

Antonio Paim

O KRAUSISMO BRASILEIRO

2ª edição ampliada

Edições CEFIL

Londrina - 1999

SUMÁRIO

I.	O registro do contato inicial com Krause	3
II.	O contexto do contato inicial	5
III.	Nova emergência do krausismo e necessidade de reinterpretá-lo	7
IV.	O primeiro momento do krausismo	10
V.	A presença da Maçonaria	13
VI.	O segundo momento do krausismo	15
VII.	Vicente Ferrer no contexto da Escola Eclética Brasileira	20
	O que falta esclarecer no primeiro momento do krausismo	20
	Breves indicações sobre a Escola Eclética Brasileira	21
	O Curso de Direito natural de Jouffroy	24
	Como a proposta de Ferrer complementa o ecletismo e representa solução mais dignificadora do direito	27

I. O REGISTRO DO CONTATO INICIAL COM KRAUSE

O contato com o pensamento de Krause dá-se através de Vicente Neto Paiva(1), mediante a adoção, na Faculdade de Direito de São Paulo, dos seus *Elementos de Direito Natural*, publicados em Lisboa em 1844. A iniciativa partiu de Amaral Gurgel (1797/1864), que foi lente catedrático da 1ª Cadeira do segundo Ano (Direito natural; Análise da Constituição do Império; Direito das Gentes e Diplomacia), tendo sido inicialmente nomeado substituto, por decreto de 14 de janeiro de 1834. Posteriormente foi diretor da Faculdade por um largo período (1857 a 1864).

O fato está registrado por Spencer Vampre(2), nos seguintes termos:

"Em 1849 ... A esse tempo exercia inteiramente a diretoria Amaral Gurgel; era secretário Brotero e bibliotecário Agostinho Marques Perdigão Malheiro ... Transcrevemos, agora, parte de uma informação, prestada por Amaral Gurgel, ao Ministro do Império, José da Costa Carvalho, então Visconde de Monte Alegre, que o solicitara, a pedido do Enviado e Ministro Plenipotenciário da República Oriental do Uruguai, desejoso de "conhecer" e estudar os métodos e textos adotados nos estabelecimentos científicos do Império". Depois de descrever, sucintamente, a distribuição das matérias do Curso Jurídico, continua Amaral Gurgel: "O lente da Cadeira do Primeiro Ano adotou, para compêndio de Direito Natural, os *Elementos do Direito Natural* de Ferrer; para o Direito Público e das Gentes, o *Tratado de Direito das Gentes* de Vattel; para a Diplomacia, o *Manual Diplomático* do Barão de Martens; e a análise da Constituição é feita sobre o texto da mesma Constituição.

O lente da Primeira Cadeira, do Segundo Ano, não serve-se dos mesmos autores e compêndios, exceto para o Direito natural, para que adotou os mesmos *Elementos de Direito Natural* ou *Filosofia do Direito*, por Vicente Ferrer Neto Paiva. Na exposição dessas matérias, seguindo ora o método sintético ora o analítico, apresentam e criticam as doutrinas dos filósofos e publicistas, procurando acompanhar o progresso das ciências". Esta informação tem a data de 1849.

II. O CONTEXTO DO CONTATO INICIAL

Quando Amaral Gurgel adota o compêndio de Vicente Ferrer Neto Paiva, na Academia Paulista, a elite brasileira já percorrera um grande caminho. Encarada a situação do ângulo da maioria dessa elite, a questão central consistia em encontrar fundamentos teóricos para a versão do governo representativo pela qual acabou inclinando-se, isto é, o sistema monárquico-constitucional. Embora fosse inquestionavelmente o grande teórico do liberalismo (então denominado constitucionalismo) e tivesse formulado os temas práticos mais relevantes do novo ordenamento - e não de modo abstrato, mas generalizando a experiência portuguesa em cujo centro se vira colocado -, Silvestre Pinheiro Ferreira (1769/1846) deixara entretanto em aberto o tema dos fundamentos teóricos.⁽³⁾ Solucioná-lo seria função de alguns filósofos que se encaminham na direção do ecletismo espiritualista de Victor Cousin (1792/1867). O alvitre encontraria grande receptividade, de modo que, a partir de meados da década de quarenta, o espiritualismo eclético é a corrente dominante, inspira produção intelectual significativa e mantém essa liderança incontestada mais ou menos até a década de setenta.

Não seria esta naturalmente a oportunidade de descrever aquela trajetória, bastando referir, para estabelecer o contraste com o quadro paulista, como o próprio Cousin formularia essa síntese: "Esta filosofia (o espiritualismo) é aliada natural de todas as boas causas. Acalenta o espírito religioso; estimula a arte verdadeira, a poesia digna desse nome, a grande literatura; é o apoio do direito; recusa tanto a demagogia como a tirania; ensina a todos os homens a respeitar-se e amar-se, e conduz pouco a pouco as sociedades humanas à verdadeira república, este sonho de todas as almas generosas que, em nossos dias, na Europa, somente a monarquia constitucional pode realizar". *Du vrai, du Beau et du Bien*, (1853).

A Faculdade de Direito de São Paulo seguira, entretanto, caminho algo diverso. Embora engajada, sem sombra de dúvida, na causa liberal, vivia clima teórico divergente da opção nacional. A própria liderança da província, com Diogo Antonio Feijó (1784/1843) à frente, não aderira ao espiritualismo cousiniano mas mantinha fidelidade ao Kantismo⁽⁴⁾. Igualmente na Academia, Kant era o nome conhecido e venerado, bastando para ilustrá-lo referir o incidente relatado por Spencer Vampré, ocorrido em 1841, com o então estudante Francisco Otaviano (1825/1889) - mais tarde poeta, jornalista e político de renome, deputado, senador, Ministro Plenipotenciário na Argentina e no Uruguai, personalidade destacada nos arraiais liberais. Eis o incidente: "Conta o próprio Francisco Otaviano que, apresentando-se em São Paulo, a prestar exame de filosofia procurou Amaral Gurgel a fim de lhe pedir que acelerasse a prova. "Que filosofia sabe" - perguntou-lhe Amaral Gurgel, "A de Kant", respondeu Otaviano com a intrepidez dos moços. "A de Kant", resmungou o lente, levantando os sobrolhos. "Pois é mais feliz que eu que a estudei mas não a aprendi".⁽⁵⁾

De sorte que não causa espanto se haja buscado fundamentação autônoma para o liberalismo. No contexto kantiano indicado, a escolha de Ferrer Neto Paiva e Krause aparecia como uma solução, a bem dizer, natural.

