1860) ou Marquês de Santa Cruz e José Soriano de Souza (1833-1895), cuja ideologia filosófica foi sintetizada por Ubiratam Macedo (1981: p. 19) do seguinte modo: “Pode-se afirmar que os tradicionalistas brasileiros no século XIX tinham consciência clara de um conjunto de teses filosóficas, religiosas, e de caráter social, ao redor das quais desenvolveram ensaios de certa magnitude...” (Macedo, 1981, p. 19).

Infere-se a partir disso que a realidade brasileira do século XIX foi campo fértil para a acolhida de diversas correntes de pensamento sob a orientação de seus divulgadores/receptores com o objetivo de responder às nossas emergências, quer no campo sociopolítico, quer no campo religioso.

Após a apresentação das manifestações filosóficas, Rodrigues termina o seu panorama da filosofia brasileira referente ao século XIX. Esse é o panorama histórico intelectual em que se insere a presença dos escritos kantianos no Brasil, que serviram de pano de fundo para sua compreensão.

2.2 Algumas apreciações

Para Luckesi e Passos, o filosofar brasileiro não cuidou de refletir as nossas emergências, mas algumas delas, em dado período histórico. E devido a essas emergências sobressaiu a aceitação de doutrinas ecléticas, comtianas e Kantianas. Os condicionantes de cada corrente, para que serviu e à qual perspectiva estava ligada, também são questionamentos que devem estar presentes, ao analisar os escritos filosóficos no Brasil.

Segundo Luckesi e Passos, a divisão entre pensar crítico e acrítico se dá a partir da aceitação ou não das condições histórico-sociais como forças motivadoras da reflexão, o que configurará a questão da originalidade ou não de um pensar filosófico explicitamente brasileiro. No entanto críticos e não-críticos percebem

determinada debilidade no exercício do pensar de nossos intelectuais, cuja causa estaria na excessiva valorização que se dava aos textos extranacionais, de autores que pertenciam a outra realidade e não à nossa, imbuídos de outras emergências e não das nossas, embora João Cruz Costa acredite que, ao participar da nossa realidade, qualquer ideologia tomaria nossos contornos.

Paim e Reale partem do princípio de que a “originalidade” está na ótica dos problemas que fizeram parte da história da filosofia, pois são eles que suscitam no filósofo o gosto pelo conhecimento. Eles acreditam também que, no caso específico do Brasil, o tema da pessoa humana compreendida inicialmente como liberdade e depois como consciência é que compreende a originalidade.³

Ricardo Vélez Rodrigues também opta por analisar os problemas quanto à originalidade, acreditando que esta não pode existir totalmente. Justamente porque cada pensador é também fruto de seu tempo. Para ele o Empirismo Mitigado não respondeu satisfatoriamente aos problemas da consciência e da liberdade. Silvestre Pinheiro não conseguiu formular de maneira completa, uma explicação filosófica para o problema da liberdade, embora tenha contribuído para a construção da idéia de nação.

No Ecletismo divulgado por Victor Cousin, a sua moral é a moral do dever que valoriza a intenção do autor e não o resultado do ato. Do Ecletismo, partimos para as influências positivistas no Brasil, com suas diferentes manifestações: ortodoxa, ilustrada, política e militar.

Na medida em que as respostas às questões da liberdade e da consciência estão ausentes, o contexto histórico torna-se favorável à recepção do pensamento kantiano, devido às questões relevantes que ele evoca, relacionadas aos temas da consciência e da liberdade.

A presença do Positivismo antecede a adesão a um pensamento kantiano no Brasil, por responder, inicialmente, às necessidades históricas que requeria o abandono da filosofia escolástica; era um pensar religioso que, não satisfazendo ou respondendo às novas exigências baseadas em uma realidade europeia iluminista, dava espaço à razão, ao pensamento científico, pois o Marquês de Pombal, responsável pela reforma educacional de Portugal, exige a saída dos jesuítas da Colônia, cuja presença também tinha como objetivo não deixar que os ares da

3 Para uma compreensão mais didática sobre o homem compreendido como liberdade e depois consciência é indispensável à leitura da obra de Antonio

Reforma Luterana aqui encontrassem espaço. E a seguir, a objetividade do pensamento científico cede lugar à subjetividade. A filosofia kantiana questiona esse pensamento objetivo (científico) que se coloca como único meio de interpretação do mundo, pois têm a experiência como iniciadora de um processo que desembocará na possibilidade do conhecimento. O Criticismo recupera a posição antropocêntrica com relação à possibilidade do conhecimento, compreendendo a filosofia como epistemologia, e não como simples organizadora de conhecimentos científicos, e o homem, passa a ser o centro desse processo. Justifica a existência de questões referentes à liberdade e à consciência humana, temas que se fizeram presentes no Brasil do século XIX.

Para Rodrigues, a Escola do Recife foi a mais clara perspectiva transcendental kantiana como epistemologia. Tobias Barreto e Artur Orlando serviram de base para a reflexão neokantiana do século XX.⁴ Um espaço também é aberto ao padre Diogo Antonio Feijó, com seus *Cadernos de filosofia*, se faz viva a presença de Immanuel Kant. Tanto no modo de entender a razão como propiciadora do conhecimento, quanto no que diz respeito ao exercício da liberdade. Ao olhar a problemática do conhecimento sob perspectiva estritamente humana e transcendental, assemelha-se ao filósofo de Königsberg.

Embora a questão da originalidade não seja o centro da discussão, na apresentação do capítulo, ela se faz presente em todos os autores abordados.

Cabe ressaltar que as reflexões sobre um espaço de tempo relativamente pequeno, comparado à história geral da humanidade, possibilitaram tão divergentes pareceres a respeito do filosofar no Brasil. Não existe uniformidade no pensar a respeito de uma originalidade filosófica brasileira. Existe aquele que não acredita em uma originalidade total, outro a compreende a partir dos temas e problemas universais da história da filosofia, outros a compreendem como reflexão do próprio contexto histórico. No entanto, para que existam temas, problemas e reflexões em um dado momento histórico sobre uma determinada realidade, é necessário um sujeito que pense, relacione, escolha, emita juízos de valor, dê sentido à realidade, problematize-a e construa um significado e uma razão para o próprio existir.

Percebem-se nos autores pontos de vistas diversificados, modos diferentes

Paim: *História das idéias filosóficas no Brasil* (1984), p.20-81.

⁴ Para melhor compreensão do Neokantismo, desenvolvido no século XX, podem-se ler os textos da obra organizada pelo professor Dr. Daniel Omar Perez: *Kant no Brasil*. São Paulo: Escuta, 2005.

de interpretar e compreender a realidade, que certamente se farão presentes na compreensão da influência, ou não, do Criticismo nos escritos do padre Diogo Antonio Feijó e Tobias Barreto, pois existem autores que percebem a aceitação do pensamento de Immanuel Kant como fruto do contexto histórico, e outros, como resposta teórica a problemas que fazem parte da História da Filosofia, como a Liberdade e a consciência. Em outras palavras, os problemas surgiram a partir de uma insatisfação interna de não-aceitação do modo como determinadas realidades eram interpretadas, insatisfação que se fez presente no padre Diogo Antonio Feijó e em Tobias Barreto.

A originalidade de um pensamento filosófico configura-se a partir da reflexão do sujeito, em dado momento e contexto histórico, motivado por uma necessidade interna de responder a questionamentos que se constroem a partir da relação que esse mantém com os outros e com a realidade que o cerca, independentemente de que tais questionamentos pertençam ou não aos demais seres participantes de outra realidade, e de outro contexto. No caso específico do Brasil, deve-se perguntar quanto à originalidade, quais foram as questões levantadas pelos nossos letrados, na relação que esses mantiveram com a realidade da qual faziam parte e com aqueles que a integravam. E das respostas que deram às indagações, quais foram os temas e problemas que brotaram?

Com base nas orientações de Martial Guérout, (1974, p. 7-19) sobre a metodologia na História da Filosofia, podemos destacar que historiadores do pensar brasileiro não se posicionaram com olhar mais crítico, ao apresentar as idéias filosóficas na formação de nossa cultura. Tal exposição é caracterizada por Martial Guérout de História Horizontal da Filosofia, geralmente apreciada pelos historiadores das idéias e historiadores da cultura.

Isso significa dizer que a preocupação principal foi a apresentação das idéias presentes, segundo uma cronologia, do Ecletismo ao Positivismo e desse ao kantismo. Apresentaram-se temas, problemas e autores, sem refletir filosoficamente sobre as obras deixadas por eles: não que isso não seja importante, mas a questão que Martial Guérout coloca é se tal abordagem é suficiente para a compreensão de determinada filosofia presente em determinado contexto. Nada mais fizeram os autores citados que uma apresentação da história da filosofia, sem filosofar sobre ela. Com tal abordagem, ganha-se historicamente, mas perde-se filosoficamente. Faltou a perspectiva filosófica, colocando em risco o verdadeiro significado da

presença de determinadas teorias filosóficas na formação cultural brasileira, independentemente de onde provieram, se da França, do Reino Unido ou Alemanha.

Partindo dessa compreensão metodológica, no próximo capítulo, será estudado como os demais historiadores, além dos já citados, apresentaram as influências do pensamento kantiano no Brasil. Verificando até que ponto tal apresentação leva em conta a estrutura das obras deixadas pelo padre Diogo Antonio Feijó e Tobias Barreto, ou se apenas são apreciadas como fruto de um momento histórico ou da mera vontade dos autores. Se ela reflete, ou não, a metodologia utilizada pelos historiadores da filosofia: Filosofia Horizontal, bem como as conseqüências desse modo de compreender a história para a apreciação de um pensar alemão, que se fez presente no século XIX, na formação da cultura brasileira.

Deve-se considerar também que o estudo do pensamento filosófico no Brasil, influenciado por filosofias estrangeiras, a partir da análise do interior das obras, não será tarefa simples. Levando em conta o já exposto sobre a interpretação deficiente do pensamento de autores europeus, ou seja, a questão das fontes indiretas, das quais chegavam ao alcance de nossos intelectuais o pensar francês, inglês e alemão.

Para a correta interpretação das influências européias na elaboração das obras do padre Diogo Antonio Feijó, de Tobias Barreto ou de qualquer outro autor, dever-se-ia fazer também uma análise das ditas fontes indiretas, para verificar ali as deficiências de interpretação que deram, de alguma forma, origem às obras dos autores brasileiros e suas respectivas diferenças ou adaptações. Mas esse não é o objetivo da dissertação; aliás, o que se pretende é justamente eliminar as fontes indiretas que obstaculizem uma compreensão melhor do significado do Criticismo, colocando frente à frente a obra de Immanuel Kant, utilizando-se de traduções realizadas de modo mais cauteloso, e as obras de padre Diogo Antonio Feijó e Tobias Barreto para nos certificarmos das devidas influências kantianas, ou não. Pode-se também refletir sobre a própria metodologia de trabalho, provinda de fonte extranacional, de Martial Guérault. No entanto, mais que tirar conclusões, deve-se procurar aumentar o campo de reflexão, sem perder a profundidade do pensamento.

CAPÍTULO III

OS HISTORIADORES E O KANTISMO NO BRASIL DO SÉCULO XIX

A partir das condições históricas, sociais e religiosas do século XIX, que influenciaram o desenvolvimento do pensar filosófico descrito no Panorama da História dos escritos filosóficos no Brasil, pode-se refletir sobre a compreensão dos escritos kantianos e para a leitura que os filósofos brasileiros fizeram dele, buscando responder às necessidades sociopolíticas e religiosas vigentes da época.

As questões que se levantam com relação à disseminação dos escritos kantianos no Brasil são: quem são os responsáveis? quando iniciaram? por que as idéias kantianas se tornaram atrativas?

Em resposta aos questionamentos levantados, serão apresentadas abordagens realizadas por alguns pensadores ao narrarem a presença do pensamento Kantiano no Brasil, como: Gláucio Veiga, Silvério da Costa Oliveira, Daniel Omar Perez, Eugênio Egas, João Cruz Costa, Antonio Paim, Miguel Reale, Jorge Jaime e, por meio destes, padre Diogo Antonio Feijó e Tobias Barreto, seguida de uma apreciação pessoal do conjunto dos autores, levando em consideração a metodologia de análise adotada para a reflexão sobre a influência do pensamento kantiano na formação da cultura brasileira.

3.1 Alguns autores

Os autores a seguir, embora abordem a presença do pensamento Kantiano no Brasil, não podem ser compreendidos necessariamente como kantianos.

3.1.1 Gláucio Veiga

No artigo da *Revista Brasileira de Filosofia* (RBF), Gláucio Veiga apresenta como um dos capítulos esquecidos da nossa formação cultural o da assimilação de sistemas filosóficos. Intitulado de *Kant e o Brasil*, o autor afirma em seu artigo que,

por comodismo e imaturidade, preferia-se receber textos filtrados a ter um contato direto com as fontes. Entre os intermediários, evidencia-se a figura de Victor Cousin, como celeiro de onde os intelectuais brasileiros buscavam conhecer aquilo que de mais atualizado em termos de cultura existia no velho mundo (VEIGA, *Revista Brasileira de Filosofia*, v.I fasc.1 e 2,1951, p. 86).

Que momento histórico vivia o Brasil para que as idéias filtradas encontrassem espaço na realidade cultural brasileira? Kant teve ou não um peso na formação cultural de nossos pensadores? Por quê?

Até 1849, percebe-se o nome de Immanuel Kant com relativa freqüência, embora fosse de modo tímido e sem muita estruturação, uma vez que não são algumas citações da *Crítica da razão pura* que garantem o conhecimento da doutrina kantiana (VEIGA, *Revista Brasileira de Filosofia*, v.I, fasc.1 e 2, jan/mar,1951, p. 88) Portanto:

... Porque não deixa de ter o seu toque de verdade, a opinião de Bevilaqua, de que o filósofo de Königsberg, entre nós, não deixou rastro marcante. E contra a tese de Clovis Bevilaqua – “o kantismo não fez prosélitos assinaláveis entre os nossos talentos mais produtivos” – levanta-se Reale com poderosos argumentos, apoiados numa paciente pesquisa histórica (VEIGA, *Revista Brasileira de Filosofia*, v.I, fasc.1 e 2,jan/mar,1951 p. 89).

A publicação de Reale *A doutrina de Kant no Brasil*, 1949, abriu espaço para nova sistematização de pesquisa sobre as influências preponderantes na formação da cultura brasileira, a partir da apreciação de artigos de jornais, discursos da época. Em outros termos, questiona-se o modo como chegou o pensamento do alemão até aqui: por via direta – texto original, ou por via indireta – e suas possíveis conseqüências. Os textos de Victor Cousin, por exemplo, vão comprometer a compreensão de certos termos utilizados por Immanuel Kant, em suas obras, tais como transcendental, *a priori* e *a posteriori* (VEIGA, *Revista Brasileira de Filosofia*, v.I, fasc.1 e 2, jan/mar 1951 p. 88-89).

Nota-se que a leitura de Immanuel Kant, a partir de textos de autores que buscaram interpretá-lo, pode levar a uma compreensão errônea de sua doutrina, de seu pensamento. Um exemplo claro é a publicação no *Acadêmico do Sul* (órgão dos estudantes da Faculdade de Direito de São Paulo), de 4 de fevereiro de 1858, n.º 12, no qual se registra um texto kantiano, traduzido das *Leçons Sur la Philosophie de Kant* de Cousin. Na *Revista mensal do ensaio filosófico paulistano*, Cousin armou sua tenda em companhia dos infalíveis Holbach, Lamettrie, Rousseau,

Voltaire, etc. publicada pela tipografia *A Imparcial* (VEIGA, *Revista Brasileira de Filosofia*, v.I, fasc.1 e 2, jan/mar 1951 p. 86-87).

Considerando-se as deficiências de interpretação por parte de Victor Cousin, não é de se estranhar que esses textos não serão adequados para a análise e muito menos para que se tirem conclusões a respeito da influência kantiana na formação cultural do Brasil no século XIX, de modo que mais importante que as informações dubitáveis são o que nossos intelectuais fizeram com ela.

De acordo com Veiga, Immanuel Kant também é citado no jornal *O amigo do povo*, onde o articulista escreve sobre as ligações de Immanuel Kant com a Revolução Francesa, apesar do perfil reacionário e absolutista desse mesmo veículo de comunicação. Mas é ao padre Lopes Gama que correspondem as primeiras notícias mais completas sobre Immanuel Kant. No pasquim *O carapuceiro* de 1837, de sua autoria, cita o filósofo alemão diversas vezes.

No n.º 19 de 21 de julho do mesmo ano, o ex-frade abandona por alguns momentos o seu estilo navalhante para, aveludando-se numa mansuetude apologética, mostra-se mais dono do assunto: "... Mas ultimamente um engenho assombroso, o imortal Kant reformou inteiramente a Filosofia e a Europa Culta, escarmentada dos efeitos temíveis dessas doutrinas (referia-se a Bentham, Rousseau e Voltaire) destruidoras, hoje abraça com avidez a escola espiritualista, hoje defende o saudável princípio do dever fundado no honesto e justo, independente do interesse (VEIGA, *Revista Brasileira de Filosofia*, v.I, fasc.1 e 2, jan/mar 1951 p. 89-90).

Deduz-se que não são simples citações de qualquer das obras de Immanuel Kant que garantirão o conhecimento de sua doutrina, enquanto a contextualização das obras poderá informar ao leitor ou intérprete consciente a intenção do autor. Immanuel Kant buscava responder às emergências do seu tempo, da sua história. A produção filosófica brasileira deve ser inspirada nesta dedicação kantiana, no "espírito kantiano de busca".

Para Veiga, o ano de 1868, na *Memória histórica*, de Dr. Tarquínio, Bráulio de Souza Amarante afirma que Immanuel Kant é citado por outros divulgadores, entre eles Zeiller e Ahrens. As versões vão sendo contrabalançadas por outras doutrinas que se denominam de cristãs. Ahrens não é um autêntico kantiano, e Dr. Pedro Autran da Mata Albuquerque também não merece confiança, visto que plagiou Zeiller, embora o tenha dito no prefácio de sua obra. Mas que referência faz a Immanuel Kant o ilustre professor da Faculdade de Direito do Recife?

Na página 57 vamos encontrar a primeira referência ao pensador germânico. Aí o Dr. Autran estuda a propriedade e diz que Kant admitia ser

provisória a propriedade no *estado natural*. O mesmo tema e idêntica citação estão em Zeiller, pgs. 95-96. Estudando os contratos, volta a se amparar em Kant, numa “foot-note”: “Kant considera pessoal o direito do condutor, pelo que deve ser proposto ao direito real do comprador”. Agora, a mesma nota, ao pé da página 170, em Zeiller: “Kant lo qualifica per un diritto personale che deve esser proposto a quello reale competente al compratore” (Giurisprud. pág. 128-169). Mas não é tão somente esta nota o pastiche. Toda a matéria referente a contratos acha-se “orientada” pelo roteiro de Zeiller. Ao se reportar ao regime de bens entre cônjuges, brota mais uma oportunidade para o Conselheiro Autran focalizar a opinião do filósofo de Königsberg (Cf. dg. 164). Kant e Fichte – segundo ele – advogavam o regime exclusivo de comunhão de bens. O primeiro assim pensava “pela necessidade de comunhão indivisível dos cômodos e incômodos que deve haver entre os consortes”. Fichte porque entendia que “a mulher entrega ao marido sua pessoa com os seus bens.” Então, acrescenta Autran, “o sr. Zeiller entende que é insustentável a opinião de Fichte”. Vamos abrir Zeiller à pág.197, nota 1, e notaremos que sua crítica não se assesta contra Fichte e sim, exatamente, contra Kant... (VEIGA, *Revista Brasileira de Filosofia*, v.I, fasc.1 e 2, jan./mar 1951, p. 91).

Segundo Gláucio Veiga, os poucos que se atreveram a falar sobre Immanuel Kant, em Pernambuco, não são confiáveis, pelo fato de se basearem em traduções e não na leitura do texto propriamente de Immanuel Kant. O próprio Victor Cousin não leu Immanuel Kant no original e, evidentemente, muitos não o fizeram de modo confiável. A citação deixa claro também as possíveis confusões que podem acontecer na compreensão de Immanuel Kant e dos filósofos que o sucederam, como Fichte.

Para Gláucio Veiga, dos que se equivocaram na apresentação da filosofia de Immanuel Kant, encontram-se também Tobias Barreto e seu discípulo Sílvio Romero. O “tendão de Aquiles” do sistema kantiano estava na compreensão correta do termo *a priori*. Mergulhados em compreensão escolástica de mundo tomaram o significado de *a priori* no sentido de causa e efeito, derivando a partir desse equívoco, o conceito de condição (VEIGA, *Revista Brasileira de Filosofia*, v.I, fasc.1 e 2, jan./mar 1951 p. 94) No entanto, para Immanuel Kant:

...o “a priori” deriva da natureza mesma do sujeito pensante, como qualquer coisa que se produz como função própria e originária da atividade pensante. Os elementos “a priori” do pensamento são propriamente aqueles que Kant procura determinar nos três graus da mente humana: sensibilidade, entendimento e razão. A sensibilidade tem duas formas “a priori”: tempo e espaço. O entendimento, as categorias. A razão, a idéia. O “a priori” de Kant é a própria subjetividade. A sua gnosiologia é universalmente subjetiva. O “a priori” é uma anterioridade lógica, irreduzível, subjetiva, necessária (VEIGA, *Revista Brasileira de Filosofia*, v.I, fasc.1 e 2, jan./mar 1951, p. 94).

Gláucio Veiga cita Reale que reaviva a discussão, da posição de Sílvio Romero, se captou ou não captou o significado do *a priori*, ao tratar do “complexo

de condições”.

Lafaiete, como disse com acerto o culto catedrático de Filosofia do Direito da Faculdade de São Paulo, teve consciência do processo histórico de translação do conceito de *condicionalidade*, do plano lógico-categorial em que o colocara Kant para o plano empírico-social. Consciência que se denuncia plenamente quando escreve: “Direito no ponto de vista que o fazia Kant, não é um complexo de condições, mas de princípios. A condição, elemento empírico, é variável, e Kant tinha em mente o elemento imutável, o princípio “a priori”” (VEIGA, *Revista Brasileira de Filosofia*, v.I, fasc.1 e 2, jan/mar 1951, p. 94-95).

Veiga informa também que para Miguel Reale, Tobias Barreto não penetrou no significado autêntico das Críticas Kantianas, apesar de ser admirador da filosofia transcendental. Isso ocorreu, por parte de Tobias Barreto, na tentativa de adaptar o pensamento kantiano à sua realidade circundante. Gláucio Veiga também suspeitou que Tobias Barreto não tivesse lido Immanuel Kant.

Entre os hábitos de leitura de Tobias, destaca-se a sua mania de assinalar com um traço azul, ligeiramente sinuoso, tangenciando em perpendicular os textos que lhe interessavam”... Por estranha coincidência a *Crítica da Razão Pura*, de sua propriedade, é um dos raros livros onde não se denuncia o menor vestígio de leitura. O traço azul não aparece em nenhuma de suas páginas (VEIGA, *Revista Brasileira de Filosofia*, v.I, fasc.1 e 2, jan/mar 1951, p. 95).

Infere-se que sobre a suspeita apontada por Gláucio Veiga, é possível, até certo ponto, que a leitura da obra de Immanuel Kant, *Crítica da razão pura*, de fato não tenha sido feita por Tobias Barreto. Podem-se afirmar algumas proposições que fundamentam tal possibilidade:

1) se tivesse lido, certamente não teria cometido os erros de interpretação que lhe são atribuídos por outros pensadores;

2) para a maioria dos autores, Tobias Barreto era de muita lábia e pouca profundidade e, certamente, preferiu o caminho mais curto (traduções e interpretações de outrem) para a compreensão dos escritos de Immanuel Kant, o que lhe custou os erros de interpretação;

3) a preferência por fontes indiretas, Victor Cousin, Noiré e Villers, por exemplo, era uma das características do momento histórico.

Pode-se, por outro lado, questionar se foram erros cometidos involuntariamente ou tentativas de adaptação do pensamento kantiano à realidade brasileira, recordando a afirmação de Luís W. Vita: “tudo o que se recebe toma a forma do recipiente, ou como certos perfumes que, em contato com a epiderme, sofrem uma alteração química que lhe alteram a fragrância, e nisso consiste nossa

originalidade” (Vita, 1969, p.06) Reflexão que será retomada no último capítulo da dissertação, com a análise estrutural dos textos de Tobias Barreto e sua comparação com a obra kantiana.

Nota-se que a leitura e compreensão do pensamento kantiano estão ligadas ao contexto histórico e, de modo especial, ao início da caminhada das faculdades de direito de São Paulo e Olinda, revelando mais uma vez que o contexto histórico subordina os referenciais teóricos da época. Busca-se em Immanuel Kant a fundamentação para questões jurídicas. E se Victor Cousin, ponto referencial de divulgação do “pensamento kantiano” no Brasil, segundo Veiga, não leu Immanuel Kant no original, como mantê-lo como base para o conhecimento da influência kantiana nas obras dos pensadores brasileiros? A compreensão do pensamento de Immanuel Kant não é simples; e pior se torna, quando a leitura parte de textos interpretados e trazidos por outros.

A dificuldade encontrada por Tobias Barreto, para Gláucio Veiga, encontra-se justamente no fato de não ler o texto no original, embora a língua alemã não lhe tenha sido barreira. A partir do momento em que Tobias Barreto, embora tenha tido acesso à obra de Immanuel Kant, opta por não consultá-la, corre o risco, que lhe custou uma interpretação dúbia, segundo Veiga, das idéias do autor. De modo que é necessário voltar ao texto de Immanuel Kant para compreendê-lo, bem como compreender também os erros a que foram fadados Tobias Barreto e o padre Diogo Antônio Feijó.

Reforça-se, portanto, a necessidade de fazer as devidas analogias, a partir do contato com fontes originais e não intermediárias. Os equívocos, se é que ocorreram, foram ocasionados pela interpretação incorreta do pensamento de Immanuel Kant. Faz-se necessário, no entanto, conhecer um pouco mais sobre outros autores que abordaram as influências do pensamento alemão na formação da cultura brasileira, antes de tirar conclusões precipitadas ou cair na tentação da análise superficial. Gláucio Veiga preocupou-se em apresentar os possíveis equívocos, mas não questiona sua razão, ou seja, por que se cometeu determinado equívoco e não outro?

3.1.2 Silvério da Costa Oliveira

Em sua obra intitulada *Reflexões filosóficas*, Silvério da Costa Oliveira discorre sobre o tema do Kantismo no Brasil, focalizando o estudo nas obras de Tobias Barreto. Após justificar a importância e a atualidade de Immanuel Kant, seja numa abordagem gnosiológica ou ética, para os tempos atuais, inicia seus questionamentos sobre o porquê da doutrina kantiana se fazer presente na formação cultural de nossos pensadores. Independentemente da qualidade interpretativa dos textos, Silvério da Costa Oliveira admite sua presença no trato com questões de cunho nacional, sendo esse o objetivo do trabalho. Dá voz preferencialmente a um de seus interpretadores, Tobias Barreto (1839-1889) – precursor da corrente Culturalista, que se solidificou após o amadurecimento das idéias denominadas “Escola do Recife” – padre Diogo Antonio Feijó e Miguel Reale.

Trata-se, para Oliveira, de um kantismo instrumental, fruto do momento histórico pelo qual passava o Brasil. Os pontos comuns entre o momento histórico europeu, de modo especial o francês, e o momento histórico brasileiro contribuíram para a adesão às idéias do pensador de Königsberg. Assim se expressa Oliveira:

Decerto, uma das maiores figuras do Iluminismo na Alemanha, no final do século XVIII, é Immanuel Kant (1724-1804). Kant, no entanto, não teve, no início, a devida compreensão e entendimento de sua obra por parte de seus contemporâneos. Em parte isto se deve a um conjunto de fatores, como a novidade e complexidade de sua obra, o momento histórico, a presença historicamente muito próxima de outros grandes nomes da Filosofia que atraíam para si as atenções como “continuadores” e construtores do sistema de Kant, a saber, Fichte (1762-1814), Schelling (1775-1854) e Hegel(1770-1831), dentre outros. A ênfase que Kant dava a alguns fatores, como a liberdade, fizeram-no granjeiar a fama de liberal, o que, de certa forma, favoreceu o aparecimento de um interesse por sua obra fora de sua terra natal. O Liberalismo e a Filosofia de Kant criaram o hábito de aparecerem conjuntamente nos diversos países, tal foi o caso da França que, ao que tudo indica, se viu atraída pelo filósofo dito “liberal”. Ora, tal interesse motivou a escritores a escreverem sobre Kant, divulgando sua obra, como no caso de PHILOSOPHIE DE KANT OU PRÍNCIPES FONDAMENTAUX DE LA PHILOSOPHIE TRANSCENDENTALE, 1801, de Charles Viller (OLIVEIRA, 2006, p. 02).

Alguns escritores franceses, conforme informa Oliveira, aproveitaram-se do tema liberdade, tratado por Immanuel Kant, e o associaram a suas reivindicações, como é o caso de Charles Viller. E apesar de suas idéias aparecerem um tanto deturpadas, admite-se que os interesses por suas obras foram além das fronteiras

da pequena Königsberg.

O padre Diogo Antônio Feijó (1784 -1843) é, tanto para o Oliveira quanto para Antonio Paim e Miguel Reale, quem primeiro introduziu o pensamento kantiano no Brasil, num primeiro momento; já num segundo momento, Tobias Barreto e a Escola do Recife; e, num terceiro, após II Guerra Mundial, deu-se prosseguimento às reflexões identificadas como neokantistas. Se existe um pensamento filosófico brasileiro original, Silvério da Costa Oliveira não coloca em discussão, mas tem a certeza da presença de um pensar literário e político, que influenciaram a prática social brasileira mantendo ou modificando determinada realidade. E mais especificamente afirma:

Admitindo-se a existência de uma literatura de características nacionais, devemos constatar a presença de várias figuras do pensamento filosófico e científico nesta mesma literatura, tal é o caso, por exemplo, de Immanuel Kant, o qual esteve presente nesta literatura e desempenhou, por vezes, papel político não pequeno, seja na presença de ideais liberais ou na luta contra concepções positivistas (Comte, Littré), importadas da França, e que mais tarde se mesclariam em definitivo com nossos hábitos políticos e culturais, em especial a partir das contribuições de Júlio de Castilhos (1860-1903) (OLIVEIRA, 2006, p. 3).

Ora, ao se escrever sobre determinada Filosofia, faz-se necessário descobrir suas origens e contribuições, bem como os motivos históricos e literários, por que a trouxeram, descobrir quando e por que se deu e qual o desenvolvimento dela associado à nossa cultura, para que não se perca de vista os valores culturais e contribuições dentro dos limites auto-impostos por eles (OLIVEIRA, 2006, p. 3).

Levanta-se novamente a questão do momento histórico como uma das chaves de compreensão da presença do pensamento kantiano no Brasil. Para Silvério da Costa Oliveira não é possível a compreensão de um pensamento estrangeiro no Brasil sem considerar o momento histórico pelo qual passamos. Não se trata apenas da pessoa de Tobias Barreto, mas também do padre Diogo Antônio Feijó que, por seus *Cadernos de filosofia*, trazia em germe as idéias de Immanuel Kant.

Os *Cadernos de filosofia* do padre Diogo Antônio Feijó foram, sem dúvida, para Miguel Reale e Oliveira, o principal documento da segunda década do século XIX. É uma interpretação deturpada, ótica esta não exclusiva de nossos poucos letrados e pensadores brasileiros. Quanto à interpretação do padre Diogo Antonio Feijó, Silvério da Costa Oliveira descreve:

Em Feijó, vemos uma troca preferencial da antiga Escolástica pela teoria kantiana e já nele estão presentes as três perguntas cruciais do filósofo de Königsberg (*Crítica da Razão Pura* pág. 639, A805 B833) 1º O que posso saber?; 2º O que devo fazer?; 3º O que me é permitido esperar? Também estão presentes as categorias de Kant, no lugar das de Aristóteles, se bem que o seu sentido não tenha sido factualmente apreendido e compreendido. Nas questões éticas e morais, no entanto, há um afastamento literal entre Feijó e Kant. Frisemos mais uma vez que o importante é a presença de Kant, o que denota o interesse nutrido por nossos pensadores em época tão matutina e não as possíveis e reais deturpações e incompreensões que o pensamento de Kant tenha sofrido no percurso desta viagem até a chegada em nossa “literatura nacional” (OLIVEIRA, 2006, p. 04).

Tratando-se de padre Diogo Antonio Feijó, Oliveira, da mesma forma que Antonio Paim e Miguel Reale, considera uma presença do pensamento kantiano nos *Cadernos de filosofia*. É deturpada pelas dificuldades apresentadas na interpretação do autor, proveniente do seu modo de estruturar suas idéias, associada às dificuldades de compreensão da própria língua alemã. Padre Diogo Antonio Feijó traz, nos seus *Cadernos de filosofia*, as primeiras perguntas contidas à página 639 da *Crítica da razão pura*: 1- *que posso saber?* 2- *que devo fazer?* 3- *que me é permitido esperar?* Bem como as categorias kantianas no lugar das categorias metafísicas, além de distanciar-se de Immanuel Kant no que toca a questões éticas e morais. Resta saber se, de fato, essas observações são verdadeiras, após a leitura e relação entre os escritos de Immanuel Kant e os *Cadernos de filosofia*.

Verifica-se também que não existe preocupação por parte de Silvério da Costa Oliveira com a qualidade da interpretação dos textos e sim com a presença dos textos. No entanto, se a apresentação do pensamento é deturpada, como pode ser considerado portador de indícios de um pensamento kantiano alguém que, de fato, independentemente da razão, não compreendeu o pensamento de Immanuel Kant?

O segundo momento da presença do pensamento kantiano no Brasil, segundo Oliveira, acontece a partir daquilo que a Escola do Recife representa, independentemente de uma interpretação correta ou não do pensamento de Immanuel Kant.

A Escola de Recife deve ser vista como um movimento iniciado por Tobias Barreto e que teve, dentre outros continuadores a: José da Pereira Graça Aranha, Artur Orlando, Clovis Beviláqua, Sílvio Romero e Virgílio de Sá Pereira. Não há um pensamento único e sim uma multiplicidade de desenvolvimentos e idéias, que, no entanto, parecem ter um núcleo comum em sua oposição ao dogmatismo do Positivismo e na aceitação parcial de uma Metafísica, que era inteiramente negada pelos positivistas e defendida

por Barreto dentro de determinados parâmetros que Kant anteriormente havia assentado para a mesma (OLIVEIRA, 2006, p. 4).

A apreciação de Silvério da Costa Oliveira, seja do pensamento do padre Diogo Antonio Feijó, seja daquele de Tobias Barreto, sempre está relacionada à apresentação da história da filosofia no seu sentido horizontal. Na citação anterior, por exemplo, o kantismo, representado pela Escola de Recife, é apresentado como força contrária ao Positivismo de Augusto Comte.

Em uma das obras de Tobias Barreto, intitulada *Deve a metafísica ser dada como morta?* (1875), faz-se uma relação entre a metafísica dogmática pregada pela escolástica e a compreensão crítica de Immanuel Kant. Em 1883, apenas seis anos antes de falecer (1889), em 1883, Tobias Barreto toma conhecimento de Immanuel Kant, ficando difícil prever as conseqüências de uma relação mais aprofundada com os textos. O que se pode notar é que Tobias Barreto se entusiasma mais com a visão neokantiana da Filosofia, compreendida como epistemologia e não tanto como síntese, interpretação defendida por Artur Orlando (OLIVEIRA, 2006, p. 04).

Para Oliveira, a própria Escola do Recife traz diferentes compreensões da filosofia: Tobias Barreto a compreende como epistemologia, enquanto Artur Orlando a compreende como síntese. Eis outro risco que se corre quando as fontes são indiretas.

Marcada por períodos, a vida de Barreto, segundo Oliveira, aproximou-se das mais variadas teorias como o Ecletismo e o Espiritualismo (de Cousin), e parcialmente do Positivismo, do Monismo de Haeckel, para aproximar-se mais tarde, nos últimos anos de vida, de Immanuel Kant, na defesa da liberdade humana sem excluir certo grau de Determinismo, a partir dos textos de Ludwig Noiré (1829-1889). Independentemente da qualidade da tradução dos textos de Noiré, não se pode negar a simpatia de Barreto por eles, a fim de reforçar a oposição ao pensamento positivista no Brasil em seus aspectos mais radicais e dogmáticos. E tal aproximação assim é narrada:

Barreto toma contacto mais profundo com Kant por volta de 1886 por intermédio dos escritos de Noiré e passa a substituir a Haeckel por Kant na sua crítica aos excessos do Positivismo e defesa da Filosofia e Metafísica dentro de limites, os quais afastavam o delírio dos metafísicos dogmáticos e ao mesmo tempo defendiam contra os positivistas a existência de uma Metafísica dos fundamentos epistemológicos das ciências e que subjaz em cada hipótese dita científica. Uma metafísica dentro dos limites kantianos e que bem poderia ser chamada de meta-empíria (OLIVEIRA, 2006, p. 05).

Interroga-se, porém: como pôde Tobias Barreto ter um contato mais profundo

com Immanuel Kant, por intermédio de Noiré? O contato mais profundo só poderia ocorrer com o próprio texto de Immanuel Kant e não com um de seus divulgadores. Clara, porém, permanece a opção de Tobias Barreto pelo pensamento kantiano contra as idéias positivistas que negavam fundamento metafísico para a compreensão da realidade.

Verifica-se que a interpretação que deram aos motivos nacionais apresenta o padre Diogo Antonio Feijó e Tobias Barreto como protagonistas de dois momentos do pensamento de Immanuel Kant no século XIX. O filósofo alemão é interpretado por pensadores franceses com deturpações, para depois ser “compreendido” pelas demais nações, que possuíam em comum a busca pelos fundamentos de um pensamento liberal.

O Immanuel Kant do padre Diogo Antonio Feijó insere-se num momento histórico de profunda crise da Filosofia e do sistema ético e político, baseados na Escolástica. Esta crise, no tocante à península Ibérica, se dá, como vemos, em período tardio. Também de acordo com Antonio Paim, em *História das idéias filosóficas no Brasil*, p. 343, devemos destacar que existe uma insatisfação com o Empirismo Mitigado a que tinha sido reduzido o pensamento de Antonio Genovesi na metrópole portuguesa e no Brasil. As categorias de Aristóteles são substituídas pelas de Immanuel Kant e passam a representar momentos do saber. Apesar das deturpações impostas, a presença de Immanuel Kant tende a motivar o afastamento da Escolástica e a aproximação das idéias liberais (OLIVEIRA, 2006, p. 7).

Tratando-se de Tobias Barreto, assinala o autor:

...o problema é outro, não se trata mais de acalentar idéias liberais ou de propiciar um afastamento da tradição escolástica em crise tardia na Península Ibérica e Brasil. Para Barreto, o problema é lutar contra uma Metafísica Dogmática empunhada pelo Ecletismo Espiritualista (Cousin) e defender a realidade e existência da Filosofia e da Metafísica Crítica... Barreto entende a Metafísica como dividida em duas, uma mais do que refutada que seria a Metafísica Dogmática, a qual havia sido refutada por Hume, Kant e Comte, e uma outra, que seria uma metafísica Crítica, ou meta-empíria, e que teria sido delineada pelo próprio Kant. Na verdade, todas as afirmações, teorias e hipóteses científicas possuem em certo grau toques de metafísica. Barreto, já numa última fase, caminha a par com Kant no sentido de ver a Filosofia como uma Epistemologia (OLIVEIRA, 2006, p. 7).