NOTAS:

(1) Vicente Ferrer Neto Paiva (1798/1886) foi lente da Universidade de Coimbra desde 1834, deputado em sucessivas legislaturas e Ministro da Justiça, em 1857, sendo, na opinião de Braz Teixeira, "a mais acabada e coerente expressão que, entre nós, encontrou a concepção individualista liberal do direito". No início de seu magistério, seguiu autores de inspiração wolfiana, aderindo, na década de quarenta, "à versão krausista do idealismo alemão, tal como se apresentava em Ahrens e Tiberghien, que o jurista-filósofo perfilhará, procurando fundir, em pessoal síntese, a antiga tradição wolfiana com momentos essenciais daquela filosofia". (*O pensamento filosófico-jurídico português*, Lisboa, 1983, Biblioteca Breve, vol. 83, p. 73 e seguintes). Publicou: *Curso de Direito Natural* (1843); *Elementos de Direito Natural* (1844) e *Princípios Gerais de Filosofia do Direito* (1950).

(2) Memórias para a história da Academia de São Paulo, 2ª ed., Brasília, INL - Conselho Federal de Cultura, 1977, p. 235-236.

(3) Depois de fazer carreira como professor de filosofia e diplomata, Silvestre Pinheiro Ferreira viu-se elevado à chefia do último governo de D. João VI no Brasil, regressando com este a Portugal. À vista da derrota subsequente do liberalismo, exila-se em Paris onde comenta as Constituições Portuguesas e Brasileiras e, em geral, o posicionamento das várias correntes, produzindo uma síntese do pensamento liberal moderado, em face das questões cruciais, no *Manual do cidadão do governo representativo* (1834). Para uma visão abrangente de sua obra e de sua significação para a cultura luso-brasileira, consulte-se *Silvestre Pinheiro Ferreira (1769/1846), Bibliografia e estudos críticos*. Salvador, Centro de Documentação do Pensamento Brasileiro, 1983.

(4) O contato com a filosofia de Kant, desde a segunda década do século passado, é um dos fenômenos mais interessantes da meditação brasileira, de que resulta longa e persistente tradição (cf. Miguel Reale - *A doutrina de Kant no Brasil*, 1949).

(5) Obra citada, ed. cit., p. 58.

III. NOVA EMERGÊNCIA DO KRAUSISMO E NECESSIDADE DE REINTERPRETÁ-LO

Acontece que, ainda na Academia Paulista, viria a ocorrer uma nova emergência do Krausismo, só que desta vez voltada para a crítica ao liberalismo de índole individualista. Este segundo momento está expresso nos livros *Teoria transcendental do direito* (1876) de João Teodoro Xavier de Matos (1828/1878) e *Noções de filosofia* (1877), de Galvão Bueno (1834/1883). É parte também do que se convencionou denominar de "surto de idéias novas", verificado desde os fins da década de sessenta. Agora parece atender a uma inspiração "socialista". Diante desse quadro e embora o Krausismo brasileiro haja sido estudado pelos mais importantes intérpretes do pensamento brasileiro, parece imprescindível formular-se uma nova hipótese interpretativa, o que me proponho, nesta oportunidade. Antes, porém, seria imprescindível recapitular o essencial daqueles estudos.

A necessidade de voltarmos para o estudo do Krausismo brasileiro foi encarecido pelo prof. Miguel Reale na conhecida conferência de 1957, a que intitulou de *Momento decisivos e olvidados do pensamento brasileiro*.⁽⁶⁾ Naquela ocasião parecia-lhe que a adesão à Krause (tendo em vista o segundo momento) na Faculdade de Direito de São Paulo decorria da evidência de que não cabia manter-se alheio ao social, dimensão que seria ignorada pelo liberalismo na exaltação do indivíduo. Chegou-se mesmo a aceitação a denominação de socialismo, denominação que o Prof. Reale qualifica devidamente e lhe dá o caráter provisório ao batizá-lo de "socialismo filantrópico". Na mesma conferência referiu igualmente a outra vertente krausista ligado à Maçonaria.

Mais tarde, Luis Wanhington Vita (1921/1968) inclui os Kausistas na sua *Antologia do pensamento social e político do Brasil* (São Paulo, Grijalbo; União Panamericana, 1968). Ubiratan Macedo também estudou o krausismo em *Liberdade no Império* (São Paulo, Convívio, 1978). Finalmente, o Prof. Reale voltaria ao tema ao considerar a obra de Teixeira de Freitas.⁽⁷⁾

Quando elaborou o famoso texto de 1957, o Prof. Reale tinha em vista estimular a pesquisa da filosofia brasileira, fixando-lhe os principais parâmetros. Ao mesmo tempo, manifestava a convicção de que iríamos encontrar *elos, derivações e constantes* na história de nossas idéias. Parece desnecessário lembrar que sua previsão confirmou-se integralmente, contando hoje a filosofia brasileira com bibliografia respeitável em que estão estudadas, definidas e delimitadas as principais vertentes. No caso do Krausismo ficamos entretanto a meio caminho, razão pela qual cumpre retomá-lo.

Tudo leva a crer que o que denominamos de segundo momento do Krausismo esteja associado à necessidade de arejamento do liberalismo brasileiro que está presente em diversos segmentos e no próprio Partido Liberal, integrando, portanto, o chamado "Surto de idéias novas". O pretendido arejamento filia-se ao que hoje denominamos de *Liberalismo Social*.

Com efeito, na medida em que se estuda o pensamento político brasileiro, verifica-se que há uma longa tradição dessa espécie de liberalismo. São exemplos significativos, no século passado, Antonio Pedro de Figueiredo (1814/1859) e Joaquim Nabuco (1849/1919). No período republicano, esta tendência aparece com a criação da Comissão de Legislação Social na Câmara dos Deputados, em 1918, e na própria obra de Rui Barbosa (1849/1923) nessa fase, consoante a lição de Evaristo de Moraes Filho. Seu momento de maior magnitude talvez se encontre na obra de José Maria Belo (1855/1959), notadamente o que escreveu após a Revolução de 30.(8)

Parece equivocado o entendimento da valorização do indivíduo, presente ao liberalismo, como estando contraposta ao social. A reivindicação do indivíduo, no liberalismo, contrapõe-se ao Estado. O Estado Moderno é uma criação original no sentido de que conquista, no Ocidente, pela primeira vez em sua história, o que Weber chamou de "monopólio da violência". Esse Leviatan somente poderia ser enfrentado pela elite proprietária. A possibilidade da organização do governo representativo resultou do acerto de semelhante diretriz. Até mais ou menos a segunda metade do século passado, o liberalismo não estava preocupado com democracia, mas com a consolidação de um sistema de governo privado do direito de surpreender a classe proprietária com disposições afetando os seus interesses, sem prévia negociação. Isto entretanto não significa que os liberais estivessem despreocupados do social.

Na Inglaterra, o Partido Liberal promoveu, em 1834, a revisão da Lei dos Pobres que vinha dos tempos de Elizabete I, isto é, dos começos do século XVII. Nesta revisão, avança-se a distinção entre *indigência* ("a pessoa incapaz de obter, em retribuição ao seu trabalho, os meios de subsistência") e *pobreza* ("o estado daqueles que, para obter a própria subsistência, são obrigados a recorrer ao trabalho"). A indigência compreende os incapacitados a manter-se por si mesmos e igualmente os velhos e os enfermos. O apoio a essas pessoas não pode ficar na dependência apenas da caridade privada, devendo resultar "de um sistema público e legal de amparo, mantido por contribuições compulsórias", consoante se indica no *The poor law report*. Nesse documento aparece a idéia de que os trabalhadores faziam jus a um *contrato* onde estivesse claramente estabelecido o seu salário.

A Lei dos Pobres inglesa, reformada em 1834, deu curso a uma grande celeuma e discussão que atravessam virtualmente todo o século (9), tornando cada vez mais nítida a posição liberal. Com a aprovação entre 1871 e 1876, de disposições legais regulando o funcionamento das *trades unions*, inicia-se o que mais tarde se chama

de legislação ou direito do trabalho, coroada nesse período com as reformas de Lloyd George a partir de 1906.

Há portanto um entendimento do liberalismo, mais adequado e verdadeiro, como uma corrente política que exalta o indivíduo e se contrapõe ao Estado mas está longe de ignorar o que mais tarde se denominaria de *questão social*. Creio que, no Brasil do século passado, poder-se-ia correlacionar o segundo momento do Krausismo à emergência ou pelo menos à amplitude que veio a adquirir essa espécie de liberalismo.

Para tanto teríamos que fazer uma distinção entre os dois períodos do Krausismo brasileiro, separando a fase espiritualista com base em Ferrer Neto daquela que passa a existir com Xavier de Matos, entre outros.

IV. O PRIMEIRO MOMENTO DO KRAUSISMO

Vicente Ferrer Neto Paiva marca, no entender de Antonio Braz Teixeira, um momento de inflexão do pensamento português, caracterizado pela superação do empirismo. Esse servirá para aclimatar o liberalismo em Portugal, mas legara todo um conjunto de problemas não resolvidos, notadamente no que se refere à fundamentação da moral. A esse propósito, lembra o Prof. Reale que, "sem ter a profundidade do krausismo espanhol, o krausismo português traduziu o mesmo anseio de uma solução espiritualista de cunho democrático e de forte inspiração ética, cujas bases se assentassem a estrutura do regime constitucional, romanticamente idealizado como chave para todos os males dos povos".

Mantendo os pressupostos do liberalismo moderno que, a duras penas, logrou isolar e derrotar o *democratismo* (10), Ferrer focalizou o aspecto do Krausismo que permita explicar o papel ativo do espírito no conhecimento, transitando, para usar a expressão de Braz Teixeira, de uma *psicologia da sensação* para uma *psicologia da percepção*. Esse passo equivalia a colocar em primeiro plano para o espiritualismo presente no Krausismo, sem enfatizar aqueles aspectos que mais diretamente impressionaram os seguidores espanhóis, aos quais aludiremos logo adiante.

Devido a tal singularidade, a obra de Ferrer atuou no Brasil, especialmente na Faculdade de Direito de São Paulo, no sentido de eliminar, do ensino do direito natural, os resquícios do sensualismo. Por esse modo, o espiritualismo que já conquistara a preferência da intelectualidade nos principais centros do país, através de Maine de Biran (1766/1824) e Victor Cousin (1792/1867), passa a desfrutar do virtual predomínio, com o prestígio alcançado em São Paulo pela obra de Vicente Ferrer. Na compreensão que temos hoje do espiritualismo eclético brasileiro, sobressai o fato de que tendo os seus adeptos se apoiado no legado de Cousin para superar o empirismo mitigado, buscaram em seguida o próprio caminho, seja no que respeita à fundamentação da moral (Domingos Gonçalves de Magalhães - 1811/1882) seja no que respeita à política (Antonio Pedro de Figueiredo). De sorte que o espiritualismo nunca representou uma camisa de força, assegurando a requerida flexibilidade para a inevitável atualização, pelo menos enquanto não se colocaram questões que, a rigor, ultrapassavam os seus marcos teóricos.