Pressupõe-se que a questão kantiana relativa aos escritos do padre Diogo Antonio Feijó se resume na substituição de uma escolástica decadente por um pensamento kantiano mais em conformidade com o momento histórico, enquanto

que Tobias Barreto é diferente, porque ele luta contra a Metafísica Dogmática, empunhada pelo Ecletismo Espiritualista de Victor Cousin e a favor de uma Metafísica Crítica, segundo ele, delineada pelo próprio Immanuel Kant, com o qual passará a ver a filosofia como uma epistemologia. Mas será que o padre Diogo Antônio Feijó pode ter a compreensão de seus escritos a partir apenas de um contexto histórico e de um afastamento da Escolástica?

As preocupações de Tobias Barreto, para Oliveira, podem ser divididas em três temas: a) a luta contra o Espiritualismo Eclético; b) a luta contra os excessos do Positivismo; c) a defesa de um lugar presente para a indagação filosófica e a Metafísica Crítica, negada pelo Positivismo. No entanto, Tobias Barreto questiona a visão da Liberdade *versus* Determinismo. E se pergunta: como o Determinismo se apresenta no mundo físico e no mundo humano?

Barreto defenderá a liberdade como condição inerente ao Ser humano e para tal, exacerbará a diferença entre o mundo natural e físico e o mundo socio-cultural humano. Discordando de Rousseau, vê Barreto na natureza a fonte de todas as imoralidades, sendo a cultura que leva e retira o humano do estado de natureza, sendo a cultura a responsável por fazer o humano nobre, belo e portador de virtudes outras. A liberdade humana se dá por intermédio da cultura em sociedade, a qual diferencia o humano dos demais animais, pois este é capaz de evoluir e armazenar conhecimentos de geração para geração, tendo a sociedade um caráter de progresso e representando a cultura um fator de elevação e desenvolvimento do humano, suas aptidões e virtudes. A condição de liberdade do humano está intimamente associada ao processo cultural no qual está inserido e a sua consciência (OLIVEIRA, 2006, p. 8-9).

Tobias Barreto, para Oliveira, não só foi influenciado pelo pensamento Kantiano, como também soube diferenciar-se de outros pensadores europeus, como Rousseau, com o qual discorda, quando vê na natureza a fonte de todas as imoralidades, estado possível de ser reparado pela cultura e, pela cultura se evidencia a liberdade. É a cultura que tira o homem do estado de natureza para fazê-lo usufruir da liberdade. A condição de liberdade do ser humano está relacionada ao processo cultural em que se situa. Admite a existência de dois mundos: o mundo natural e físico e o sociocultural humano. Embora não se possa considerar Barreto como um kantiano, também não se pode deixar de considerar a presença das idéias kantianas no amadurecer de suas reflexões. O ser humano só pode ser vítima do Determinismo, possibilitado pela sua condição natural, se não se inserir na cultura, o que lhe possibilitará o exercício da liberdade.

De certo modo, como vimos, o pensamento de Kant penetrou em nossa terra e aqui fez raízes, ora mais superficiais e ora mais profundas,

inserindo-se no contexto de uma literatura nacional, voltada para questões e problemas que se passavam na época no Brasil e não podendo, portanto, ser vistas descoladas das principais correntes de pensamento político que perpassavam o nosso país. Na verdade, menos que kantianos, tivemos pensadores que se utilizaram parcialmente do pensamento de Kant como base, da qual podiam argumentar e defender seus pontos de vista, seja contra a permanência de uma Escolástica já ultrapassada e de um governo monárquico que não se encaixava com o modelo liberal que proliferava em idéias ou na oposição a um Positivismo que não só negava a validade da Filosofia como em sua ingenuidade, proclamava-se contra toda e qualquer Metafísica (OLIVEIRA, 2006, p. 12).

Verifica-se, portanto, que a questão relacionada ao porquê da presença do pensamento kantiano em nosso meio, dá-se em duas frentes: a religiosa, a luta contra o pensamento escolástico; e política, representada pela luta contra um governo monárquico, contexto para o qual se deve prestar atenção, ao refletir sobre a presença do pensamento kantiano no Brasil do século XIX. Além de representar explicitamente o pensar filosófico de Tobias Barreto na luta contra o Positivismo que negava a validade da Filosofia, e reconhecendo-a como mera organizadora de conhecimentos possibilitados a partir da ciência contra qualquer Metafísica.

Na visão de Tobias Barreto, a Filosofia é encarada como ferramenta de transformação social e os resultados dela devem contribuir para a melhoria social. E quanto à sua função social, é inegável, mesmo consciente de que nem todos podem compreendê-la e refletir sobre os reais limites do conhecimento humano (OLIVEIRA, 2006, p. 13).

Percebe-se que Immanuel Kant vai muito além do Positivismo de Augusto Comte, dentro do ponto de vista epistemológico na medida em que questiona criticamente os limites de nosso conhecimento. Tobias Barreto entende que Immanuel Kant é um realista moderado e não um racionalista, enquanto para o Positivismo a razão se manifesta com total eficiência no desenvolvimento do pensamento científico, como auge após dois estágios (teológico e metafísico). Para Immanuel Kant, a razão questiona a si mesma, buscando seus limites e possibilidades na construção da experiência do real, garantindo a existência de uma metafísica crítica, defendendo a existência de *juízos sintéticos a priori*. Deixa questões relacionadas à fé, tais como Deus, a imortalidade e a liberdade para serem discutidas no âmbito da ação e da moral.

... Barreto deixa claro que a presença da Metafísica no conhecimento científico filosófico não é uma questão de opção e não pode a mesma ser expurgada como o queria A. Comte e o Positivismo. Existe uma necessidade intrínseca ao conhecimento que faz com que a Metafísica

deva permanecer e não possa ser subtraída de nosso conhecimento. Para entender isto, é necessário argumentar dentro dos moldes da *Crítica da Razão Pura* de I. Kant (OLIVEIRA, 2006, p. 14).

Para Oliveira, não se pode considerar Barreto como kantiano. Uma vez que não procedeu a um aprofundamento filosófico das teses de David Hume e de Immanuel Kant, além das já mencionadas interpretações equivocadas. Em nenhum momento, desenvolveu a problemática da causalidade de David Hume até Immanuel Kant. Abordou os juízos sintéticos e analíticos e efetuou uma discussão sobre os *juízos sintéticos a priori*, o que remeteria à “revolução copernicana” efetuada por Immanuel Kant, quanto à relação objeto conhecido e o conhecedor. Quanto ao conceito de númeno e fenômeno em Immanuel Kant, e à sua consequência diante da Ciência e da aquisição de conhecimentos em geral, poderia desenvolver a questão referente à distância entre Immanuel Kant e Augusto Comte no tocante à Metafísica (OLIVEIRA, 2006, p. 15).

Enfim, Barreto não desenvolve estas e outras questões fundamentais, de forma que seu discurso mais se assemelha ao de um político querendo convencer uma multidão sobre seus pontos de vista do que o discurso de um filósofo, sempre metódico, cuidadoso e atento para expor, em pensamento coerente e bem fundamentado para um grupo seleto de leitores que utilizarão o mesmo para reflexão e crítica (OLIVEIRA, 2006, p. 15-16).

Oliveira acredita que, quanto à *Crítica da razão prática* (CRPr), Barreto lança as bases para o que se chama de terceiro momento do kantismo no Brasil, ou seja, a Escola Culturalista, desenvolvida e representada por Miguel Reale. Como Immanuel Kant se deparará com a questão moral após a *Crítica da razão pura* (CRP), desenvolve sua teoria na CRPr, sem contradizer as premissas apresentadas na CRP. Em outras palavras:

A razão pura se ocupará predominantemente de uma teoria do conhecimento, os limites e as possibilidades do ser cognocente, enquanto cabe a razão prática pôr este mesmo ser cognocente diante de si mesmo e de seus iguais numa situação social que obrigue por necessidade ética, um dado comportamento/atitude e não outra. É, portanto, desta necessidade ética, deste dever ético, que tratará a *Crítica da Razão Prática*, de forma que, pelo seu próprio tema, ganha primazia sobre a primeira, uma vez que a razão prática trata da própria vida e da forma de vivê-la, seja pelo humano ou pela sociedade em relações e inter-relações (OLIVEIRA, 2006, p. 17-18).

Assim, segundo Oliveira, liberdade humana e leis naturais vivem juntas sem que uma suprima a outra. Vinculada à cultura, a liberdade encontra nas leis naturais, espaço para se desenvolver. É pela cultura que o homem deixa seu estado

selvagem e anímico, diferencia-se dos animais e garante sua liberdade.

Oliveira também expressa sua avaliação sobre o que até então foi dito a respeito de Barreto e o uso que ele faz da CRPr: na apreciação da CRPr de Immanuel Kant por Barreto, o precursor do Culturalismo se distancia mais do que realmente Immanuel Kant quis apresentar com sua tese do que com a apreciação sobre a CRP; tanto Kant quanto Barreto admitem certo paralelismo quanto à liberdade da condição humana se dar juntamente com um Determinismo, embora a argumentação de ambos para explicar tal realidade sigam por vias distintas; embora o Imperativo Categórico Kantiano não esteja presente em Barreto, percebe-se nele o enaltecimento da questão moral e ética (OLIVEIRA, 2006, p. 16-17).

O conflito ético em Barreto parece se dar no campo psicológico da consciência humana, em Kant, por sua vez, mais do que algo na esfera psicológica temos um remetimento direto a questão da verdade, pois o imperativo categórico persiste independente do que faça ou deixe de fazer tal indivíduo e mesmo que seus atos não impliquem qualquer conflito psicológico de fundo ético, poderá o mesmo ser errado e não condizente com postulados da razão pura prática. No entanto, parece-nos que em ambos é dada a liberdade para a decisão quanto ao proceder, independente dos valores infligidos (OLIVEIRA, 2006, p. 19).

Os valores são, de acordo com Barreto, associados à cultura e à sociedade em oposição à natureza, sem diferenciar Ética e Moral. Superficialidade e *insight* convivem juntos com Tobias Barreto. E uma profundidade filosófica que ultrapasse os limites impostos pela história cultural na qual ele está imerso deixa a desejar. Oliveira conclui:

Devemos salientar que do que foi exposto fica claro que a distância que separa Barreto da *Crítica da Razão Prática* é bem maior que a que lhe separa da *Crítica da Razão Pura*. A preocupação epistemológica, a não aceitação do dogmatismo e defesa de uma Filosofia e Metafísica Crítica e que propicie o confronto das idéias com a experiência, a crítica ao Positivismo e o reconhecimento de que a Metafísica nos acompanha sempre, seja na vida diária ou nas teorias ditas científicas, bem como a visão do tempo e espaço como algo interno ao indivíduo e não externo, a visão do mundo enquanto fenômenos são pontos que o apaixonam da *Crítica da Razão Pura*. Liberdade coexistindo com Determinismo na vida humana é algo que nos lembra a *Crítica da Razão Prática*, bem como a valorização da problemática ética e moral, no entanto, neste ponto seu afastamento é bem maior do que qualquer possível aproximação (OLIVEIRA, 2006, p. 20).

Em outras palavras, pode-se afirmar que Tobias Barreto abstraiu de Immanuel Kant o que lhe possibilitava a luta contra uma metafísica dogmática e, por outro lado, afasta-se do pensador alemão no tocante às questões relacionadas à *Crítica da razão prática*. Não se pode considerar Tobias Barreto como 100%

kantiano, como também não se pode desconsiderar a presença de uma influência kantiana no desenvolvimento de seu pensamento.

Analisada com atenção, a exposição de Oliveira sobre a presença do pensamento kantiano na formação cultural brasileira, por meio dos textos do padre Diogo Antonio Feijó e Tobias Barreto, respeita o modo de apresentação dos historiadores das idéias filosóficas no Brasil, o que Guérault chamou de História Horizontal. Apresenta o contexto cultural como fio condutor das idéias que aqui se fizeram presentes, juntamente com os temas e problemas que dela fizeram parte. Subordina o desenvolvimento das idéias do padre Diogo Antonio Feijó ou de Tobias Barreto ao momento histórico sem questionar as razões pelas quais houve o distanciamento de um ou de outro do pensamento kantiano. Constata, por exemplo, o distanciamento do padre Diogo Antonio Feijó da teoria kantiana quanto às questões éticas e morais, mas não aprofunda a reflexão que faça compreender o que levou o padre a tamanho distanciamento. Mas deve-se considerar também que Oliveira deixa claro, logo no início de sua exposição, que seguirá a metodologia utilizada por Miguel Reale e Antonio Paim. Desse modo, torna-se difícil exigir um aprofundamento mais filosófico na apresentação dos dados que oferece a história sobre a presença do pensamento kantiano no Brasil do século XIX.

3.1.3 Daniel Omar Perez

A obra, organizada por Daniel Omar Perez, *Kant no Brasil*, traça um histórico sobre a presença do pensamento kantiano no Brasil. Embora não desça a detalhes, possibilita a compreensão temática e filosófica do pensamento kantiano no Brasil do século XIX, segundo alguns expoentes que participaram da formação da cultura nacional. Apesar de sua obra traçar do passado ao presente as notas do pensamento kantiano no Brasil, resta fazer atenção apenas nas informações relativas ao século estudado.

O primeiro questionamento que Perez faz sobre a presença de escritos kantianos no Brasil, refere-se ao livro de Charles Villers *Philosophie de Kant ou principes fondamentaux de la philosophie transcendental*, e datado de 1801, trazido à biblioteca do Imperador. A informação faz considerar o ano de 1800 como a data provável de um início da presença do pensamento do filósofo alemão em terras

brasileiras. Já Antonio Paim em *O estudo do pensamento filosófico brasileiro*, informa que Martim Francisco (1804 -1810) teria dirigido um curso sobre Kant e também teria escrito um livro cujo título era *A filosofia transcendental de Kant*, que desapareceu sem possibilitar comentários a seu respeito (PEREZ, 2005, p. 7).

Por outro lado, Tércio Sampaio Ferraz Jr (2000, p. 16) traz à memória:

... quando a Faculdade de Direito de São Paulo é criada em 1827, a doutrina de Kant já era, de algum modo conhecida, tanto que um clérigo chamado Padre Mimi, que dava aulas no curso preparatório, costumava expor aos seus alunos a teoria kantiana do espaço e do tempo como formas *a priori* da sensibilidade. Embora incipiente, a presença de Kant no pensamento filosófico das primeiras décadas em São Paulo chegou a merecer na obra de Wilhelm Gottlieb Tennemann *Grundriss der Philosophie für den akademischen Unterricht*, na terceira edição revista por A. Wendt, uma explícita menção onde se fala no 'kantismo paulista' O livro citado data de 1829 (FERRAZ JR apud PEREZ, 2005, p. 8).

Diante desse dado, que diz respeito ao conhecimento das idéias de Kant antes mesmo da criação da Faculdade de Direito de São Paulo, desliga-a um pouco do contexto histórico jurídico, mas a informação é demasiado superficial para podermos afirmar o contrário, ou seja, as idéias kantianas motivaram a criação das faculdades de Direito, seja em São Paulo ou Olinda, no Recife.

Revela-se importante conhecer quais os temas tratados por Immanuel Kant, que mereceram a atenção dos intelectuais brasileiros, uma vez que nos revela o porquê da aceitação do pensamento kantiano, e a que serviu. Como destaca a nota, as teorias kantianas do espaço e do tempo, no espaço da Faculdade de Direito de São Paulo, já estavam sendo apresentadas. Foi, porém, com os *Cadernos de filosofia* do Padre Regente Diogo Antônio Feijó (1784-1843), que o Brasil começou a desenvolver, de modo peculiar, uma recepção própria do kantismo (PEREZ, 2005, p. 8).

Com o passar do tempo, outros autores surgiram, no nordeste do país, tais como João Theodoro Xavier – *Teoria transcendental do direito* – 1876, Tobias Barreto com os textos: *Recordação de Kant* – 1887 e *Deve a metafísica ser considerada morta?* no *Deutcher Kampfer* – jornal em língua alemã publicado na cidade de Escada – 1875. Newton Sucupira, em um estudo publicado em 1982, critica Tobias Barreto por não mencionar os nomes de quem cita, e dá provas disso transcrevendo grandes extensões de texto e a tradução feita por Tobias Barreto. Isso debilitaria a suposta originalidade do trabalho. Nem por isso Barreto deixa de ser referencial para a retomada de Immanuel Kant no Brasil na metade do século

XX, juntamente com a leitura do neokantismo de Baden, além de dar certa pauta de trabalho à futura Escola de Recife. Immanuel Kant só voltará a aparecer no cenário intelectual brasileiro com João Theodoro Xavier, na obra *Teoria transcendental do direito* (1876), e fundamentalmente em textos de Tobias Barreto, *Recordação de Kant* (1887) e outros papéis escritos nos seus últimos anos de vida (PEREZ, 2005, p. 8-9).

Na obra, *Deve a metafísica ser considerada morta?* (1875) Barreto escreve:

... “Toda a filosofia até o aparecimento de Kant, como ensina Schopenhauer, não passou de um sonho estéril de falsidade e servilismo intelectual, do qual os novos tempos só se libertaram pelo grado partido da *Crítica da razão pura*”. Essas palavras emblemáticas, cheias de força e universalismo, foram escritas no mesmo ano em que publicava na cidade sertaneja de Escada um curioso jornal, em língua alemã, chamado *Deutcher Kampf*, do - escreve Luis W. Vita - Tobias Barreto era o único redator e tal vez o único leitor (PEREZ, 2005, p. 8).

Tobias Barreto parece um tanto paradoxal, quando escreve um curioso jornal em língua alemã, por um lado e, por outro, opta por ler traduções do pensamento kantiano, mantendo a obra no original alemão, em sua biblioteca pessoal, sem nenhuma anotação. Possibilita, assim, a suspeita da ausência de leitura, apontada por Gláucio Veiga.

“De qualquer modo, a retomada de Kant no Brasil, na metade do século XX, será a partir da leitura do neokantismo de Baden, mas também da releitura dos textos de Barreto.” (PEREZ, 2005, p. 9).

Infere-se, portanto, que o estudo do pensamento kantiano no Brasil não permaneceu apenas dentro do contexto do século XIX, mas ocupou as mentes dos intelectuais brasileiros no século seguinte. O estudo das influências do pensamento kantiano no Brasil não se referirá apenas às questões ligadas à liberdade e à luta contra a Escolástica, mas também como configuração do que vem a ser o homem, a cultura, a partir de uma releitura de Tobias Barreto.

A obra de Daniel Omar Perez, apesar de apresentar de modo geral a história dos estudos sobre a influência do pensamento kantiano no Brasil, tem seu valor como introdução às reflexões sucessivas de outros autores, como Valério Rohden, Ricardo R. Terra, Guido de Almeida e Zeliko Loparic, presentes em sua obra, como também ao apresentar as temáticas abordadas pelos autores, seguidas de um juízo crítico.

3.1.4. Eugênio de Andrada Egas

Embora não se denomine letrado ou historiador, Eugênio de Andrada Egas é o que se tem de mais sólido na apresentação do pensamento kantiano no Brasil. Isso se evidencia ao apresentar, em sua obra, *Diogo Antonio Feijó*, publicada em 1912, dividida em duas partes: *Diogo Antonio Feijó (Estudos)* e *Diogo Antonio Feijó (Documentos)*. A primeira relata, além da justificativa e limitações de seu trabalho, a vida do padre Antonio Diogo Feijó enquanto pastor, ministro da justiça e regente do império e, a segunda, apresentando os documentos produzidos pelo padre. E, dentre esses documentos, encontram-se os denominados: *Cadernos de Filosofia*, em que se expressa o pensar do padre Diogo Antonio Feijó, (EGAS, 1912, Ao leitor – início da obra), embebido em influências kantianas.

Percebe-se que muitas análises das influências do pensamento de Immanuel Kant em nossa cultura, se baseiam em leituras não provenientes do contato direto com os textos. Eugênio de Andrada Egas possibilita contato direto com os *Cadernos de Filosofia* escritos por Feijó, dando menos possibilidades de erros de interpretação das idéias aí contidas. Isso permite uma análise daquilo que possa ser considerado como influência do pensamento kantiano. Aí está configurada a importância de Eugênio de Andrada Egas para a compreensão da influência do pensamento kantiano na formação cultural do Brasil do século XIX. Ressalta-se, igualmente, que o sobrenome Andrada remete ao contexto político vivido pelo padre Diogo Antonio Feijó, uma vez que os irmãos Andrada juntamente com Coutinho e Cavalcanti, formavam as grandes famílias que constituíram o ministério do segundo Reinado, ou seja, tinham acesso à cultura, como integrantes da elite.

3.1.5. João Cruz Costa

Antes mesmo de tratar da influência européia na intelectualidade brasileira, João Cruz Costa traça um *Panorama da história da filosofia no Brasil* desde o Bloqueio Continental, ordenado por Napoleão, que obrigou os portugueses a transferirem a sede do Império de Portugal para o Brasil, partindo dia 29/11/1807 de Lisboa e chegando à Bahia aos 22/01/1808 (COSTA, 1960, p. 31).

As Conferências Filosóficas, que se realizaram logo após a transferência da

sede do Império de Portugal para o Rio de Janeiro, ficaram a cargo de Silvestre Pinheiro Ferreira. Talvez, por volta de 1811 e 1812, estando no Brasil, proferiu palestras no Colégio de São sob o título de: *Preleções filosóficas sobre a teoria do discurso e da linguagem, a estética, a diceósina e a cosmologia*, que foram editadas pela Imprensa Régia do Rio de Janeiro, em 1813. Por isso, ele foi aquele que trouxe, por primeiro, as idéias da filosofia germânica ao Brasil, porque em sua obra são citados nomes de pensadores alemães, como Kant, Fichte, Schelling e Hegel (COSTA, 1960, p. 32).

Herdeiros da cultura portuguesa, nela enxertaríamos, desde o século XVIII, numa ininterrupta tentativa de novas e variadas experiências intelectuais, visões originadas em outras culturas. Daí, uma série de contradições que talvez os capítulos seguintes revelem. Marcada pela europeização, a inteligência brasileira voltou-se, no decurso do século XIX, para os diferentes mercados europeus, onde se supria de idéias... Julgava-se – e por muito tempo assim se julgou – que os livros da sabedoria européia encerravam uma fórmula milagrosa. A realidade ambiente, essa era esquecida pelos letrados. Esta é, também, uma das contradições da história cultural do Brasil [...] Os acontecimentos de 1822 entusiasmarão principalmente os intelectuais, pois política e letras andaram sempre muito ligadas na história intelectual do Brasil (60). A filosofia reinante será, assim, um reflexo das influências literárias e estará a serviço de tarefas precisas, pois “nós, como os portugueses, também não nos costumamos perder nos transe místicos ou nos desvarios metafísicos” (COSTA, 1960, p. 33).

A reflexão filosófica está subordinada ao contexto histórico europeu, em um primeiro momento, e brasileiro posteriormente. Aliás, não se trata tanto de filosofia, mas de produção literária, o que se pode isentar de uma exigência de reflexão mais profunda.

Compreende-se, então, que o referencial para o desenvolvimento da intelectualidade brasileira, no século XIX, eram os diversos movimentos intelectuais que emergiam na Europa ao invés de ser a própria realidade brasileira. As idéias européias pareciam trazer o elixir da vida. A filosofia trará, portanto, o reflexo dessas idéias, estando a serviço de tarefas precisas, sem se perder em devaneios místicos ou metafísicos.

As idéias tradicionais se chocavam com as idéias européias do século XVIII, isto é, um pensar situado em contexto colonial passa a confrontar-se com novo contexto, o do Império, após a Independência. Essas coisas foram refletidas nas obras do frade Francisco de Montalverne (1784-1858). “As idéias de Locke e de Condillac, seguidas por Genovesi, indicadoras de uma burguesia em ascensão, aparecem no Compêndio de Filosofia do frade orador,” além de influências dos

ecléticos franceses, sobretudo de Victor Cousin (COSTA, 1960, p. 34).

Verifica-se que, mudando o contexto histórico, aparecem também mudanças ideológicas. Sem entrar na questão do ponto de origem da transformação (se é o contexto histórico que muda as idéias, ou se são as idéias que provocam a mudança no contexto histórico), o que não se pode negar é que o contexto brasileiro do século XIX era propício para a aceitação de idéias provenientes da Europa.

Mesmo a filosofia católica sofreu influência das idéias Neotomistas oriundas da Europa. Em decadência, o clero sentia necessidade de mudar de vida, segundo D. Vidal, a partir da Questão Religiosa, que deu nova orientação à filosofia católica do século XIX (COSTA, 1960, p. 37-38).

Quanto à influência do pensamento germânico no país, João Cruz Costa assinala:

No Norte do Brasil, sobretudo na Escola de Direito do Recife, é que esse *germanismo* vai encontrar prosélitos. No Sul, o espencerianismo continuava a corrente positivista. Não seria, porém, a filosofia de Kant, a de Schelling, a de Fichte ou a de Hegel que iria empolgar os *germanistas*. Seria, ao contrário, como escreveu João Ribeiro, um *germanismo de segunda ordem*, no qual terá destacada a posição de Ludwig Noiré, autor completamente desconhecido para as novas gerações (COSTA, 1960, p. 50-51).

Levanta-se novamente a questão dos meios pelos quais as idéias germânicas chegaram até nós. Entre a obra kantiana e os intelectuais brasileiros se colocava Ludwig Noiré, possibilitando novamente os erros de interpretação da filosofia alemã.

João Cruz Costa assinala também que Eugênio Egas publicou, em 1912, *Noções Preliminares de Filosofia de Diogo Antônio Feijó*, livro em que faz uma referência a Immanuel Kant. Martim Francisco Ribeiro de Andrada (1775-1844), irmão de José Bonifácio, também citou Immanuel Kant em suas aulas de Filosofia Eclética, enquanto Antonio Ildefonso Ferreira parecia estar bem informado sobre os sistemas filosóficos do norte, relatado em seu parecer de Spix e Martius, na obra *Viagem pelo Brasil nos anos de 1817-1820* (COSTA, 1960, p. 51).

As primeiras manifestações de germanismo chegaram ao Brasil pelas obras dos ideólogos e dos ecléticos, representados por Victor Cousin. Na metade do século XIX, coube a Tobias Barreto de Menezes (1839-1889) introduzir as idéias filosóficas alemãs na história intelectual do Brasil, sofrendo influências de autores

que retornaram a Kant, entre eles Ludwig Noiré e Eduard Von Hartmann (COSTA, 1960, p. 52-53).

Costa destaca novamente as influências que os intelectuais brasileiros tiveram de outros personagens da história européia. É, assim, difícil acreditar na possibilidade de existência de uma análise do pensar kantiano na formação de nossa cultura de modo mais direto, puro, sem interferências, sem leituras interpostas.

Coube, sem dúvida, a Tobias Barreto, introduzir as idéias filosóficas alemãs na história intelectual do Brasil, dar origem a este capítulo do pensamento brasileiro ao qual denominamos – e a palavra já denota estranheza – de *germanismo*. A sua *mania*, o seu embasamento, a sua ingenuidade, a sua admiração exclusivista pela Alemanha, afastou-o do espírito geral da literatura pátria, o que revela, de sua parte, não apenas *mania*, mas voluntária alienação em face dos problemas brasileiros. Tobias Barreto – cuja ação renovadora, estimuladora, se fêz sentir talvez apenas no campo do Direito, – embora no seu tempo tivesse inúmeros admiradores entusiastas, não deixou discípulos. Foi logo esquecido, passou com a própria mocidade dos seus admiradores... [...] Cremos que a influência de Tobias Barreto foi tôda pessoal, feita de encantamento que encontrava sua origem e justificação na presença do boêmio, nas qualidades de entusiasmo que sabia infundir nos jovens, na atitude desempenhada, de desafio, que assumia. O que nêle empolgava era o poder de vida, a sua exuberância (COSTA, 1960, p. 52-53).

Observa-se na apresentação de Tobias Barreto, feita por Cruz Costa, que não se trata de um exímio pensador brasileiro. Pelo contrário, Tobias Barreto é apresentado como alguém que superficialmente empolgava mais como o modo de ser do que com o modo de pensar a própria realidade. Aliás, fugia da análise da própria realidade ao abraçar as idéias germânicas, como se fossem a salvação. Empolgava mais com as palavras e o temperamento do que com a profundidade do próprio pensamento. Não é de estranhar a velocidade com que passava por diversas correntes de pensamento: do Espiritualismo Eclético de Cousin para o Positivismo e a seguir para o Germanismo.

Com pouca originalidade, afirma João Cruz Costa, Tobias Barreto reproduziu as limitações de sua época julgando-se superior ao meio e acreditando ter descoberto nos escritos alemães uma espécie de dicionário da verdade. E Sérgio Buarque de Holanda, citado por João Cruz Costa, entende que Tobias Barreto foi diferente: desejando distinguir-se dos demais, publicou *Ensaio e estudos de filosofia e crítica*, 1875; *Questões vigentes*, 1888; *Estudos alemães*, 1883; *Vários escritos*, 1900; e *Polêmicas*, 1901 (COSTA, 1960, p. 53-54).

A ausência de reflexão e análise direta das obras permanece expressa na

apresentação de João Cruz Costa. Nenhuma alusão se faz às razões pelas quais existem os vestígios kantianos nas obras de Tobias Barreto. Trata-se por isso da apresentação da história da filosofia e não de uma reflexão filosófica sobre a história da filosofia no Brasil, partindo da análise da estrutura das obras.

3.1.6. Antonio Paim

Para apresentar o pensamento de Immanuel Kant no Brasil, em sua obra *A Filosofia Brasileira* (1991), Antonio Paim inicia por um breve contexto histórico, afirmando que nas universidades alemãs a preferência pelo sistema Wolf-Leibniz ainda persistiria por um grande período, atingindo toda a primeira década do século XIX. Pode ser esse o fato de a Prússia, após a morte de Frederico II, ter passado por uma fase de intolerância, em que sufocava as idéias liberais (PAIM, 1991, p. 61).

O nome de Immanuel Kant e seus principais adeptos são cercados por uma auréola liberal, situação que chamou a atenção dos europeus, tendo como resultado a publicação de suas obras e principalmente: *Filosofia de Kant ou princípios fundamentais da filosofia transcendental*, em francês, de Charles Villers, encontrada em 1801 (PAIM, 1991, p. 62).

Nota-se que Immanuel Kant incomodava, com o seu modo de pensar, com sua filosofia, aqueles que eram contra as idéias liberais. E da mesma forma aqueles que buscaram compreender melhor seu pensamento, como Fichte, por exemplo. E coberto por essa auréola liberal, não foi difícil encontrar espaço na formação cultural do Brasil que vivia, no século XIX, à procura de maior independência e liberdade, seja no campo religioso seja no político.

Paim, em sua obra *História das idéias filosóficas no Brasil*, referindo-se à primeira compreensão do homem como liberdade, como reflexo da filosofia kantiana no Brasil no início do século XIX, assim se pronuncia:

No encaminhamento que deu à Filosofia Moderna, Kant não apenas coloca a pessoa humana numa situação privilegiada do novo saber metafísico que se deve erigir, mas encara-a do ângulo da liberdade. “O conceito de liberdade – dirá no prefácio à *Crítica da Razão Prática* -, desde que sua realidade seja provada por uma lei apodítica da razão prática, forma a abóbada de todo o edifício do sistema da razão pura e mesmo da razão especulativa.” Esta consideração do homem como liberdade, a

busca de seus fundamentos será também o centro da meditação que impulsiona a formação da primeira corrente filosófica rigorosamente estruturada em nosso País (PAIM, 1984, p. 20).

A reflexão sobre o tema da consciência também faz parte do século XIX. Antonio Paim apresenta Tobias Barreto como aquele que, fundamentado em um pensar carregado de influências kantianas, recupera a responsabilidade do sujeito, num momento em que ele era, pelo Positivismo, colocado como determinado pelo ambiente.

O verdadeiro característico do ente humano é pois “a capacidade de conceber em fim e dirigir para ele as próprias ações, sujeitando-as destarte a uma norma de proceder”. Trata-se, em síntese, de um animal que se prende, que se doma a si mesmo. “Todos os deveres éticos e jurídicos, todas as regras da vida acomodam-se a esta medida, que é a única exata para conferir ao homem o seu legítimo valor.”

Assim se coloca, para a meditação brasileira, pela primeira vez, a hipótese de considerar-se o homem como consciência. Nesse momento inicial, é a idéia de *arquétipo* que está presente ao espírito de Tobias Barreto, na maneira como a entende Kant na “Dialética Transcendental” da *Crítica da Razão Pura* (PAIM, 1984, p.52).

3.1.6.1 O pensamento kantiano no Brasil

De acordo com Paim, Francisco Bento Maria Targini, Visconde de São Lourenço (1756-1827), acompanhante da Família Real na viagem para o Brasil, popularizou a obra de Villers aqui e em Portugal, tendo sido conselheiro de D. João VI. Targini traduziu e publicou obras como o poema épico de Milton – *O paraíso perdido*; em 1819 promoveu a edição do poema *Ensaio sobre o homem*, do inglês Alexandre Pope (1688-1744). E nas notas de cunho filosófico encontra-se a obra de Kant exaltada a partir do texto de Charles Villers (PAIM, 1991, p. 63).

Verifica-se claramente o problema do caminho percorrido para o conhecimento da obra de Immanuel Kant. Mais uma vez, assinala-se a utilização de uma fonte secundária, no caso específico, Charles Villers. Quer isso dizer que Targini interpreta Immanuel Kant mediante a análise de Charles Villers. Como não aparecerem problemas de compreensão do pensamento kantiano com tantas interpretações?

No entanto, para Paim, a repercussão do kantismo no Brasil deve-se aos trabalhos de Miguel Reale, nos quais se destacam suas virtudes e seus defeitos. Depois de pesquisa minuciosa conclui-se que Martim Francisco Ribeiro de Andrada (1775-1844), na primeira década do século passado, ministrou em São Paulo, um

curso de Filosofia, o qual está registrado em oito cadernos manuscritos, sendo o primeiro referente à *Exposição da Filosofia de Kant* (PAIM, 1991, p. 63).

A influência do kantismo perseverou até a organização da Faculdade de Direito, no final da década de 1820, em que aponta o Padre Francisco de Paula e Oliveira, professor de Filosofia no curso anexo, como partidário de Immanuel Kant. Restaram, porém, de todas as informações, os *Cadernos de filosofia* do padre Diogo Antonio Feijó, que é uma figura importante na história brasileira, por ter-se empenhado na consolidação da independência, bem como na organização político-administrativa do Brasil.

Para Paim, Diogo Antonio Feijó desponta como homem enérgico, amigo da ordem e possuidor de idéias avançadas, num período de extensa efervescência cultural e crise da filosofia, do sistema ético político concebido pela escolástica, como provam seus textos filosóficos. Estes teriam sido escritos para embasar o curso que ministrava em Itu, interior de São Paulo, entre 1818 e 1821, para onde fora em um momento de crise mística, para junto dos Padres do Patrocínio (PAIM, 1991, p. 64-65).

Percebe-se que, ao lado da apresentação do pensamento de Immanuel Kant segundo os autores até agora citados, apresentam o contexto histórico no qual o pensamento está inserto. Quanto aos escritos do padre Diogo Antonio Feijó, para Antonio Paim, não se trata de uma obra a ser divulgada, mas um documento de inestimável valor que reflete as inquietações de sua época. O encontro de padre Diogo Antonio Feijó com o kantismo dá-se em um momento de busca e interrogações. Na tentativa de combinar teses kantianas com os ensinamentos da tradição, une ao seu magistério muitas idéias apresentadas na *Crítica da razão pura*.

Paim acredita que Feijó, abandonando o conceito aristotélico de metafísica, define-a como ciência do pensamento, quanto ao seu conteúdo, e não quanto às suas formas. Questionamentos kantianos são colocados logo no início do curso, bem como a diferenciação entre filosofia dogmática e crítica. Intuitivamente os *Cadernos* revelam a novidade representada pela *Teoria do conhecimento* de Immanuel Kant. Primeiramente a tese de que a sensibilidade fornece a matéria enquanto o entendimento a forma, não em busca da *coisa em si*, mas do fenômeno. Apesar da ausência de uma terminologia adequada, fica claro que o conhecimento começa pelos sentidos e que o entendimento fornece as leis que devem regê-los,

aparece em sucessivas oportunidades (PAIM, 1991, p. 66-67).

Feijó retém de Kant o papel novo que atribui à imaginação. Escreve: “Imaginação é a faculdade pela qual o ser cognoscitivo, a seu arbítrio, aumenta, diminui e modifica de mil maneiras suas sensações; faculdade esta que se exercita unicamente sobre a sensibilidade e que tem lugar depois de ter sido esta já desenvolvida por ocasião dos objectos externos. Ela foi dada ao homem para ampliar seus conhecimentos sensíveis...” (PAIM, 1991, p. 67-68).

Antonio Paim, como historiador das idéias, persiste na apresentação dos temas, dos problemas, das correntes que se fizeram presentes na formação cultural do Brasil no século XIX, sem, no entanto, analisar as obras correspondentes. Apóia-se na autoridade que Miguel Reale representa na formação e no aprofundamento da história da filosofia no Brasil, apesar de sua formação especificamente jurídica, o que o leva a buscar em Immanuel Kant o necessário para dar consistência ao desenvolvimento literário de sua área específica.

Dos autores até agora tratados, Paim é o primeiro que cita um trecho dos *Cadernos de filosofia*, para apresentar a influência de Immanuel Kant nos escritos do padre Diogo Antonio Feijó. Elimina, porém, intermediários, e tornando mais fácil a compreensão da influência que exerceu o pensamento de Immanuel Kant na produção intelectual de padre Diogo Antonio Feijó.

Também estão mencionadas, apesar de não distintas claramente da tábua dos juízos, as categorias kantianas. Apresentados de modo resumido, os princípios kantianos certamente serviram de simples roteiros para a exposição. Como era de costume na época, deveria ser comentado juntamente com outros trabalhos, provavelmente o livro de Villers (PAIM, 1991, p. 68).

Devido à escassez de material literário, o padre Diogo Antonio Feijó se vê na necessidade de criar o próprio material didático para ministrar suas aulas de filosofia. Em se tratando de apontamentos que deveriam ser apresentados juntamente com o comentário de outros autores, ou do amadurecimento das idéias do próprio professor, não se encontra fidedignamente um pensamento puramente kantiano, sem nenhuma interferência de interpretações mediadoras. Não se deve esquecer, por outro lado, que as aulas que o padre Diogo Antonio Feijó recebeu sobre Immanuel Kant já eram uma interpretação secundária, provinda de fonte secundária.

Para Paim, o padre Diogo Antonio Feijó interpreta a crítica kantiana do conhecimento na linha do Psicologismo, de modo que a posição crítica se entremeia

com a análise de cada uma das sensações, na melhor tradição empirista. A esse respeito Paim (1991, p. 68) cita a observação de Reale: “Feijó ainda revela influxo do Kantismo ao ver a “geração dos conhecimentos” como processo gradativo, que se vai constituindo através de altos sucessivos de sínteses para, logo a seguir, retomar velhos caminhos, fiel à sua noção de consciência como pressuposto fundamental da ordem psicológica, por não se desvincular da “consciência individual”, o padre Diogo Antonio Feijó não logra – e o mesmo se pode dizer de Charles Villers, que lhe fornece os dados para a meditação – até o plano da “consciência transcendental”, base e fulcro de todo pensamento crítico” (PAIM, 1991, p. 68).