Tal ocorreria em decorrência de dois processos, um dos quais até agora suficientemente estudado, aquele que se denominou de "surto de idéias novas". Equivale mais ou menos ao movimento promovido em Portugal pela "geração de setenta", marcando de certa forma o fim do romantismo e a emergência das vertentes naturalistas, com amplas repercussões na filosofia. No bojo deste, aparece a Escola do Recife - dando nascedouro à corrente culturalista, que, transcorrido um século, ainda guarda grande presença na filosofia brasileira - mas teve inquestionavelmente como resultado principal a vitória esmagadora do positivismo,

com amplas repercussões na vida política do país, ao longo do período republicano (11).

O segundo processo está associado ao empenho de arejamento do liberalismo e não foi até o presente estudado com a devida amplitude. Superado o ciclo das revoluções separatistas com o movimento denominado *Regresso*, verificado no início da década de quarenta, trata-se de conceber e estruturar as instituições do sistema representativo nos marcos da monarquia constitucional. Nessa oportunidade, o elemento moderado, constituído tanto de liberais como de conservadores, marcha para a conciliação. Até mais ou menos os fins da década de sessenta, o predomínio conservador é visível, virtualmente anulando-se os liberais. A reação eclodiria nos fins daquele decênio.

Gilberto Amado entende que a situação estava madura para aquele rompimento desde os começos da década. A situação de equilíbrio então vigente, ao que supõe, chegara à "plenitude da maré cheia". Entretanto, prossegue, havia começado "a vazante conservadora e ia pronunciar-se a forte corrente democrática". A guerra do Paraguai adiou-a por alguns anos. Em 1869, afastados do poder, os liberais lançaram o programa mais avançado da época. Reclamam liberdade de indústria e de comércio, a extinção dos monopólios; a descentralização administrativa com o reforço da autonomia das províncias. Exigem mais: que o rei se limite a reinar deixando a função de governo a cargo do Ministério.

Essa reação liberal integra o "surto de idéias novas" mas acrescenta-lhe uma dimensão que acabou sendo obscurecida à vista do desfecho autoritário e positivista da República, proclamada em 1889. É nesse ponto que se deveria valorizar a contribuição dos krausistas que, ao reivindicar a dimensão social do liberalismo, como veremos a seguir, aproximam-se da vertente espanhola. Aqui teríamos que assinalar a presença da Maçonaria em semelhante inflexão.

NOTAS

(6) Editada pela Universidade do Rio Grande do Sul, no mesmo ano. Posteriormente incluída no livro *Filosofia em São Paulo* (2ª ed., São Paulo, Grijalbo/EDUSP, 1976, p. 7-30).

(7) Teixeira de Freitas e o sentido social do direito (1983) in *Figuras da inteligência brasileira*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1984, p. 115-125.

(8) Os principais desses textos devem figurar na *Coleção Reconquista do Brasil*, da Editora Itatiaia (2ª série, volume 114).

(9) Dispomos hoje de um estudo profundo do tema, da autoria de Gertrude Himmelfarb, intitulado *The idea of Poverty. England in the Early Industrial Age* (New York, Vintage Books, 1985).

(10) A denominação foi sugerida por Joel Serrão, parecendo mais apropriada que a de *liberalismo radical*. Este chegou ao poder em Portugal, na fase de transição da monarquia absoluta para a constitucional, o que não se verificou no Brasil.

(11) As razões do sucesso do positivismo na cultura brasileira estão hoje estabelecidas. Em síntese, corresponde a um ciclo do movimento cientificista introduzido em Portugal pela Reforma Pombalina da Universidade, em 1772 (Cf. A. Paim - *História das idéias filosóficas no Brasil*, 4ª edição, São Paulo, Convívio, 1987, Cap. V).

V. A PRESENÇA DA MAÇONARIA

Diversos estudiosos atestam a existência de maçons desde o século XVIII. Contudo, sua presença marcante dá-se no ciclo da Independência. Em 1822, lojas dispersas organizam o Grande Oriente do Brasil, cuja liderança logo é assumida por José Bonifácio de Andrada e Silva (1765/1838), um dos principais artífices da Independência e que chefiou o primeiro governo constituído após sua proclamação. D. Pedro, Príncipe Regente e primeiro Imperador, integra essa organização maçônica. À vista da luta política que se instaurou, tão logo tornou-se o país independente, o próprio D. Pedro I persegue a instituição, que acaba entrando em recesso, vindo a ressurgir em 1831, justamente após a abdicação daquele. O país encontrava-se numa fase de acirradas disputas políticas. Na nova fase da Maçonaria, instauram-se dois Grandes Orientes, além de que experimenta outras divisões menores. Mas continua liderada por grandes personalidades da vida política. Em ambas as instituições principais observa-se, mais ou menos até os anos setenta, nítido predomínio conservador. É o período em que tem lugar convivência tolerante entre a Igreja Católica e a Maçonaria. Na década de setenta estas relações estão deterioradas e surge no Brasil a chamada Questão Religiosa, motivada entre outras razões pela tentativa de alguns bispos de proibir o magistério religioso daqueles prelados abertamente vinculados à Maçonaria. Nesse momento aparece, entre os maçons, uma vertente liberal. É provável que esse evento estivesse vinculado não apenas à situação interna do país, mas igualmente à própria evolução da Maçonaria francesa, que parece ter sido a influência dominante. Repercutia entre nós, também, a exacerbação do anticlericalismo com a unificação da Itália e o movimento em prol da laicização do ensino na França.

Pode-se considerar estar hoje estabelecido (12) que se tendo vinculado sobretudo ao conservadorismo no século XVIII, os maçons estão firmemente engajados no liberalismo, no século XIX, na vertente aberta à questão social, ao mesmo tempo em que evoluem na direção do republicanismo. Embora gozando de enorme prestígio sob Napoleão III - em 1862, é o próprio Imperador quem nomeia, o Marechal Magnum, Grão-Mestre do Grande Oriente Francês, na época a mais importante loja no Ocidente - ainda na década de sessenta começa a sua marcha na direção do Partido Republicano. "Sob os mais diversos ângulos, escreve Serge Bernstein, a proclamação da III República é uma vitória da franco-maçonaria na medida em que esta é o cadinho do Partido Republicano. Com as lutas pela vitória da República abre-se a Idade de Ouro da franco-maçonaria francesa".(13)

É lícito portanto admitir-se que a Maçonaria brasileira haja contribuído no sentido de acrescentar ao *surto de idéias novas* uma nota adicional tendente à renovação do liberalismo. O próprio krausismo, como se sabe, estava ligado à Maçonaria (14) e essa vinculação, no caso brasileiro, se estabelece através da edição em português,

efetivada em Buenos Aires, do livro *O ideal de Humanidade para a vida*, de Krause e Sanz del Rio (tradução de J. A. Freitas, Eduardo Perié Editor, 1881).(15)

Os estudiosos do krausismo espanhol já haviam alertado para a intensa acolhida que merecera a filosofia social auferida dos ensinamentos de Krause. Segundo eles, a humanidade correspondia a uma síntese do Espírito e da Natureza, equivalendo os períodos históricos a verdadeiros graus de ascensão até Deus, devendo o seu ponto culminante equivaler ao que denominava de "humanidade racional". Nesse caminho, o papel mais importante há de ser desempenhado não pelo Estado -- como se poderia concluir da *Filosofia do Direito* de Hegel -- mas pelas associações de finalidade universal, como a família e a nação. Tinha ao Estado e à Igreja como associações de finalidade limitada. Lembro aqui que Ferrater Mora considerou o krausismo espanhol como um movimento de renovação espiritual e pedagógica. Seus adeptos, com a Instituição Livre de Ensino, exerceram considerável papel na vida intelectual do país, não só ao longo da segunda metade do século passado como até mesmo no século XX, desde que professores daquele Instituto, como Morente, Pastor e outros, tornaram-se os autênticos sucessores dos krausistas.

No Brasil, como parte integrante do movimento renovador, se não dispunham da liderança, como se dava na Espanha, contribuíram de modo significativo para a renovação do liberalismo.

NOTAS:

(12) Cf. os vários ensaios do dossiê sobre a maçonaria preparado pela publicação francesa *L'Histoire* (nº 49, outubro de 1981).

(13) *L'Histoire*, nº cit., p. 31/32.

(14) Tobias Barreto atribuía o sucesso do krausismo na Espanha à sua vinculação à Maçonaria. No estudo que dedicou à literatura alemã, no ensaio sobre literatura comparada reproduzido nas edições recentes dos *Estudos de Filosofia* (INL, 1966, Grijalbo/USP, 1977), diz expressamente que "ele pôs a filosofia a serviço da Loja Maçônica: em todos os seus sonhos de *Rechstbund*, *Relionsbund*, *Menscheibund*, *Volksvereine*, etc., é sempre o grão-mestre que se faz ouvir".

(15) O estudioso espanhol Enrique M. Ureña estabeleceu que, ao contrário de ser uma interpretação original, como se supunha, Sanz del Rio louvou-se de escritos poucos conhecidos de Krause, fato que omitiu (Cf. *El fraude de Sanz del Rio o la verdad sobre su Ideal de la Humanidade, Pensamiento* 173 (44), 1988).

VI. O SEGUNDO MOMENTO DO KRAUSISMO

Seu principal fulcro encontra-se na Faculdade de Direito de São Paulo, tendo os representantes mais expressivos merecido estudos acurados do Prof. Miguel Reale, em duas oportunidades: *Filosofia em São Paulo* (1ª edição, 1962; 2ª edição, 1976) e *Figuras da inteligência Brasileira* (1984). Desenvolvendo as indicações do Prof. Reale, enfatizaríamos sua vinculação ao "surto de idéias novas", ao qual acrescenta o componente específico de dar curso à modernização do liberalismo, explicitando a sua dimensão social, a exemplo do que se verifica na Inglaterra, na mesma fase.

O compêndio de Galvão Bueno - professor de filosofia no Curso Anexo daquela Faculdade - foi elaborado, consoante informa, depois de dez anos de explicação oral, e apareceu com essa denominação: *Noções de filosofia*; acomodadas ao sistema de Krause e extraídas das obras filosóficas de G. Tiberghien e E. Ahrens (São Paulo, Jorke Seckeler, 1877, 770p). Pretende abranger a totalidade do saber filosófico, contendo além de uma introdução geral em que estuda a ciência e suas divisões e a conceituação da filosofia, as seguintes subdivisões: Psicologia; Lógica (Teoria do conhecimento, Lógica Formal, Lógica Real e Teoria da Ciência); Metafísica e Moral.

A inspiração geral é a do *panenteísmo* de Krause, que define deste modo: "O panenteísmo difere essencialmente do panteísmo, afirmando que o mundo não é equivalente a Deus, mas que está em Deus, distinto de Deus, ou que Deus está acima do mundo, como Ser Supremo. Difere essencialmente do dualismo, afirmando que não há antítese entre Deus e o mundo, porque Deus não é um gênero da realidade, mas a antítese existe em Deus entre o mundo físico e o mundo espiritual. Afirma, finalmente contra o dualismo e o panteísmo, que, em virtude da unidade da essência divina, todas as partes do universo estão em relação entre si e com Deus: o espírito e a natureza harmonizam-se na humanidade, e cada um destes gêneros está intimamente unido ao ser supremo". (ed. cit., p. 603).