Nota-se que o fato da utilização de uma fonte secundária, para a interpretação do pensamento de Kant, impede que o padre Diogo Antonio Feijó conheça o pensamento kantiano e atinja a profundidade da compreensão do que venha a ser a consciência transcendental. O risco que se corre, já assinalado, é o distanciamento da correta compreensão do pensamento do filósofo.

No que se refere à *Razão prática*, o padre Diogo Antonio Feijó abandona a orientação kantiana, para voltar-se à inspiração tradicional. Na intenção de filiar o pensamento brasileiro à Modernidade, alguns intelectuais paulistas examinaram a alternativa kantiana. O padre Diogo Antonio Feijó na realidade queria responder a inquietações vitais, provocadas pelo curso concreto de uma existência singular, como também pela encruzilhada em que se encontrava toda uma geração (Paim, 1991, p. 69). Volta-se novamente, nesse caso, a submeter o pensamento ao contexto, sendo esse último uma força motivadora. O padre Diogo Antonio Feijó se destaca, quando intenta pensar a sua própria realidade.

No final da década de 1830, chega a São Paulo o jornalista e publicista alemão Julius Frank (1809-1841).

... O prof. Reale assina-la a importância da presença do mestre alemão que, embora não exercesse magistério ligado à filosofia mas ao direito, permitiu um contacto mais directo com os grandes pandectistas alemães, estudiosos do direito romano que tanta influência exerceu sobre o pensamento universal, e, por esse meio, mais amplamente com a cultura alemã. O meio era assim propício a que se preservasse a tradição Kantiana, o que se dará através do krausismo (PAIM, 1991, p. 70).

O encontro com as idéias de Karl Cristian Friedrich Krause (1781-1832) deu-se por Vicente Ferrer Neto Paiva, dada a adoção pela Faculdade de Direito de São Paulo dos seus *Elementos de direito natural*, publicados em Lisboa, em 1844. A

mesma instituição foi palco da apresentação da obra de Vicente Ferrer Neto Paiva (PAIM, 1991, p. 72).

3.1.7. Miguel Reale

Quanto aos questionamentos iniciais, referentes às razões que trouxeram o pensamento kantiano para o Brasil, Reale rascunha uma resposta:

Qual a repercussão do pensamento de Kant no Brasil? Talvez se possa atribuir essa repercussão ao que Kant representava na época, como defensor da liberdade e por sua presumida "atitude liberal". Não quero aqui evidentemente discutir o problema, até hoje em aberto, para saber até que ponto é válida essa atitude na filosofia kantiana, mas me parece que a imagem liberal de Kant contribuiu, sem dúvida alguma, para a repercussão do seu pensamento em nossa terra. Tal simpatia não ficou adstrita a Martim Francisco, porquanto quem mais se entusiasmou pelas idéias de Kant foi Diogo Antonio Feijó, que possivelmente terá ouvido as conferências e aulas de Martim Francisco (REALE, 1974, p. 5).

Miguel Reale não tem escrúpulos ao ligar o início do pensamento alemão ao episódio da Independência do Brasil, embora reconheça também que muito estudo sobre essa ótica tenha que ser feito. O contexto histórico é novamente vinculado às transformações do pensamento.

Em uma conferência dada, depois publicada na *Revista Brasileira de Filosofia*, fascículo 93 de 1974, Miguel Reale justifica sua apresentação sobre a Filosofia Alemã no Brasil do seguinte modo:

Por que estou falando aqui da filosofia alemã no Brasil? Por que me refiro à filosofia francesa ou inglesa como algo de distinto no plano das idéias? É que, por mais que seja universal a filosofia, o homem jamais se liberta de si mesmo e de seu meio. O alemão tem seu estilo de filosofar, certas tendências e preferências, certas opções, que marcam a orientação do pensamento germânico, o qual não se confunde com as diretrizes e opções do pensamento francês. Uma das funções da filosofia consiste em conciliar a universalidade das idéias com aquilo que há de mais específico em nosso ser próprio e em nosso ser social (REALE, 1974, p.18).

Nisso, acredita-se está a chave de leitura para a compreensão do pensamento de Miguel Reale a respeito das influências kantianas na formação da cultura brasileira. Ele acredita que exista um jeito próprio de filosofar que se dá na aceitação da doutrina estrangeira e, ao mesmo tempo, na adequação desta à realidade que se evidencia, da qual passa a fazer parte, ou seja, na mesma linha dos historiadores da filosofia brasileira de linha crítica, abordados no segundo capítulo da dissertação.

Na mesma conferência, Miguel Reale apresenta fases do kantismo, isto é, fases pelas quais se passa sob a influência do pensador alemão. A primeira fase compreende a participação de Martim Francisco, conferencista, o padre Diogo Antonio Feijó que certamente teria ouvido as conferências de Martim Francisco, o padre Mimi e Antonio Ildelfonso Ferreira, em São Paulo desde a época da Independência brasileira. A segunda fase compreende o contato com as obras de Krause, um dos seguidores de Immanuel Kant que maior influência teve no plano cultural espanhol e sul-americano, por intermédio de Galvão Bueno e João Teodoro. A terceira fase compreende a Escola do Recife, tendo como expoente inicial Tobias Barreto, que traz personagens marcantes em suas obras, como Noiré, Rudolf von Jhering e, finalmente, Hermann Post. A quarta e última fase da influência do pensamento alemão que não mais se refere a Immanuel Kant, no Brasil, é representada pela adesão das idéias de outros pensadores, tais como Husserl, Max Scheler, Nicolai Hartmann, Heidegger, Jaspers, Dilthey, Windelband, Rickert e Cassirer (REALE, 1974, p. 4-15).

No que se refere ao Brasil, há muitas surpresas. Foi estudando um pequeno compêndio de filosofia, de uma das figuras mais ilustres da história pátria, o Pe Diogo Antônio Feijó, que me dei conta da importância do pensamento alemão nos inícios da formação da cultura brasileira. Pode dizer-se que a presença do pensamento alemão no Brasil começa com a independência do Brasil, sendo a Capital de São Paulo o primeiro centro, embora incipiente, de cultura alemã, muito embora talvez não houvesse conhecimento propriamente da língua.

... É claro que a época não era propícia a uma compreensão profunda dos valores revolucionários e fundantes do transcendentalismo kantiano. Kant é recebido mais como filósofo da Ilustração, aberto aos problemas do liberalismo, e sobretudo, por sua posição intermédica, visto o criticismo como uma terceira posição entre a atitude dogmática, de um lado, e a atitude cética, do outro. O que interessa sobretudo a Feijó é essa posição de meio-termo, de tal maneira que lhe propiciasse conciliar, até certo ponto, a tradição escolástica com os novos valores que emergiam sob o influxo da Revolução Francesa (REALE, 1974, p. 4 e 6).

Existe, segundo Reale, uma intencionalidade por parte do padre Diego Antonio Feijó, ao inserir em seus escritos, resquícios de filosofia kantiana. O que leva a essa escolha por parte do padre ainda permanece uma incógnita.

Miguel Reale tem o seu modo de situar-se diante das idéias em nosso país. Para isso deve-se levar em conta, de um lado, a influência do meio social e, de outro, a influência das doutrinas filosóficas. Não se trata de defender a originalidade de um pensamento filosófico brasileiro, mas de perder um pouco da inibição em prol de uma autonomia.

Miguel Reale cita Sívio Romero, que não se equivoca, quando apresenta a Filosofia no Brasil como uma sucessão de influências estrangeiras, de modo especial das européias (portuguesas, francesas e germânicas), bem como não se pode esquecer como determinadas idéias encontraram adesão por parte de intelectuais brasileiros. Para que uma idéia seja aceita, deve haver clima favorável à aceitação, o que trouxe como conseqüência uma descontinuidade na apresentação das idéias filosóficas. Sívio Romero conclui que inspirar-se em fontes estrangeiras é dar alças ao fronte acima do amesquinhamento generalizado, impulsionado por uma nova luz (REALE, 1994, p. 74).

Miguel Reale acredita na existência de certos momentos, ainda obscuros, e esquecidos, do pensamento filosófico brasileiro, conseqüência de um modo de proceder que se preocupa com a crítica externa das obras, quando somente a crítica interna se coloca diante da circunstancialidade do pensador criticado (REALE, 1994, p. 75).

3.1.7.1 O Pensamento Nacional na época da Independência – Ideologia e Kantismo em São Paulo.

Não foi em clima favorável à Escolástica que se formaram as inteligências mais representativas da nossa pátria, no momento decisivo de nossa independência política.

Pode-se dizer que nas décadas de 1820 a 1850, “grosso modo”, ou prevalecem preocupações de ordem prática e realista (José Bonifácio, Visconde de Cayru e Bernardo Pereira de Vasconcelos) ou então se projetam certas tendências de cunho mais metafísico e ideológico...{...}

Os mentores da vida nacional na primeira metade da década passada oscilam entre um espiritualismo vago e uma ideologia política de contornos pouco precisos...{...}

Um sopro de renovação e de excessiva confiança no poder construtivo das idéias abstratas anima a pequena elite pensante do país, suscitando movimentos deveras sintomáticos do que poderíamos considerar mais um fecundo “estado de perplexidade” do que um “estado de disponibilidade” (REALE, 1959, p. 17-18).

Segundo Miguel Reale, a atenção deve voltar-se para o movimento das idéias, para o contraste entre as tendências filosóficas em voga na época, que não podem ser reduzidas ao compêndio de Mont’Alverne. O erro de muitos historiadores está em considerar a obra do grande orador sacro como a suma de todo o pensamento de uma época, quando, na verdade, não passa de uma das tendências. A doutrina de Immanuel Kant e os ensinamentos de Cabanis e de Tracy repercutiram na pequena elite brasileira na época de D. João VI e de Pedro I

(REALE, 1994, p. 81).

Com maestria Miguel Reale intensifica o valor e a importância que tem o contexto cultural em que se desenvolvem as idéias. Se em algumas linhas atrás o autor se refere à necessidade de entrar na interpretação da obra, a seguir volta à questão do contexto cultural.

A Escolástica, seja no plano das idéias, seja das diretrizes políticas, já estava em decadência quando a família real aportou em terras brasileiras. E a expulsão dos jesuítas pelo Marquês de Pombal, no reinado de D. José I, contribuiu para permitir mais forte afluxo do pensamento francês, notadamente do Sensismo de Condillac e do Enciclopedismo em geral, na terra lusíada (REALE, 1994, p. 82).

Foi, porém, nas recém-criadas Faculdades de Direito de São Paulo e de Olinda que os estudos filosóficos encontraram o seu *habitat* mais próximo, não só em razão dos ensinamentos de Direito Natural, como pela circunstância de existirem institutos específicos de filosofia. Os seminários cediam lugar às escolas de Jurisprudência... O certo é que a tendência para o comentário dos textos e das fontes, notadamente de Aristóteles e de Santo Tomas de Aquino que prevalecera na tradição conimbricense com forte feição *dogmática* – vai aos poucos se transformando em uma espécie de *arrazoado*, de explanação dialética de teorias, nas quais as técnicas do advogado imperceptivelmente se insinuam, até atingir momento culminante da polêmica, tão viva nas páginas, por exemplo, de Sívio Romero ou de Tobias Barreto (REALE, 1959, p. 20).

Para Reale, alguns escritores de filosofia perseveraram em determinada tendência filosófica; e seus escritos resumem-se em uma coletânea de citações concatenadas, em que o autor fica subentendido ou oculto e seu ponto de vista abonado. Verifica-se essa técnica, por exemplo, no *Compêndio de direito natural*, de Avelar Brotero. A obra mostra a repercussão, no Brasil, das teorias dos ideólogos franceses (REALE, 1994, p. 83).

Se na obra de Mont'Alverne consistem os motivos do sensismo de Condillac com os propósitos superadores do ecletismo de Cousin..., é preciso não esquecer outro episódio deveras curioso: a preocupação pela filosofia de Immanuel Kant nas primeiras décadas do século passado (REALE, 1959, p. 23).

Na tentativa de conciliar certos ensinamentos da filosofia crítica de Immanuel Kant com as verdades tradicionais, baseadas na Escolástica, o padre Diogo Antônio Feijó rabisca algumas linhas que servirão de base para ministrar suas aulas. Apesar de confuso e ter até o nome de Immanuel Kant mal grafado, os então chamados *Cadernos de filosofia*, redigidos quando ainda em Itu, antes da Independência, merecem atenção especial (REALE, 1994, p.85).

O simples fato de Feijó procurar distinguir entre atitude *crítica*, *cética* e *dogmática*, reproduzindo de autores franceses alguns ensinamentos de Kant, só não têm significação maior para os que costumam ver com olhos toldados por paixão de grupo ou de escola. Se lembrarmos que, em 1824, apesar da obra desenvolvida por Victor Cousin para tornar conhecido em França o sistema de Kant, [...] é, sem dúvida, surpreendente saber-se das referências feitas a Kant pelo Padre Feijó em simples *Cadernos de Filosofia* elementar, assim como não é menos estranho que em 1803 Martim Francisco houvesse dado em São Paulo aulas “de Filosofia eclética com vestígios de kantismo”, como assevera Aluísio de Almeida (REALE, 1994, p.86).

Afirma Miguel Reale que, embora pouco se saiba sobre a atividade filosófica em São Paulo nas vésperas da Independência, João Arruda (*que escreve sobre Filosofia do Direito, conforme nota de rodapé*) meu predecessor na cátedra de Filosofia do Direito, escreve que “a escola de Kant representou, mesmo em São Paulo, um papel importantíssimo. Declara o citado mestre, houve uma aula destinada à vulgarização da doutrina de Kant, e era regida por uma das mais legítimas glórias brasileiras” (p. 86). Amaral Gurgel, outro professor da Faculdade de Direito, como lembra Almeida Nogueira e Spencer Vampré em suas conhecidas Memórias históricas sobre as Arcadas, também fazia freqüentes referências a Immanuel Kant, conhecido graças a raros expositores franceses. Passamos, em suma, por Immanuel Kant, a partir do pensamento francês, mas não pela experiência salutar do Criticismo (REALE, 1994, p.86-87).

Isso significa dizer que a crítica, que Immanuel Kant faz às correntes de pensamento de seu tempo, a saber: o Racionalismo de René Descartes e o Empirismo inglês, não foi de fato compreendida. Victor Cousin, Noiré, Charles Villers não foram interlocutores à altura para propiciar uma correta interpretação do pensamento kantiano aos intelectuais brasileiros. Apesar disso:

De qualquer forma, porém, trata-se de episódio que é mister invocar em uma visão panorâmica das idéias filosóficas no Brasil, inclusive porque se não pode deixar de reconhecer a perspicácia política de nossos primeiros liberais ao perceberem, embora sem contato direto com as fontes do pensamento kantiano, como nele se compendiam alguns dos motivos cardiais da concepção individualista do universo e da vida. A idéia de liberdade como “direito inato”; a vida social no estado de Direito como uma limitação recíproca de liberdades; o respeito à pessoa *humana*, e, por fim, o emprego da coação organizada para a garantia das liberdades individuais (REALE, 1994, p.87).

Após essa ampla exposição de Miguel Reale, fica-se sabendo a influência do pensamento de Immanuel Kant na formação cultural brasileira, que tanto o contexto histórico quanto as idéias presentes e aquelas em ebulição propiciaram a presença do pensamento alemão no meio intelectual brasileiro. Não é simplesmente uma

aceitação passiva, mas uma aceitação em que o sujeito que acolhe oferece a sua contribuição ao adaptá-la à nova realidade: das idéias universais parte-se à busca de repostas para contextos particulares e individuais.

Não é de estranhar que o padre Diogo Antonio Feijó tenha querido adaptar alguns conceitos da velha Escolástica Tradicional às novas apreciações kantianas. O que ele procurava era uma adaptação das idéias do pensador alemão ao contexto em que vivia, embebido de duas situações: uma política e outra religiosa.

Tobias Barreto também encontrou em Immanuel Kant o suporte para seu modo de interpretação da realidade, ao ponto de escrever algumas páginas intituladas de *Estudos alemães*, transformando-se, segundo Miguel Reale, na mais consciente tomada de posição da cultura germanística no Brasil. Percebe-se ainda que o pensamento de Immanuel Kant é apreciado por nossos intelectuais com “sabor político”, seguido de um “sabor jurídico” e depois “cultural”; esses, compreendidos dentro de questões maiores, como a idéia de Liberdade como direito inato.

3.1.8. Jorge Jaime

Em sua obra *História da filosofia no Brasil*, Jorge Jaime faz uma varredura em todos os intelectuais brasileiros e luso-brasileiros. Dos quatro volumes, é o primeiro em que se encontram informações sobre o padre Diogo Antônio Feijó e sua relação com as idéias de Immanuel Kant, tendo como base o estudo de Miguel Reale sobre os *Cadernos de filosofia*.

3.1.8.1 Diogo Antonio Feijó (1784-1843): uma influência de Kant no Brasil.

Pelas obras *A doutrina de Kant no Brasil e Introdução e notas aos Cadernos de filosofia*, Miguel Reale chama a atenção para o padre Diogo Antonio Feijó como aquele que primeiro apresentou as idéias kantianas no Brasil. Sílvio Romero não o fez e Leonel Franca sobre o mesmo assunto silenciou, apesar de que os *Cadernos de filosofia* já tivessem sido publicados por Eugênio Egas. Mas não são as especificadas omissões que enfraquecerão o interesse e a credibilidade na importância de tais documentos para a cultura brasileira (JAIME, 1991, p. 112).

São três, segundo Miguel Reale, os trabalhos de natureza filosófica escritos pelo padre Diogo Antônio Feijó; em forma de compêndios, publicados em 1912 por Eugênio Egas, no segundo volume de sua obra, dedicada ao grande senador do Império: uma sumula de *Lógica*, uma *Noções preliminares de filosofia* ou *Metafísica*, e um compêndio de *Filosofia moral* (Reale, 1967:11) (JAIME, 1997, p. 112).

Reale especifica em sua obra *A doutrina de Kant no Brasil* que Diogo Antonio Feijó foi o primeiro dos escritores brasileiros a aceitar a inovação revolucionária do kantismo no plano do conhecimento (REALE, 1949:16). O Padre Diogo Antonio Feijó procurou conjugar a doutrina kantiana, sem ruptura, com os ensinamentos da Filosofia racionalista tradicional da época. Quanto à aceitação da doutrina kantista, não poderia haver dúvidas (JAIME, 1997, p. 112).

Na *Lógica*, invocando a autoridade de Immanuel Kant, Feijó escreve:

“O objeto geral da filosofia é o saber humano; isto é bastante para dar a conhecer sua utilidade. A filosofia encerra em si três questões de um considerável interesse: 1. Que eu devo saber? 2. Que eu devo obrar? 3. Que me resta esperar? A primeira é o objeto da filosofia racional; a segunda e a terceira, da filosofia moral (Feijó, 1967)” (JAIME, 1997, p. 112).

Jorge Jaime nada acrescenta em termos de informações, uma vez que se aproveita da comunicação apresentada por Miguel Reale, exposta no item anterior.

Segundo o padre Diogo Antonio Feijó, a filosofia racional se preocupa em solucionar o problema gnosiológico numa posição dogmática, cética ou crítica. Por outro lado, a *Metafísica* toma o nome da Física, ao tratar da natureza, dos fenômenos; na ética se trata da natureza moral do homem e dos princípios fundamentais, motivo de sua liberdade; e denomina-se *Matemática*, se trata da grandeza.

Fácil é perceber, todavia, que Feijó não se mantém fiel à orientação criticista, sendo antes levado a justapor velhas e novas noções, entre si irreconciliáveis. Tinha início assim, a primeira tentativa de conciliar *Kant* com esta ou aquela outra corrente de pensamento, que iria caracterizar grande parte da especulação filosófica brasileira. Depois de Feijó, teríamos várias modalidades do “tempero kantiano”, o dos ecléticos (Mont’Alverne, 1859:105), o dos Krausistas, o do “monismo teleológico” de Tobias Barreto ou do “evolucionismo crítico” de Sívio Romero (Reale, 1967:46) (JAIME, 1997, p. 113).

Quanto ao capítulo VIII (*Da Beneficência*) da obra do padre Diogo Antonio Feijó, Jorge Jaime cita Miguel Reale, que destaca a teoria do direito natural, na moda, distinguindo os deveres de justiça dos deveres de beneficência: obrigados à

obediência do primeiro e livres para virtuosamente pôr em prática o segundo que, para Diogo Antonio Feijó, é a raiz de uma idéia destinada a expandir-se e afirmar nos horizontes da vida social e jurídica (JAIME, 1997, p. 113).

Nunca será demais dar ênfase a essa passagem em que Feijó exalta a *sociabilidade*, não apenas como uma inclinação a viver em comum, mas também como propensão natural à ajuda mútua, à comunicação e à solidariedade, até o ponto de reconhecer que *todos os direitos e faculdades do homem* “estão subordinados e hipotecados ao bem geral” (Reale, 1967:149) (JAIME, 1997, p. 113).

Feijó define a consciência:

“Como o âmago de nosso ser, o que nós conhecemos de mais ativo e incapaz de engano, por isso mesmo que conhece os objetos por uma espécie de contato com eles, é o ultimo tribunal da razão, donde se não pode mais apelar sem que justamente se seja censurado de imprudente e insensato” (Reale, 1967:79) (JAIME, 1997, p. 113).

Em suas aulas de filosofia, o padre Diogo Antonio Feijó ensinava: “Sacrificar-se por um só, por outro homem é um sacrifício que atrai admiração; mas sacrificar-se por muitos é o destino do homem criado para conservar sua espécie” (REALE, *apud* JAIME, 1997, p. 113).

Pode-se compreender esta afirmação do padre Diogo Antonio Feijó de duas maneiras: uma, enfocando o aspecto político e social do seu contexto histórico, em que se coloca contra qualquer tipo de despotismo; outra, enfocando a própria missão de Jesus Cristo, enfocando, dessa forma, o lado religioso de sua vida. A compreensão não pode ser dada de modo unilateral, não se pode dividir o padre, ignorando a relação que se estabelece entre os papéis que ele desempenha como religioso e como político.

Tem-se acesso aos trabalhos filosóficos do padre Diogo Antonio Feijó pelo livro de Eugênio Egas, que reuniu diversos documentos relacionados à vida pública do famoso político brasileiro, que defendeu com pulso firme o direito de os padres se casarem, embora sem conseguir nenhum êxito a esse respeito.

Miguel Reale apresenta o roteiro das aulas dadas pelo religioso, a partir dos textos apresentados por Egas, a saber: 1) **Metafísica**, estudando: 1. Noções preliminares de filosofia; 2. Principais questões de metafísica – sobre a origem dos conhecimentos; 3. Da alma e suas faculdades; 4. Quadro da geração dos conhecimentos; 5. Definições; 6. Das primeiras verdades e suas qualidades; 7. Divisão geral dos conhecimentos. 2) **Lógica** que trata de: 1. Seu objeto; 2. Marcha do entendimento; 3. Das formas do raciocínio; 4. Dos métodos; 5. Crítica dos sinais;

6. Crítica dos sentidos; 7. Crítica da autoridade; 8. Crítica da razão; 9. Teoria da probabilidade. 3) **Filosofia moral**, enfocando: 1. Da natureza moral do homem; 2. Da imputação; 3. Da jurisprudência; 4. Dos diferentes direitos e deveres; 5. Dos deveres do homem para consigo; 6. Dos deveres para com os outros; 7. Dos direitos fundamentais; 8. Da beneficência; 9. Da família; 10. Dos deveres de beneficência; 11. Da obrigação de restituir; 12. Da colisão ou conflito dos deveres (JAIME, 1997, p.115).

Miguel Reale, para Jorge Jaime, faz ver no padre Diogo Antonio Feijó uma participação intelectual avançada para o seu tempo, com a aceitação do contratualismo de Rousseau, já adaptado aos interesses da burguesia triunfante, as exigências do processo democrático-liberal e, complementarmente, a filosofia crítica de Immanuel Kant, apesar das deformações.

Um pacto social como fundamento da sociedade civil é uma das convicções fundamentais de Diogo Antonio Feijó, explícita nos *Cadernos de filosofia* (Reale, 1967:148 e ss), o que o indicou às Cortes de Lisboa, na sessão de 25 de abril de 1822, com o seguinte preâmbulo:

Nenhuma associação é justa, quando não tem por base a livre convenção dos associados; nenhuma sociedade é verdadeira, quando não tem por fim as vantagens dos indivíduos que a compõem. Um homem não pode, não deve impor leis a outro homem; um povo não tem direito algum a obrigar outro povo a sujeitar-se às suas instituições sociais. O despotismo tem podido atropelar estas verdades, mas o sentimento delas ainda não pôde ser de uma vez sufocado no coração do homem. É porém da natureza das instituições políticas que durem enquanto convém à felicidade de todos. Este princípio de eterna justiça aterra o ambicioso, enquanto povos livres não têm duvidado em inseri-lo em suas constituições, porque não o temem (JAIME, 1997, p.115).

E Jorge Jaime termina apresentando, por via de Miguel Reale, um pequeno trabalho de Diogo Antonio Feijó, de cunho moralizante intitulado: *O retrato do homem de honra e verdadeiro sábio*.

Percebe-se aos poucos que cada historiador narra a presença de Immanuel Kant no Brasil, ora concordando com os demais historiadores, ora discordando, ora acrescentando algo mais.

Para Jorge Jaime, outro expoente da filosofia no século XIX é Tobias Barreto (1839-1889) cujo pensamento, pode ser dividido em dois períodos: a) fase do rompimento com o Ecletismo Espiritualista e da adesão parcial ao positivismo (1868-1874); e b) período do rompimento com o Positivismo (1875-1882).

Jaime cita Sílvio Romero, que descreveu assim a pessoa de Tobias Barreto:

Imaginal um espírito desabusado, hábil em fazer um especial consórcio de lirismo, de *humor* e de erudição; um homem versado numas poucas línguas e nas respectivas literaturas; uma memória assombrosa cheia de fatos científicos, de apreciações estéticas, de pilhérias e anedotas de toda casta, e tereis uma idéia de sua conversação, de seu talento de prosear (Romero, 1893) (JAIME, 1997, p. 187).

Nas faculdades de Direito em São Paulo e Recife, bem como na de Medicina do Rio de Janeiro e de Salvador, ensinava-se a filosofia oficial que marcou o segundo reinado, ou seja, o Ecletismo Espiritualista à moda de Victor Cousin. Isso até que as idéias democráticas e liberais passavam a fazer parte da reflexão dos poucos intelectuais da época, que desembocou na implantação da República. É assim o clima de ebulição política, em que se insere Barreto, que se tornou portavoz das novas correntes do pensamento europeu e, de modo especial, do alemão (JAIME, 1997, p. 187).

De acordo com Jaime, críticas avulsas, artigos, polêmicas, formavam sua produção acadêmica que mais tarde foram reunidas em volumes. Foi leitor dos materialistas, dos criticistas, dos evolucionistas, como Haeckel, Noiré, Hartmann, Schopenhauer, Immanuel Kant, Strauss etc., fora um crítico das tendências da época e apaixonou-se pelas idéias alemãs.

...originalidade, profundidade, sagacidade no discernimento das tendências contemporâneas, intuição do futuro, tudo isso, que se encontra nos gênios e ainda nos talentos superiores, faltou a Tobias. Faltou ao nosso pequeno grande homem este olhar profundo de águia que envolve o presente e devassa longe o futuro. Foi talvez profundo no seu pensar?. Tampouco. Do monismo evolucionista, sistema superficial, ele não percebeu as falhas e os absurdos; recebeu-os, sem cautela, como lho exportaram da Alemanha os Haeckels e os Noirés. Estes átomos, ponto de partida da evolução, que são e donde provieram? Por que se movem? A que título se lhes confere o sentimento, um psiquismo que a razão não exige, e a experiência não atesta? Como explicar a vida psíquica do homem? Não há abuso de credulidade humana em afirmar que os mais elevados produtos da inteligência e da razão são graus mais elevados da sensação de fome que envolve no tempo? Todas essas questões e muitas outras, que o monismo não resolve e nem parece sequer suspeitar acodem espontaneamente a qualquer espírito medianamente perspicaz. Tobias não as percebeu. E o crítico não foi mais feliz que o filósofo. Acabamos de ver com que facilidade acolheu, sem benefício de inventário, alheias doutrinas. Aqui e ali, há algumas apreciações justas, por exemplo, de Hegel e Comte, mas são raras, são sempre muito ligeiras, muito à flor das coisas, sem nada aprofundar, sem descer nunca à raiz do erro. Fora daí, quase sempre a sua crítica é desesperada (Franca, 1943:297) (JAIME, 1997, p. 188).

Com a explanação de Jorge Jaime continua a apresentação de uma história horizontal, como se verificou nos demais historiadores, com as devidas conseqüências. Destacam-se os temas e os problemas, mas não se faz uma

análise dos textos segundo as orientações de Geroult.

Quanto à originalidade, assinala Jorge Jaime:

Se Tobias Barreto não primou pela originalidade, foi um estilo cheio de vida que encantou a mocidade, abriu novos rumos, vivificou a filosofia brasileira. Seu lugar estará sempre ao lado dos vultos mais representativos do nosso pensamento.

Distanciando-se do “velho espiritualismo cartesiano-católico”, passou pelo positivismo de Comte (do Comte do Cours), sem, todavia, assimilá-lo, adotou a concepção monística de Haeckel, de quem recebeu prova de alto apreço, inclinando-se, por fim, para um monismo teleológico, um tanto spozista, do alemão Ludwig Noiré. Sob essas influências não se lhe pode negar, igualmente, uma concepção filosófica kantiana e uma influência aristotélica em lógica por meio de Tredelenburg (JAIME, 1997, p. 190-191).

A seguir, Jaime expõe o valor de Tobias Barreto para a filosofia do direito que terá representantes esclarecidos em Rui Barbosa, Clóvis Beviláqua, etc.

3.2 Algumas apreciações

Para melhor compreensão do que até agora foi explanado, quanto aos historiadores e ao kantismo no Brasil do séc. XIX, pode-se dividir as notícias sobre os referidos escritos a partir de alguns questionamentos: quando e quem os trouxe? Qual a qualidade e a credibilidade que devemos dar a tais escritos? que temas kantianos foram abordados e para que serviam? para depois apresentar suas limitações e, dentre elas, a referida na introdução da dissertação, ou seja, a compreensão dos *Cadernos de filosofia* como produto de um padre apenas político e não religioso.

Dos autores citados pelos historiadores, responsáveis pela presença do pensamento kantiano em terras brasileiras, destacam-se Charles Villers por meio de seu livro *Philosophie de Kant* ou *Principes fondamentaux de la philosophie transcendental* e datado de 1801, trazido na biblioteca do Imperador de Portugal D. João;⁵ Francisco Bento Targini também divulgou idéias de Immanuel Kant, apesar de sua curta estadia no Brasil; Martim Francisco, entre 1804-1810, ministrou um curso sobre Immanuel Kant e também publicou um livro que desapareceu; nos anos de 1820 e 1830 um clérigo de nome Pe Mimi dava aula no curso preparatório da

⁵ Lembro que Daniel Omar Perez em seu livro *Kant no Brasil*, à página 7, apresenta o livro de Villers como protador das idéias kantianas no Brasil, precedido de um “talvez”.

Faculdade de Direito de São Paulo, sobre a teoria kantiana do espaço e do tempo como formas *a priori* da sensibilidade; Pe Lopes Gama no pasqui *O carapuceiro*, 1837, cita Immanuel Kant diversas vezes; Padre Regente Diogo Antonio Feijó (1784-1843) em seus *Cadernos de filosofia*, publicado por Eugênio de Andrada Egas em 1912; João Theodoro Xavier na obra *Teoria transcendental do direito* (1876) e, Tobias Barreto, em textos como: *Deve a metafísica ser considerada morta?*, de (1875), “*Recordação de Kant*” (1887). Percebe-se que muitos intelectuais estão envolvidos. Mas qual a qualidade de tais escritos e até que ponto eles trazem de fato a ideologia kantiana na sua originalidade?

Diante de tantas informações cronológicas diversificadas é prudente que se permaneça com aquilo que se tem de concreto, textualmente ao alcance, ou seja, os *Cadernos de filosofia*, do padre Diogo Antonio Feijó, configurando-o como aquele que primeiro nos oferece base concreta para o estudo do pensamento kantiano no Brasil. Sendo objeto de admiração o fato de Feijó sendo um contemporâneo de Immanuel Kant, tão logo buscar compreendê-lo e divulgá-lo.

Quanto à credibilidade e à qualidade dos textos, os autores destacam que a interpretação do pensamento de Immanuel Kant deixava a desejar. Isso devido ao próprio idioma alemão, que tem lá suas peculiaridades, ademais da tentativa de adequação à realidade brasileira, terra “promissora” para outras ideologias, tais como o Ecletismo e o Positivismo de Comte que, ao serem apresentadas, também sofreram modificações. Os textos kantianos, ao serem apresentados por autores franceses, já traziam suas limitações. Associamos essas às limitações dos que aqui buscavam adaptá-los, de modo que não é de se estranhar a compreensão equivocada de alguns termos como *a priori*, por Tobias Barreto.

Eis algumas afirmações presentes, nos autores já citados, nesta dissertação que justificam tal dificuldade: “Seguir os poucos que se atreveram a falar sobre Immanuel Kant, em Pernambuco, não é aconselhável, por falta de confiabilidade. Pois se sabe que o próprio Victor Cousin não leu Immanuel Kant no original e, evidentemente muitos não o fizeram de modo confiável.” (VEIGA, p. 45); “Apesar de suas idéias aparecerem um tanto deturpadas, admite-se que o interesse por suas obras foram além das fronteiras da pequena Königsberg.” (OLIVEIRA, p. 49); Referindo-se aos *Cadernos de filosofia* de Diogo Antonio Feijó: “É uma interpretação deturpada, modo este que não foi exclusividade de nossos poucos letrados e pensadores brasileiros, mas também de outros países como a França,

por exemplo.” (idem, 50); referindo-se a Tobias Barreto, “do monismo de Haeckel para aproximar-se mais tarde, nos últimos anos de vida, de Immanuel Kant – a defesa da liberdade humana sem excluir certo grau de determinismo - a partir dos textos de Ludwig Noiré (1829-1889).” (OLIVEIRA, p. 51) “Tobias Barreto de Menezes (1839-1889) introduziu as idéias filosóficas alemãs na história intelectual do Brasil, sofrendo influências de autores que retornaram a Immanuel Kant, entre eles, Ludwig Noiré e Eduard Von Hartmann.” (COSTA, p. 63) “Passamos, em suma, por Immanuel Kant, a partir do pensamento francês, mas não pela experiência salutar do criticismo.” (REALE, p.74) “Miguel Reale, para Jorge Jaime faz ver em Feijó uma participação intelectual avançada para o seu tempo, com a aceitação do contratualismo de Rousseau já adaptado aos interesses da burguesia triunfante, às exigências do processo democrático-liberal e, complementarmente, a filosofia crítica de Kant, apesar das deformações” (JAIME p. 78) “Originalidade, profundidade, sagacidade no discernimento das tendências contemporâneas, intuição do futuro, tudo isso, que se encontra nos gênios e ainda nos talentos superiores, faltou a Tobias Barreto. Faltou ao nosso pequeno grande homem este olhar profundo de águia que envolve o presente e devassa longe o futuro.” (idem, p.80). Apesar dos equívocos cometidos na interpretação e compreensão dos textos, sejam eles kantianos ou não, não se pode ignorar a importância que eles tiveram na formação cultural dos intelectuais brasileiros. Resta agora perguntar: Por que esses textos, independentemente de que tenham sido bem ou mal interpretados, e não outros? Por que determinados temas se fizeram presentes e para que serviam?

Para responder a essas questões é necessário levarmos em conta o contexto histórico político, social e religioso da época em que os textos foram inseridos em nossa realidade, porquanto, como vimos nos capítulos anteriores, cada pensador se insere num contexto que interfere no seu modo de compreensão do mundo. Os europeus pensaram a própria realidade, a partir dos próprios problemas, das próprias emergências. Foi justamente na conformidade, e na semelhança entre os contextos históricos que aconteceu a adesão a determinadas filosofias e não a outras. Partindo daquilo que os próprios historiadores apresentaram, podem-se levantar os temas escolhidos e para que eles serviram.

A junção das argumentações expostas pelos autores leva a crer que a situação histórica e social pela qual passava o país certamente teve sua influência na aceitação da doutrina kantiana. Nesse contexto, sobressaem as Faculdades de

Direito de São Paulo e a de Olinda que, recém-criadas, foram “solos férteis” para as novas idéias que tomavam corpo por meio de uma literatura francesa, de modo que o caráter liberal, assim compreendido, das obras kantianas ocasionou a aceitação de tal doutrina, visto que o Brasil buscava novos fundamentos teóricos para a consolidação da independência.

A busca de uma fundamentação teórica que substitua o pensar escolástico que, até então, dominava e organizava a sociedade no seu aspecto político e religioso, também se faz presente. A questão da propriedade, do complexo de condições, a filosofia entendida como gnosiologia, a metafísica crítica, as categorias, as três perguntas cruciais, a saber: que posso saber? que devo fazer? que me é permitido esperar? a teoria kantiana do espaço e do tempo como categoria *a priori* da sensibilidade, ou seja, a *Crítica da razão pura*, faz-se presente de certo modo, na literatura brasileira do século XIX. Independentemente de que tenha sido apresentada corretamente, ou não, possui valor inestimável para a análise da história dos escritos filosóficos no Brasil. Valeu-se daquilo que a doutrina de Immanuel Kant podia oferecer como fundamentação de uma nova organização civil.

Cabe ressaltar, também, que todas as vezes em que o padre Diogo Antonio Feijó e os *Cadernos de filosofia* são citados, nunca se faz alusão à fundamentação de convicções religiosas. Sobressaem apenas alusões a contextos políticos.

De posse da temática kantiana abordada pelos intelectuais do século XIX e do contexto histórico que as propiciou é possível fazer a releitura dos *Cadernos de filosofia*.

É necessário, no entanto, conhecer um pouco mais do padre Diogo Antônio Feijó, para contextualizar e compreender melhor sua obra, e a contribuição que ela dá para a consolidação da independência do Brasil e das convicções religiosas do regente. Faltou a todos os historiadores uma reflexão mais profunda sobre a razão que levou os intelectuais brasileiros, padre Diogo Antonio Feijó e Tobias Barreto, a se utilizarem de fragmentos da filosofia kantiana na construção de suas literaturas. Mas apenas assinalou-se o que de Immanuel Kant foi considerado, sem apreciar as perdas e ganhos dessas escolhas.

O padre Diogo Antonio Feijó é apresentado como um primeiro momento das idéias filosóficas kantianas no Brasil, enquanto Tobias Barreto é apresentado como um segundo momento. Isso se dá sob o ponto de vista histórico e cronológico,

considerando que, depois dos *Cadernos de filosofia*, passam-se alguns anos, antes que as obras de Tobias Barreto apresentem indícios do pensamento de Immanuel Kant. O que não dá argumento suficiente para que se considerem como dois momentos diferentes do ponto de vista do amadurecimento filosófico do Brasil no século XIX, partindo de uma análise estrutural das obras de ambos os autores.

A dúvida que permanece, dentre outras, é: até que ponto se tratou de uma incorreta interpretação involuntária ou se tratou de uma adaptação da filosofia kantiana à realidade circundante? A construção teórica, o legado intelectual que fora construído no século XIX, na visão de nossos historiadores, sempre esteve subordinado ao contexto histórico, como se fosse a única fonte motivadora das transformações da sociedade. Foi assim na justificação da Independência, na democrática criação das faculdades de Direito em São Paulo e de Olinda, na defesa de um regime, na justificação de uma sociedade menos religiosa e mais racional, na luta contra correntes filosóficas, etc.