Em vista da difusão que então se fazia, no Brasil, da Religião da Humanidade, de Comte, Galvão Bueno a critica expressamente, dizendo que "Comte propõe a substituição de Deus pela humanidade e convida o homem a adorar a si próprio" (ed. cit., p. 380). A noção de humanidade é, contudo, central.

Pergunta: quais são os seres superiores do mundo encontrados por nós na pura noção de ser infinito e absoluto? E responde: Natureza, Espírito e Humanidade. A superioridade da última noção é fundamentada nestes termos: "A humanidade, finalmente, apresenta-se ao pensamento como ser de união e de harmonia perfeita, entre o espírito e o corpo, entre o mundo espiritual e o mundo físico, e possuindo também em unidade os caracteres opostos que predominam na vida da Natureza e na do espírito. Na vida do homem, a liberdade do espírito une-se à necessidade do

desenvolvimento do corpo. É por isso que o homem, como espírito, pode atuar sobre a matéria e produzir na Natureza obras de arte que a Natureza, por si só, nunca teria produzido, e que lhe dão a aparência da liberdade ideal do espírito. É ainda por isso que a vida inteira da Natureza pode ser acolhida na vida interior do espírito e da imaginação, representada livremente na poesia e fixada de modo eterno e supra-sensível na ciência. O Espírito e a Natureza penetram-se assim na humanidade e vivem um do outro e um para o outro, completando-se mutuamente nos domínios da vida". (ed. cit., p. 639).

Em conformidade com o Krausismo, sua perspectiva é sobretudo otimista. Todos os seres no mundo, escreve, "por sua atividade livre e pelo concurso da providência, devem realizar toda a sua essência, no tempo infinito, e conseguir o seu *destino*. A realização plena e inteira da essência, como bem e como fim da vida, acarreta também para cada ser a salvação final ou a emancipação do mal e da desgraça. Eis porque cada ser sente seu bem, e como o sentimento puro e completo do bem é a *felicidade*, cada ser consegue a felicidade pela realização de seu fim na vida. A ordem e o plano da vida, uma e inteira, abrange, pois, a felicidade de todos os seres, unidos entre si e com Deus, na felicidade divina. Nesta relação Deus é a *Salvação*, a salvação infinita e absoluta, a salvação de todos. A ordem da vida é uma ordem de salvação para os seres. Todos, pois, são *predestinados* para o bem e para a felicidade; ninguém para o mal, de maneira positiva nem negativa, isto é, ninguém é réprobo por toda a vida". (ed. cit., p. 660-661).

No que respeita ao direito, Galvão Bueno está preocupado sobretudo com o direito social, afirmando: "o complexo das condições dependentes da vontade de outrem, e necessárias à realização do fim integral assinado ao homem por sua natureza, formam o objeto de uma ciência especial, a ciência do direito ou da justiça. Vê-se que é do direito social que falamos aqui". (ed. cit., p. 669).

Será entretanto na obra de Xavier de Matos (*Teoria Transcendental do Direito*, São Paulo, Jorge Seckler, 1876) que estarão plenamente desenvolvidas as consequências de semelhante ênfase no social.

João Teodoro Xavier de Matos diplomou-se pela Faculdade de Direito de São Paulo em 1853, ingressando no Corpo Docente, onde ensinou direito civil e, depois, direito público e internacional. Foi deputado provincial e presidente de São Paulo (1872 e 1875), com a sua obra *Teoria Transcendental do Direito*, quer promover "uma reação contra as idéias de Vicente Ferrer e, através dele, de Cousin e Kant", mas quer fazê-lo sem repudiar a Krause ainda dele promovendo uma nova interpretação, apoiada em Tiberghien e Ahrens. Apresentando as idéias preliminares do sistema de Krause escreve o seguinte: "(Parágrafo 313) Sucessor de Kant, Schelling e Hegel, completou, desenvolveu e coroou (Krause) as doutrinas destes filósofos; por sua concepção superior, diz Tiberghien, constitui sua teoria filosófica, o ponto de partida de um desenvolvimento novo, destacado de todo

caráter exclusivo, de todo espírito de oposição. Ahrens, em seu *Direito natural*, foi um continuador e hábil intérprete de suas opiniões".

Na visão do Prof. Reale, o essencial na doutrina de Xavier de Matos cifra-se no seguinte:

"Repudiando uma filosofia jurídica circunscrita à delimitação extrínseca das liberdades, proclama João Teodoro, segundo Krause e Ahrens, a necessidade de o Direito de destinar à promoção das *condições da existência e desenvolvimento para a vida humana*".

Prossegue o Prof. Reale:

"Para o mestre paulista o Direito deve ser, antes de tudo um princípio de ação e de cooperação recíproca, aproxima a espécie humana, estreita os vínculos sociais, cimenta e fecunda o espírito de sociabilidade".

Fundado nesses princípios, proclamava ele "os direitos da existência e de ocupação produtiva dos homens", reputando "indisputavelmente verdadeira" a teoria do socialismo, desde que entendido este como conjunto de medidas tendentes à "coadjuvação efetiva e positiva de meios imprescindíveis à vida e ao trabalho".

Não obstante a prudência assumida perante os propósitos socialistas, - máxime ao repudiar a sistemática interferência do Estado na esfera econômica, em detrimento da iniciativa particular, não resta dúvida que a atitude de João Teodoro perante os problemas sociais lhe reserva situação singular entre os juristas e políticos brasileiros do terceiro quartel do século passado.

Embora o socialismo seja visto por ele apenas em termos filantrópicos de solidariedade humana, não faltam em sua obra afirmações como esta, reveladora de uma compreensão mais aberta das questões sociais: "As doutrinas socialistas são aquelas que, assinando ao Estado, como fim especial, o fornecimento obrigatório e rigoroso de condições positivas à vida e trabalho de seus membros, organizam nele instituições societárias, ou de outra natureza, segundo as quais constante e sistematicamente essas condições ou cooperações positivas devem ser prestadas".

O reconhecimento dos direitos à vida e ao trabalho, e a correlata afirmação do dever do Governo de amparar aos que não podem encontrar "condições indispensáveis de manutenção"; a compreensão de que a subversão da ordem social está "na razão direta do pauperismo que se aumenta"; a assertiva de que "a grande propriedade de uns não é injusta, se os outros têm o suficiente"; a atribuição, especialmente aos Estados novos, como o do Brasil de um programa de amparo à produção e aos investimentos; a defesa das associações de operários; a exigência de medidas de amparo à imigração, até então "feita sem recursos, sem proteção, sem futuro certo, aventurosamente", quando devia ser conduzida" de modo que assegure

o sucesso e garanta o trabalho, são, inegavelmente, atestados eloquentes de uma inteligência atenta aos problemas fundamentais do povo".

Noutra oportunidade, o Prof. Reale aproximaria Teixeira de Freitas (1816/1883) de semelhante entendimento do krausismo, com o que aliás revela outra dimensão daquilo que aqui vimos denominando de *liberalismo social*.

A propósito da Introdução à *Consolidação das Leis Civis* daquele jurista, o Prof. Reale afirma: "A referência a Ahrens me parece essencial, pois o conhecido *Cours de Droit Naturel* deste filósofo teuto constitui uma das vias de penetração das idéias de Krause no Brasil. Em várias passagens dos livros de Freitas pode-se notar a influência indireta de Karl Friedrich Krause, o qual, como o demonstrou cabalmente Georges Gurvitch, em sua bela monografia *L'idée du droit social*, representou ao lado de Gierke, um dos mais lúcidos reveladores dos valores sociais do Direito no século passado.

Convém lembrar que Krause acentua a correspondência entre o Direito e as estruturas políticas e econômicas, como o faz Teixeira de Freitas, que por sinal na já citada à *Consolidação das Leis Civis*, abre caminho especial para tratar das "relações econômicas" (CLXXIII).

No pensamento de Teixeira de Freitas, aliás, como no de Pimenta Bueno, - o seu grande coetâneo na Faculdade de Direito de São Paulo, na década de 1839 e mestre maior de nosso *Direito Constitucional do Império* - prevalece a idéia de *desenvolvimento* aliada à de ordem. *Ordem e desenvolvimento* constituem para ambos um binômio indecomponível, consoante com a doutrina jusfilosófica de Krause, que não compreende o direito separado de progresso econômico, segundo a diretriz vinculada a outra díade unitariamente, a lei de *Liberdade - igualdade*."

Em defesa da nossa hipótese de vincular este segundo momento do Krausismo ao *Liberalismo Social*, indicaria que, em todas as variantes, o socialismo reivindica a eliminação da propriedade privada, que seria a fonte da injustiça social. Distinguem-se apenas na ênfase atribuída à propriedade estatal, presente nas várias versões, com exclusividade ou coexistindo com outras formas de propriedade coletiva. Assim, o emprego da palavra *socialismo* por nossos liberais sociais - fato para o qual já advertira Vicente Barreto em relação a Antonio Pedro de Figueiredo - prende-se a uma circunstância histórica na qual o próprio socialismo ainda não assumira uma feição nitidamente diferenciada. As restrições de Xavier de Matos ao intervencionismo estatal não deixam qualquer dúvida à distância que se encontrava do que veio a ser propriamente o socialismo. Por tudo isso, parece legítimo filiá-lo ao *liberalismo social*.

Assinale-se que no mesmo ciclo histórico, uma das grandes personalidades do liberalismo social brasileiro, Joaquim Nabuco (1849/1910) vincula diretamente o

que chamava de *direito social moderno* ao aprimoramento do liberalismo. Queria vê-lo, entre nós, libertado da hegemonia dos conservadores.

Em 1886, teria oportunidade de escrever, no opúsculo *Eleições liberais e eleições conservadoras*, que estava em erro quem supunha fosse o brasileiro conservador, acrescentando: "A verdade é exatamente o contrário: a Nação Brasileira é mesmo fisiologicamente falando uma das mais liberais que existem. A prova de seu liberalismo está no seu temperamento tão profundamente democrático - e nisso somos o único povo no mundo -, que no Brasil todos são iguais".

Segundo o entendimento de Nabuco, a campanha abolicionista, de que fora um dos artífices, tivera o mérito de denunciar a falácia representada, no seio do liberalismo, pelo predomínio conservador. Diz expressamente: "No Partido Liberal, a corrente (abolicionista) conseguiu pelo menos por a descoberto os alicerces mentirosos do liberalismo entre nós".(16)

NOTA

(16) Para uma visão ampla do liberalismo social desse autor, veja-se "Joaquim Nabuco e a questão social", Vamireh Chacon, in *História social da agroindústria canavieira* (Recife, Museu do Açúcar, 1974, p. 105-127).

VII. VICENTE FERRER NO CONTEXTO DA ESCOLA ECLÉTICA BRASILEIRA

O que falta esclarecer no primeiro momento do krausismo

O krausismo brasileiro mereceu análises de grande nomes como o prof. Miguel Reale ou de conhecidos estudiosos da meditação filosófica no Brasil, a exemplo de Luís Washington Vita (1921/1968) e Ubiuratan Macedo. Cuidando de sistematizar esses estudos, suscitei a hipótese de que apresentava nitidamente dois momentos. O primeiro dar-se-ia no contexto da Escola Eclética, sendo o segundo parte integrante do chamado "surto de idéias novas" da década de setenta.