A construção da análise das influências do pensamento kantiano no Brasil do século XIX refletiu o panorama da história da filosofia no Brasil, abordada no II capítulo da dissertação, ou seja, no parecer de Guérout, uma História Horizontal, preocupada em apresentar as correntes filosóficas que aqui se fizeram presentes, respeitando uma cronologia, as temáticas para as quais se procuraram respostas para os problemas surgidos, etc. Falta uma análise mais profunda como complementação da visão horizontal da história, ou seja, a compreensão da presença do pensamento kantiano no Brasil, a partir da estrutura dos textos deixados pelos intelectuais: padre Diogo Antonio Feijó e Tobias Barreto.

CAPÍTULO IV

DIOGO ANTONIO FEIJÓ E O KANTISMO NO BRASIL

Os capítulos anteriores possibilitaram o conhecimento do contexto histórico brasileiro do século XIX, da história da filosofia no Brasil e das influências kantianas nos textos e temas abordados pelos historiadores, bem como a metodologia adotada para a explanação do tema; suas limitações e contribuições para a construção da cultura do Brasil no século XIX.

Ainda quanto ao método na História da Filosofia, Guérout (1974, p. 7-19), afirma que a História Vertical, ou seja, aquela que explora mais a interioridade do autor que a interioridade da obra, deve sobreviver concorrendo com o método das estruturas, razão pela qual se buscará, antes mesmo da análise das obras, conhecer um pouco mais a biografia dos autores estudados.

Este capítulo, especificamente, aborda o tema do kantismo no Brasil a partir da análise estrutural da obra do padre Diogo Antônio Feijó, publicada por Eugênio de Andrada Egas, 1912, a fim de lançar pistas de interpretação das razões pelas quais foram escolhidas determinadas passagens da filosofia kantiana e não outras na construção dos *Cadernos*.

Para não correr o risco de intermediários entre o padre Diogo Antônio Feijó e Immanuel Kant, utilizar-se-á das obras de Immanuel Kant: *Crítica da razão pura*, tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Introdução e notas de Alexandre Fradique Morujão, Fundação Calouste Gulbenkian / Lisboa, 1985; *Crítica da razão prática*, tradução, introdução e notas de Valério Rohden, Martins Fontes, São Paulo, 2002; Caygill, Howard. *Dicionário Kant/Howard Caygill*; tradução, Álvaro Cabral; revisão técnica, Valério Rohden, - Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000. Utilizar-se-ão também as demais obras de Immanuel Kant quando se verificarem necessárias durante o desenvolvimento do raciocínio.

Ainda salienta-se que, devido à complexidade e volume da obra kantiana, bem como seus termos inter-relacionados, que permeiam todas as obras, trazendo à luz diferentes significados, na análise dos *Cadernos* do padre Diogo Antonio Feijó se optará pela localização do texto ou termo kantiano que mais se aproxima da temática que o padre aborda e da mensagem que quer transmitir.

4.1 Introdução

A partir do conteúdo dos *Cadernos de filosofia*, do padre Diogo Antonio Feijó, publicado por Eugênio Egas, em 1912, são feitas analogias e apreciações, que levam em consideração a intenção do autor e os elementos que usa na obra, para a construção de seu pensamento. Na busca de fragmentos kantianos e o por que eles foram utilizados, procura-se complementar o resultado da leitura realizada por uma História Horizontal e Vertical.

Jorge Jaime, em sua obra *História da filosofia no Brasil*, volume I, p. 111, faz breve resumo biográfico do padre Diogo Antonio Feijó, resgatando a influência que o padre teve na formação cultural do povo brasileiro. Com o auxílio da historiadora Magda Maria de Oliveira Ricci, será possível conhecer um pouco mais da vida do padre.

4.2 Dados biográficos do padre Diogo Antônio Feijó

Diogo Antonio Feijó nasceu em São Paulo, em 17 de agosto de 1784, e foi ordenado presbítero em 1807. Em Portugal, 1821, juntou-se aos brasileiros separatistas, como deputado, lutando pela independência do Brasil. Foi, por isso, perseguido pela corte de Lisboa, tendo de se refugiar na Inglaterra com os demais partidários, de onde retornou ao Brasil. Eleito deputado pela província de São Paulo em 1826, sugeriu a abolição do celibato clerical e, apesar de ótima argumentação, não conseguiu levar a cabo seu intento. Em 1831, foi ministro da Justiça e, como tal, reprimiu severamente os movimentos insurrecionais daquela época. Em 1833, foi eleito senador pela província do Rio de Janeiro e recusou o bispado de Mariana em 1835, assumindo o cargo de regente do Império, aos 12 de outubro de 1835, graças ao apoio de Evaristo da Veiga. Passou a ser mal visto pela Santa Sé, pois juntamente com Antonio Maria de Moura era a favor da abolição do celibato clerical. E não conseguindo restabelecer a ordem no Grão-Pará e no Rio Grande do Sul, renunciou à regência em 1837, quando ainda faltavam dois anos para o término de seu mandato. Acusado de conspiração, em 1842, refugiou-se no Espírito Santo por seis meses, após os quais, apresentou sua defesa no senado e é absolvido por unanimidade. Faleceu em São Paulo, aos 10 de novembro de 1843 (JAIME, 1997,

p. 111).

Percebe-se, nessa breve biografia apresentada por Jaime, dois papéis fundamentais desempenhados por Diogo Antônio Feijó durante a sua vida: o político e o religioso.

Magda Maria de Oliveira Ricci em sua obra: *Assombrações de um padre regente, Diogo Antônio Feijó (1784-1843)*, faz um levantamento sobre as biografias existentes sobre o regente. Posicionando-se de modo crítico na leitura da obra de Eugênio de Andrada Egas, *Diogo Antônio Feijó: estudos / documentos*. afirma que não houve imparcialidade na sua exposição sobre a vida do regente. Segundo ela notam-se no texto alguns momentos em que Egas exagera os elogios sobre a pessoa do biografado.

Assim ela se pronuncia:

Havia um estranhamento entre o que lia nas biografias já escritas sobre Feijó, sobretudo nas mais recentes, e o que fui percebendo nas mais diversas fontes por elas descritas ou por mim localizadas. Procurei responder a muitas perguntas amplas a partir da experiência pessoal e social de Diogo Antônio Feijó. Desejava saber o que era ser padre, sobretudo um padre patrocinista, em vilas paulistas no início do século XIX. Mais ainda, o que significava, para um homem como Feijó e para seus contemporâneos, ser padre, e simultaneamente, tornar-se deputado, ministro, senador e regente. Neste sentido, desejava quebrar a suposta separação entre a política, a religião e a economia. Por último, indagava a respeito dos significados do retorno, dito definitivo, de um ex-regente como Feijó para uma tumultuada província como a paulista em 1837, questionando, neste momento, as tradicionais causas, ditas políticas, de um processo revolucionário como o de 1842. (RICCI, 2005, p. 190).

A historiadora vai buscar nos escritos de Feijó respostas às inquietações surgidas no decorrer da pesquisa, apresentando o político sem se esquecer do padre. Ela parte de sua ação evangelizadora, moralizante, o que dava sentido à interpretação do mundo que o cercava. Aliás, o sentido moralizante de sua vida e sua pregação vinham ao encontro da austeridade em que viviam os padres do patrocínio, sobre os quais M. M. de O. Ricci traça a origem:

O grupo patrocinista nasceu em torno de um clérigo em Itu, Jesuíno de Paula Gusmão. De ascendência negra e muito conhecido e respeitado por seu trabalho artístico, foi para Itu a fim de reformar a Igreja do Carmo. Na região, ganhou fama depois de ser contratado para as reformas na matriz da vila e acabou se casando com a filha de uma abastada família dali. Quando sua esposa morreu, no parto, Jesuíno decidiu entrar para a carreira religiosa e, no final da vida, fundou um grupo moralista de padres chamados do Patrocínio, porque eram devotos da Senhora do Patrocínio. Os Padres do Patrocínio juntaram fundos e edificaram uma igreja em seu louvor, onde se reuniam para orar e julgar pessoas ímpias da vila ituana e redondezas. A maior obra sobre o padre Jesuíno foi escrita por Mário de

Andrade, mas existem vários artigos e capítulos de livros muito importantes sobre o padre patrocinista. (RICCI, 2005, p. 195).

Considerando que os textos de padre Diogo Antonio Feijó não trazem nenhuma informação sobre o objetivo para o qual foram escritos, a quem se destinavam e, se eram, como afirma Miguel Reale, guias para as aulas que deviam ser acompanhados de outras informações, resta buscar essas respostas no modo de ser e viver do padre. A informação de Magda Ricci sobre os Padres do Patrocínio é elemento importante a ser observado na construção das respostas.

Magda M. de O. Ricci, ao delimitar objetivamente a pesquisa, exclui uma abordagem puramente baseada na história das mentalidades; exclui a abordagem marxista, que focalizaria como era sua vida no trato com as questões econômicas, escravocrata e administrativa; exclui também uma abordagem política. Prefere optar pelo método da história social, consciente de que padre Feijó, conhecia bem seu mundo e o percebia como social (RICCI, 2005, p. 466-467).

Verifica-se que o padre Diogo Antonio Feijó orienta a sociedade doméstica, sendo a favor da escravidão, por um lado, e contra a escravidão por nascimento e o tráfico negreiro, por outro. Buscava ser justo na partilha, demonstrava ser coerente o máximo possível. Os valores da pequena esfera privada onde residia o “senhor de engenho e padre” buscavam ser vividos também na esfera maior, a pública. E a tudo o que fazia em ambas as esferas, o fazia pela vontade de alguém maior, ou seja, pela vontade e supremacia de Deus, legislador e juiz. Todas as reformas que propunha, o fazia buscando auxílio da razão e da fé.

Mesmo escrevendo suas memórias muitos anos após 1826, dom Romualdo percebia padre Diogo Feijó menos como um político liberal e muito mais como um “reformador da Igreja de seu país” e “maníaco”, quando este enfocava o casamento dos padres. Acreditava que padre Diogo compartilhava de idéias francesas, como as constantes na “Constituição Civil do Clero da França”, que, redigida no processo revolucionário de 1789, estipulava, entre outras coisas, o casamento dos padres, a estatização da Igreja Católica e a normatização de uma nova Igreja, baseada na Constituição civil da soberania francesa. [...] Em poucas palavras, as idéias presentes no documento pretendiam reformar a Igreja no Brasil a partir de uma legislação vinda do Parlamento civil, com a aceitação de autoridades da Igreja no país, como o arcebispos e os bispos. Padre Diogo Feijó pretendia que seu “emprego público”, como deputado no Rio de Janeiro, fosse um exemplo de trabalho pela “moralização” social, a partir de uma ampla reforma eclesial vinda do poder secular para o religioso (RICCI, 2005, p. 346-347).

Magda M. de O. Ricci utiliza-se de muitas outras passagens da vida de Feijó, para fundamentar o peso que tinha o lado religioso do padre, não tendo, porém, os

Cadernos de filosofia como fundamento específico de seu trabalho. Algumas partes deles são citadas em seu livro, mas nada referente ao pensamento kantiano nele presente.

No primeiro capítulo dessa dissertação foi feita uma superficial menção aos autores lidos na época de Feijó, mas Magda M. de O. Ricci informa de modo mais pormenorizado de que obras se tratava.

Tomando as bibliotecas de vários padres de São Paulo como exemplo, percebe-se que as atividades de padres como João Paulo e Albino de Godoi não eram exceções. Um biógrafo de padre Diogo Feijó, comparando a biblioteca do ex-regente com as localizadas em muitos inventários de outros padres paulistas, encontrou semelhanças no gosto pela leitura de livros proibidos. Entre inúmeros títulos analisados por Luís Castanho de Almeida, havia autores como Claude Fleury, advogado parisiense preceptor de nobres, amigo de Bossuet e confessor de Luis XIV que, entretanto, era conhecido por ser galicano e pregador da supremacia da autoridade real nas questões religiosas. Mateus Maturin Tabaraud também era um nome presente na biblioteca de padre Diogo Feijó. Trata-se de um oratoriano que havia colaborado com idéias de cunho jansenista no contexto da Revolução Francesa; discutindo projetos polêmicos como a eleição popular para bispos, acabou tendo de se exilar em Londres, só retornando à França em 1801, quando Bonaparte ressuscitou muitas de suas idéias. Estes eram livros censurados pelo papa, mas circulavam pela biblioteca de padre Diogo Feijó e de muitos outros clérigos de São Paulo. Outros livros podiam ser encontrados, tanto na estante de padre Diogo Feijó quanto na de padre Albino. É o caso da teologia de Frei Francisco Larraga, regente da Universidade de Santiago de Pamplona, da Ordem dos Pregadores, que teve uma tradução complicada no ingresso ao Brasil. Sobre este livro, escreveu Luis Castanho: “Encontramos, no inventário inéditos de sacerdotes paulistas, a teologia de Morato, o grande adversário de Figueiredo. E o Larraga, do qual fizeram em Espanha uma edição espúria, regalista, posta no index em 1823, o qual Larraga nos parece haver sido um manualzinho de boa nota, em português, para os clérigos da roça” (RICCI, 2005, p. 410-411).

Outra informação interessante quanto à literatura presente na biblioteca dos padres daquela época (século XIX) refere-se às teorias de cunho jansenista. Por isso, não é de se estranhar que o padre Diogo Antonio Feijó tenha sido considerado simpatizante de tal teoria. O Jansenismo caracteriza-se como: “Conjunto de princípios estabelecidos por Cornélio Jansênio (1585-1638), bispo de Ipres, condenado como herege pela Igreja Católica, que enfatizam a predestinação, negam o livre-arbítrio e sustentam ser a natureza humana, por si só, incapaz do bem” e o jansenista como sendo partidário do jansenismo, “ diz-se pessoa austera, de rígidos princípios morais ou religiosos” (HOUAISS, 2001, p. 1672).

Ainda referindo-se ao padre e ao político, pode-se notar que a esfera governamental e religiosa, para Feijó, possuía um ponto de inspiração comum: a vontade de Deus.

Se a “Providência divina” o havia tirado do poder “público” mais amplo, que ele acreditava servir para levar a cabo seu ideal, talvez ela quisesse avisá-lo de que seu modo de proceder com a “disciplina eclesiástica” estava equivocado. No entanto, o tempo que passou em São Paulo, somado às reviravoltas na política nacional, podia ter provado exatamente o contrário – que as posições defendidas na regência estavam corretas e deviam ser recolocadas. Em poucas palavras, que a “Providência” tornava a dar-lhe bons motivos para voltar ao Senado (RICCI, 2005, p. 425).

Infere-se a partir daí que Feijó acreditava piamente que suas atitudes eram motivadas pela vontade divina que se manifestavam pelos acontecimentos cotidianos. Em outras palavras:

... Como padre, tanto quanto como regente ou senador, tinha um sonho e ideal de vida que vinham de sua formação sacerdotal e experiência pessoal {...} Assim, também é impossível separar sua vida privada da pública, ou dissociar o sacerdócio da carreira política. Tudo o que procurei revelar foi a trajetória múltipla. Se isso é pouco, para se entender as relações sociais presentes em um imenso Império como o brasileiro, penso que seja o bastante para revelar algumas de suas facetas pouco estudadas até aqui (RICCI, 2005, p. 470-471).

Conclui-se, portanto, que acreditar que a situação social em que viveu padre Diogo Antonio Feijó é a única fonte motivadora de suas convicções e escolhas, seja na esfera política, seja na esfera religiosa seria uma posição equivocada. Também vem à luz a dificuldade de não encontrar na obra de Diogo Antonio Feijó uma busca constante de associação de teorias políticas nas questões religiosas.

Quanto às produções intelectuais do padre Diogo Antônio Feijó destacam-se os *Cadernos de filosofia, Discursos e intervenções políticas*. Como deputado por São Paulo e Regente do Império, *Da necessidade da Abolição do celibato clerical*, resgatadas na obra de Eugênio de Andrada Egas, publicada em 1912. É de se ressaltar que, depois dos *Cadernos de filosofia, Da necessidade da abolição do celibato clerical* aos padres do Brasil, foi a segunda obra que, certamente, mais lhe tomou tempo, visto que possui 59 páginas impressas, enquanto os *Cadernos de filosofia* somam 77 páginas.

A questão relacionada à abolição do celibato dos clérigos brasileiros, por parte de Feijó, não tinha o objetivo simplesmente de contrariar a Igreja e questioná-la quanto a sua organização institucinal, no seu conjunto de doutrinas; buscava amenizar o peso moral que um celibato não levado a sério significava na época. Tem-se, portanto, um padre e um político em que o aspecto moral da vida é muito forte.

4.3 Introdução aos Cadernos de Filosofia

Os *Cadernos de filosofia* do padre Diogo Antônio Feijó, segundo Miguel Reale, entre os textos que trouxeram resquícios da ideologia kantiana, ainda possibilita, na sua simplicidade, o conhecimento de mais aspectos ligados ao regente que ainda foram pouco explorados. Quanto à autenticidade dos escritos, que chegaram às mãos de Miguel Reale em 1949, fica claro, para esse estudioso, tratar-se de fato dos textos escritos pelo padre segundo orientações de um de seus mais importantes biógrafos, Octávio Tarquínio de Souza (REALE, *apud* FEIJÓ, 1967, p. 7-8), o que não significa afirmar que os textos, integralmente, são de sua autoria.

Os escritos demonstram que Feijó tinha uma capacidade de resumir temas e apresentá-los com simplicidade. E eles foram escritos para suprir uma ausência de literatura, na época, para o desenvolvimento de suas aulas de filosofia. Tratando-se, portanto, de uma recepção tosca de algumas idéias do Criticismo Kantista, distinguindo-se dos escritos em curso em Portugal e no País. É mero roteiro de aulas, trabalho único, dividido em três partes. A versão apresentada por Miguel Reale possui algumas correções ortográficas realizadas por Luís Washington Vita (REALE, *apud* FEIJÓ, 1967, p. 9-10).

Um aluno do padre, João Tibiriçá de Piratininga, recebeu os escritos que foram guardados por seus parentes como relíquia de família. Os escritos datam de 1818/1821 quando, movido por uma crise de misticismo, o padre Diogo Antonio Feijó se retira para junto dos Padres do Patrocínio (REALE, *apud* FEIJÓ, 1967, p. 10).

Quanto àquele que deve ter passado os conhecimentos sobre a filosofia de Immanuel Kant ao regente, Reale destaca que:

O mais importante, em verdade, não é saber qual o texto de que se valiam Martim Francisco, Feijó, A. Ildefonso Ferreira e o Pe Mimi, para expor ensinamentos de Kant, mas sim verificar que havia, então, interêsse por êles, e tão generalizado, se pensarmos no reduzido número de letrados existente na província.

Ao historiador das idéias é, evidente, essencial a história externa dos textos, bem como a pesquisa das fontes, mas não o é menos a determinação da função por êles desempenhada quando transplantados de um meio cultural para outro, a fim de compreender o sentido ou a razão do aparecimento ou do predomínio de certas influências e orientações (REALE, *apud* FEIJÓ, 1967, p. 20).

A compreensão das idéias presentes no texto depende também das informações que vão além do texto a ser analisado, ou seja, pertencem ao contexto histórico em que esse texto foi produzido. Mas a historiografia horizontal, apresentada por Miguel Reale e Magda M. de O. Ricci a partir de pesquisas, possibilita conhecer. É importante, todavia, ressaltar que o estudo feito por Miguel Reale dos *Cadernos de filosofia*⁶ acentua, para sua construção, a história das idéias no século XIX. São as idéias fora do texto que justificam o pensar descrito no texto, ou seja, suas citações para a compreensão do que o padre Diogo Antonio Feijó pretendia explicitar com sua obra, leva a Charles Villers, Antonio Genovesi, Monte Alverne, etc.; personagens que não são citadas no texto do padre. Não se trata de ignorar a leitura feita por Miguel Reale dos *Cadernos de filosofia* do padre Diogo Antonio Feijó, mas fazer um diferente percurso em sua análise, estudando o texto pelo texto, independentemente do contexto em que foi elaborado. Isso significa dizer também que, em alguns momentos, serão utilizadas alterações realizadas por Miguel Reale e Luís Washington Vítá, quanto à estruturação do texto, somente com o interesse de melhor compreendê-lo.

4.4 Análise dos Cadernos de filosofia

É possível encontrar razões para que a obra exista, a partir da própria obra? Pressupõe-se que a obra, pelo conteúdo que traz, queira que o seu leitor aprenda algo sobre filosofia. Esse leitor certamente almejaria a formação sacerdotal ou a continuação de seus estudos na Europa, como o costume da época. Quantas apostilas foram feitas? Quantos alunos estavam sob a responsabilidade do padre Diogo Antonio Feijó? Como a apostila que foi guardada pela família Tibiriçá era escrita à mão, pressupõe-se que não deveriam ser muitos seus destinatários. Por que os temas escolhidos, dentro da amplitude dos conhecimentos filosóficos acumulados no decorrer da história, foram: *Metafísica, Lógica e moral*? Por que nessa devida ordem? A impressão que passa é que o padre Diogo Antonio Feijó, mais que os conceitos de Metafísica ou Lógica, está preocupado com o desfecho de

6... se aponte a influência de Kant no pensamento de FEIJÓ, jamais o considerei como um "Kantista", rigorosamente falando. O que me preocupou foi saber como num padre-mestre do início do século XIX se casavam algumas idéias kantianas com os ensinamentos então vigentes, e qual a razão histórica daquela simpatia por Kant (REALE, *apud* FEIJÓ, 1912, p. 68) .

seu trabalho, a saber, o último Caderno, destinado ao tema da Moral.

Para Ricci, o aspecto moralizante é muito forte na vida do padre Diogo Antonio Feijó, o que até mesmo o aproximou dos Padres do Patrocínio que tinham a questão da moral muito acentuada em suas vidas.

Admitindo que a informação de Reale tenha sentido quanto ao momento interior que o padre Diogo Antonio Feijó vivia, quando produziu a obra, ou seja, momento de crise de misticismo, (REALE, apud FEIJÓ, 1967, p. 11) os *Cadernos de filosofia* surgem como respostas às suas inquietações. Os padres do Patrocínio o acolhem e entre 1818/1821, se iniciam seus escritos filosóficos. A partir dessa informação, não pode escapar à hipótese de que os *Cadernos de filosofia* tenham sido escritos com o objetivo de formar padres patrocínistas. O padre Diogo Antonio Feijó conclui os *Cadernos* com o tema da Moral, muito caro ao grupo de Jesuíno de Monte Carmelo. Isso torna mais justificável a utilização de traços da filosofia kantiana, mas não a sua adoção até as últimas conseqüências. O caráter austero do grupo jamais o permitiria.

A obra *Cadernos de filosofia*, do padre Diogo Antonio Feijó, é composta por três temas: *Metafísica, Lógica e Moral*. Segundo o que foi apresentado por Egas, começa pela *Lógica*. No entanto, verifica-se na página 22, VIII capítulo que, na realidade, ele deve iniciar-se pela *Metafísica*, pois no primeiro parágrafo da *Teoria da Probabilidade*, o padre Diogo Antonio Feijó pressupõe os conhecimentos de *Metafísica*: “Os estados da alma relativos à verdade já foram observados em *Metafísica*: ali notamos...” Provavelmente o erro deve ter sido ocasionado pela tipografia e não por Eugênio de Andrada Egas.

Se considerarmos, no entanto, como afirma Miguel Reale, que se trata de uma apostila cuja explicação deveria ser acompanhada de outros comentários, até que ponto a *Metafísica* já abordada, a que o padre Feijó se refere, trata daquela escrita ou de orientações a mais, dadas verbalmente? Admitindo a primeira possibilidade, há de fato que corrigir a ordem dos *Cadernos*; mas ao se admitir a segunda possibilidade, não é de se estranhar que a obra comece pelo *Caderno de lógica* e não pelo de *Caderno de metafísica*. Infere-se, porém, que eles devem ser vistos como um todo, embora se acentue no decorrer da apresentação a importância do desfecho final de suas reflexões com o *Caderno de filosofia moral*.

Por que o padre Diogo Antonio Feijó quis começar com o *Caderno de lógica*? Estaria o padre preocupado primeiramente com a formulação do raciocínio correto,

antes mesmo da correta definição de termos? Pode-se admitir a hipótese de que ele antes mesmo de trabalhar os *Cadernos de metafísica*, tenha dado, verbalmente, uma noção prévia, que possibilitasse a compreensão dos *Cadernos de lógica* e optasse por trabalhar a apostila de *Metafísica* depois. No entanto o último caderno refere-se à *Moral*, de modo que pouco alteraria o conteúdo moral, apresentando o *Caderno de metafísica* antes ou depois do *Caderno de lógica*. Começar-se-á pelo *Caderno de metafísica* conforme as orientações de Miguel Reale.

O *Caderno de metafísica* é composto por sete capítulos assim distribuídos:

CAPÍTULO I: Da Definição; Da Filosofia: seu objecto sua divisão e utilidade. Definições de alguns termos; Critério da verdade; Diferentes estados da alma;
CAPÍTULO II: Principaes questões de metafizica. Sobre a origem de conhecimentos; Nosão sumaria dos sentidos; Do orgão da vista; Reflexão; Do ouvido; Do orfato; Do gosto; Do tacto; Reflexão geral do sensório comum; Resultado do conhecimento do mecanismo dos sentidos; Da reflexão; Resultado da análise das diferentes qualidades que se encontrão na sensasão; Resultado geral das observações feitas sobre os sentidos e reflexão;
CAPÍTULO III: Da alma, e suas faculdades; Da faculdade cognitiva; Da sensibilidade; Da imaginação; Do entendimento; Rezumo; Do raciocínio; Da memoria; Da faculdade volitiva; Da propensão; Da vontade; Da liberdade; Advertencia; Da natureza do ser cognitivo; Reflexão;
CAPÍTULO IV: Quadro da gerasão dos conhecimentos;
CAPÍTULO V: Definições; Advertencia;
CAPÍTULO VI: Das primeiras verdades, e suas qualidades; Relativamente ao meu ser; Relativamente a minha cognisção; Relativamente a minha volisão; Em geral me atesta a consciencia; Advertencia;
CAPÍTULO VII: Divisão geral dos conhecimentos (EGAS, 1912, p. 25-55).

Observando a organização dos temas por capítulos, pode-se perceber a preocupação de Feijó em abordá-los de modo exaustivo, para a época, onde poucos tinham acesso à cultura, sem convite à reflexão. Considerando que, após a exposição dos temas, se seguem advertências, reflexões e resumo, a impressão maior que permanece é de um texto para ser decorado e não para ser entendido, porquanto, não existindo outro material à disposição, criar um texto apenas para ser roteiro, não tem sentido. É questionável a interpretação que Miguel Reale dá aos *Cadernos*, classificando-os como meros roteiros. Tomam-se, por exemplo, as primeiras linhas do *Caderno de metafísica*, quando padre Diogo Antonio Feijó explica o objeto da Filosofia, sua divisão e utilidade:

Cant explica a Filozofia por esta maneira. - Para a escola é a siensia, sem outro fim, que o saber, sem outra ocupação, que a de reduzir o saber a um todo sistemático, ligado, e estribado em principios fundamentaes - para o mundo tem o nome de Sabedoria; denominação distincta de siensia designando não só o saber; mas tão bem tendendo a pratica.

O objecto geral da Filozofia é o saber umano: isto é bastante para dar a conhecer sua utilidade.

A Filozofia encerra em si 3 questões de um considerável interesse:

1.^a - Que poso eu saber?

2.^a - Que devo eu obrar?

3.^a - Que me resta esperar?

A 1.^a é o objecto da Filozofia racional; a 2.^a e 3.^a da Filozofia Moral (EGAS, 1912, p. 25).

Antes de tudo é observável que o padre Diogo Antonio Feijó faz referência direta a Immanuel Kant logo no primeiro capítulo, ao tratar *Da Definição; Da Filosofia: Seu objecto sua divizão e utilidade. Definições de alguns termos; Critério da verdade e Diferentes estados da alma*. Com base na compreensão da filosofia kantiana que se tem nos dias de hoje, poder-se-ia até pensar na pobreza das afirmações, porém, para a época, são informações suficientes para que o leitor tome conhecimento do pensar de Immanuel Kant. Sem questionar aqui se Immanuel Kant tem seu pensamento corretamente expresso nas afirmações de Diogo Antonio Feijó, ou seja, não se trata de meros roteiros de aula, mas conteúdo a ser assimilado tal como está apresentado, sem tirar nem pôr; tem sentido com ou sem informações adicionais.

O texto explica a interpretação que dá o padre Diogo Antonio Feijó, para Immanuel Kant, quanto ao que vem a ser a filosofia e suas diferenciações, ou seja, especulativa em relação ao fim, prática quando direciona as ações, quanto à forma dos conhecimentos: material ou formal, pura, racional; dogmática ou crítica; objetivamente, em Lógica e Metafísica, etc. “*Se trata da natureza moral do omem, e dos principios fundamentaes que servem de motivo a sua Liberdade – xama-se Ética*” (EGAS, 1912, p. 26).

Percebe-se aqui a preocupação do padre Diogo Antonio Feijó desde o inicio de sua explanação. A filosofia trata também da natureza moral do homem e dos princípios fundamentais que servem de motivo à sua Liberdade. Natureza Moral e Liberdade do homem são temas caros ao padre Diogo Antonio Feijó, seja na esfera pública, seja na religiosa ou na esfera privada. A moral, para o padre Diogo Antonio Feijó, deve ser compreendida dentro do tema da filosofia; porém um conceito de filosofia que venha ao encontro de seu modo de pensar sobre a Moral. Parece

então que o conceito de filosofia (metafísica) kantiano (diferente do conceito metafísico = Teoria do Ser) supre essa sua necessidade.

É necessário, porém, perguntar-se, a fim de atingir o objetivo do estudo, a partir da estrutura da obra: Immanuel Kant assim pensava a filosofia? Para Diogo Antonio Feijó:

A Filozofia toma diferentes nomes, segundo as diferentes respostas debaixo das quaes é considerada. Em relação ao seu fim é especulativa, quando dá as leis do saber: pratica, quando dá as leis do obrar. Em relação ao fundo real, ou forma de nosos conhecimentos é material ou formal. Se ela considera sómente as leis, e condisões universaes dadas pelo ser cognitivo, é pura, e racional. [...]

Quando a Filozofia estabelece principios como certos, sobre que eleva sistemas diferentes é Dogmatica.

Quando rejeita estes principios, e conservava-se em inteira suspensão, é Septica, e este Septicismo é absoluto quando nega a possibilidade de encontrar principios certos; é prudente, e metodico, quando espera encontrar.

Quando analisa a insuficiencia do Dogmatismo e a prudencia ou imprudencia do Septicismo; e descobre a verdadeira origem dos conhecimentos é Critica.

Considerada subjectivamente se redus a ua Antropologia racional.

Considerada objectivamente se divide em Logica e Metafizica.

Lógica é a siensia formal do raciocinio.

Metafizica é a siensia especulativa, e material, isto é, que não trata das formas do pensamento mas de seu conteudo, seu objecto e sua origem; e em geral do material de nosos conhecimentos.

A Metafizica particularizada toma diferentes nomes, quantos são os diferentes generos de conhecimentos.

Se trata da natureza isto é, de fenomenos – xama-se Fizica.

Se trata da natureza moral do omem, e dos principios fundamentaes que servem de motivo a sua Liberdade – xama-se Ética (EGAS, 1912, p. 25-26).

O padre Diogo Antonio Feijó faz menção de Immanuel Kant logo no início do *Caderno de metafísica*, não significando, todavia, que seu raciocínio prossiga em todos os capítulos, por completo, amparando-se apenas nas idéias kantianas.

Immanuel Kant oferece diversas caracterizações da filosofia. As mais longas, na *Crítica da razão pura* (CRP), *Fundamentação da metafísica dos costumes* (FMC) e *Lógica* (L). Caracterizações acompanhadas por uma referência à filosofia grega ou à filosofia do seu tempo (CAYGILL, 2000, p.150). Há que conhecê-las para poder comparar.

Segue, portanto, uma das passagens da *Crítica da razão pura*, em Immanuel Kant, à qual o padre Diogo Antonio Feijó se referiu, influenciado por Villers (REALE, apud Feijó, 1967, p.44) – considerando o local onde estão localizadas as questões nos *Cadernos de filosofia*, ou seja, encontram-se no primeiro capítulo do primeiro Caderno, *Noções preliminares da filosofia* e não no *Caderno de lógica*:

Todo o interesse da minha razão (tanto especulativa como prática) concentra-se nas seguintes três interrogações:

1. Que posso saber?
2. Que devo fazer?
3. Que me é permitido esperar?

A primeira questão é simplesmente especulativa. Esgotámos (e disso me ufano) todas às respostas possíveis e encontrámos enfim aquela com a qual a razão é obrigada a contentar-se e, mesmo quando não se ocupa do interesse prático, também tem motivo para estar satisfeita; mas ficamos tão distanciados dos dois grandes fins para onde está orientado todo o esforço da razão pura, como se por comodidade tivéssemos renunciado desde o princípio a este trabalho. Se portanto se trata do saber, é pelo menos seguro e está bem estabelecido que, em relação a estas duas perguntas, nunca poderemos saber algo.

A segunda interrogação é simplesmente prática. É certo que, como tal, pode pertencer à razão pura, mas não é transcendental, é moral, e, por conseguinte, não pode em si mesma fazer parte da nossa crítica.

A terceira interrogação: Se faço o que devo fazer, que me é permitido esperar? é ao mesmo tempo prática e teórica, de tal modo que a ordem prática apenas serve de fio condutor para a resposta à questão teórica e, quando esta se eleva, para a resposta à questão especulativa. Com efeito, toda *esperança* tende para a *felicidade* e está para a ordem prática e para a lei moral, precisamente da mesma forma que o saber e a lei natural estão para o conhecimento teórico das coisas (KANT, CRP, 1985, p. 639-640).

É interessante notar que o título que traz o texto de onde a passagem foi tirada, é: *Do ideal do sumo bem como um fundamento determinante do fim último da razão pura*. Eis aí a preocupação do padre Diogo Antonio Feijó, ao transcrever justamente este trecho da obra kantiana, pois Immanuel Kant definiu filosofia em outras obras também, mas padre Diogo Antonio Feijó traz, influenciado por Villers, de modo resumido esta citação.

É preciso destacar, no entanto, que o padre Diogo Antonio Feijó se deveria referir ao que Kant apresenta em suas *Lições sobre lógica*, definindo a filosofia como “*a ciência da relação de todo conhecimento e de todo uso da razão com o fim último da razão humana*” (Intr. Cap. III, AK25), que se caracterizam pelo aprofundamento de quatro, e não três, questões fundamentais: 1. *que posso saber?* 2. *que devo fazer?* 3. *que posso esperar?* E 4. *que é o homem?* Sendo que a essa última, objeto da antropologia, as antecedentes se reduzem.

Penso que o padre esteja direcionando seu trabalho desde o início para o tema da Moral, desenvolvido no último *Caderno*. Verifica-se, no entanto, que padre Diogo Antonio Feijó reduz a última interrogação a uma questão meramente de cunho moral, ou seja, prático. Mas para Immanuel Kant a terceira interrogação está

relacionada também à questão teórica e não apenas à questão prática.⁷

Quanto às razões que induziram o padre ao erro de interpretação pode-se ter em mente as conseqüências de um efeito dominó, ou seja, o padre Diogo Antonio Feijó tem informações sobre Immanuel Kant de Martim Francisco, seu professor, que tinha contato com as obras de Charles Villers, que não havia compreendido corretamente o pensador alemão, situação percebida por Miguel Reale, ao comentar os *Cadernos de filosofia* do padre regente.

Curioso, todavia, é pensar que na lista de livros apresentados pela historiadora Magda M. de O. Ricci, presentes na biblioteca pessoal do padre Diogo Antonio Feijó, não constam os *Compêndios*, de Antonio Genovesi, nem a obra de Charles Villers. Levantando uma questão: padre Diogo Antonio Feijó escreveu os cadernos ou copiou-os? Uma vez que traz idéias de autores que não pertenciam a sua biblioteca pessoal, certamente copiou o pensar de algum outro, provavelmente de seu professor Martim Francisco, e simplesmente repassou-o. O que pode justificar o lapso, quando apresenta a divisão da filosofia em *Lógica e Metafísica*, e se esquece da Ética ou *Filosofia moral* (EGAS, 1912, p. 45), que será objeto do terceiro Caderno.

Poder-se-ia admitir também que o padre Diogo Antonio Feijó tivesse acesso a outros livros e não apenas os dispostos em sua biblioteca; no entanto, segundo a historiadora Magda Ricci, tais fontes não existiam também em outras bibliotecas de padres contemporâneos de Feijó, o que fortalece a hipótese de o padre ter se apropriado de um escrito já iniciado, uma vez que concordava com as idéias nele disponíveis.

De posse dos conceitos kantianos, como base, equivocados ou não, o padre Diogo Antonio Feijó dará continuidade a seu raciocínio na construção dos outros dois Cadernos. E, utilizando a própria definição de padre Diogo Antonio Feijó, percebe-se que os Cadernos devem ser considerados como um sistema, ou seja, a “*encadeação e liga de certos conhecimentos que se encaminham a certo e determinado fim*” (EGAS, 1912, p. 26).

⁷ Feijó prefere, como afirma Reale, recorrer a uma exposição da filosofia transcendental, às noções contidas no compêndio de Genovesi, aprovado pelas autoridades civis e religiosas. No entanto essa distinção entre “Filosofia para a escola” (sistematização do saber) e “Filosofia para o mundo” (sabedoria destinada à vida prática) se faz presente no livro de Charles Villers. E se não fere ou altera sua convicção religiosa, serve de fundamento e, por isso se faz presente nos cadernos, apesar de ser uma interpretação deturpada. Para Reale, faltava ao regente clara compreensão da ordem de saber correspondente a cada uma das três perguntas formuladas por Kant, objeto, respectivamente, da Crítica da Razão Pura, da Crítica da Razão Prática e da Crítica do Juízo, quando reduz a terceira questão ao domínio da moral (REALE, *apud* FEIJÓ, 1912, p. 44).

Outro ponto a considerar é que pensar em padre Diogo Antonio Feijó é pensar num ser humano prático, preocupado não apenas em desenvolver ou reproduzir teorias, mas em intervir na sociedade, intervir em seu meio, a partir dessas teorias, de modo que não se pode descartar a hipótese de que a compreensão da terceira interrogação como pertencente à *Moral* seja para fortalecer sua intenção, sua preocupação com o agir humano. Se fizer algo bom, devo esperar que me aconteça algo bom, nessa ou na outra vida. O fim da ação pressupõe uma recompensa nesta ou na outra vida. Porém, ao esperar algo em troca, pode ser um pensar cristão, mas não kantiano.

Quanto aos diferentes nomes que toma a filosofia,

... Kant distingue em CRP entre os conceitos escolástico e cósmico. O primeiro que Kant diz ter “predominado até agora” e com o que ele quis significar a dominante concepção wolfiana de filosofia, a considera “um sistema de conhecimento, que apenas é procurado como ciência... [e é] por consequência, a perfeição *lógica* do conhecimento” (CRP A 838/B866). O conceito cósmico de filosofia é mais amplo e “sempre serviu de fundamento a esta designação, especialmente quando, por assim dizer, era personificado e representado no ideal do *filósofo*, como um arquétipo” (A838/B866). Envolve “a ciência da relação de todo o conhecimento aos fins essenciais da razão humana” (A839/B867) ou “aquilo em que todos temos necessariamente um interesse”. Neste último conceito de filosofia, o filósofo é um “legislador da razão humana” e sua legislação ou “filosofia” tem, prossegue Kant, dois objetos, a natureza e a liberdade, ou “o que é” e o que “deve ser” (A840/B868) (CAYGILL, 2000, p. 151).

Immanuel Kant, ao apresentar um dos conceitos de filosofia, faz uma crítica da concepção wolffiana de Filosofia, Escolástica, e apresenta o conceito cósmico de filosofia, que é muito mais amplo.

Dos diferentes nomes dados à Filosofia e elencados pelo padre Diogo Antonio Feijó, o interessante é a distinção que faz entre a filosofia dogmática e a filosofia crítica, esta última como sendo aquela que descobre a verdadeira origem do conhecimento. Ao optar pela Filosofia Crítica, e pela Filosofia Transcendental, também critica a Escolástica, ou seja, o padre Diogo Antonio Feijó vai pegando de Immanuel Kant, aquilo que lhe interessa na construção de seu modo de pensar e viver a Filosofia. Ambos se desligam das velhas concepções (padre Diogo Antonio Feijó, pelo menos por esse momento) até então em vigor para apresentar um novo modelo de compreensão da realidade e do conhecimento. O padre Diogo Antonio Feijó não mais vê a Metafísica como Teoria do Ser, mas ligada à teoria do conhecimento: “Metafísica é a ciência especulativa, e material, isto é, que não trata das formas do pensamento mas de seu conteúdo, seu objecto e sua origem; e em

geral do material de nosos conhecimentos.”⁸

O segundo capítulo trata *Das Principaes questões de Metafizica. Sobre a origem de conhecimentos; Nosão sumaria dos sentidos; Do orgão da vista; Reflexão; Do ouvido; Do orfato; Do gosto; Do tacto; Reflexão geral do sensório comum; Resultado do conhecimento do mecanismo dos sentidos; Da reflexão; Resultado da análise das diferentes qualidades que se encontrão na sensasão; Resultado geral das observações feitas sobre os sentidos e reflexão* (EGAS, 1912, p. 28-36).

Quando se lê este segundo capítulo, tem-se a impressão de que se está diante de uma aula de anatomia, na medida em que padre Diogo Antonio Feijó descreve cada órgão dos sentidos. Mas ele quer, na realidade, acentuar a importância dos sentidos na produção dos conhecimentos, pois as explicações de todos os órgãos vão findar na possibilidade da elaboração dos conceitos, das idéias.

Para o padre Diogo Antonio Feijó, a origem dos conhecimentos é a primeira indagação enfrentada pelo espírito pensador, podendo essa ser considerada sob diferentes aspectos:

A origem de conhecimentos pode ser considerada debaixo de diferentes pontos de vista.

1.º - Se se considera como base primitiva os fundamentos de conhecimentos a alma é a primeira origem, isto é, a reunião de suas faculdades.

2.º - Se se considera a maneira com que a alma dá princípios a seus conhecimentos então o diferente desenvolvimento de suas faculdades ou diferentes leis manifestadas por esse desenvolvimento e igual origem de conhecimentos.

3.º - Se se considera o que dá motivo a desenvolver se esta actividade na manifestação de suas leis, então os sentimentos e reflexão são os que ocasionão um tal desenvolvimento e tem o nome de origem de conhecimentos.

4.º - Se se considera como um conhecimento primitivo do qual partem, ou donde se derivão os mais conhecimentos então as verdades primitivas, e os primeiros principios obtem o nome de origem de conhecimentos.

Estas verdades primitivas, estes primeiros principios parece, que nos são apresentados pelos sentidos e reflexão os objectos nos parecem dados por eles, nosa alma não faz mais, que reconhecelos.

Apliquemos os meios, que nos podem assegurar da verdade na evidencia Física, e logo conheceremos a parte que tem os sentidos em nossos conhecimentos.

⁸ Reale destaca que Villers não distingue entre Filosofia dogmática e Filosofia cética. A Filosofia crítica acompanha o ceticismo, até o reconhecimento do perfil ilusório dos sistemas dogmáticos, sem permanecer na dúvida; mas indo a fundo examina rigorosamente o entendimento humano para depois remontar à formação de todo conhecimento.

Isso quer dizer que Feijó, ao fazer a distinção entre dois tipos de ceticismo, cria algo próprio, afirmando que a Filosofia crítica analisa a insuficiência do dogmatismo e a prudência ou imprudência do ceticismo (REALE, apud FEIJÓ, 1967, p. 23,24,45).

A análise a mais escrupolosa do pensamento fará descobrir o que á neles de objectivo e subjectivo.

O estudo profundo da Antropologia, ou de nós mesmos nos dará a evidencia Matematica pela qual ficaremos certos, se em nosso pensamento á alguma coiza, que tenha diferentes principios de nosas leis, ou se são sómente manifestações, e combinações desas mesma leis, e nos ensinará o verdadeiro emprego dos sentidos e reflexão (EGAS, 1912, p. 28-29).

Conforme a citação informa, para o padre Diogo Antonio Feijó, a experiência por meio dos sentidos tem sua função na geração do conhecimento. Também para Immanuel Kant o conhecimento empírico ou *a posteriori* inicia-se com os dados fornecidos pela experiência. Ao adotar a filosofia como gnosiologia, o padre Diogo Antonio Feijó se distancia do conceito escolástico da filosofia de sua época. Descontente com as explicações do seu tempo, Immanuel Kant coloca a questão da possibilidade do conhecimento, fazendo com que a razão faça uma análise, uma crítica de si mesma e de suas reais possibilidades de conhecer. Tem-se por um lado Immanuel Kant com a CRP e, por outro, o padre Diogo Antonio Feijó que, aproveitando-se das reflexões kantianas, tece nos Cadernos sua teoria metafísica sobre a origem do conhecimento. No entanto a explanação sobre a origem do conhecimento para o padre Diogo Antonio Feijó parece um tanto confusa, enquanto esses podem originar-se de quatro modos, o que ele chamou de diferentes pontos de vista, ou seja, a origem do conhecimento pode partir da alma, do diferente desenvolvimento de suas faculdades, dos sentimentos e reflexão e por último das verdades primitivas. Em nenhum momento Diogo Antonio Feijó cita os termos *a priori* ou *a posteriori*, ou os dois tipos de conhecimento, o empírico e o racional, comuns a Immanuel Kant.

É possível perceber, pelo pouco que fora apresentado, que entre o padre Diogo Antonio Feijó e Immanuel Kant existe o que vou chamar de “efeito sanfona”; ou seja, ora padre Diogo Antonio Feijó se aproxima do pensamento de Immanuel Kant, ora se distancia. Por exemplo: quando o padre Diogo Antonio Feijó afirma que não podemos conhecer a natureza em si e que são os objetos que deixam em nós impressões que irão dar origem ao conhecimento, ele se aproxima um pouco do pensamento de Immanuel Kant; mas, quando busca explicar como isso se dá, percebemos um distanciamento. E depois, o ser em si, para Immanuel Kant, é o ser abstrato, que não se oferece à experiência, enquanto para Diogo Antonio Feijó se trata dos seres da natureza em geral.

O terceiro capítulo aborda os seguintes temas: *Da alma, e suas faculdades; Da faculdade cognitiva; Da sensibilidade; Da imaginação; Do entendimento; Rezumo; Do raciocínio; Da memória; Da faculdade volitiva; Da propensão; Da vontade; Da liberdade; Advertencia; Da natureza do ser cognitivo; Reflexão* (EGAS, 1912, p. 36-45).

Padre Diogo Antonio Feijó apresenta uma pequena introdução e a seguir desenvolve os temas propostos:

As observações feitas sobre os sentidos, a reflexão, nos conduzirão naturalmente a observar a alma, como principio eficiente, base primitiva, e fundamental de nosos conhecimentos. Suas faculdades nos descobrirão leis diferentes que formão a verdadeira origem, e a masa total dos conhecimentos humanos. A alma é o sujeito, que conhece, e quer. Duas portanto são as faculdades principaes – Faculdade cognitiva, e Faculdade, volitiva: uma, que tem por objecto conhecer, e outra querer (EGAS, 1912, p. 36).

A Faculdade cognitiva, para o padre Diogo Antonio Feijó, é exercitada e desenvolvida pela sensibilidade e pelo entendimento. Porém, é na compreensão da sensibilidade que encontraremos a aproximação de Diogo Antonio Feijó ao pensamento de Immanuel Kant. Afirma o padre:

Sensibilidade é o sujeito do sentimento a origem de nosas sensações; e por iso a base de nosos conhecimentos seu material primitivo, sobre que se desenvolvem as leis, ou formas geraes do Entendimento. Quando a Sensibilidade não refere o sentimento para fora de si como são alguns estados de prazer, ou desprazer, que sentimos: v. g. a alegria, a tristeza, o pejo etc. conserva o nome de sensibilidade interna; e ainda, que taes sentimentos sejam bem diferentes podem comtudo ser clasificados debaixo das formas de prazer, ou desprazer. Quando a sensibilidade refere seus sentimentos para fora de si toma o nome de sensibilidade externa: então tem ua forma primitiva, que serve de base as nossas sensações, e que mais ou menos as revestes de suas qualidades é o espaso absoluto, e ilimitado (EGAS, 1912, p. 37).

De fato, para Immanuel Kant, o espaço é uma forma *a priori*, seja na definição Metafísica do conceito, seja na concepção transcendental.

2. O espaço é uma representação necessária, *a priori*, que fundamenta todas as intuições externas. Não se pode nunca ter uma representação de que não haja espaço, embora se possa perfeitamente pensar que não haja objectos alguns no espaço. Consideramos, por conseguinte, o espaço a condição de possibilidade dos fenómenos, não uma determinação que dependa deles; é uma representação *a priori*, que fundamenta necessariamente todos os fenómenos externos (KANT, CRP, 1985, p. 64-65).

b. O espaço não é mais do que a forma de todos os fenómenos dos sentidos externos, isto é, a condição subjectiva da sensibilidade, única que

permite a intuição externa. Como a receptividade do sujeito, mediante a qual este é afectado por objectos, precede necessariamente todas as intuições desses objectos, compreende-se como a forma de todos os fenómenos possa ser dada no espírito antes de todas as percepções reais, por conseguinte *a priori*, e, como ela, enquanto intuição pura na qual todos os objectos têm que ser determinados, possa conter, anteriormente a toda a experiência, o princípios das suas relações (KANT, CRP, 1985, p. 67).

Uma vez que se recebem as informações provindas da experiência com os objetos que estão a nossa volta, a razão os organiza dentro das formas *a priori* do espaço e do tempo.

Adolfo Crippa afirma que, quanto à influência que o padre Diogo Antonio Feijó possa ter recebido, Miguel Reale destaca “sobretudo um livro de Charles Villers, que talvez terá sido a fonte de todo o conhecimento filosófico kantista no Brasil” (CRIPPA, 1978, p. 229).

Padre Diogo Antonio Feijó, assim localiza a imaginação:

Imaginação é a faculdade pela qual o ser cognitivo a seu arbitrio aumenta, diminue, e modifica de mil maneiras suas sensações; faculdade esta, que exercita unicamente sobre a sensibilidade e que só tem lugar depois de ter sido esta já desenvolvida por ocasião dos objectos externos. Ela foi dada ao homem para ampliar seus conhecimentos sensíveis; por esta causa a incluímos debaixo da sensibilidade portanto prepara novos materiais para os conhecimentos inteligíveis (EGAS, 1912, p. 38).

No entanto, para Immanuel Kant, segundo Caygill:

Kant divide a sensibilidade em sentido (Sinn) e imaginação, incluindo o primeiro a “faculdade de intuição na presença de um objeto” e a segunda a “intuição sem a presença de um objeto” (A 15) A não-presença do objeto para a imaginação pode ser pensada de duas maneiras: ou o objeto estava presente mas já não está mais, ou a sua presença situa-se no futuro. Considerado do ponto de vista da imaginação empírica, isso dá origem às faculdades de memória e previsão, as quais recordam e predizem a presença de objetos distintos. [...] Na CRP e na CJ, a imaginação é situada entre a sensibilidade e o entendimento, e para além de ambas e de si mesma. Essa localização paradoxal pode ser esclarecida pela distinção entre imaginação empírica e produtiva, com a primeira situada entre as outras faculdades e a segunda abrangendo todas elas (CAYGILL, 2000, p. 188-189).

Percebe-se uma aproximação do pensamento kantiano por parte de padre Diogo Antonio Feijó, porém não existe um aprofundamento convincente que garanta um conceito kantista de imaginação na explanação do padre. E a memória não é considerada fruto da imaginação no sentido empírico, como apresenta Immanuel Kant. Mas é preciso lembrar que a responsabilidade sobre o comando da imaginação, em ambos os casos, encontra-se no sujeito.

No capítulo anterior foi assinalada, por Miguel Reale, a troca que Diogo

Antonio Feijó faz das categorias aristotélicas para as categorias kantianas. Segue a apresentação do padre relacionada à de Immanuel Kant:

4 são as formas primitivas, ou condições do Entendimento. – Quantidade
Qualidade Relação, Modalidade 4 clases a que se pode reduzir todas as
suas diferentes manifestações.

Eisplaca-se – O objecto é concebido como um, ou como muitos ou como
todos – Eis aqui a Quantidade.

É concebido o objecto como tendo certa qualidade ou não tendo; ou não
tendo esta, mas aquela: eis aqui a Qualidade.

É o objecto concebido como imutavel, e invariavel, ou como mutavel; ou
como seguindo-se e determinando-se entre si, ou como obrando um sobre
o outro, ou em relação reciproca : eis aqui a relação.

É o objecto concebido como concorde com muitas condições, e formas, ou
não; ou como cazado com muitas leis, ou não; ou como concorde com
muitas leis, e juntamente cazado com elas, ou ainda não, cazado: eis aqui
a Modalidade (EGAS, 1912, p. 38-39).

A tábua das categorias de Immanuel Kant é assim formulada:

1. Da quantidade: Unidade, Pluralidade, Totalidade; 2. Da Qualidade:
Realidade, Negação, Limitação; 3. Da Relação: Inerência e subsistência
(substantia et accidens), Causalidade e dependência (causa e efeito),
Comunidade (acção recíproca entre o agente e o paciente); 4. Da
Modalidade: Possibilidade – Impossibilidade, Existência – Não existência,
Necessidade – Contingência (KANT,CRP, 1985, p. 110-111).

Immanuel Kant se afasta das concepções aristotélicas do entendimento e o
padre Diogo Antonio Feijó também o faz, por seu meio. Porém, o faz com uma
determinada confusão, quando desdobra cada uma das categorias⁹ em outras três
formas como segue: “*Quantidade – Singular, Plural, Universal. **Qualidade**
Afirmativo, Negativo, Limitativo. – Relação, Cauza, Efeito, Substancia Acid.e
Acsão, Reacsão. Modalidade – Posivel, Imposivel, Existente ou não, Necesario ou
Contingente.*” (Egas, 1912, p. 39) Enquanto Immanuel Kant possui e subdivide a
Qualidade em Realidade, Negação, Limitação, Diogo Antonio Feijó coloca a
Qualidade com a subdivisão parcial da Tábua dos Juízos, sendo a Qualidade, nesta
*ultima, dividida entre “**Afirmativos, Negativos e Infinitos**”*¹⁰ (KANT,CRP, 1985, p.
104).

No erro de padre Diogo Antonio Feijó trata-se de um lapso, um

9 Para Aristóteles, “as C. são os modos em que o ser se predica das coisas nas proposições, portanto os predicados fundamentais das coisas. Enumera dez categorias, exemplificando como segue: 1º *Substância*, p. ex.: homem ou cavalo; 2º *Quantidade*, p. ex.: dois côvados; 3º *Qualidade*, p. ex.: branco; 4º *Relação*, p. ex.: maior; 5º *Lugar*, p. ex.: no liceu; 6º *Tempo*, p. ex.: ontem; 7º *Posição*, p. ex.: está sentado; 8º *Ter*, p. ex.: usa sapatos; 9º *Agir*, p. ex.:cortar; 10º *Sofrer*, p. ex.: ser cortado (*Top.*, I, 9, 103 b 20 ss.; *Cat.*, 1 b 25 ss.).A relação entre as C. e o ser é assim explicada: “Porquanto a predicação afirma às vezes o que uma coisa é, às vezes a sua qualidade, às vezes a sua quantidade, às vezes a sua relação, às vezes aquilo que faz ou o que sofre e as vezes o lugar onde está ou o tempo, segue-se que tudo isso são modos de ser” (*Met.*, V, 7, 1017 a 23 ss.)” (Abbagnano, 2000, p. 121).

10 Os negritos não pertencem a Diogo Antonio Feijó ou a Immanuel Kant, mas ao autor da dissertação, para realçar a confusão realizada por Diogo Antonio Feijó, entre as subdivisões da Qualidade nas Tabuas dos Juízos e das Categorias.

desconhecimento da doutrina de Immanuel Kant ou meramente uma cópia de alguém que já o tinha realizado antes, ou ainda, uma atitude voluntária?

O perfil apresentado de Immanuel Kant por Diogo Antonio Feijó, a partir do texto, apesar de não condizer com a doutrina, estritamente, informa a atenção dada ao filósofo alemão na formação dos estudantes do Colégio do Patrocínio. O que pode significar isso? O significado se dá quando não se perde de vista o aspecto moral para o qual convergem os *Cadernos de metafísica e lógica*.

O padre Diogo Antonio Feijó prossegue com sua apresentação sobre o entendimento, afirmando: “Um objecto não é concebido por nós, senão quando tem recebido alguma destas 4 formas” (EGAS, 1912, p. 39). Isso significa a não possibilidade do entendimento exercer o seu papel sem a apreensão dos objetos que lhe são dados pela sensibilidade. Neste aspecto, Diogo Antonio Feijó se aproxima da filosofia kantiana quanto ao entendimento, pois:

As relações que Kant estabelece entre entendimento e sensibilidade são extremamente intrincadas e complexas, e consistem em reunir intuições e conceitos que, quanto ao mais, são heterogêneos. Ambos são representações, mas enquanto as primeiras se originam na receptividade da sensibilidade humana, os segundos se originam na espontaneidade do entendimento [...] Enquanto o entendimento está restrito à gama de experiência possível, a razão “refere-se sempre à totalidade absoluta na síntese de condições” (A 326 / B 382); isso impele os conceitos do entendimento para além de seus legítimos limites e geram as inferências falaciosas minuciosamente investigadas na “Dialética transcendental” de CRP” (CAYGILL, 2000, p. 113).

E padre Diogo Antonio Feijó continua sua apresentação da *Metafísica*, afirmando que:

Quando a concepção pura se aplica a forma pura da sensibilidade, chama-se a tal concepção aplicada.
Esquema, ou tipo primitivo: é o primeiro degrau da sensibilização do pensamento.
Cant denomina a operação primitiva do Entendimento pela qual ele refere com exatidão cada representação a faculdade particular a que pertence – Reflexão transcendental – e a falta cometida a este respeito – Amfibolia (EGAS, 1912, p. 39).

Pela segunda e, última vez, o padre Diogo Antonio Feijó refere-se a Immanuel Kant (Cant)¹¹ e dessa vez referindo-se àquilo que se pode chamar de independência do intelecto no ato de conhecer, de modo sintético, segundo suas próprias leis, aquilo que a experiência, pela sensibilidade lhe fornece. Em outros

11 Para compreender o porquê de o nome ser escrito dessa forma (Cant), ver FEIJÓ, Diogo Antonio. *Cadernos de Filosofia*. Introdução e notas de Miguel

momentos o padre Diogo Antonio Feijó voltará a assinalar a existência de verdades primitivas, imediatas, mas subjetivas, que são para padre Diogo Antonio Feijó, realidades *a priori*.

Embora o conceito de *a priori* (que está mais próximo de um Inatismo, o que Immanuel Kant repeliu) para padre Diogo Antonio Feijó não seja claro, se comparado à idéia kantiana de *a priori*, ela se aproxima ao ponto de deixar claro que os escritos do padre demonstram o seu jeito próprio de trabalhar as questões filosóficas, de modo, até certo ponto, sincrético, pois no caso das tábuas das categorias, o padre Diogo Antonio Feijó cometeu semelhante confusão. Não se trata de adequar o pensamento do padre Diogo Antonio Feijó ao pensamento de Immanuel Kant, mas trata-se do inverso. E o padre toma a toda liberdade em adequar o pensamento kantiano ao seu modo de apresentação e estruturação de suas idéias. Portanto, pode-se perceber nos escritos do padre resquícios, pistas, da filosofia kantiana, mas não a Filosofia de Immanuel Kant propriamente dita.

O que o texto traz de confusão até o momento não chega a afetar aquilo que busca, com cautela, o presente estudo, ou seja, não compromete o último foco trabalhado por padre Diogo Antonio Feijó, a questão da Moral. O erro cometido na confusão entre as tábuas do Juízo e das Categorias não tornará o padre mais ou menos kantiano, pois se verá que os temas Deus, Imortalidade e Liberdade, que pressupõem a existência dos juízos sintéticos a priori, o padre Diogo Antonio Feijó os há de trabalhar com uma fundamentação bem mais escolástica que transcendental kantiana.

O quarto capítulo aborda o quadro da geração do conhecimento, tema breve, que a publicação de Egas apresenta da seguinte forma.

As sensações são os primeiros materiais de nossos conhecimentos, cabendo à imaginação aumentá-los, transformá-los, formando novos ideais sensíveis, criando conhecimentos. Levando, por isso, o nome de faculdade produtora, de onde se originam as invenções. Tais materiais sensíveis são levados pelo entendimento a uma nova ordem de conhecimentos, agindo sobre eles. Com eles, o raciocínio elabora novas combinações e chega a novos resultados, generaliza (EGAS, 1912, 45-46), Immanuel Kant, no entanto, afirma:

A síntese figurada, porém, quando se refere apenas à unidade sintética originária da apercepção, ou seja, a esta unidade transcendental que é pensada nas categorias, deverá chamar-se *síntese transcendental da imaginação*, para a distinguir da ligação simplesmente intelectual. A *imaginação* é a faculdade de representar um objecto, mesmo *sem a presença deste* na intuição. Mas, visto que toda nossa intuição é sensível, a imaginação pertence à *sensibilidade*, porque a condição subjectiva é a única pela qual pode ser dada aos conceitos do entendimento uma intuição correspondente; na medida, porém, em que a sua síntese é um exercício da espontaneidade, que é determinante, e não apenas, como o sentido, determinável, pode determinar *a priori* o sentido, quanto à forma, de acordo com a unidade da apercepção... (KANT, CRP, 1985, p. 151).

Pode-se notar que tanto para o padre Diogo Antonio Feijó quanto para Immanuel Kant a imaginação pertence à sensibilidade, tendo a tarefa de sintetizar as informações providas da sensibilidade e produzir outras a serem trabalhadas pelo entendimento. Mas o padre não a coloca como síntese transcendental da imaginação, como faz Immanuel Kant.

Com essas aproximações e distanciamentos da Filosofia de Immanuel Kant, o padre Diogo Antonio Feijó vai deixando transparecer que o seu compromisso não é o de divulgador do Criticismo Kantiano, e sim o de transmitir conceitos filosóficos que propiciem a compreensão por parte de seus alunos, ou quaisquer outros que sejam os destinatários da obra, do que vem a ser a Filosofia e, de modo especial, a Filosofia Moral. Um exemplo claro é que em seus *Cadernos* se utiliza não só de Immanuel Kant, mas de outros pensadores, como Sócrates, Mont'Alverne, etc.

O quinto capítulo trata de determinações terminológicas: "*Definições e Advertência*", para auxiliar a correta compreensão dos termos mais utilizados durante o percurso de sua exposição sobre a Filosofia. Serão devidamente assinalados os termos que requisitarem maior esclarecimento no decorrer da reflexão e que estão presentes nesse capítulo.

O sexto capítulo traz como temática: Das primeiras verdades, e suas qualidades; Relativamente ao meu ser; Relativamente à minha cognição; Relativamente a minha volição; Em geral me atesta a consciencia; Advertência (EGAS, 1912, p. 51-54).

No que se refere à verdade, afirma padre Diogo Antonio Feijó:

As verdades ou são primitivas, ou derivadas: imediatas ou mediatas: subjectivas, ou objectivas; singulares, ou universais a priori, ou a posteriori. Os sentimentos ocasionam meus diversos sentimentos. Estes sentimentos são verdades primitivas, e imediatas, que não tem realidade objectiva. Minha imaginação elabora estes sentimentos aparecem novos conhecimentos igualmente sensíveis: conhecimentos derivados, e

mediatos sem realidade objectiva.

O entendimento desenvolvendo se sobre as sensações, caza com elas certas leis, ou formas que lhe são próprias: estas leis, categorias são verdades primitivas, e imediatas; mas subjectivas.

O raciocínio combinando estas categorias, apresenta verdades derivadas, e mediatas; mas sem realidade objectiva.

A consciencia porem, que é, como o amago de noso ser, o que em nós conhecemos de mais activo, e incapaz de engano por iso mesmo que conhece os objectos por ua especie de contacto com eles, é o ultimo tribunal da razão, donde se não pode mais apelar, sem que justamente se seja sensurado de imprudente e insensato.

Ela me atesta as verdades seguintes que tem ambas as realidade objectiva, subjectiva sobre as quaes pronuncio com equal firmeza bem como sobre minha existencia (EGAS,1912, p. 51-52).

Abrindo um pequeno parêntese, o que chama a atenção de Miguel Reale é o valor que o padre Diogo Antonio Feijó dá à consciência. Fazendo-o questionar-se se não existem motivos agostinianos nessa valorização (REALE, apud FEIJÓ, 1967, p.80) Mas se percebem sinais agostinianos também em outra passagem dos *Cadernos*. O capítulo terceiro: *Da alma e suas faculdades*, que trata da advertência sobre a liberdade:

Porque os bens são varios: porque a virtude se xega por diferentes meios; porque nem sempre o justo é compativel com o bem presente; porque o omem é susceptivel de perfeisão ou deteriorasão, isto é, de axar-se em um estado felis ou desgrasado: por esa causa lhe foi dada a Liberdade para por ela ser senhor de suas acsões, e omisões, e fazer-se merecedor de premio, ou castigo (EGAS,1912, p. 42).

Eis uma alusão ao livre arbítrio, tão importante para Santo Agostinho. Ao colocar a consciência como último tribunal da razão, sem diferenciá-la como empírica ou transcendental, distancia-se do Criticismo Kantiano.

Observa-se, portanto, que o padre Diogo Antonio Feijó, como já foi assinalado, não tem como objetivo propagar idéias kantianas, mas servir-se delas dentro dos limites de sua compreensão e do objetivo de seus *Cadernos*,¹² de modo que não há dúvidas sobre a existência de resquícios de pensamentos de outros autores ligados à tradição católica. Retornando ao contexto das primeiras verdades e suas qualidades, o padre Diogo Antonio Feijó define a finalidade da Metafísica como teoria das verdades mais universais nos conhecimentos. Do seguinte modo:

A metafizica tem por fim descobrir aquelas verdades mais universaes nos conhecimentos umanos; firmar-lhes o valor pelo testemunho da

12 Os olhos de Miguel Reale, na análise dos cadernos, estão voltados mais para uma leitura laica, desconsiderando, parece-me, o potencial religioso de Diogo Antonio Feijó, seus conhecimentos de Teologia e Tradição católica, conhecimentos demonstrados no documento sobre a Abolição do Celibato para os clérigos brasileiros. Nele ele faz toda uma recuperação histórica, dos Evangelhos na mais pura Tradição Patrística. Esse parêntese pode demonstrar que, por trás da aceitação, deturpada, de ideais kantianos, reside uma rocha firme de conhecimentos bíblicos e eclesiológicos.

conciencia, que é o senso comum de todas as verdades. Alguns tem pertendido, que destas verdades universaes já indicadas se podem deduzir todas as mais; mas ainda sendo isto posivel, é maior dificuldade e mesmo impossivel a maior parte dos omens. Portanto nos consideramos estas verdades universaes como marcas de todas as verdades (EGAS, 1912, p. 54).

Com mais esta citação dos *Cadernos* fica claro que o padre abandonou os conceitos de uma metafísica ontológica, aristotélico-tomista, para aproximar-se de uma compreensão mais gnosiológica, segundo Immanuel Kant.

No entanto, a definição de verdade encontra-se no capítulo anterior, “Definisiões”, como sendo:

... a conformidade da coiza com seu objecto: portanto na verdade se supõe um objecto que deve de servir de modelo, ou arquitepo: A verdade é natural, moral ou logica. Verdade natural ou metafizica é a já definida. Verdade Moral é a conformidade dos signaes com o pensamento. A esta se opõe a mentira. A lógica é a conformidade dos signaes com as coizas, ou dos juízos com as de que se compõe. A esta se opõe a falsidade (EGAS, 1912, p. 50).

A obra de Miguel Reale, 1967, pode causar uma confusão¹³ na compreensão do conceito de verdade, apresentado pelo padre Diogo Antonio Feijó. Miguel Reale ou L. W. Vita, ao copiarem a obra de Egas, datada de 1912, pulam duas linhas, misturando o conceito de Verdade Moral com a de Verdade Lógica. É importante assinalar esse fato, devido à importância da obra de Miguel Reale como referencial de pesquisa, e que, mais importante ainda, é confrontar-se com o texto original de Egas. Embora não se trate de um erro intencional, vale assinalá-lo, respeitando as orientações do próprio padre Diogo Antonio Feijó.

Immanuel Kant não faz uma divisão entre verdades metafísica, lógica e moral, mas admite que não se pode perguntar sobre uma verdade universal:

Se a verdade consiste na concordância de um conhecimento com o seu objecto, esse objecto tem, por isso, de distinguir-se de outros; pois um conhecimento é falso se não concorda com o objecto a que é referido, embora contenha algo que poderia valer para outros objectos. Ora, um

13 Miguel Reale, quando faz a análise dos cadernos, ao transcrever as definições (ele ou L. W. Vita) de verdade presentes no Caderno de Metafísica, à página 77, (p. 50 do original de Egas) pula a explicação da Verdade lógica e confunde-a com a Verdade Moral. O original de Egas traz o seguinte conceito de verdade:... “a conformidade da coiza com seu objecto: portanto na verdade se supõe um objecto que deve se servir de modelo, ou arquitepo: A verdade é natural, moral ou lógica. Verdade natural ou metafizica é a já definida. Verdade Moral é a conformidade dos signaes com o pensamento. A esta se opõe a mentira. A lógica é a conformidade dos signaes com as coizas, ou dos juízos com as de que se compõe. A esta se opõe a falsidade.” (Egas, 1912, p. 50) Em sua obra: Feijó, Diogo Antonio. Cadernos de Filosofia. Introdução e notas de Miguel Reale, 1967, a página 77, item 28º, traz a seguinte definição: “Verdade é a conformidade da coisa com seu objeto; portanto, na verdade se supõe um objeto que deve se servir de modelo... **Verdade moral é a conformidade dos sinais com as coisas, ou dos juízos com as de que se compõem. A esta se opõem a falsidade** (negritos e sublinhados do autor da dissertação).

critério geral da verdade seria aquele que fosse válido para todos os conhecimentos, sem distinção dos seus objectos. É, porém, claro, que, abstraindo-se nesse critério de todo o conteúdo do conhecimento (da relação ao objecto) e referindo-se a verdade precisamente a esse conteúdo, é completamente impossível e absurdo perguntar por uma característica da verdade desse conteúdo dos conhecimentos e, portanto, é impossível apresentar um índice suficiente e ao mesmo tempo universal da verdade (KANT, CRP, 1985, p. 93).

Embora o padre Diogo Antonio Feijó classifique diversas tipologias de verdade, não chega a atingir a profundidade do raciocínio criticista, pois enquanto se preocupa com a adequação do pensamento ao objeto, Immanuel Kant pensa na possibilidade dessa experiência, a partir de juízos sintéticos *a priori*.

No sétimo e último capítulo do Primeiro *Caderno* sobre *metafísica*, o padre disserta sobre a *Divisão geral dos conhecimentos*, deixando clara a sua compreensão de “*a priori*” como significando inato; distanciando do seu verdadeiro significado: “Nós conservamos o nome de inatas as que não pertencem à Sensibilidade, as verdades *a priori*, posto que todas as verdades sejam inatas, como temos visto.” (EGAS, 1912, p. 55). Ao admitir verdades inatas, faz, consciente ou não, uma alusão a Descartes, abrindo espaço para a concepção divina das idéias como garantia de pensar corretamente.

No Segundo *Caderno* – na edição de Miguel Reale (primeiro *Caderno* na versão de EGAS, 1912) Feijó escreve sobre a Lógica, subdividindo o tema na seguinte ordem: *Da Lógica: seu objecto. Capítulo I: Marxa do entendimento, Advertência, Advertência, Quadro das operações do entendimento. Capítulo II: Das formas do raciocínio: Indusão, Da Analogia, Sorites, Dilema, Silogismo, Entimema, Epiquerema, Advertencia, Eizemplos. Capítulo III: Dos Metodos: Métodos de observar, Metodo de clasificar, Metodo de meditar, Metodo de conjecturar, Do metodo de revizão, Advertencia, Da Analize, Da Sinteze, Advertencia, Fim geral dos metodos. Capítulo IV: Critica dos sinaes, Da linguagem, Fim e perfeição da linguagem, Advertência, Clasificação da linguagem: Da escriptura, Da ermeneutica, Da critica dos escritos, Regras. Capítulo V: Critica dos sentidos. Capítulo VI Critica da Auctoridade, Regras, Advertencia. Capítulo VII: Critica da Razão. Capítulo VIII: Teoria da Probabilidade, Regras da disputa, Advertência, Dos sofismas* (EGAS, 1912, p. 3-24).

Com tal apresentação do tema, Diogo Antonio Feijó se aproxima mais de um desenvolvimento aristotélico-tomista, do que de um desenvolvimento kantiano. Para Diogo Antonio Feijó:

Lógica é a ciência formal do Raciocínio.

Como esta definição parece excluir todas as mais coisas além das formas do raciocínio parecendo aliás necessário tratar-se de algumas regras, que segurem a indagação dos mesmos elementos do Raciocínio, julgamos mais fecunda a definição seguinte. – Arte de pensar. Arte é a colisão de regras, que tendem a um fim (EGAS, 1912, p. 3).

Vale ressaltar por completo a análise que Miguel Reale faz desse início, no qual padre Diogo Antonio Feijó aborda sobre o objeto da Lógica:

Quanto ao sentido geral da *Lógica* de FEIJÓ, que dá maior realce ao *problema do método*, v. o que escrevi no prefácio. Frise-se que a sua exposição não obedece à ordem adotada nos compêndios da época, pouca atenção sendo dispensada aos problemas da Lógica formal. Por outro lado, algumas questões – como, por exemplo, a relativa aos sentidos, - tratadas por GENOVESI sob o prisma da Lógica são vistas por FEIJÓ sob o ângulo da Lógica e da Metafísica ... (REALE, apud FEIJÓ, 1912, p. 89).

Na breve introdução à análise dos cadernos, foi afirmado que eles deveriam ser vistos como um todo. Essa afirmação é reforçada pelo comentário de Miguel Reale, conforme citação anterior, e sobre a questão relativa aos sentidos, vistos pelo padre Diogo Antonio Feijó sob o prisma da Lógica e da Metafísica. Faz-se notar também que o padre Diogo Antonio Feijó “abandona” as diretrizes kantianas, utilizando-se mais do compêndio de Genovesi. Nessa visão, sai de uma influência francesa, desacreditada pela Igreja, para uma influência italiana creditada pelos órgãos civis e religiosos.

Outro exemplo de que os *Cadernos de filosofia*, do padre Diogo Antônio Feijó devem ser vistos como um todo, são os sucessivos pedidos de Reale, nas notas explicativas (3,5,14), para voltar às anotações do primeiro *Caderno de Metafísica*, que poderão ser vistos a seguir:

3 “Como se vê, ao tratar da Lógica, FEIJÓ pressupõe o estudo da *Metafísica*, razão pela qual foi dada precedência a esta na presente edição” (REALE, apud FEIJÓ, 1912, p.93);

5 -“Quanto a êsse tópico, cfr. o prefácio e a parte final do cap. VI do *Caderno de Metafísica*.” (REALE, apud FEIJÓ, 1912, p.101);

14 -“Esta advertência confirma que as páginas da *Metafísica* devem anteceder às de *Lógica*. Corrigimos, assim, a distribuição dada a matéria por Eugênio Egas. Cfr. o já observado na nota 3 dêste *Caderno*.”(REALE, apud FEIJÓ, 1912, p. 116).

O capítulo IV, sobre a *Crítica dos sinais*, traz uma alusão religiosa direta feita por Feijó a partir da seguinte afirmação:

O homem, nascendo na dependência de seus semelhantes, a Providência lhe não podia negar os meios de exprimir suas necessidades e de implorar, e dar socorro. É portanto inato ao homem o desejo de comunicar-se. Este meio de comunicação, para o presente chamamos Linguagem, e para o futuro Escrito (EGAS, 1912, p. 15).

Vão aparecendo nos textos, aos poucos, porém, de modo freqüente, acenos explicitamente religiosos que demonstram o perfil espiritual do padre Diogo Antonio Feijó. Embora não seja este o intuito do trabalho, deve-se levar em conta, para que se compreenda que existe a possibilidade de os *Cadernos de filosofia* não terem sido escritos totalmente pelo padre Diogo Antonio Feijó. Fica, assim, mais fácil de compreender por que se percebem nos escritos idéias de autores que não constam na sua biblioteca pessoal, segundo informação obtida a partir do trabalho da historiadora Magda M. de O. Ricci. Recorde-se também que nem os textos de Immanuel Kant faziam parte da biblioteca pessoal do padre Diogo Antonio Feijó nem dos demais padres, seus conterrâneos e contemporâneos. Há de se compreender também por que, nas definições apresentadas no capítulo quinto do *Caderno de metafísica*, não se encontram termos estritamente religiosos como: providência divina, ressurreição, alma, criador, criatura, revelação. O padre Diogo Antonio Feijó se utiliza deles para desenvolver seu pensamento sobre *Filosofia moral*. Se ele fosse o único criador dos *Cadernos*, certamente cuidaria de que esses termos fossem incluídos no capítulo cinco do *Caderno de metafísica*, por mais distante que essa fosse da Metafísica Escolástica, com suas respectivas significações.

Por outro lado, mesmo que se leia na página 42 do quinto capítulo: “a ética desenvolverá melhor esta matéria” referindo-se à questão do amor de si, pode-se atribuir essa afirmação a outra pessoa e não ao padre Diogo Antonio Feijó. Admitindo a hipótese de que temos no padre alguém que se utilizou de um material já iniciado ou, parcialmente pronto, e deu continuidade à reflexão do seu modo, se coloca em dúvida o pioneirismo do padre Diogo Antonio Feijó com relação à presença do pensamento kantiano no Brasil.

Pode-se perceber que os demais capítulos, como *Crítica dos sentidos*, *Crítica da Autoridade*, *Crítica da Razão* e *Teoria da Probabilidade* não trarão acenos religiosos diretos. No entanto, o padre Diogo Antonio Feijó “se serve” do pensar de Genovesi, que representa o pensar religioso, creditado, na época, para construir seu raciocínio.

Quanto à existência de indícios do pensamento kantiano pode-se observar que no capítulo III, *Dos métodos*, fica claro que o padre teve acesso, de alguma forma, ao pensamento kantiano. A questão dos universais, ou seja, a busca, no “*Método de clasificar*” de um universal que resuma o significado de alguns predicados. Assim escreve Diogo Antonio Feijó:

Este método consiste em reduzir muitas observações a poucas. Para conseguir, dadas as observações farse a um proceso sobre elas, abstraindo tudo, quanto nelas se axar semelhante; e porque estas abstracsões não tem onde repoizem, substituirse a as ideas um sinal, que seja o equivalente, ou o representante de todas elas naquella parte em que se asemelhão: v. g. o amarelo, o branco etc. tem sempre ua certa eistensão, que os acompanha, e igualmente são semelhantes na origem, devendo todos sua eizistencia a vista: eu substituo a esas ideas – o Sinal – Cor que é para mim o representante desas qualidades semelhantes o rezumo de tudo, quanto me dá o orgam da vista. A este rezumo dase o nome de Clase, que pela maior, ou menor eistensão tomo o nome de genero, ou especie. Xamase igualmente esse sinal Universal – porque é tomado por nós como um tipo aplicavel a muitos objectos (EGAS, 1912, p. 10-11).

Nicola Abbagnano sintetiza em seu dicionário, o pensar de Immanuel Kant sobre o universal, após apresentar os dois significados principais que teve o tema dos universais no decorrer dos tempos: um primeiro significado objetivo, indicando uma determinação qualquer que pode pertencer ou ser atribuída a várias coisas; em segundo lugar, um significado subjetivo, indicando a possibilidade de um juízo ser válido para todos os seres racionais (ABBAGNANO, 2000, p. 982).

Sobre Immanuel Kant, assim se pronuncia Abbagnano com relação ao primeiro significado: “... Kant observava que a universalidade empírica nunca é rigorosa ou verdadeira, e que a universalidade autêntica precisa estar fundada nas formas *a priori* do conhecimento, ou seja, nas formas que constituem as coisas como fenômenos (Crít. R. Pura, Intr., II)” E, com relação ao segundo significado de universal, afirma que Immanuel Kant:

... além de usar esse tipo de universalidade no domínio da estética, estendeu-o para o domínio moral e elucidou suas características específicas, definindo-o como *validade comum ou universalidade subjetiva*. No que diz respeito à esfera estética, Kant via no juízo de gosto simplesmente “a necessidade objetiva de concordância do sentimento de cada um com o nosso próprio sentimento”, e nesse sentido definia o belo como “um prazer necessário”, no sentido de ser um prazer que todos devem sentir do mesmo modo (*Crít. do Juízo*, 22). No domínio da ética, Kant afirmava que uma lei só é prática se for “válida para a vontade de todos os seres racionais” (*Crít. R. Prática*, I), e considerava a universalidade subjetiva (possibilidade de uma máxima valer como lei para todos os seres racionais) o critério para julgar se uma máxima é ou não uma lei moral (*Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, II). Mas ele também

evidenciava a diferença entre essa universalidade subjetiva e a universalidade objetiva. Dizia: “Cada juízo objetivamente U. é sempre subjetivo; isso significa que, quando o juízo é válido para tudo o que está compreendido em dado conceito, também é válido para qualquer um que represente um objeto segundo esse conceito”. Todavia, o inverso nem sempre é verdadeiro, isto é, nem todo juízo que tem universalidade subjetiva ou validade comum também é objetivamente U.; este é o caso da universalidade estética, que possui universalidade subjetiva, mas não objetiva (*Crít. do Juízo*, 8) (ABBAGNANO, 2000, p. 983-984).

Comparando os dois modos de explicação dos universais, é possível perceber que o padre Diogo Antonio Feijó se aproxima daquilo que Immanuel Kant expressa sobre os universais em sua filosofia. Ambos admitem, por exemplo, a existência de juízos sintéticos *a priori* (universais sintéticos *a priori*). Basta, no entanto, recordar que o *a priori* do padre Diogo Antonio Feijó está relacionado ao significado de “*inato*”, para compreender a falta de profundidade e compreensão do tema dentro dos parâmetros criticistas, ou seja, temos uma confusão entre o primeiro sentido do termo universal, ligado ao conceito clássico aristotélico, objetivo, e o segundo sentido, subjetivo.

Antes de iniciar a reflexão sobre o terceiro e último *Caderno* do padre Diogo Antonio Feijó, *Filosofia moral*, é necessário relembrar alguns pontos que foram assinalados a respeito da importância desse capítulo para o padre.

O tema da moral tinha muita relevância na vida do padre Diogo Antonio Feijó quer no aspecto público e religioso, quer no aspecto privado. Todas as reflexões realizadas nos *Cadernos* anteriores parecem ter como foco este último *Caderno*. Existe, pois, a possibilidade de os *Cadernos* terem sido direcionados aos que pretendiam abraçar a vida sacerdotal, inspirados no padre Diogo Antonio Feijó ou no padre Jesuíno de Monte Carmelo, ou mesmo dar continuidade aos estudos na Europa, de modo que não será estranho que a análise dos textos traga poucos vestígios do pensamento kantiano.

O terceiro e último *Caderno* do padre Diogo Antonio Feijó, *Filosofia moral*, está assim dividido: um pequeno preâmbulo sobre o conceito de filosofia moral, *Capítulo I: Da natureza moral do homem, Da imputação, Parte segunda, Dos diferentes direitos, e deveres, Dos deveres do homem para com Deus, Dos deveres do homem para consigo, Enquanto ao corpo, Enquanto ao entendimento, Enquanto a vontade, Enquanto ao espírito, Dos deveres para com os outros, Do direito de propriedade, Dos contratos, Do valor, Do direito de liberdade, Do direito de igualdade, Direito de segurança, e defesa, Da beneficência, Da sociedade conjugal,*

Da sociedade paterna, Da sociedade doméstica, Dos deveres de beneficência, Da obrigação de restituir, Da colisão, ou conflito dos deveres (EGAS, 1912, p. 56-79).

Comparado aos demais *Cadernos*, verifica-se um tanto de confusão na organização dos temas, ou seja, por que os demais *Cadernos* estavam todos subdivididos em capítulos e, este último está deixando a desejar nesse aspecto formal? Estava Diogo Antonio Feijó mais preocupado com o conteúdo do que com a forma de apresentá-lo? Ou o modo de apresentação vinha reforçar a hipótese de que o padre não é autor solitário dos cadernos, mas apenas deu continuidade, a seu modo, a algo que já estava escrito, pois não tem sentido tamanha organização dos primeiros *Cadernos* e, uma confusão na exposição do último, deixando suspeitas de que não foi elaborado por um único punho. Não é possível perceber uma uniformidade quanto à forma de apresentação bem como na apresentação de indícios kantianos, já assinalados. Sendo assim, existe uma grande probabilidade de os *Cadernos*, no seu conjunto, não terem sido escritos apenas por Diogo Antonio Feijó. A impressão que deixa é a de que o padre apenas deu continuidade a algo que já estava parcialmente escrito. O fato de ter o nome na capa ou início da apostila não garante necessariamente o direito de autoria integral dos textos. A análise estrutural do texto não se poderia furtar a essa observação.

Também há de se lembrar que, quando Miguel Reale tem os textos de Diogo Antonio Feijó em mãos e vai em busca de um profissional para certificar-se da autoria, traz como resposta tratar-se da lavra do regente do império, não dando garantia de ter sido ele o autor de tudo o que fora lavrado. A questão ortográfica, assinalada por um de seus biógrafos mais respeitados, Tarquínio de Souza, não garante necessariamente uma originalidade de idéias organizadas nos *Cadernos*, pois ele pode muito bem ter copiado algo que já estava escrito e, ao fazê-lo, é claro que se utilizou de seus conhecimentos ortográficos. Visto que a tipografia responsável pela edição de Egas se incendiou, dando fim ao texto manuscrito. Aos poucos a argumentação vai apontando para o seu professor Martim Francisco como co-autor dos *Cadernos de filosofia*, atribuídos ao padre Diogo Antonio Feijó. Após essas observações, volta-se ao conteúdo deles.

Os temas são bem diversificados, se levarmos em conta a afirmação de Magda M. de O. Ricci, de que o padre Diogo Antonio Feijó se associou aos padres do Patrocínio configurando como que um tribunal moral, que julgava as situações cotidianas, o último *Caderno* seria certamente um ótimo referencial para os “juízes”

daquele tempo, podendo levantar daí outra hipótese quanto aos destinatários dos escritos, ou seja, seriam os alunos, direcionados à carreira sacerdotal, futuros estudantes na Europa, bem como para orientação moral da comunidade em geral.

Tais temas referem-se ao relacionamento que o homem deve ter consigo mesmo, com os outros e com Deus, envolvendo sempre a esfera pública e a privada em busca da felicidade. Em outras palavras, a Moral, segundo o padre Diogo Antonio Feijó, deve referir-se a toda a esfera da vida humana, individual, familiar, social, econômica, política e religiosa.

O padre Diogo Antonio Feijó inicia seu último *Caderno* abordando o que vem a ser a Filosofia Moral:

... a ciência, que trata dos deveres do homem e dos meios para ser feliz. Sendo o homem a única substância conhecida por ele é claro, que toda ciência para ser verdadeira e não fenomenal, isto é para ter um valor real em si, deve fundamentar-se no mesmo homem. É nas suas leis, onde residem os princípios originários, e primitivos de toda ciência humana. A observação pois da natureza moral do homem considerado em si, e nas relações, que naturalmente encerra, formara a teoria da ciência moral. Os deveres do mesmo homem e os meios de ser feliz formarão a sua parte prática (EGAS, 1912, p. 56).

O padre Diogo Antonio Feijó tem um humanismo bem acentuado que se revela facilmente nas mensagens de seus escritos. Seja no trato que tem com a consciência, seja no trato que tem com o ser humano. O homem, apresentado por Feijó, é aquele que carrega dentro de si, em constante luta, duas propensões: o “amor de si” e a “estima de si”. No capítulo primeiro da *Filosofia moral, Da natureza moral do homem*, essas duas propensões, tratadas no *Caderno de metafísica*, voltam a fazer parte do discurso. Sabe-se também que não se pode perceber indícios de pensamento kantiano, considerando que tais conteúdos podem ser encontrados nos livros de Genovesi.

Duas propensões se observão no homem bem distintas por seus objectos, e por seus motivos, e tão universaes que compreendem todas as mais propensões - O desejo da felicidade e o amor da Justisa. A primeira tem por motivo a conservação, e bem ser do Eu: nasce, ou é consequencia do Amor proprio, ou amor de si: O interesse é o seu fundamento. Por esta o homem se concentra, e olha o universo como instrumento de sua felicidade. A segunda tem por motivo o dever, nasce ou é consequencia da Estima de Si: o homem então nobre, e desinteressado não se considera, senão como parte do universo a cujas leis deve sujeitar-se (EGAS, 1912, p. 56).

As considerações que Miguel Reale faz a respeito desse trecho inicial dos

Cadernos fortalecem mais uma vez a necessidade de considerá-los como um todo, independentemente de que tenham sido escritos apenas pelo padre Diogo Antonio Feijó ou parcialmente por ele.

O assunto ocupa uma posição central nos escritos de Feijó, que lhe dedica três tópicos: dois na *Metafísica* e um na *Filosofia moral*. As idéias de Genovesi são reelaboradas pelo padre de Itu, e de um eudemonismo (felicidade, prazer) avança-se para o primado do dever. Depois, para Feijó, as duas propensões acham-se em eterna oposição, resultando desse conflito e da necessidade de prevalecer o dever um dos pontos interessantes de sua problemática ética (REALE, *apud* FEIJÓ, 1912, p. 124). O padre Diogo Antonio Feijó reestrutura o pensar do italiano Genovesi e o Eudemonismo superado dá lugar ao Deontologismo.

Pois da parte de Immanuel Kant, segundo Caygill:

A discussão kantiana da felicidade está toda ela impregnada por uma oposição entre liberdade e felicidade. A oposição é sobremaneira evidente na distinção em M.C. entre “*eudaimonismo* (o princípio de felicidade)” e “*eleuteronomia* (o princípio da liberdade do legislador interno)”, com a asserção concomitante de que, se da primeira for feito o princípio básico de ação, o resultado será a “*eutanásia* (morte fácil) de toda moral”(MC p.378, p.183). Kant enfrenta a objeção eudaimonista à sua definição de dever, a qual afirma que nos esforçamos por cumprir com o dever por causa do prazer resultante do seu cumprimento, retorquindo que, embora o prazer possa estar envolvido na obediência à lei, não pode precedê-la como fundamento motivacional. O prazer que precede o dever ou a observância da lei é “sensivelmente dependente” e faz parte da ordem natural, enquanto o prazer que resulta do dever baseia-se na liberdade inteligível e é parte da ordem moral. A distinção entre as duas descrições de obediência à lei tem numerosas conseqüências que são devidamente expostas ao longo da filosofia prática de Kant (CAYGILL, 2000, p. 148).

Na *Crítica da razão prática* se pode encontrar um texto equivalente, ou seja, no Terceiro Capítulo, Dos motivos da razão prática pura, tem-se:

Ora, nós encontramos nossa natureza de entes sensíveis constituída de modo tal que a matéria da faculdade de apetição (objetos da inclinação, quer da esperança ou do medo) impõe-se em primeiro lugar, e o nosso si-mesmo <Selbst> determinável patologicamente, embora por suas máximas seja totalmente inepto à legislação universal, não obstante, como se constituísse todo o nosso si-mesmo <unser ganzes Selbst>, empenha-se por tornar antes válidas suas exigências como se fossem as primeiras e originais. Esta propensão a fazer de si mesmo, com base nos fundamentos determinantes subjetivos de seu arbítrio, o fundamento determinante objetivo da vontade em geral pode ser chamada **amor de si**, o qual, se se converte em legislativo e em princípio prático incondicionado, pode ser chamado de **presunção**. Ora, a lei moral, a qual, unicamente, é verdadeiramente (a saber, sob todos os aspectos) objetiva, exclui totalmente a influência do amor de si sobre o princípio prático supremo e rompe infinitamente com a presunção, que prescreve como leis as condições subjetivas do amor de si ... (KANT, CRPr, 2002, p. 120-121).

Mas a aceitação do dever, para o padre Diogo Antonio Feijó, estará sempre ligada ao recebimento de um bem em troca, ou seja, eu devo fazer x que me garantirá y. É a aquisição de y que me motiva a agir de modo x. No caso do padre, aquilo que motiva o agir do cristão é a certeza de que irá receber o prêmio na vida futura, conforme garantem as Escrituras, ou seja, a fonte motivacional para a ação estará sempre ligada ao aspecto espiritual da vida humana.

A primeira menção explicitamente religiosa do padre Diogo Antonio Feijó, no *Caderno de filosofia moral*, encontra-se no capítulo primeiro, *Da natureza moral do homem*:

A razão pois observando a marcha das propensões, conhece, que o desejo da felicidade estimula o homem a providenciar sua conservação, e bem ser, e que a sensibilidade física é sua guia natural nessa indagação. Que o Amor da Justiça estimula-o a respeitar as propriedades suas, e alheias, como donativos do Auctor da natureza, em que ele reconhece um supremo domínio, e não só a conformar se com os fins, que o mesmo autor se propôs, concedendo as como a concorrer para a execução dos mesmos fins; imitando assim ao Soberano Bemfeitor; no que ele sente elevar se, e enobreser se o seu ser (EGAS, 1912, p. 57).

A natureza moral do homem encontra-se na sua filiação divina. As propriedades devem ser aceitas como donativo divino. A opção pelo dever dá-se com o objetivo de um prêmio futuro, em uma vida futura.

É na busca de praticar a justiça que o homem sente a necessidade da Revelação que o convida: sê virtuoso e serás feliz.

A regra de nossas ações é que se chama Lei: é uma norma ou proposição obrigatória dictada por legítimo superior: é o resultado, ou consequência das relações, que tem os entes entre si.

Esta lei está gravada em nossas consciências, como atestam a razão, e a consciência, cuja voz poderosa é esta: adora, ama, e confia em teu criador, respeita suas obras, concorre para os fins, que ele pretende; é portanto demonstrável ainda nos casos em que a revelação de novo a publica: contudo se nossas faculdades embaraçadas ou por fraqueza ou por corrupção não atinarem com a demonstração, nem por isso deixa a Lei de ser demonstrável, ou obrigatória (EGAS, 1912, p.59-60).

Para Feijó, o homem, ao lançar os olhos ao seu redor, verificará uma ordem presente em tudo e em todos. Ordem que tem como fim manifestar a Onipotência, Sabedoria e Bondade do Criador. E nisto a razão está de acordo com a Revelação. Eis o ofício do filósofo moral, reconhecer esta ordem. O homem moral será aquele que entende esta ordem e age com relação a cada ente, segundo a própria natureza, vendo que da harmonia dos fins particulares com os gerais de cada série

e desta com o fim último, nasce o conhecimento das propriedades de cada ente em toda a sua extensão. Resta agora, após conhecer a origem das obrigações, e a existência de uma legislação moral natural, examinar suas causas que fazem de nossas ações mais ou menos imputáveis (EGAS, 1912, p. 60).

Verifica-se que, nessa passagem, ao apelar para a consciência da ordem existente, o padre Diogo Antonio Feijó se utiliza indiretamente de uma das provas (das cinco apresentadas) da existência de Deus presente na Suma Teológica de São Tomás de Aquino. Esta é prova da competência do padre Diogo Antonio Feijó no trato das questões religiosas e teológicas. A contradição, ao apresentar a consciência, que reúne em um só ser, entendimento e vontade, em um primeiro momento, e a revelação, a seguir, como fonte das verdades teóricas e práticas, revela o já afirmado quanto à justaposição de antigas e novas teorias.

A questão Moral para Immanuel Kant pode ser assim apresentada:

Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant afirma a necessidade de se formular uma filosofia moral pura, despida, portanto, de tudo que seja empírico. Repetia, assim, no que diz respeito à ação humana, as linhas mestras do projeto que formulara ao abordar o problema do conhecimento. Dentro dessa perspectiva, a moral é concebida como independente de todos os impulsos e tendências naturais ou sensíveis; a ação moralmente boa seria a que obedecesse unicamente à lei moral em si mesma. Esta somente seria estabelecida pela razão, o que leva a conceber a liberdade como postulada necessário da vida moral. A vida moral somente é possível, para Kant, na medida em que a razão estabeleça, por si só, aquilo que se deva obedecer no terreno da conduta (CHAUI, *apud* KANT, CRP, OS PENSADORES, 1987, p. 14).

A partir do exposto, pode-se inferir, que entre a origem da ação moral para o padre Diogo Antonio Feijó e a origem da ação moral para Immanuel Kant, existe diferença, pois enquanto o primeiro coloca a filiação divina como responsável pelas nossas escolhas em busca da felicidade, que só acontece aos que obedecem à lei do Criador, manifestada na Revelação, para o segundo a lei moral tem sua origem na própria razão.

É importante salientar também que, segundo o texto de Eugênio de Andrada Egas, o padre Diogo Antonio Feijó afirma: “A conciencia caleja, ou não deixa mais ouvir o imperativo de sua voz: a razão se deprava. Eis quando o homem sente a necessidade da revelação, para o assegurar na prática do que é justo, para o encaminhar direito para a felicidade objecto igualmente de seu desejo” (Egas, 1912, p.58-59). Mas, no Caderno de metafísica (p. 80), a consciência é colocada como último tribunal a que se deve obedecer com relação à verdade. Essa contradição

expressa no texto reforça o número de argumentos a favor da co-autoria. Certamente Martim Francisco não tinha o mesmo compromisso religioso que tinha o padre Diogo Antonio Feijó, que não mediu esforços em colocar a Revelação como fonte de justiça e felicidade, como fonte da verdade. Lembrando, porém que, embora padre Diogo Antonio Feijó, no quadro das definições, não tenha incluído a Revelação como um dos atributos da verdade, pode-se considerá-la subentendida no conceito de verdade moral.

No segundo capítulo, *Da imputação*, o padre regente novamente faz alusão direta a Deus:

Imputação moral é o Juizo, pelo qual se atribue a alguém (como Auctor) certas asões, ou omisões, e seos resultados, fazendo-o responsavel por elas.

Á dois foros, onde se pronunciaõ estes juizos, interno, e eisterno. No interno é a consciencia, e a razão o Juiz. Esta absolve ou condena, aplica premio, o castigo, raciocinando: aquela sentindo a justisa, ou injustisa. No eisterno o Juiz é o Supremo Legislador, ou a quem este tem delegado o seu poder pela lei da ordem (EGAS,1912, p. 60-61).

O padre Diogo Antonio Feijó lembra também que “a consciência, ou senso moral, a razão e a liberdade são os agentes da ação moral”, dissertando sobre cada uma delas (EGAS, 1912, p. 62).

O tema tratado no terceiro capítulo é *Da jurisprudência*, que faz novamente alusão ao Criador das propensões:

Sendo o omem dotado do dezejo da felicidade e do amor da Justisa; e versando a asão da Liberdade sobre os objectos destas differentres propensões, para de sua escolha nacer o merito; era proprio da Sabedoria e da Bondade do Creador destas propensões fazer acompanhar o eizercicio do Amor da Justisa, do gozo da felicidade que constantemente o omen apetece; bem como da infelicidade á violasão, ou rezistencia a mesma propensão; é desta sorte, que cesando a incerteza na escolha, é de mais instigado para ele pelos motivos que o acompanhão (EGAS, 1912, p.65).

Dos diferentes direitos e deveres, abordado no quarto capítulo, mais referências são apresentadas. Pergunta-se, como não considerar os *Cadernos* como fundamentação de convicções religiosas, com tanta citação referenciando a presença do Criador?

Sendo o creador livre, e felis, não concebemos outro motivo para a creasão, que a manifestasões de seus direitos divinos, e inefaveis atributos, os quaes nós já reduzimos a Omnipotencia, Sabedoria, e Bondade.

Desta observasão, resulta, que o primeiro dever do omem é conhecer a Deus, que o segundo é obrar de tal maneira que em suas asões se

manifesta a Omnipotencia, sabedoria e Bondade do Creador; o que conseguira obrando sempre segundo a Lei da ordem, por ser esa a vontade do mesmo creador.

A idea porem do Creador é relativa a creatura; e o resultado desta relação sera para a mesma ua Lei. Os deveres portanto do omem para com Deus farão o objecto do Capítulo seguinte (EGAS, 1912, p. 65).

Padre Diogo Antonio Feijó reserva até mesmo, uma parte específica para tratar dos deveres do homem para com Deus. Resumidamente, assim é apresentada:

— Diante de um Ente onipotente, sapiente e bondoso, a consciência nos manda adorá-lo, amá-lo, e confiar nele. Adoremos a Deus reconhecendo o nosso nada diante de sua infinita superioridade. Amemos nosso Criador, Pai e Benfeitor único ao qual devemos nossa existência e a de tudo o que nos rodeia; agradeçamos ser sua imagem e semelhança; nosso Redentor empresta-nos seus méritos e sua justiça; realça nossas boas ações; confessemos publicamente nosso amor, respeito e gratidão. Cultuá-lo interna e externamente é dever do homem para com Deus. A consciência pede que respeitemos as obras do Criador, levando-as a cabo segundo a sua vontade, sendo o homem a primeira de suas obras que ele conhece, principalmente pelas obrigações que ele tem para consigo mesmo (EGAS, 1912, p. 65-66).

Para Immanuel Kant, a própria existência de Deus não traz consigo a necessidade de ser demonstrada: “é absolutamente necessário que cada um se convença de que Deus existe; que sua existência deva ser demonstrada não é tão necessário” (UFP, p. 163, p. 201) (CAYGILL, 2000, p. 95).

Após tratar dos deveres para com Deus, no quinto capítulo é traçado “Dos Deveres do omem para comsigo” com mais referencias a Deus criador: “O omem conhece, que ele deve sua origem, suas faculdades, sua conservação ao Auctor da Natureza que não é, portanto, senhor de si, mas administrador desas mesmas faculdades e usufrutuário da vida, e seos bens.” (EGAS, 1912, p.67).

No discorrer do tema, o homem é compreendido como dotado de corpo, e de entendimento, e de vontade, enquanto espírito, para depois, no sexto capítulo abordar *Dos deveres para com os outros* e, sobre os *Contratos*, tem-se mais resquícios da personalidade religiosa do padre: “*Todos os omens são filhos do Pai da natureza ua só familia, não posue, senão um só patrimonio, que é o mundo entregue a sua discrisão, para pelo uso dele conservase, e melhorarse...*” (EGAS, 1912, p.69).

Porém, é no capítulo sétimo, *Dos direitos fundamentais* (título dado por Miguel Reale, não constando no original apresentado por Egas, possivelmente, escrito por Feijó) que se encontram resquícios de Kant novamente, no trato com *O direito de liberdade*.

Todo omem propendendo para a felicidade e para a Justisa, tem direito a procurar os meios de conseguir estes fins.

Todo omem é portanto obrigado a respirar este direito e não pode enbarasar o eizercicio da Liberdade de outrem, senão quando injustamente atentar contra seos direitos.

O direito da Liberdade pode considerar se como o mesmo direito de propriedade pois que a Liberdade é ua propriedade pesoal, inata, esensial do omem (EGAS, 1912, p. 71).

Comentando a citação, assim se expressa Miguel Reale:

Não é demais salientar essa compreensão da liberdade em termos de liberdade harmonicamente correlacionadas, a liberdade de um sendo limite à liberdade dos outros. KANT havia dito: "Direito é o conjunto das condições mediante as quais a liberdade de um se concilia com a liberdade dos demais segundo uma lei universal de liberdade". HERBER SPENCER dirá: "o direito de um termina onde o direito de outro começa". É na linha dessa concepção liberal do Direito que se situa o Padre DIOGO ANTONIO FEIJÓ (REALE *apud* FEIJÓ, 1967, p.145).

E Immanuel Kant, de fato, ao tratar da liberdade, demonstra que a Filosofia Crítica vai buscar um equilíbrio entre dois aspectos da liberdade: liberdade de (pois toda liberdade pressupõe a independência de qualquer forma de dependência) e liberdade para (o poder do sujeito de legislar para si) (CAYGILL, 2000, p. 216).

Do Direito de Igualdade, (fundamentado na filiação divina) resulta: "Ninguém, portanto, pode pretender tornar outro omem instrumento e meio para xegar a seos fins: é um atentado contra o direito de igualdade". Miguel Reale faz o seguinte comentário, apresentando resquícios kantianos:

Eis aí outro ponto em que é irrecusável a adoção de uma das teses fundamentais da ética de KANT, a do *valor final* da pessoa humana. Lembro a célebre passagem da *Crítica da Razão Prática*, em que KANT reconhece ser o homem "bastante profano", mas que a humanidade nêle tem um valor infinito, sendo *a única das criaturas que deve sempre ser tratada como fim, jamais como meio*.

Enquanto, porém, o filósofo alemão concebe o respeito à pessoa como um imperativo autônomo da vontade pura, FEIJÓ o apresenta como simples corolário do "direito de igualdade", cujo fundamento é a relação entre Criador e as criaturas (REALE *apud* FEIJÓ, 1967, p.146).

Eis aí, um pouco mais evidente, a possibilidade de fundamentação das convicções religiosas do padre regente, a partir das idéias kantianas, ou melhor, temos idéias kantianas adaptadas a contextos religiosos.

Quando se afirma que o padre Diogo Antônio Feijó se utiliza de idéias kantianas na fundamentação de suas convicções religiosas, não se diz que o pensar religioso de Kant se assemelha ao de Diogo Antônio Feijó, visto que já foi demonstrado o contrário. A interpretação que Diogo Antônio Feijó dá a certas passagens da filosofia kantiana, desde o início do capítulo, faz parte de um todo contextual que tem como auge o último *Caderno*, ou seja, a “filosofia moral”, marcada de modo mais acentuado pelo caráter religioso do padre. Os “cadernos” devem ser considerados peça inteiriça, direcionada ao seu clímax, que é a filosofia moral. Sabendo-se que entre as literaturas que antecederam o último *Caderno* se destaca o pensar de Kant, é indiretamente aceitável que alguns aspectos da filosofia kantiana compareçam para fundamentar certas idéias religiosas do sacerdote Diogo Antônio Feijó.

No capítulo oitavo, *Da beneficência*, dão-se os deveres que se têm para com os semelhantes, divididos em deveres de justiça e beneficência, compreendida esta como dever de socorrer, de fazer o bem a outrem. E este “viver juntos” obriga o homem a subordinar e hipotecar seus direitos e suas faculdades particulares em benefício do bem geral.

O nono capítulo, sobre a família, refere-se à *Sociedade conjugal*, que apresenta o papel do homem e da mulher ao viverem juntos; *Da Sociedade paterna*, onde faz uma alusão direta a Deus da seguinte forma:

O homem nasce, e é pouco a pouco, que a experiência desenvolvendo suas faculdades o constituem em estado de viver sobre si. Os pais, que concorrião para a existência dos filhos a quem a natureza inspira desde os primeiros momentos da existência o cuidado, zelo, e amor, devem obedecer a este instinto sagrado; porque a voz da natureza é a voz de Deus (EGAS, 1912, p. 74).

Quanto ao tratamento da Sociedade Doméstica, Diogo Antonio Feijó cuida de apresentar a sociedade na sua menor célula, que é a família. É ali que ele encontra espaço para viver suas convicções religiosas e políticas que, depois, são elevadas a uma esfera maior, ou seja, a sociedade.

O décimo capítulo trata *Dos deveres de beneficência* que, segundo parece, faz uma alusão indireta, conforme se observa:

Sendo o homem destinado para a sociedade quando devera fazer sacrificio, e por quem ?
Sacrificarse por um só, por outro homem, é um sacrificio, que atrae a admiração; mas sacrificarse por muitos é o destino do homem criado para conservar sua especie; porem quaes serão estes sentimentos que merece

o sacrificio de um só? É o genero humano; é a sociedade civil; é enfim o pequeno circulo onde se achar um xefe, e subditos, e então cada individuo é obrigado a concorrer para a salvação do todo; porque este é o fim de semelhantes asociações (EGAS, 1912, p. 76).

É difícil não perceber aqui, implicitamente, a referência religiosa. Quando se pensa em alguém que deva sacrificar-ser por uma coletividade para o destino e conservação da espécie, vem em mente o sacrificio de Jesus Cristo. Não que a sociedade não contemple inúmeros líderes sociais que se tenham dedicado à transformação social em vista de um bem maior. Porém, o sacrificio de Jesus por toda a humanidade é exemplo a seguir. Fazendo-o, conserva-se a sociedade e sua natureza divina rumo à salvação. Idéia fortalecida (após a apresentação do XI capítulo *Da obrigação de restituir*) no décimo segundo e último capítulo do *Caderno de filosofia moral* ao tratar da Colisão ou *Conflito dos deveres*.

Muitas vezes nos axamos em circunstancias de parecer obrigados a asões opostas; mas não é isto posivel; porque Deus, que é Auctor da ordem, não pode querer obrigar o omem a coizas contraditorias; e por isso bem eizaminada a opozisão, ou conflito dos deveres, axaremos, que é a parte ou o conflito ser somente de coizas fizicas, e não moraes; e para assim conhecermos, teremos sempre em vistas os seguintes principios.

1.º - O omem foi feito para manifestar a Gloriado C reador, por meio de suas asões.

Portanto, tudo aquilo que se opuzer a este fim tendendo directamente ao desprezo, ou dezonra do Creador é sempre inadmisivel.

2.º - O meio de manifestar a Gloria de Deus é amar ao proximo como creatura sua muito amada; todos os deveres se dirigem a dezempenhar este grande dever de não fazer mal, e fazer todo o bem posivel.

Portanto tudo, quanto se encaminhar a fazer bem sem desprezo, ou dezonra do Creador, é um dever acima de todos, ou ao qual todos se dirigem.

3.º - O omem deve amarse e estimarse, como creatura amada, e estimada do Creador.

Amase conservandose, e melhorandose. Estimase concorrendo para os fins, que o Creador propos na creasão do Universo.

Portanto todo sacrificio de sua conservasão, e o melhoramento a beneficio da sociedade geral, ou particular é um dever (EGAS, 1912, p. 78-79).

Além das apreciações apresentadas ao longo da análise dos *Cadernos*, é importante frisar que a influência que Immanuel Kant tem, na fundamentação de questões ligadas às convicções religiosas, é uma influência deturpada. Não são os pensamentos de Immanuel Kant na íntegra, mas temas que Immanuel Kant, como filósofo, abordou em suas construções mentais para responder às emergências de sua época. E fundamentam na medida em que se tomam os *Cadernos de Filosofia* como um todo consciente de que os conceitos, definições e temas abordados no primeiro *Caderno de metafísica* são bases para a compreensão dos demais *Cadernos*, o de *Lógica* e, de modo especial, o de *Filosofia moral*.

Dos *Cadernos* analisados, o último é o que mais faz alusão ao aspecto religioso do ser humano. Embora prematura a afirmação, pensa-se que ele serviu também para a fundamentação de outro documento escrito por Feijó sobre a Abolição do celibato para os padres brasileiros. Embora pareça superficial a relação, por meiodela percebe-se que os *Cadernos* foram utilizados para a fundamentação de um tema estritamente religioso.

E, por último, vale lembrar que, para Reale (1967) se percebe, no decorrer da análise, que se utiliza do pensamento de Immanuel Kant interpretado por Charles Villers, adaptado por Feijó às suas necessidades, procedimento que o padre toma também com relação ao pensamento de Antonio Genovesi.

Buscou-se até aqui revelar, a partir do texto, e não do contexto histórico cultural no qual o texto está inserto, indícios da presença do pensamento de Immanuel Kant na construção dos *Cadernos de filosofia* do padre Diogo Antonio Feijó.

4.5 Algumas apreciações

Conclui-se, portanto, que se uma leitura histórica horizontal apresentou os temas tratados pelos *Cadernos de filosofia* do padre Diogo Antonio Feijó, uma leitura estrutural do texto possibilitou levantar a hipótese de não ter sido o padre o único responsável pelos conteúdos dos *Cadernos*.

Outra questão que se levanta é: nos *Cadernos de filosofia*, atribuídos ao padre Diogo Antonio Feijó, o que é realmente de Diogo Antonio Feijó e o que pertence a um possível co-autor? Ao levar-se em conta a organização dos temas e o perfil moralista do padre, pode-se confirmar com certeza a hipótese de que o último *Caderno*, o de *Filosofia moral*, é de sua autoria.

Mas o que isso muda na busca de encontrar indícios kantianos nos *Cadernos de filosofia*? Em um primeiro momento, à primeira vista, nada. No entanto, as afirmações que se construíram até agora, com base numa História Horizontal, preocupada apenas com as idéias e os temas que fizeram parte do início da formação da nossa cultura, devem ser revistas. Antes de tudo, a figura do padre Diogo Antonio Feijó como autor único dos *Cadernos de filosofia*, sendo colocada em dúvida, coloca-se em dúvida também sua participação na divulgação das idéias

kantianas no Brasil do século XIX e todas as demais informações que partam desse princípio, como, por exemplo, o seu pioneirismo. O padre deixa de ser o único referencial para os estudos kantianos, deixando de ser considerado isoladamente como um primeiro momento da história do kantismo no Brasil.

Outro ponto a considerar é a apresentação do pensamento kantiano por Diogo Antonio Feijó. Trata-se de um kantismo “esquartejado”. Recortes são feitos, retirando da filosofia alemã aquilo que convém ao desenvolvimento do próprio pensamento. E, nesse processo, o caráter sincrético dos escritos do padre Diogo Antonio Feijó fica totalmente exposto, o que provocou o denominado “efeito sanfona”, referindo-se às aproximações e aos distanciamentos que se verificam no conteúdo tratado pelo padre, com a filosofia de Immanuel Kant.

Ainda pode-se perguntar: Quais as razões que dão a entender ou que levaram o padre a apresentar o pensamento kantiano de modo distorcido? Primeiramente, apoiados em uma pesquisa histórica, como a de Miguel Reale, pode-se justificar a distorção do pensamento kantiano em razão de se tratar de um pensador que não pertence à nossa realidade e de um idioma de difícil compreensão, como é o caso do alemão. Em segundo lugar, as idéias que se fazem presentes nos *Cadernos* evocam autores que não compreenderam corretamente o pensamento de Immanuel Kant e, mesmo assim, colocavam-se como divulgadores de suas idéias, tais como Charles Villers, Victor Cousin, Martim Francisco, etc. Em terceiro, a possibilidade de atribuir-se ao padre Diogo Antonio Feijó todas as distorções presentes nos *Cadernos*, sendo que se pode muito bem admitir como hipótese a existência de um co-autor responsável pelo maior número de distorções.

Não é simplesmente a ausência de organização, em capítulos, do último *Caderno* que possibilita levantar a hipótese da existência de um co-autor, mas a soma de mais algumas evidências, como: a não consideração de muitos temas religiosos ligados à Metafísica Escolástica no capítulo quinto do *Caderno de metafísica, onde se apresenta a definição dos termos para a correta compreensão do pensamento que vinha sendo desenvolvido*; a diferença na quantidade de informações presentes sobre o pensamento de Immanuel Kant de um *Caderno* para o outro; a referência que faz o *Caderno de lógica* ao *Caderno de metafísica*, relacionada à ausência de referência ao último *Caderno* pelos dois primeiros; e outras mais que podem surgir a partir dessas já expressas.

Em última análise, não atribuir todo o conteúdo como autoria do padre Diogo

Antonio Feijó não lhe tira o mérito nem sua importância dentro da história de nossa formação cultural no século XIX, pois se não é o autor, concordava com ele, ao utilizar a obra como referencial para suas aulas. Caso se anule o autor-educador, resta o padre e o político, que muito contribuiu para a construção da história filosófica do Brasil.

A influência Kantiana no pensar político de padre Diogo Antonio Feijó deve ser percebida primeiramente no próprio contexto histórico do qual o padre fazia parte, pois os anseios por independência que marcaram sua época estavam fundamentados nas emergências européias. A liberdade, tema presente, no desenvolvimento da filosofia kantiana, incentivou diversos autores europeus a encontrar no Cristicismo fundamentos teóricos que justificassem uma nova realidade européia, num contexto iluminista, e a divulgá-lo. A História da Europa influenciou a construção da História do Brasil, de modo que a atuação do padre Diogo Antonio Feijó na história política do Brasil, ou seja, sua viagem para Lisboa como representante de uma das províncias brasileiras, sua participação no Partido Moderado, defendendo a ordem pública, a monarquia e a escravidão (por mais contraditório que pareça), a participação nos levantes liberais de 1842 iniciados na cidade de Sorocaba – SP – bem como sua atuação como ministro da justiça e, depois, como Regente do Império, estavam embebidas dessas influências, desse surto de idéias novas que percorriam a Europa.

Não se trata, no entanto, de uma idéia filosófica kantiana de Liberdade na sua originalidade, mas a apropriação de um dos aspectos relacionados ao tema da liberdade encontrado na filosofia kantiana, visto que a Liberdade em Immanuel Kant não se reduz a uma questão meramente histórica, empírica, mas atinge o aspecto conceitual, teórico, pois se sabe que os temas Deus, Imortalidade e Liberdade, que pressupõem a existência dos juízos sintéticos *a priori*, o padre Diogo Antonio Feijó os trabalha com fundamentação bem mais escolástica que transcendental kantiana.

Para compreender a possível fundamentação de convicções religiosas do padre Diogo Antonio Feijó por um pensar kantiano, é necessário não esquecer que o anseio de liberdade se estendia além das fronteiras políticas laicas, o que o regime do padroado justifica muito bem. O poder civil impunha-se também nas questões relacionadas à vida religiosa do Brasil no século XIX, pois os padres eram compreendidos como funcionários públicos e deviam obediência antes de tudo ao Imperador e depois à Igreja de Roma. Nas questões religiosas o padre Diogo

Antonio Feijó também se faz presente, exigindo até a liberação do celibato para o padre, pois compreende que este, uma vez imposto pela Igreja, fere a natureza humana e é uma das causas de imoralidades, compreendendo o celibato como imposição da organização terrena, e institucional da Igreja e não como fruto da vontade divina. Trata-se de uma fundamentação que se refere ao caráter institucional da Igreja; em outras palavras, da mesma forma que o padre Feijó exigia a independência do Brasil de Portugal, exigia também uma maior independência das orientações da Igreja de Roma, convicções religiosas e políticas que partem de um homem que valoriza o ser humano antes de tudo. E disso os *Cadernos de filosofia* são testemunhas.

O pedido de liberação do celibato para os padres católicos é um exemplo da busca de uma maior liberdade de pensamento e ação, podendo assinalar também que a própria vida política do padre Diogo Antonio Feijó se torna exemplo de liberdade em face das diretrizes da Igreja de Roma, pois ao padre cabia trabalhar somente as questões relacionadas ao seu ministério.

Não é de se estranhar que o tema da Liberdade se faz presente nos escritos do padre Diogo Antonio Feijó de modo especial no último *Caderno sobre Filosofia moral*.

E por fim, no desenvolver dos temas dos *Cadernos* existem aproximações e distanciamentos da filosofia crítica de Immanuel Kant, o que foi apresentado como efeito sanfona. Quando se aproxima do Criticismo, optando por uma Filosofia mais crítica, distancia-se da Escolástica; e quando se distancia do Criticismo, aproxima-se da Escolástica.

CAPÍTULO V

TOBIAS BARRETO E O KANTISMO NO BRASIL

5.1 Introdução

No século XIX, além do padre Diogo Antonio Feijó, apresentado no capítulo anterior, destaca-se Tobias Barreto de Menezes, um dos mais importantes representantes da Escola de Recife, o que antecipou ao que se chamará depois de movimento culturalista. Com relação à influência do pensamento kantiano presente em suas obras, seus escritos, da mesma forma que os escritos do padre Diogo Antonio Feijó, são submetidos a uma interpretação como fruto do contexto histórico. Falta uma análise estrutural de suas obras, o que possibilitará, quem sabe, compreender as razões pelas quais Tobias Barreto de Menezes opta por acolher e interpretar Immanuel Kant de sua maneira, tendo como base traduções francesas, e não o texto em alemão presente em sua biblioteca.

Mas será possível uma análise que desconsidere o contexto histórico no qual a obra está inserida?

Para responder a essa pergunta cabe a apresentação de um fato ocorrido em congresso de comunicação. Componentes de uma mesa puseram-se a analisar uma propaganda de cigarro, contida na página de uma revista de grande circulação. Presentes na mesa estavam psicólogos, propagandistas e outros profissionais da área. Baseados em conhecimentos científicos, faziam a interpretação da página da revista, justificando as cores, os desenhos, encontrando a partir daí, mensagens subliminares, etc. Buscavam apontar as intenções comerciais de seu criador, quando, na platéia, alguém levanta a mão e afirma que a propaganda saiu daquela forma, porque o criador chegara atrasado no escritório e, sem tempo para pensar, pegou o primeiro material que tinha em sua gaveta e utilizou-o para a criação da página. Era o próprio autor da página, na platéia, que tomara a palavra.

Verídico ou não, tal fato demonstra que as intenções de um criador, de um autor, podem não estar sempre em sintonia com a interpretação que os outros dão à sua criação. Nem sempre a interpretação que se dá a um determinado texto vem

ao encontro da intencionalidade do autor; podem ocorrer equívocos. Por isso há necessidade de tomarmos a obra pela obra, a fim de descobrirmos a que é que ela busca responder.

Quanto às produções intelectuais de Tobias Barreto, Jorge Jaime, historiador da filosofia, nos informa que Tobias Barreto:

Em vida, publicou as seguintes obras; *Ensaio e estudos de filosofia e crítica* (1875), *Um discurso em mangas de camisa* (1879), *Dias e noites* (versos, 1881), *Traços sobre a vida religiosa no Brasil* (1881), *Algumas idéias sobre o chamado fundamento do direito de punir* (1881), *Estudos alemães* (1883), *Introdução ao estudo do direito* (1883), *Menores e loucos em direito criminal* (1884), *Traços de literatura comparada* (1887), *Questões vigentes de filosofia e de direito* (1888); suas obras póstumas foram organizadas por Sílvio Romero: *Vários escritos* (1900) e *Polêmicas* (1901). O Estado de Sergipe, em 1925 e 1926, publicou suas obras completas em dez volumes e, em 1960, o Instituto Nacional do Livro republicou-as em doze volumes (JAIME, 1997, p. 187).

Tobias Barreto, segundo o modo de apresentação dos historiadores, História Horizontal, passou por diversas correntes de pensamento; do Ecletismo ao positivismo e depois ao Neokantismo. Como tais passagens são justificadas em suas obras? Para que e para quem suas obras foram escritas? Quais os argumentos e conceitos, utilizados em suas obras, que levaram os muitos intelectuais, a considerá-lo como representante e propagador das idéias de Immanuel Kant no século XIX?

Rosa Mendonça de Brito pode ajudar na compreensão do significado de Tobias Barreto, na história da filosofia brasileira. Em sua tese de doutorado *A Filosofia de Kant no Brasil: ciclo do Neokantismo*, afirma:

O movimento intelectual denominado por Sílvio Romero de Escola do Recife nasceu da inquietação, da meditação filosófica de Tobias Barreto, do desejo de renovação no campo da filosofia e do rompimento com o ecletismo espiritualista de Victor Cousin, ou ainda, de diferenciação do chamado *surto de idéias novas* dos anos setenta do século XIX. Em seu ciclo inicial, caracterizou-se pelo combate aos suportes teóricos da monarquia, entendida como obstáculo ao progresso. Aspiravam o seu fundador e adepto a uma reforma total da ideologia dominante, empenhando-se a fundo no combate ao ecletismo espiritualista. Para isso, apoiaram-se inicialmente no positivismo, embora o abandonem mais tarde e até mesmo a ele se oponham.

Do ponto de vista filosófico, a Escola do Recife formou-se ao longo dos anos 70 e seu período de apogeu acontece justamente quando as novas Faculdades de Direito adotam os *Estudos de Direito*, de Tobias Barreto, e com o combate de seus integrantes ao positivismo. Na medida em que a República é consolidada e o positivismo ascende e se afirma, inicia-se o declínio da Escola. [...]

A única maneira de derrotar o Positivismo, no entender de Tobias Barreto, seria considerar o homem do ponto de vista de causa final, retirando-o do

âmbito da causa eficiente onde o colocara o Positivismo ao conceber uma física social (BRITO, 1984, p. 129-130).

O presente capítulo pretende, como se deu com os escritos de Diogo Antonio Feijó, analisar algumas obras de Tobias Barreto de Menezes. Procura-se compreender, a partir da estrutura das obras e não do contexto histórico, a utilização que Tobias Barreto de Menezes dá às idéias kantianas, seus possíveis erros de interpretação do pensamento de Immanuel Kant. Servindo-se das obras *Estudos de filosofia I e II, Estudos alemães*, publicados pelo Instituto Nacional do Livro e Estudos de Direito. Busca-se, portanto, responder a alguns questionamentos, como: por que Tobias Barreto de Menezes optou por vias indiretas para se chegar ao pensamento de Immanuel Kant? quais as conseqüências dessa atitude? foram erros ou tentativas de adaptação do pensamento kantiano à realidade circundante?

Resta, no entanto, saber um pouco mais sobre Tobias Barreto de Menezes, tarefa que se desenvolverá tendo como ponto referencial as informações contidas no livro de Jorge Jaime, 1997: *História da filosofia no Brasil*, das páginas 186 a 193¹⁴.

5.2 Dados biográficos de Tobias Barreto

Tobias Barreto, como é mais conhecido, chama-se por completo Tobias Barreto de Menezes. Natural de Campos do Rio Real, pequena vila em Sergipe, nasceu em 1839, vindo a falecer em Recife, Pernambuco, no ano de 1889. Aprendeu latim aos treze anos de idade e lecionou a disciplina, ainda menino, em Itabaiana, interior da Bahia. Aos 21 anos de idade, teve contato com o Espiritualismo Eclético, administrado por frei Itaparica, à moda de Victor Cousin, pois ingressara na carreira eclesiástica e nela permanecera por pouco tempo, devido à indisciplina e tendências a vida boêmia.

Em 1864, já estava matriculado na Faculdade de Direito de Recife, aos vinte e cinco anos de idade, embora não tenha conseguido ingressar imediatamente devido a dificuldades financeiras e enfermidades. Foi derrotado pelo tomista Soriano

14 Outras informações sobre Tobias Barreto de Menezes poderão ser encontradas em BARRETO, Tobias. *Estudos de Filosofia*. 2ª edição. Introdução de Paulo Mercadante e Antonio Paim. SP: Grijalbo; Brasília, INL, 1977. MERCADANTE, Paulo e PAIM, Antonio. *Tobias Barreto na cultura brasileira*. Uma

de Souza na disputa pela cadeira de filosofia no Ginásio Pernambucano, quando ainda cursava a terceira série, fazendo-o criar (para alguns) certa aversão à filosofia de São Tomás. Antes de diplomar-se, em 1869, ganhava a vida com o magistério. Foi polêmico, poeta, e após diplomar-se, fundou seu próprio colégio, aí lecionando várias matérias. Na mesma época, tenta a vida como advogado em Recife, ingressa no Partido Liberal e funda um jornal, *O americano*, veículo das idéias liberais que professava. Em Escada, Sergipe, de 1871 a 1881, advoga, montando uma tipografia com o objetivo de imprimir o periódico *Deutscher Kämpfer* (O lutador alemão), como veículo de divulgação da cultura germânica. Foi deputado pelo seu partido no primeiro semestre de 1879; em 1882 conquistou a cátedra de prática do processo na Faculdade de Direito de Recife, cargo que ocupou até falecer (JAIME, 1997, p. 186-187).

Pela introdução e apresentação bibliográfica de Jorge Jaime, Tobias Barreto de Menezes teve vida bastante agitada, por um lado, e produtiva por outro. Sua produção intelectual se deu numa pequena margem de tempo, ou seja, de 1875 a 1888. Em apenas treze anos, 10 obras, que marcaram o período histórico em que se fez presente. Dessas treze obras, três são dedicadas às questões filosóficas, especificamente nas quais se buscará resgatar resquícios de pensamentos kantianos, independentemente do momento histórico vivido por Tobias Barreto de Menezes, mas a partir da análise da estrutura das obras.

5.3 Tobias Barreto e Immanuel Kant

Considerando as produções de Tobias Barreto, interessa as relacionadas a questões filosóficas diretamente, em um primeiro momento e, num segundo momento, as obras *Estudos alemães e Estudos de direito*, de onde poderemos também extrair diretrizes de pensamento filosófico e relacioná-las ao pensamento de Immanuel Kant.

Muitas foram as penalidades atribuídas a Tobias Barreto, quando se trata de analisar as influências kantianas em seu pensamento. Equívocos, distorções, tudo quanto foi atribuído a Diogo Antonio Feijó, sob o mesmo aspecto, também Tobias Barreto foi réu. Porém, Tobias Barreto é considerado como um segundo momento

da história do Kantismo no Brasil do século XIX. Mas, em termos filosóficos, onde se encontra a diferença? Em uma leitura contextualizada, a diferença encontra-se nos momentos pelos quais passava o Brasil em seus aspectos sociopolítico e religioso. Mas, se invertermos, ou seja, ao invés de ler a obra acentuando tal contexto no qual está inserida, buscaram-se na própria obra diferenças de ordem filosófica marcante que a identifique como um segundo momento? Somente a análise estrutural da obra poderá nos aproximar de uma resposta a esta indagação.

Buscar-se-á entender o texto a partir do próprio texto, utilizando-se também as informações necessárias sobre a interioridade do autor. Alguns termos e temas da filosofia de Immanuel Kant são compreendidos por Tobias Barreto de modo equivocado, segundo a versão de alguns autores já citados nos capítulos III e IV da presente dissertação. Interessa, portanto, uma comparação dessa compreensão equivocada com os respectivos textos da obra de Immanuel Kant. Para verificar se, de fato, trata-se de uma compreensão equivocada, ou de uma leitura equivocada das verdadeiras pretensões de Tobias Barreto, ao utilizar determinado termo ou discutir determinado tema.

Publicada pela editora Grijalbo, SP, juntamente com o Instituto Nacional do Livro, Brasília, em 1977, 2.^a edição; com introdução de Paulo Mercadante e Antonio Paim, a obra *Estudos de filosofia* escrita por Tobias Barreto, está assim organizada:

Apresentação e Introdução de Paulo Mercadante e Antonio Paim.

PARTE I: Período de formação em Escada: fase do rompimento com o Ecletismo Espiritualista e da adesão parcial ao Positivismo (1868/1874).

Guizot e a escola espiritualista do século XIX;

A propósito de uma teoria de S. Tomás de Aquino;

Teologia e teodicéia não são ciências;

Fatos do espírito humano;

Sobre a religião natural de Jules Simon;

Sobre a motricidade;

A religião perante a psicologia;

A ciência da alma ainda e sempre contestada;

O atraso da filosofia entre nós;

Sobre a filosofia do inconsciente.

PARTE II: Período final em Escada: - fase do rompimento com o positivismo (1875/1882).

Deve a metafísica ser considerada morta?

O partido da reação em nossa literatura;

O haeckelismo na zoologia;

Algumas idéias sobre o chamado fundamento do direito de punir;

Sobre uma nova intuição do direito;

Uns ligeiros traços sobre a vida religiosa no Brasil;

PARTE III: Última fase (período do Recife): - ciclo da adesão ao neokantismo.

Dissertação de concurso;

Notas a lápis sobre a evolução emocional e mental do homem;

Relatividade de todo conhecimento;

Glosas heterodoxas a um dos motes do dia, ou variações anti-sociológicas;

Recordação de Kant;

A irreligião do futuro;

Introdução ao estudo do direito.

A primeira indagação do pesquisador é: por que os textos foram classificados dessa forma? E, logo na introdução, Paulo Mercadante e Antonio Paim, p. 13, informam:

O período inicial da meditação de Tobias Barreto, abrange, a rigor, o ciclo em que viveu na cidade de Escada, se bem devam ser tomados como referência os últimos anos da Faculdade. Assim, o ciclo considerado vai de 1868 a 1882, podendo, do ponto de vista de sua evolução filosófica, ser dividido em duas fases, a saber: I) rompimento com o ecletismo espiritualista e adesão parcial ao positivismo, entre 1868 e 1874; e, II) rompimento com o positivismo (1875/1882). Os textos filosóficos que elaborou ao longo desses anos, na edição promovida pelo governo de Sergipe, encontravam-se dispersos em vários volumes, dificultando o entendimento da evolução do pensamento de seu autor. Além dessa nova ordenação, procuramos reconstituir o estudo "Deve a metafísica ser considerada morta?", que abre a fase de rompimento com o positivismo, acima referida (BARRETO, 1977, p. 13).

O caráter didático dado à reorganização das obras de Tobias Barreto por Paulo Mercadante e Antonio Paim, auxilia o estudo de pesquisadores da história da filosofia brasileira na medida em que esclarece desde o início as tendências ideológicas do autor em questão. Por outro lado, direciona o pesquisador a uma determinada interpretação. Desde o início fique clara a adesão pela organização dada pelos autores citados e, a partir das quais, se procederá à análise dos textos filosóficos de Tobias Barretos, procurando encontrar indícios do pensamento de Immanuel Kant, embora a classificação tenha como base metodologia

historiográfica horizontal.

À primeira vista, os temas abordados por Tobias Barreto são bem amplos e compreendem diversos campos do conhecimento e da ação humana. Enquanto Diogo Antonio Feijó fez apenas duas alusões a Immanuel Kant diretamente (as demais tiveram que ser deduzidas a partir dos conteúdos dos *Cadernos*), tem-se, em Tobias Barreto, um texto em que trabalha exclusivamente o filósofo: *Recordação de Kant*, não se limitando às citações do filósofo a este específico tema.

Desde o início de sua obra, Tobias Barreto demonstra ter consciência do seu momento histórico e da corrente filosófica que nele se faz presente. Ele apresenta a situação, coloca o problema e chama à discussão, buscando interagir com seu leitor.

Qual é hoje em filosofia o sistema dominante, qual a escola que tem oferecido mais sérias soluções aos grandes problemas da ciência? Nobres e poderosos espíritos devassaram as alturas da especulação; a qual deles maior presa de verdade?

Racionalismo, positivismo, panteísmo, cepticismo, a filosofia hodierna é tudo isto, exceto ela mesma, diz o Padre Bautain. Nós achamos que a filosofia é tudo, deve ser tudo, exceto o que quer o anacrônico e intolerante professor da Sorbona.

Não obstante as diversas tendências particulares que o livre pensar há tomado em nossa época, a tendência geral do século é o espiritualismo. O senso da infinitude, o senso do divino, alargou os círculos da inteligência humana em todas as suas aspirações. Não cremos, porém, com Eugênio Poitou, que o século XIX esteja especialmente destinado às questões de filosofia religiosa. De bem longe data o rancor injusto, inconveniente, estéril, da sombra contra a luz, da fé contra a razão, do clero contra os filósofos (BARRETO, 1977, p. 43).

Ao se folhear a primeira parte dos *Estudos filosóficos*, encontra-se a primeira citação de Immanuel Kant no texto *Fatos do espírito humano*, em junho de 1869, quando critica a posição do Sr. Magalhães por desconsiderar, em sua obra, a constelação de autores presentes na metade do século XIX:

... E o que mais nos faz subir da admiração ao pasmo é ver que o ilustre autor, para quem a Europa científica devera ser bem conhecida, mostrou-se no seu livro o mais alheio que é possível ao estado atual da filosofia. Note-se que a obra foi publicada em 1858; em uma época justamente de transições e revoluções filosóficas na França e na Alemanha. Tudo, porém, o Sr. Magalhães parece ter ignorado. Se falou em Kant, não foi porque o conhecesse diretamente pelo estudo e meditação de suas obras, mas foi tendo ante os olhos a fotografia do filósofo tirada por Cousin (BARRETO, 1977, p. 64-65).

Neste breve texto pode-se verificar que Tobias Barreto faz uma crítica ao senhor Magalhães, por não ter meditado as obras de Kant, mas conhecido seu pensamento por intermédio de Victor Cousin; é um argumento a mais, desfavorável,

à hipótese de o sergipano não ter lido as obras de Kant no original. Trata-se, portanto, de uma crítica ao uso de fontes secundárias para o conhecimento do pensamento do filósofo alemão.

Tobias Barreto estava consciente das transformações que se davam ao seu redor no campo filosófico. Immanuel Kant para Tobias Barreto faz parte desse turbilhão de idéias presentes na Europa, na metade do século XIX. Observável também na constelação de autores citados em seus escritos, como Jouffroy, Descartes, Victor Cousin, Hegel, Schelling, Hartmann, Vacherot, Comte, Soriano, etc. e pelas citações que faz, demonstra o domínio do Latim, do Francês do Italiano, do Alemão.

Na maioria dos escritos, Tobias Barreto apresenta a tese, comenta-a e a refuta, construindo a partir de então o seu pensar sobre o tema. Deriva daí um estilo conflitante, polêmico, crítico que atrai para a leitura.

A seguir, Immanuel Kant será citado novamente no décimo texto, *Sobre a filosofia do inconsciente (1874)*. Inicialmente, Tobias Barreto apresenta o autor, para ele, da Filosofia do Inconsciente, Eduard von Hartmann; demonstrando tristeza pelo esquecimento de tão célebre filósofo alemão pelos literatos brasileiros. Por isso, afirma:

... Dirse-i-a que todos os meus escritos têm uma introdução obrigada: fazer sensível, deixar pintado nas quatro paredes do nosso isolamento, com cores cada vez mais vivas, o papel triste que representamos, pelo lado literário, em presença do mundo civilizado. O Brasil padece de uma espécie de prisão de cérebro: tem peçonha no miolo. É preciso sujeitar-se à dolorosa operação da crítica de si mesmo, do despego, do desdém, e até do asco de si mesmo, a fim de conseguir uma cura radical (BARRETO, 1977, p. 181-182).

E continua: “A filosofia de Eduard von Hartmann é uma evolução do schopenhauerismo” (BARRETO, 1977, p. 182). E que “Foi lendo uma vez a Introdução à Filosofia de Hegel, do italiano Vera, que eu tive o primeiro encontro com o nome do filósofo Artur Schopenhauer. Ainda hoje sinto o mau efeito da impressão então recebida” (BARRETO, 1977, p. 182).

É interessante notar que Tobias Barreto foi criticado por muitos autores, nos capítulos anteriores dessa dissertação, por não optar pela leitura de textos originais, tamanha sua capacidade poliglota. Nesta citação, ele se mostra assustado com a má impressão recebida de um filósofo alemão, ao conhecê-lo, pela introdução à filosofia de Hegel, escrita por um italiano.

Desse modo não há do que se estranhar, quando o mesmo Tobias Barreto conhece Immanuel Kant por meio de um dos divulgadores de sua filosofia, tal como Noiré. E sobre Schopenhauer salienta: “A teoria desse pensador entra na série do desenvolvimento kantesco. Bem como Fries, bem como Herbart, bem como quase todos os filósofos alemães posteriores ao grande gênio de Königsberg, Schopenhauer não tinha a pretensão de ser um adversário, mas o verdadeiro interprete e continuador da filosofia de Kant” (BARRETO, 1977, p. 182).

Immanuel Kant é citado entre a constelação de autores que fazem parte do discurso de Tobias Barreto, mas ainda é cedo para tirar conclusões precipitadas sobre o pensador alemão. A citação do nome de Immanuel Kant está amparada na apresentação de doutrinas pertencentes a outros filósofos, observação que tem sentido pela própria localização do texto, entre os escritos pertencentes ao período de formação em Escada: fase do rompimento com o Ecletismo Espiritualista e da adesão parcial ao positivismo. Quer dizer: não há uma adesão ao Neokantismo, o que ocorrerá a partir de 1882.

A próxima citação de Immanuel Kant será no primeiro texto da segunda parte: *Deve a metafísica ser considerada morta?* Fase em que se inicia o rompimento com o Positivismo.

... Se em nossos dias nenhum homem verdadeiramente culto deve ignorar que o dogmatismo da metafísica moderna foi abalado por Hume, cuja implacável crítica coube a Kant concluir em mais largas proposições e com mais considerável profundidade, há de causar admiração o grande espanto que tão triviais verdades ainda despertam entre nós. [...] Foi, em verdade, a dúvida do genial filósofo escocês a cerca da validade dos juízos sintéticos em geral, que veio a se tornar o estímulo e a fonte das profundas pesquisas de Kant; e este mesmo declara, sem reboço, que a crítica de Hume é que primeiro o despertara de seu sono dogmático. [...] Toda filosofia até o aparecimento de Kant, como ensina Schopenhauer, não passou de um sonho estéril de falsidades e servilismo intelectual, do qual os novos tempos só se libertaram pelo grado partido da *Crítica da Razão Pura*.

E cremos não estar em erro, proferindo a crença de que não teria Kant atingido o seu desenvolvimento, se não fora o influxo de Hume.

Distinguem-se no período pré-crítico do sistema kantesco dois estádios: no primeiro, esteve o grande filósofo sob o influxo da filosofia escolástica alemã; no segundo, sob a influência céptica. Foram principalmente Wolf, Locke e Hume que indicaram os marcos capitais por onde Kant teve de passar antes de descobrir os seus próprios. [...] Somente depois do genial escocês poderia vir um Kant: a estrada estava aberta, mas só ele a poderia verdadeiramente alargar (BARRETO, 1977, p. 187-188).

Percebe-se, à primeira vista, que Tobias Barreto cita conteúdos kantianos sem, todavia, afirmar em que obras se encontram. E pensar que, em algumas linhas anteriores, viu-se um Tobias Barreto criticando o Sr. Magalhães por ter ignorado a Immanuel Kant, sobre o qual tivera notícias por meio de Victor Cousin. Comportamento paradoxal de Tobias Barreto, pois que diferença faz citar Immanuel Kant, sem dizer onde se encontra a citação ou ter acesso ao conteúdo da obra de Immanuel Kant por meio de outro autor, pois tais atitudes podem revelar que nenhum deles teve acesso aos textos de Immanuel Kant em língua alemã. Somente o confronto com a obra de Immanuel Kant possibilitará saber se as afirmações de Tobias Barreto estão corretas. E na *Crítica da razão pura*, logo no prefácio da segunda edição, Immanuel Kant afirma:

... Wolff foi o primeiro que deu o exemplo (e por esse exemplo ficou sendo o fundador do espírito de profundidade até hoje ainda não extinto na Alemanha) do modo como, pela determinação legítima dos princípios, clara definição dos conceitos, pelo rigor exigido nas demonstrações e a prevenção de saltos temerários, no estabelecimento das conseqüências, se pode seguir o caminho seguro de uma ciência. Mais do que qualquer outro se encontrava apto para colocar nessa via uma ciência, como a metafísica, se lhe tivesse ocorrido preparar primeiro o terreno pela crítica do respectivo instrumento, isto é, da própria razão pura; uma falta que, mais do que a ele, é imputável à maneira dogmática de pensar da sua época e de que não podem acusar-se uns aos outros os filósofos do seu tempo, nem os dos tempos anteriores (KANT,CRP, 1985, p. 31).

O facto da metafísica até hoje se ter mantido em estado tão vacilante entre incertezas e contradições é simplesmente devido a não se ter pensado mais cedo neste problema, nem talvez mesmo na distinção entre juízos *analíticos* e juízos *sintéticos*. A salvação ou a ruína da metafísica assenta na solução deste *problema* ou numa demonstração satisfatória de que não há realmente possibilidade de resolver o que ela pretende ver esclarecido. David Hume, o filósofo que, entre todos, mais se aproximou deste problema, embora estivesse longe de o determinar com suficiente rigor e de o conceber na sua universalidade, pois se deteve apenas na proposição sintética da relação do efeito com suas causas (*principium causalitatis*), julgou ter demonstrado que tal proposição *a priori* era totalmente impossível; segundo o seu raciocínio, tudo o que denominamos metafísica mais não seria do que simples ilusão de um pretenso conhecimento racional daquilo que, de facto, era extraído da experiência e adquirira pelo hábito a aparência de necessidade; afirmação esta que destrói toda filosofia pura e que nunca lhe teria ocorrido se tivesse tido em mente o nosso problema em toda generalidade, pois então seria levado a reconhecer que, pelo seu raciocínio, também não poderia haver matemática pura, visto esta conter, certamente, proposições sintéticas *a priori*; o seu bom-senso, por certo, te-lo-ia preservado dessa afirmação (KANT,CRP, 1985, p. 49-50).

Tobias Barreto tinha, de fato, conhecimento dessa crítica que Immanuel Kant faz ao metafísico Christian Wolff e ao empirista David Hume. Aliás, é o próprio Immanuel Kant que afirma nos *Prolegômenos* que David Hume o despertara do sonho dogmático.

Confieso con franqueza que la indicación de David Hume fué sencillamente la que, muchos años antes, interrumpió mi adormecimiento dogmático y dió a mis investigaciones en el campo de la filosofía especulativa una dirección completamente distinta. Estaba yo muy lejos de prestarle oídos en relación con sus conclusiones, las cuales se deducían sencillamente porque no se represento su tema en su totalidad, sino que se fijó solamente en una parte del mismo, la cual, sin tener en consideración el todo, ninguna información puede ofrecer (Prolegómenos, 1959, p.45-46).

A próxima citação do filósofo alemão se dará no quarto texto da segunda parte: *Algumas idéias sobre o chamado fundamento do direito de punir* (1881). É interessante notar que o seu estilo de dar alfinetadas não poupa nem os de sua classe. “Há homens que têm o dom especial de tornar incompreensíveis as coisas mais simples deste mundo, [...] A esta classe pertencem os metafísicos do direito...” (BARRETO, 1977, p. 217). E chama a atenção, afirmando que “é preciso não confundir a impossibilidade de uma solução com a incapacidade de levá-la a efeito. A Metafísica não é, por si só, um motivo suficiente de menosprezo, ou de indiferença para com certos assuntos” (BARRETO, 1977, p. 217).

Ainda hoje é exato o que disse Kant – que a metafísica é aceitável, se não como uma ciência, ao menos como uma disposição natural; e nada existe, portanto, de mais ridículo do que a fátua pretensão de certos espíritos, que querem abolir, uma vez por todas, essa mesma disposição, inerente à alma humana, como ela até hoje se tem desenvolvido, tanto quanto lhe é inerente à poesia, o sentimento estético em geral.

E o ridículo de tal intuito aumenta de proporções, ao considerar-se que é em nome de Augusto Comte que atacam a metafísica e relegam-na sem piedade para o país dos *sifos* e *gnomos*.

[...] No prólogo da *Kritik der reinen Vernunft*, que é datado de 1781, dizia Kant: *Jetzt bringt es der Modeton des Zeitalters som it sich, ihr (der Metaphysik) alle Verachtung zu beweisen, und die Matrone klagt, vertosse und verlasse, wie Hecuba: modo máxima rerum, tot generis natisque potens – nunc trahor exul, inops...* (Presentemente o tom da moda consiste em mostrar todo o desprezo para com a metafísica; e a matrona repelida e abandonada se lastima como Hécuba... modo máxima etc., etc.) [...] A metafísica tem um domínio seu, tem um domínio próprio, onde ela nada produz de positivo, é verdade, mas donde também não pode ser expelida; e kant mesmo já dissera que a razão humana, em uma espécie de seus conhecimentos, coube em partiha o singular destino de ser atormentada por questões, de que ela não pode abrir mão, porque são-lhe impostas pela sua natureza, mas que também não podem ser por ela resolvidas, porque estão acima da sua capacidade (BARRETO, 1977, p. 218-219).

Vale assinalar antes de tudo que, pela primeira vez, Barreto cita Immanuel Kant e diz onde se encontra a citação. E de fato, na CRP, no prefácio de 1781, às páginas 3-4 pode-se ler; “No nosso tempo tornou-se moda testemunhar-lhe o maior desprezo e a nobre dama, repudiada e desamparada, lamenta-se como Hécuba”. O

que não acontece com as demais afirmações contidas na citação.

A citação traz duas questões relacionadas à Metafísica que Tobias Barreto afirma pertencerem a Immanuel Kant. A primeira refere-se à seguinte questão: “que a metafísica é aceitável, se não como uma ciência, ao menos como uma disposição natural” e, a segunda, “a razão humana, em uma espécie de seus conhecimentos, coube em partilha o singular destino de ser atormentada por questões, de que ela não pode abrir mão, porque lhe são impostas pela sua natureza, mas que também não podem ser por ela resolvidas, porque estão acima da sua capacidade.” Não apresenta onde, especificamente, Immanuel Kant afirma o conteúdo exposto nas inferências. Mas ao conferir na CRP, ainda no prefácio da primeira edição podemos ler o que foi parafraseado por Tobias Barreto:

A razão humana, num determinado domínio de seus conhecimentos, possui o singular destino de se ver atormentada por questões que não pode evitar, pois lhes são impostas pela sua natureza, mas às quais também não pode dar resposta por ultrapassarem completamente as suas possibilidades (KANT, CRP, 1985, p. 3).

Até agora, o que foi exposto sobre a interpretação que dá Tobias Barreto a alguns trechos do pensamento kantiano não traz nenhuma aberração ou distorção. Pelo contrário, elas foram precisas, embora não indicado por Tobias Barreto seu lugar dentro das obras kantianas.

No quinto tema da segunda parte: *Sobre uma nova intuição do direito*, Immanuel Kant é citado à página 252, como quem, associado a Rousseau “forneceu um novo apoio à concepção racional do direito”; e à página 253, citando a crítica que faz R. Haym ao autor das *Grundlinien der Philosophie des Rechts* afirmando que “desde Kant deixara de existir a metafísica especulativa, ficando de pé a metafísica ética”.

As citações do nome de Immanuel Kant estão sempre associadas às idéias de outros filósofos contemporâneos, não demonstrando por parte de Tobias Barreto, uma adesão cega aos princípios do Criticismo. Igual a tantos outros autores, Immanuel Kant faz parte do campo semântico de Tobias Barreto e o acompanha de modo “tímido”, na maioria de seus escritos, dispersos em momentos diferenciados de sua história como professor e escritor.

Encontra-se, a seguir, o nome de Immanuel Kant no segundo texto da terceira parte: *Notas a lápis sobre a evolução emocional e mental do homem* (1884). E aqui Immanuel Kant é citado quando Tobias Barreto busca diferenciar

Evolucionismo de Darwinismo, atribuindo ao filósofo o feito de tratar a questão da evolução, muito antes de Darwin.

Se a justiça da história e da crítica científica se regulasse pelo direito dos lapônios, segundo o qual o urso não pertence a quem o mata, mas a quem lhe descobriu a pista, Darwin ficaria fora de questão na contenda pela glória. Basta lembrar os nomes de Geoffroy, Saint-Hilaire, Lamarck, Goethe, e até Kant e Herder, na opinião de Otto Liebmann, para saber, entre quem então a disputa seria travada (BARRETO, 1977, p. 290).

O terceiro texto da terceira parte: *Relatividade de todo conhecimento* (1885), não poderia em hipótese alguma deixar de citar Immanuel Kant, pois a questão da possibilidade do conhecimento foi um dos temas que ocupou parte da vida do filósofo alemão.

... Conforme a expressão de Kant, as coisas têm no espaço só uma realidade empírica, nenhuma realidade transcendental. Em segundo lugar, os objetos empíricos são simples fenômenos, não apresentam a realidade em sua essência originária, absoluta, porém na forma estranha da pluralidade da mudança e da antítese ou dualidade de sujeito e objeto de conhecimento. E eis aí o que se pode dizer em nome da filosofia ainda que em ligeiros traços a respeito da afirmação que os nossos conhecimentos são relativos (BARRETO, 1977, p. 313).

Para Tobias Barreto, a relatividade do conhecimento encontra-se na relação que o sujeito tem com o objeto do conhecimento, o que não difere do pensar kantiano, pois a relatividade do conhecimento está fundada, em dois sentidos, pertencentes ao século XIX: “1.º como ação condicionante do sujeito sobre seus objetos de conhecimento; 2.º como ação condicionante e recíproca dos objetos de conhecimento. [...], pois podem ser facilmente reconhecidos como as teses mais genéricas do empirismo e do criticismo” (ABBAGNANO, 2000, p. 845).

O quarto texto: *Glosas heterodoxas a um dos motes do dia, ou variações anti-sociológicas (concluído em 1887)*, dentre tantas citações, Immanuel Kant também é lembrado, dessa vez, dentro do contexto de uma explicação sobre o tema da Liberdade e do Determinismo. Assim se apresenta:

Schopenhauer diz: - tudo é *vontade*. O idealismo e o materialismo dizem: - tudo é *força*; para aquele – *força e espírito*; para este – *força e matéria*. O monismo porém responde: - tudo é ao mesmo tempo *vontade e força*. Como *força aparece*, como *vontade é*; ou, para falar a língua de Kant, como *força é fenômeno*, como *vontade, noumenon* (BARRETO, 1977, p. 322).

A interpretação dada por Tobias Barreto ao pensar de Immanuel Kant sobre a livre vontade afirma: tudo é força, como o fenômeno e vontade como o *noumenon*, transpondo ao pensar de Immanuel Kant o mesmo significado monístico. Afirmando

em linhas anteriores que a “livre vontade não é um postulado da razão prática, mas um simples fato de consciência” (op. cit).

Um pouco mais à frente, Immanuel Kant é novamente citado:

O Professor Haeckel, cedendo talvez àquela predileção, de que falava Helmholtz no prólogo da sua *Óptica*, [...] decidiu-se a apoiar com a força de sua autoridade o monismo naturalístico, sem levar em conta, nem sequer dignar-se de submeter a uma crítica mais séria tudo o que, além desses limites, ainda parece reclamar a nossa atenção.

Assim, para ele, o venerando sábio, não só a verdadeira intuição monística é a intuição mecânica, mas também, quem quer que se coloque acima deste ponto de vista, – ciente ou inconscientemente –, é vítima de uma ilusão, a ilusão do *dualismo*. Nem mesmo Kant pôde evitar semelhante escolho.

Esta condenação do grande filósofo (tanto importa o juízo de Haeckel), relegado para o meio dos dualistas e teólogos, em nome do monismo, quando o monismo, pelo órgão de Noire, se confessa ligado, por mais de um laço, à filosofia de Kant, quando o monismo, que não é um princípio constitutivo, mas um princípio regulador, quase diria – um princípio arquetônico do pensamento filosófico moderno, assenta em base kantescas -, esta condenação do grande filósofo, repito, devia naturalmente provocar impugnação (BARRETO, 1977, p. 323-324).

Immanuel Kant é compreendido como dualista em um primeiro momento, embora mais à frente, apresentando a posição de Ed. Von Hartmann sobre o pretensão Dualismo, prossegue:

...muito ao invés de ser Kant um dualista, firmou ele a doutrina de que a explicação *mecânica* e a explicação *teleológica* dos fenômenos naturais representam *momentos* diversos de uma *unidade* superior...

Isto é claríssimo: porém não é tudo. Kant ainda diz que não podemos saber *a priori*, quanto contribui o mecanismo da natureza para a realização de qualquer intuito final, que nela exista, nem até onde chega o modo de explicação mecânica dos seus fenômenos, e que por isso as ciências naturais têm o dever de levar o mais longe possível esta mesma explicação. Mas também logo assegura que o simples *mecanismo* não é suficiente para dar a razão dos produtos orgânicos, isto é, que em relação à forma dos organismos há sempre um resto *mecanicamente inexplicável* (BARRETO, 1977, p. 324).

É a terceira crítica, *Crítica da faculdade do juízo*, que estuda essa questão apresentada por Tobias Bareto. Em sua segunda divisão, *Dialética da faculdade do juízo teleológica*, no conflito das idéias (antinomia).

... Nesta unidade contingente das leis particulares pode suceder que a faculdade do juízo parta, na sua reflexão, de duas máximas, das quais uma lhe é dada *a priori* pelo simples entendimento, porém a outra ocorre através de experiências particulares que desafiam a razão ao ajuizamento da natureza corpórea e das respectivas leis segundo um princípio particular. Acontece então que estas duas espécies de máximas não podem bem subsistir conjuntamente e por conseguinte parecem provocar uma dialética que engana a faculdade do juízo no princípio da sua

reflexão.

A primeira máxima é a tese <Satz>: *toda geração das coisas materiais e das respectivas formas tem que ser ajuizada como possível segundo simples leis mecânicas.*

A segunda máxima é a antítese <Gegensatz>: alguns produtos da natureza material não podem ser ajuizados como possíveis segundo leis simplesmente mecânicas (o seu ajuizamento exige uma lei completamente diferente da causalidade, nomeadamente a das causas finais) (KANT, C.J., 1993, p.228).

Aos poucos vão aparecendo os equívocos que Tobias Barreto vai cometendo, ao interpretar o pensamento de Immanuel Kant, via Noiré e Hartmann, porquanto, tratando-se de motivações que levam à ação, segundo Immanuel Kant, elas só podem ter origem na própria razão. A partir do momento em que elas estiverem ligadas a algum objeto empírico, deixará de ser uma vontade livre fundamentada na razão, não se tratando simplesmente de um fato da consciência.

Puro conceito monístico. A ele prende-se o pensamento de Noiré, quando afirma que em todo e qualquer fenômeno, tanto o mais simples, como o mais altamente complicado, há sempre um *resto incalculável*, que representa a parte do *sentimento* no mesmo fenômeno. Entre o *resto*, de que fala Kant, e este de que fala Noiré, não há diferença alguma. O *mecanicamente inexplicável* da teoria kantesca quer dizer em linguagem monística: - a parte do *sentimento* que o *movimento* não explica. Vê-se, pois, que Kant não foi, nem podia ser, um dualista. As aparências enganam; e desse engano não estão livres nem mesmo os gênios da estatura de Haeckel.

Ed. Von Hartmann, como já disse, utilizou-se de passagens da *Crítica do Juízo*, para demonstrar o não-dualismo de arquifilósofo alemão. Entretanto, as fontes de uma tal demonstração não se limitam aos pedaços por ele citados. Na *Crítica da Razão Prática* encontra-se uma passagem, onde Kant fala de um *automaton materiale* e de um *automaton spirituale*, não como duas coisas distintas, mas somente como dois pontos de vista de uma mesma coisa, dois modos de observar e julgar a natureza (*Kritik der p. Vernunft*, - edição "Kehrbach", pág. 117) (BARRETO, 1977, p. 324-325).

Em *Novos esclarecimentos sobre os primeiros princípios do conhecimento metafísico* (1755), uma das primeiras dissertações de Immanuel Kant, que buscava defender a dimensão universal do princípio de causalidade, configura-se uma das primeiras defesas do Determinismo (ABBAGNANO, 2000, p. 245).

À página 350 Immanuel Kant é novamente citado, recordando o já dito sobre o resto que a Mecânica não explica, enquanto à página 354 Tobias Barreto se refere a uma crítica de Herder a Immanuel Kant.

É interessante notar que o pensamento de Immanuel Kant se faz presente nos diferentes percursos ideológicos, culturais, vividos por Tobias Barreto, sendo a "*Crítica da razão pura*" a mais explorada, comparada às demais obras kantianas.

Immanuel Kant se faz presente no período em que ele rompe com o Ecletismo Espiritualista; se faz presente quando ele rompe com o Positivismo; e marca presença também no que vem a se chamar Neokantismo.

Outro ponto para o qual se deve voltar a atenção é que Tobias Barreto, iniciando o seu discurso, utiliza-se de afirmações kantianas retiradas dos textos do filósofo e dá a elas a sua interpretação. Neste caso, descontextualiza-as, pois como Immanuel Kant pode servir de fundamento para correntes de pensamento tão diversas, como o Ecletismo, o Positivismo e o Neokantismo? Ou seja, Tobias Barreto acata de Immanuel Kant o que lhe convém, para o desenvolvimento do seu raciocínio e, não diferente do padre Diogo Antonio Feijó, temos um Immanuel Kant “esquartejado”.

Chega-se ao quinto texto da terceira parte: *Recordação de Kant* (1887), no qual se poderá perceber de modo mais direto, a interpretação que dá Tobias Barreto ao pensamento de Immanuel Kant:

“Se atualmente nenhum homem culto pode desconhecer que o dogmatismo da filosofia moderna, ou a metafísica, foi espedaçado por Hume, cuja crítica inexorável coube a Kant concluir em mais larga extensão e com maior profundidade, não deixa de causar admiração o grande espanto, que estas verdades triviais ainda estão no caso de despertar entre nós...” (BARRETO, 1977, p. 367).

Para Tobias Barreto estamos atrasados ao não acompanhar as mudanças de rumo que a filosofia vinha sofrendo. Immanuel Kant está colocado como um pensador atual, para o momento, como representante dessa mudança de rumo.

Na citação seguinte, Tobias Barreto recorda novamente que foi Hume quem despertara Immanuel Kant do seu sono dogmático. Após fazer uma crítica à filosofia hegeliana e seus dogmas, Barreto recorda novamente que foi Hume quem despertara Kant, que passa a ser um ponto referencial para as discussões filosóficas, por intermédio de Helmholtz. Estes, em suas obras, insere os resultados a que ele chegou, pesquisando a faculdade de conhecer (BARRETO, 1977, p. 367-370), o que significa que as ciências naturais, ainda em processo de separação da Filosofia, ainda traziam no seu discurso elementos filosóficos.

Prosseguindo com seu raciocínio, Tobias Barreto retoma a discussão sobre o Dualismo que foi afastado, dando lugar, graças às contribuições de Haeckel, à compreensão do novo conceito de unidade metafísica, filosoficamente sob o nome de Nonismo, apesar de que no amadurecimento de sua Filosofia, acabe por eliminar

o espírito, favorecendo a matéria e tornando o Monismo um puro mecanismo (Barreto, 1977, p. 373).

Quando se trata de pôr um termo à inimizade, que até Schiller aconselhara se mantivesse ainda por algum tempo entre a filosofia e as ciências naturais, e apela-se para Kant, como o órgão mais sadio da especulação filosófica, ao passo que foi também o filósofo mais chegado ao naturalismo científico, - muita gente toma-se de espanto, não compreendendo como se possa conferir semelhante honra ao maior dos metafísicos, sem dúvida, como o chamou Augusto Comte, mas sempre um metafísico, e como tal representante de um ponto de vista atrasado, decrépito, inaproveitável (BARRETO, 1977, p. 375).

Amado por uns e odiados por outros, Barreto vai apresentando o pensamento de Immanuel Kant, por um de discurso polêmico que, no entanto, já se mostra bem favorável ao pensamento kantiano.

Observa-se que Tobias Barreto se vai enamorando, aos poucos da filosofia de Immanuel Kant, o que lhe configurará um expoente considerável como propagador das idéias kantianas no Brasil. Deixando, como nos outros textos, de ser apresentado como mero coadjuvante para a compreensão da Filosofia em um determinado tempo, para ser apresentado como protagonista, pois:

...bem longe de ser Kant um arquiteto de castelos aéreos, foi ele quem acabou de arrasar por uma vez o palácio encantado da velha fada, que seduzira e perdera mais de um espírito superior. E fê-lo ciente e conscientemente. A filosofia crítica, obra exclusiva de Kant, não surgiu senão como antítese da filosofia dogmática, até então dominante; e o dogmatismo filosófico é justamente a metafísica. Nos escritos do filósofo encontra-se a cada passo os mais claros certificados da sua intuição inteiramente nova e diametralmente oposta ao modo de ver comum... (BARRETO, 1977, p. 377).

A partir dessa citação, Tobias Barreto não faz outra coisa senão críticas ao Positivismo que condena a Metafísica. Em outras palavras:

Os positivistas não querem compreender que uma coisa é a metafísica dogmática, que converte sonhos em realidades, que *fecha os olhos para melhor ver*, que desdenha da experiência, quando esta vai de encontro aos seus oráculos, e outra coisa é a metafísica reservada e consciente, que há de sempre existir, se não como ciência, como disposição natural e inerradicável do espírito, segundo Kant (BARRETO, 1977, p. 379).

O grande valor de Immanuel Kant para Tobias Barreto está no seu objeto de estudo, a saber, a razão humana. Enquanto a Filosofia Dogmática, diante da pergunta que é que a razão se pode atribuir como próprio, antes de toda e qualquer experiência? Respondia: Deus, liberdade, imortalidade, eternidade, etc. Immanuel Kant respondeu: nenhuma outra coisa senão espaço e tempo (BARRETO, 1977, p.

381). Porém, não deixa clara a existência das *formas a priori* do entendimento. Em outras palavras: as formas *a priori* dividem-se em: *formas a priori da sensibilidade*, às quais pertencem o espaço e o tempo e, *formas a priori do entendimento puro*, as quais pertencem às formas relacionais como causa e efeito, substância e atributo.

Kant demonstrou uma vez por todas a impossibilidade de uma ciência do *hipersensível*. Se a sua cabeça tivesse sido vasada no mesmo molde da de Augusto Comte, pode-se dizer afoutamente que o *positivismo*, com a sua estreiteza de âmbito e a sua fátua pretensão de eliminar do espírito humano o elemento metafísico, sem dar-se ao trabalho de inquirir e estudar a sua fonte, - o *positivismo*, como hoje vemo-lo, teria primeiro aparecido com Kant.

Mas o grande filósofo alemão, antes de tudo, era um homem sério, além de ser um espírito sadio. Reconhecendo o que havia de ilusório no velho dogmatismo filosófico, não se deu todavia por satisfeito com a simples declaração de que o mundo objetivo da metafísica tradicional é uma falsa aparência; ele foi muito mais adiante para deixar peremptoriamente assentado que a razão humana, por si só, a chamada razão pura, não fornece o conhecimento de coisa nenhuma (BARRETO, 1977, p. 383).

Após essa afirmação, Tobias Barreto prossegue um pouco mais, abordando a questão do Ceticismo, bem como as diferentes nuances que teve o kantismo por seus continuadores; e encerra seu texto sobre a recordação de Immanuel Kant, que consiste em apresentar a importância do filósofo no desenvolvimento da Filosofia Crítica, em oposição à Filosofia Dogmática, para a qual Tobias Barreto demonstrou-se mais atraído na terceira parte de seus escritos, conforme a organização de seu pensamento elaborada por Antonio Paim e Paulo Mercadante.

A obra denominada de *Estudos alemães* possui, além de alguns textos já conhecidos que fizeram parte dos escritos filosóficos¹⁵ os seguintes textos: *A alma da mulher*, *A influência do salão na literatura*, *Ensaio de pré-história da literatura alleman*, *O ultimo livro de E. Renan e o Sr. Oliveira Martins*, *Notas de crítica religiosa*, *O dia de Camões*, *Carlos Gomes e a sua opera Salvator Rosa*, *As últimas representações do Fausto*, *Belline e a Norma*, *Algumas palavras sobre o Lyrico*, *Um pedaço de auto-psychologia*, *Um capítulo da história da Renascença – Leão X*, *Uma pequena excursão no dominio da theologia*, *Theoria do peruismo ou philosophia do Peru*, *De quem é o erro, da auctora ou da traductora?*, *Carta ao redactor da Deutsche Zeitung do Rio de Janeiro*, *Ainda alguma coisa também sobre Meyerbeer*, *Os theologos da Civilização*, *Os decotes da Bíblia*, *Um lente da Faculdade de S. Paulo julgando um seu collega do Recife*, *A grande e a pequena poesia*, *Litteratura*

15 Trata-se das seguintes obras: O haecklismo na zoologia, Factos do Espírito Humano, Sobre a religião natural de Jules Simon, Recordação de Kant, A

biblica, - Nahum e Glosas a alguns preconceitos brasileiros, Traços de litteratura comparada do século XIX, Os livros mosaicos ou assim considerados, Um quadro da Egreja romana – Victoria Accoromboni, O romance no Brasil, Idéas sobre o principio da estylistica moderna, Sobre a philosophia do inconsciente, Henrique von Treitschke e o movimento anti-semitico na Allemanha,, Rodolpho Gneist como publicista, The position of women in Germany, Carolina Michaelis e a nova geração litterária em Portugal (Estudos alemães, 1926, p. XIV-XV). E quanto ao objetivo da obra, o próprio Tobias Barreto apresenta logo na Introdução:

O que eu pretendo publicar, sob o título de *Estudos Allemães* abrange uma série indefinida de escriptos de diverso conteúdo e datas diversas, mas em sua maioria inspirados e dirigidos pelo principio commum a todos os trabalhos, que têm occupado, ha mais de dez annos a minha vida espiritual (15)¹⁶ Nem é preciso que o diga, pois que já se sabe: esse principio é o da critica severa e despreoccupada, no interesse único da verdade, isto é, no interesse de alguma cousa de encantador e delicioso, cuja posse, entretanto, como a de mulher adorada, muitas vezes encerra menos prazer do que a anciã mesma de possuil-a e gosál-a.

O ephitheto de – *allemães*, que dou aos escriptos aqui promettidos, não serve para indicar o *momento* objectivo do meu programma, visto como não tenho em mira fazer da Allemanha, em todas e qualquer das relações, em que ella possa e deva ser considerada, o assunto obrigado das minhas indagações: mas esse epitheto indica, sem excepção alguma, o *momento* subjectivo da cousa, quero dizer, põe logo a descoberto o meu ponto de partida, a minha intuição, as presupposições necessárias do meu escrever e criticar [...]

... Vou concluir; e concludo por uma advertencia: os meus escriptos, tenho por certo, hão de desagradar a mais de um desses espiritos felizes, que trazem a verdade na cabeça, como dinheiro no sacco, segundo a expressão do Nathan, *der Weise*, e provocar naturalmente algumas contradicções; mas devo ser franco: não acceito a minima polemica, e darei todos os meus contradictores como não existentes, bem seguro e confiado no conselho de Dante:

Segui il tuo corso, e lascia dir le genti! (BARRETO, 1926, p. XXXV e XXXVIII).

Em *Traços de litteratura comparada do seculo XIX*, Immanuel Kant é citado da página 155 à 165, aliás, elogiado, para o qual é aberto um parêntesis na história da literatura alemã. Na página 476, da parte XXVII Auerbach e V. Hugo, lê-se uma crítica que Tobias Barreto faz a Cousin, manifestando, mais uma vez, o seu caráter polêmico de enfrentar as idéias que diferem da sua:

Victor Cousin, que se gloriava de ser em sua terra, o iniciador da philosophia kantesca, foi quem a seu modo, mais concorreu para formar-se de Kant e sua escola uma idea inadequada e mesquinha. Em tempos mais próximos, mesmo no correr do derradeiro decennio, Paulo Janet aventurou-

irreligião do Futuro, A evolução emocional e mental do homem, Variações anti-sociologicas, O partido de reação em nossa litteratura.

16 (15) O autor assim se expressava em 1881. (nota de Silvio Romero).

se á dar-nos sobre o Matterialismo na Allemanha, uma obra vergonhosa, pela frivolidade e ignorância que encerra (BARRETO, 1926, p. 476).

A obra *Estudos de direito* também traz alguns temas já trabalhados no volume I e II, como: *Variações anti-sociológicas, Sobre uma nova intuição do direito e Introdução ao estudo do direito*, temas relacionados, na visão de Tobias Barreto como pertencentes à Filosofia do Direito.

Em *Prolegômenos do estudo do direito criminal*, na página 214, Immanuel Kant é citado juntamente com Fichte e Hegel como aqueles que contribuíram para que muitos criminalistas se tornassem também filósofos. Em outras palavras, o direito criminal toma a face do período em que está inserto. E, à página 226, ele é novamente citado:

É exato o que disse Kant: se fossem conhecidos todos os impulsos, inclinações e afetos, que determinam a vontade, as ações humanas podiam ser previstas com o mesmo grau de certeza, com que se prevê um eclipse do sol ou da lua. Porém é justamente esse conhecimento que a experiência demonstra ser impossível; e é de supor que o próprio Kant não acreditava na sua possibilidade, sob pena de por em dúvida o valor e importância de um de seus grandes feitos filosóficos, o imperativo categórico do dever (BARRETO, 1951, p. 226).

5.4 Algumas Apreciações

Na interpretação do pensamento kantiano, Tobias Barreto recolhe mais acertos do que erros. A adesão ao pensamento kantiano acontece de modo processual, é uma união que vai sendo construída e amadurecida aos poucos. Pelo número de autores citados, é quase que impossível, na transcrição do próprio pensamento, não cair em erros.

A leitura que partia de uma história horizontal levantava a possibilidade de que Tobias Barreto não tivesse lido a *CRP* de Immanuel Kant, segundo a observação de Veiga. Porém, em contato com os textos de Tobias Barreto e com tamanho número de citações em diversos idiomas, embora em muitos casos não explicita a fonte de onde foram tiradas, mais que derrubar essa hipótese, ela perde a sua força. Por outro lado, em algumas passagens ele cita a obra de Immanuel Kant e sua fonte, e em outras não, fazendo com que a hipótese da não leitura, insinue-se novamente.

Verificando, porém, uma crítica que Tobias Barreto faz a Augusto Comte,

(nota 4, da p. 371, da obra *Estudos filosóficos*) leva a crer que ele tivesse o domínio e a leitura de todas as obras do pensador alemão. Ele critica Augusto Comte por fazer afirmações que não vão ao encontro do conteúdo presente na CRP de Immanuel Kant.

Infere-se por fim que, apesar das oscilações ligadas à citação correta ou não das obras kantianas por Tobias Barreto, uma leitura histórica horizontal alimenta a hipótese da possibilidade de Tobias Barreto não ter lido a obra de Immanuel Kant em alemão, embora falasse e escrevesse nessa língua. A leitura dos textos e a breve comparação com o pensar kantiano revelam um Tobias Barreto bem mais conhecedor do Criticismo do que o próprio Diogo Antonio Feijó. Immanuel Kant acompanha Tobias Barreto em todas as fases de seu amadurecimento intelectual. Desde a crítica ao Ecletismo Espiritualista e, por intermédio dele, à Escolástica e à Metafísica. A adesão parcial ao Positivismo, o rompimento, e nos últimos anos de vida, a adesão ao Neokantismo. O homem, então, para Tobias Barreto, passa a ser o foco de atenção e dentro desse, a cultura. E a Filosofia é compreendida como Epistemologia.

Citar e não citar Kant confere um estilo a Tobias Barreto, porquanto, preocupado em lançar suas idéias na sociedade de seu tempo, deu pouca atenção à localização dessas na obra do filósofo, o que não o faz menos responsável pela propagação do pensamento kantiano no Brasil do século XIX.

Por fim, cabe destacar que suas idéias foram de fundamental importância para o surgimento daquilo que veio a chamar-se Escola do Recife, precursora do Culturalismo, levado adiante por Miguel Reale. Sua contribuição para o desenvolvimento de teorias sobre o Direito, embasadas em um modo kantiano de pensar a realidade, faz de Tobias Barreto um dos expoentes mais importantes da literatura filosófica do século XIX no Brasil.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Mais que concluir o trabalho de pesquisa que agora chega ao fim pretende-se apresentar, de modo resumido, as idéias que foram apresentadas nas apreciações presentes no final de cada capítulo, relacionando-as umas as outras, na busca de responder às inquietações propostas na introdução da dissertação.

Não se pode negar o anseio por liberdade e independência contidas no contexto histórico europeu, em um primeiro momento, e brasileiro, presentes nos autores que se encantaram com Kant (franceses, italianos, brasileiros – Diogo Antonio Feijó e Tobias Barreto).

Os historiadores pesquisados, ao citarem os *Cadernos de filosofia*, do padre Diogo Antonio Feijó, fazem-no a partir da obra de Miguel Reale, publicada em 1967, e não do original de Eugênio de Andrada Egas, publicado em 1912. Todos se submetem à interpretação de Miguel Reale.

Na leitura e interpretação dos *Cadernos de Filosofia*, e com relação à sua utilidade, Miguel Reale e os demais autores, que o têm como fundamento de suas proposições, ressaltam o tema da liberdade, fundamentado no pensador alemão, sem considerar em nenhum momento as suas conseqüências relacionadas ao lado religioso do regente, ou seja, ressalta-se o Diogo Antonio Feijó político e se esquece do presbítero.

Tem-se que dar conta de que o segundo documento escrito pelo padre Diogo Antonio Feijó de maior extensão, ocupando 59 páginas das 275 (Tomo: Documentos) segundo apresenta Eugênio de Andrada Egas, é *Da necessidade da abolição do celibato clerical*, perdendo apenas para as 77 páginas ocupadas para as questões filosóficas. As demais se relacionam à sua vida política, ou seja, cartas, relatórios, etc. Mas que significa isso?

Para o padre Diogo Antonio Feijó a imposição do celibato era causa de irregularidades. E depois feria o aspecto da liberdade e da moral, que lhe era tão caro, e interdependente para Immanuel Kant. Assim, se faz necessário assinalar também a contribuição de Immanuel Kant, de seu ideal liberal, para a fundamentação das “teses” religiosas de Diogo Antonio Feijó, de modo especial no que trata da abolição do celibato para o clero, ou seja, a influência de Kant em Feijó ultrapassa a fronteira cívica, política, e atinge também a religiosa, o lado

institucional e organizacional da Igreja. Ao pedir a liberação do celibato, Feijó reclama mais liberdade de ação, na realidade religiosa e especificamente brasileira.

Os autores que tratam do pensamento kantiano sempre apresentam, mesmo em se tratando do padre Diogo Antonio Feijó como objeto de estudo, o pensamento de Immanuel Kant em contraposição ao pensamento escolástico. No entanto, em Diogo Antonio Feijó não se vê contradição, mas complementaridade, visto que ele se apropria do que lhe convém e está preocupado em fundamentar não somente suas convicções políticas, mas também suas convicções religiosas.

Não se pode ser demasiado cartesiano ao fazer uma análise dos escritos de padre Diogo Antonio Feijó. O mesmo Regente que cita Immanuel Kant em seus escritos, pela consciência de seu significado liberal, e vai à corte em Lisboa pelo Estado de São Paulo, fala sobre a liberação do celibato para o padre.

Percebem-se nos *Cadernos de filosofia* as idéias de Immanuel Kant para suprir esses dois anseios: o religioso e político. O fato de Igreja e Estado andarem juntos no século XIX, não teria sentido um padre escrever tão importante documento – para o exercício de seu ministério - e ser interpretado como preocupado com apenas a dimensão política de seu ser. Por isso, o padre Diogo Antonio Feijó utiliza-se das idéias de Immanuel Kant até quando pode, saltando para o tema religioso sempre que necessário.

Em Diogo Antonio Feijó não se tem uma troca preferencial da antiga Escolástica pela teoria kantiana, como afirma Silvério da Costa Oliveira, mas uma procura de complementação e conciliação. Diogo Feijó pretendia que seu “emprego público”, como deputado no Rio de Janeiro, fosse um exemplo de trabalho pela “moralização” social, a partir de uma ampla reforma eclesiástica vinda do poder secular para o religioso (RICCI, p. 346-347).

Para padre Diogo Antonio Feijó admitir algumas partes do pensamento de Immanuel Kant, e outras não, é necessário que ele tenha conhecimento de toda a obra, mesmo que seja um conhecimento deturpado o padre se mostra capaz de usar do filósofo o que não abala, mas pode fundamentar suas convicções religiosas e políticas.

Como os *Cadernos de filosofia* devem ser vistos como um todo, os termos utilizados para que o padre Diogo Antonio Feijó discorra sobre a *Lógica* ou até mesmo sobre a *Moral* estão baseados na definição dos termos e da filosofia tratados nos *Cadernos de metafísica*. Nesse sentido é plausível pensar na

fundamentação de convicções religiosas do Regente a partir de Immanuel Kant.

O segredo está em ler os *Cadernos pelos Cadernos*, na medida em que determinados valores, adotados por Immanuel Kant, são também adotados por Diogo Antonio Feijó, tais como a liberdade, a pessoa humana, etc. Não é apenas o contexto histórico que influencia e direciona as ações de padre Diogo Antonio Feijó, mas o contrário. São as convicções íntimas de Diogo Antonio Feijó que dão origem às transformações de seu meio. Convicções também expressas nos *Cadernos*. A questão não se coloca sobre a qualificação de Diogo Antonio Feijó como kantiano. Diogo Antonio Feijó era o padre Diogo Antonio Feijó.

O padre constrói um referencial teórico que justifica sua prática como regente e como sacerdote, atingindo as duas necessidades do educando que está à sua frente: aquele que pretende dar continuidade aos estudos na Europa e aquele que pretenda seguir a carreira sacerdotal. O pensamento de Immanuel Kant não é a base do pensamento de padre Diogo Antonio Feijó, mas um dos pilares para seu modo humano de enfrentar a realidade.

Ao apresentar e frisar apenas o padre Diogo Antonio Feijó político, se reduz a contribuição dos *Cadernos de filosofia* apenas ao aspecto político e liberal, ao relacionar algumas de suas partes com o pensamento kantiano. Mas os *Cadernos* auxiliaram também a fundamentar as questões religiosas profundas no íntimo do padre.

Para Diogo Antonio Feijó a experiência é fundamental para o conhecimento como o é para Immanuel Kant. Diogo Antonio Feijó trabalha em duas frentes: a política e a religiosa.

Apesar da pressão existente em sua época para a laicização do clero, Diogo Antonio Feijó continua firme e, como padre, procura a seu modo questionar e apresentar alternativas para a Igreja, ao dedicar boa parte de seu tempo para escrever o documento, pedindo ao papa a liberação do celibato para os padres brasileiros.

O favorecimento do Regente Diogo Antonio Feijó para com os protestantes, apontado por Dom Romualdo de Seixas e o que foi usado contra ele, tem por trás um modo de apresentar o compromisso missionário exercido juntamente com o matrimonial, não permitido pela Igreja Católica. Aos pastores, o celibato não é necessário. O seu modo de vida era mais semelhante ao modo de vida do povo, constituindo família, por exemplo. Apesar de ser comum em seu tempo os padres

laicizarem-se para abraçar outra função que fosse mais rentável, ele permanece sacerdote. O lado religioso é mais forte que a pressão social.

Enquanto para a análise da vida de padre Diogo Antonio Feijó e seu pensamento muitos partem da sua origem, da sua atuação como padre ou político, nessa dissertação, parte-se da análise de seus textos, buscando a relação existente entre os dois papéis desenvolvidos pelo regente, a saber, o político e o religioso. Isso representa o que fez, com tudo aquilo que fizeram dele, ou seja, na relação entre as duas funções encontra-se a síntese, as convicções a que ele chegará ao experimentar a realidade que o cercava, bem como as orientações que outros construía a partir dessa realidade.

Independentemente da origem inspiradora da reforma eclesial proposta pelo padre Diogo Antonio Feijó, fica claro que, na impossibilidade de uma Igreja Romana cumprir seu papel de organização de seus padres e bispos, alguém sentiu necessidade de fazê-lo. Nada mais normal que essa reforma partisse da realidade vivida pelo padre Diogo Antonio Feijó e seus contemporâneos. A idéia que tinha de Deus e da Igreja poderia ser fundamentada nas idéias de liberdade de Kant? O seu Deus é um Deus interpretado pela concepção da Igreja, preocupada com a outra vida e não com esta.

Outra questão que se pode levantar a partir do contato com o texto publicado por Egas em 1912, foi à hipótese da co-autoria dos *Cadernos*. Pode parecer simples e ingênua, mas suas fundamentações fazem pensar sobre o tema, o que até agora nenhum pensador fez. Se o texto abre margem para a dúvida, esta deve ser considerada e posteriormente aprofundada. Isso só foi possível a partir do contato com o texto de Egas, e não com o texto de Reale, devido às modificações que o mesmo faz, em busca de uma melhor compreensão das idéias de Feijó.

As traduções de Immanuel Kant respondiam à necessidade pertencente à realidade do tradutor e não necessariamente à realidade daqueles que tinham acesso a sua obra. Da mesma forma que Moderados e Liberais se alternavam no poder, no séc. XIX, na consciência do sacerdote, as convicções religiosas e políticas assim também faziam.

Quanto a Tobias Barreto pode-se afirmar, após a pesquisa, que se trata de um literato comprometido com a própria realidade e com o caminho da nação, na medida em que acompanha e possibilita com seus escritos a reflexão sobre as correntes filosóficas que marcaram seu tempo, discutindo com elas, apresentando

limites e alcances.

Apesar das oscilações entre uma corrente e outra, tem-se em Tobias Barreto um brasileiro repleto de inquietações, preocupado em compreender a própria realidade, buscando recuperar o valor e a importância do homem na sociedade como agente transformador não submetido a simples forças da natureza.

Citar e não citar a correta localização do pensamento nas obras de Immanuel Kant torna-se, em Tobias Barreto, um modo de agir, reflexo da preocupação em apresentar suas idéias à sociedade de sua época.

Ainda sobre a questão da utilização, ou não, de fontes indiretas para a compreensão do pensamento de Kant, cabe ressaltar novamente o disposto em algumas apreciações do capítulo anterior: verificando, porém, uma crítica que Tobias Barreto faz a Augusto Comte, (nota 4, da p. 371, da obra *Estudos filosóficos*) leva a crer que ele tivesse o domínio e a leitura de todas as obras do pensador alemão. Ele critica Augusto Comte por fazer afirmações que não vão ao encontro do conteúdo presente na CRP de Immanuel Kant. E ao se folhear a primeira parte dos *Estudos filosóficos*, encontra-se a primeira citação de Immanuel Kant no texto *Fatos do espírito humano*, em junho de 1869, quando critica a posição do Sr. Magalhães por desconsiderar, em sua obra, a constelação de autores presentes na metade do século XIX. Tobias Barreto faz uma crítica ao senhor Magalhães, por não ter meditado as obras de Kant, mas conhecido seu pensamento por intermédio de Victor Cousin; é um argumento a mais, desfavorável à hipótese de o sergipano não ter lido as obras de Kant no original. Trata-se, portanto, de uma crítica ao uso de fontes secundárias para o conhecimento do pensamento do filósofo alemão. O que leva a crer que Tobias, apesar das oscilações entre citar ou não a localização correta do pensamento nas obras de Kant, conhecia, de fato, o terreno onde estava pisando. Considere-se também que dificilmente alguém intitularia uma de suas obras de *Estudos alemães*, sem ter nenhum conhecimento da língua alemã.

As relações que o autor decidiu fazer, entre os escritos de Tobias Barreto e os escritos de Immanuel Kant, longe de configurarem as únicas possíveis, mostram o conhecimento que o sergipano tinha das obras do filósofo alemão e de que maneira buscou adaptá-las à sua realidade, cuidando para não cair na mesmice, ao afirmar o que já se sabe sobre a relação entre Tobias Barreto e Immanuel Kant a partir da uma História Horizontal e da História Vertical.

Tobias Barreto se enamora de Immanuel Kant, que configura um dos pilares

de seu pensamento filosófico no decurso de sua breve vida intelectual. Quem sabe se lhe fosse possibilitado mais alguns anos de vida se poderia esclarecer melhor seus objetivos, suas intenções, pois a oscilação de uma corrente de pensamento a outra pode sugerir que Tobias não permaneceria muito tempo como representante do Criticismo. Certamente alçaria novos vôos. Ou não!

A caracterização dos dois momentos da influência kantiana no Brasil é construída a partir de uma visão horizontal da História da Filosofia, aquela que contempla temas e problemas, mas não na análise estrutural dos textos.

Existe uma diferença de acontecimentos históricos, mas não existe diferença quanto às questões filosóficas e tudo o que elas implicam ao relacionarmos padre Diogo Antonio Feijó com Tobias Barretos de Menezes. Existe uniformidade quanto às dificuldades e limites que ambos tiveram na apresentação da doutrina kantiana no Brasil, embora Tobias Barreto, por dominar o alemão, tenha a possibilidade de fazer mais alusão aos textos kantianos na construção de seu pensamento.

A caracterização que se faz do pensamento kantiano no Brasil se dá em dois momentos: 1º. Padre Diogo Antonio Feijó e 2º. Tobias Barreto e só é admissível a partir de leitura contextualizada das obras, mas não da análise estrutural das mesmas Obras.

Tanto Diogo Antonio Feijó quanto Tobias Barreto se distanciam de Immanuel Kant mais no tocante à interpretação da CRPr do que da CRP. Pode-se considerar dois momentos, a partir de uma análise do contexto em que as obras foram compostas; mas do ponto de vista filosófico, pelo fato de pouco se diferenciarem quanto aos equívocos de interpretação. Independentemente da parte das obras de Immanuel Kant que são levadas em conta, ou se foram adaptações ou não. Isto configuraria apenas um momento do século XIX. Não existe intenção de errar, nossos autores, padre Diogo Antonio Feijó e Tobias Barreto de Menezes, foram induzidos ao erro pelas traduções mal elaboradas por autores que se consideravam divulgadores das idéias kantianas, ou seja, em um primeiro momento, nas idéias expressas em alguns textos, verifica-se o erro. A seguir, deve-se perguntar, sobre sua razão: se se tratou de uma busca, ou não, de adaptação do pensamento kantiano à própria análise da realidade por parte de Diogo Antonio Feijó e Tobias Barreto, não configurando um erro intencional, mas a tentativa de adaptação à realidade. Ou não!

Na relação com Tobias Barreto de Menezes e Immanuel Kant, verifica-se que

o erro que Tobias Barreto de Menezes comete é justamente compreender o termo *a priori* de Immanuel Kant com um tom escolástico, falha cometida também pelo padre Diogo Antonio Feijó.

A leitura realizada nas obras, bem como as conclusões construídas por elas e as hipóteses levantadas sobre a importância de ambas as personagens na formação de nossa cultura e, dentro destes a influência kantiana, não querem ser consideradas as únicas possíveis. Mas, modestamente, aquela que o autor achou por mérito considerar.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- ARRUDA, José Robson de A. **História moderna e contemporânea**. 9. ed. São Paulo: Ática, 1978.
- BARRETO, Tobias. **Estudos alemães**. Rio de Janeiro: Paulo Pongetti, 1926.
- _____. **Estudos de filosofia**; introdução de Paulo Mercadante e Antonio Paim. 2. ed. São Paulo, Grijalbo; Brasília: INL, 1977.
- _____. **Estudos de direito**. Salvador: Aguiar e Souza, 1951.
- BEOZZO, José Oscar. **História geral da Igreja na América Latina**. Tomo II/2. História da Igreja no Brasil. Segunda época. Petrópolis: Vozes, 1985.
- BRITO Rosa Mendonça de. **A filosofia de Kant no Brasil: ciclo do neokantismo**. Tese de doutorado pela Universidade Gama Filho, 1984.
- CAMPOS, Flávio de. **Oficina de história. história do Brasil**. São Paulo : Moderna, 1999.
- CAYGILL, Howard. **Dicionário: Kant**: trad. de Alvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- COSTA, Cruz João. **Panorama da História da Filosofia no Brasil**. São Paulo: Cultrix, 1960.
- CRIPPA, Adolpho (org.) **As Idéias filosóficas no Brasil: século XVIII e XIX, parte I**. São Paulo: Convívio, 1978.
- DOTTI, Jorge. La letra Gótica. **Recepción de Kant en Argentina, desde el romanticismo hasta el treinta**. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras – UBA, 1992.
- DUSSEL, Enrique D. **Historia de la Iglesia en América Latina**. Coloniaje y Liberación 1492/1083. Madrid: Mundo Negro-Esquila Misional, 1983.
- EGAS, Eugênio. **Diogo Antonio Feijó**; Documentos / Estudo. São Paulo: Levi, 1912.
- FEIJÓ, Diogo Antonio (1784-1843). **Cadernos de filosofia**; Introdução e notas de

- Miguel Reale. São Paulo: Grijalbo, 1967.
- FERRAZ JR., Tércio Sampaio. A filosofia do direito no Brasil, **Revista Brasileira de Filosofia**, São Paulo, v. 45, n. 197, 2000.
- FRANCISCO, Martim (III.). Kant no Brasil: Revivendo, publicação póstuma cuidada por Afonso de E. Taunay, Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo, v. XXXI. In **Revista Brasileira de Filosofia**, São Paulo, v. 15, fasc. 57, p. 96-101, jan/mar 1965.
- GAFFRÉE, Januário Lucas. **A Teoria do Conhecimento de Kant um ensaio**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.
- GUÉROULT, Martial. **A questão do método na história da filosofia**. Tradução de Sílvia Maria Fernandes Rodrigues. *Philosophiques*, v. 01, 01. Abril, 1974, p. 7-19.
- HOUAISS, Antonio. **Dicionário Houaiss da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- JAIME, Jorge. **História da filosofia no Brasil**. v.I, Petrópolis,R.J.: Vozes, 1997.
- KANT, Immanuel. **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.
- KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. 2 ed. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1983.Col. Os pensadores.
- _____ **Crítica da razão prática**: tradução com introdução e notas de Valério Rohden baseado na edição original de 1788. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____ **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Traduzida do Alemão por Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70 Ltda., 2005.
- _____ **Crítica da faculdade do juízo**. Tradução de Valério Rohden e Antonio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.
- _____ **Prolegómenos**. Traducción del alemán por Julián Besteiro. Buenos Aires: Aguilar, 1959.
- LUCKESI, Cipriano Carlos e PASSOS, Elizete Silva. **Introdução à filosofia: aprendendo a pensar**. São Paulo: Cortez, 2004.

- MACHADO, Geraldo Pinheiro. **Filosofia no Brasil**. 3. ed. São Paulo: Cortez e Moraes, 1976.
- OLIVEIRA, Samuel de. O Kantismo no Brasil. **Revista Brasileira de Filosofia**, São Paulo, vol. 15, fasc. 58 p. 252-258, abr./jun. 1965.
- OLIVEIRA, Silvério da Costa. **Kantismo no Brasil**: Tobias Barreto. In OLIVEIRA, Silvério da Costa. Reflexões filosóficas. Rio de Janeiro: [s.n.], 1997. 257p. Disponível em: <http://www.sexodrogas.psc.br>. Acesso em 15/07/2006, 00h03 min.
- PAIM, Antônio. **História das idéias filosóficas no Brasil**. 3 ed. São Paulo: Convívio, 1984.
- _____. **A filosofia brasileira**. Instituto de Cultura e Língua Portuguesa. Ministério da Educação. Portugal: Maiadouro, 1991.
- PEREZ, Daniel Omar (org.) **Kant no Brasil**. São Paulo: Escuta, 2005.
- REALE, Miguel. A doutrina de Kant no Brasil. São Paulo: Ed. **Revista dos Tribunais**, 1949.
- _____. **Filosofia em São Paulo**. São Paulo: Conselho Estadual de Cultura. Comissão de Literatura. Col. Ensaio, 1959.
- _____. Filosofia alemã no Brasil. **Revista Brasileira de Filosofia**, São Paulo, v. 24, fasc. 93, p. 3-18, jan/mar 1974.
- _____. No segundo Centenário da Crítica da Razão Pura, **de Kant**. In **Revista Brasileira de Filosofia**, v. XXXI, fasc. 123, julho/set, p. 177-183, 1981.
- _____. **Filosofia e realidade brasileira**. v.1, Rio de Janeiro: 1976.
- _____. **Estudos de filosofia brasileira**. Lisboa: Instituto de Filosofia Luso-brasileira, 1994.
- RESENDE, Antonio (org.). 11. ed. **Curso de filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- RICCI, Magda. **Assombrações de um padre regente**: Diogo Antonio Feijó (1784-1843). Campinas, São Paulo: Editora da UNICAMP, CECULT-IFCH, 2005.
- RODRIGUES, Ricardo Vélez. **Panorama da filosofia brasileira**. Disponível em

<http://www.ensayistas.org/crítica/Brasil/velez2htm>. Acessado em 15/07/2006 às 23:40 min.

SALDANHA, Nelson. **A escola do Recife**. Biblioteca do Pensamento Brasileiro. SP: Convívio Pró Memória, Instituto Nacional do livro, 1985.

SEVERINO, Antônio Joaquim. **Metodologia do trabalho científico**. 21. ed. São Paulo: Cortez, 2001.

SILVA, Francisco de Assis e BASTOS, Pedro Ivo de Assis . **História do Brasil**. São Paulo: Moderna, 1985.

VEIGA, Gláucio. Kant e o Brasil. In **Revista Brasileira de Filosofia**, v. I, fasc. 1 e 2, jan/mar, p. 87-97, 1951.

VITA, Luís Washington. **Panorama da filosofia no Brasil**. Porto Alegre: Globo, 1969.