O primeiro momento corresponde justamente à adoção do compêndio de Vicente Ferrer Neto Paiva (1798/1886), cujo segundo centenário de nascimento estamos aqui reunidos para comemorar. Como foi indicado, o fato está registrado por Spencer Vampré (1888/1964), autor das *Memórias para a história da Academia de São Paulo* (1924). Para maior clareza do que nos propomos enfatizar, repito aqui a transcrição:

"Em 1849 ... A esse tempo exercia interinamente a diretoria Amaral Gurgel; era secretário Brotero e bibliotecário Agostinho Marques Perdigão Malheiro ... Transcrevemos, agora, parte de informação, prestada por Amaral Gurgel ao ministro do Império, José da Costa Carvalho, então Visconde de Monte Alegre, que o solicitara, a pedido do Enviado e Ministro Plenipotenciário da República Oriental do Uruguai, desejoso de "conhecer e estudar os métodos e textos adotados nos estabelecimentos científicos do Império". Depois de descrever, suscintamente, a distribuição das matérias do Curso Jurídico, continua Amaral Gurgel: "O lente da Cadeira do Primeiro Ano adotou, para Compêndio de Direito Natural, os *Elementos de Direito Natural* de Ferrer; para Direito Público e das Gentes, o *Tratado de Direito das Gentes*, de Vattel; para a Diplomacia, o *Manual Diplomático* do Barão de Martens; e a análise da Constituição é feita sobre o texto da mesma Constituição.

O lente da Primeira Cadeira, do Segundo Ano, não serve-se dos mesmos autores e compêndios, exceto para o Direito Natural, para que adotou os mesmos *Elementos de Direito Natural ou Filosofia do Direito*, por Vicente Ferrer Neto Paiva. Na exposição dessas matérias, seguindo ora o método sintético, ora o analítico, apresentam, e criticam, as doutrinas dos filósofos e publicistas, procurando acompanhar o progresso das ciências. Esta informação tem a data de 1849".(17)

Quando se deu a adoção do compêndio de Ferrer na Faculdade de Direito de São Paulo, a disputa entre os remanescentes sensualistas, descendentes das reformas

pombalinas, os católicos e os partidários da Escola de Victor Cousin (1792/1867) já se decidira em favor dos últimos. No mesmo decênio, mantinham em suas mãos a cadeira de filosofia do Colégio Pedro II, do Rio de Janeiro, que fixava os parâmetros a serem seguidos pelos Liceus Provinciais. Dispõem de publicações periódicas bem sucedidas nas capitais do Império, da Bahia e de Pernambuco. Além disto, contavam com proposição autônoma relativa ao direito natural, contida no *Cours de Droit naturel* (1834/1835), de Theodore Jouffrouy (1796/1842), sucessivamente reeditado. Alguns brasileiros o frequentaram, em Paris, como Salustiano Pedroza (fins do século XVIII/1858) e Domingos Gonçalves de Magalhães (1811/1882). Seria pois imprescindível averiguar as razões (teóricas e doutrinárias) que aconselharam a preferência por Vicente Ferrer. É o que me proponho nesta oportunidade, levando em conta, aliás, que o denominado primeiro momento do krausismo tenha sido apenas registrado, podendo-se considerá-lo como insuficientemente estudado.

Antes de fazê-lo, entretanto, cabe distinguir a Escola Eclética Brasileira do que veio a ser denominado de "ecletismo português", do ciclo precedente àquele em que ora nos detemos. Cabe também dar uma idéia, ainda que sumária, da magnitude da Escola Eclética Brasileira.

Breves indicações sobre a Escola Eclética Brasileira

Na visão de Joaquim de Carvalho, três correntes intervieram ativamente na crítica da Escolástica em Portugal, na segunda metade do século XVIII, a saber: o cartesianismo, o empirismo e o ecletismo. "Nenhuma gerou qualquer movimento especulativo possante e original - acrescenta - mas todas concorreram para o descrédito da filosofia da Escola: o cartesianismo, mais pela divulgação das concepções físicas que pela irradiação de sua metafísica e do racionalismo das idéias claras e distintas; o empirismo, pelo desapareço da problemática tradicional e correlativo interesse pelos resultados da observação e da experimentação concreta; e o ecletismo, pela liberdade de opinião e pelo repúdio ao espírito de sistema".(18) A esse traço, Antonio Braz Teixeira acrescenta - depois de indicar que o mesmo ocorrera em outras nações católicas, como a Itália ou a Áustria, nos últimos anos do século XVIII - "um certo refluxo e perda de força do movimento, que tenderá a integrar em si teses e orientações especulativas próprias da anterior e antagônica tradição aristotélico-tomista, recebendo por isso, com justiça, a denominação de *ecletismo*, porque ficou também conhecido e ainda hoje é designado, com preferência à qualificação de iluminismo que, em geral, lhe é dada".(19)

Ao invés disto, a Escola Eclética Brasileira é uma corrente filosófica perfeitamente definida e delimitada, que granjeou o apoio do que de mais representativo havia em nossa elite, ao longo de cerca de meio século. A denominação de *ecletismo* nem de longe reflete a espécie de historicismo que a sustentava, estruturado para restaurar o espiritualismo mas empenhado em fazê-lo sem repudiar a tradição empirista.

Os estudos da Escola Eclética Brasileira têm delimitado, além do ciclo de formação, dois outros, correspondentes à fase de apogeu e ao período de declínio e superação. O apogeu acompanha praticamente todo o Segundo Reinado. O declínio aparece com nitidez na segunda metade da década de oitenta, desaparecendo de modo mais ou menos completo na República.

Para inserir a obra de Ferrer no mencionado contexto, basta traçar as linhas gerais do denominado ciclo de formação.

Abrange aproximadamente dos começos da década de trinta aos fins dos anos quarenta. O contato inicial dá-se através dos mencionados Salustiano Pedroza e Gonçalves de Magalhães. Ambos estudaram em Paris com Theodore Jouffroy. Nessa altura os doutrinários estão no poder e Cousin é figura proeminente no governo. Neste ciclo destacam-se diversas outras personalidades como os franciscanos Monte Alverne (1784/1858), no Rio de Janeiro, e José do Espírito Santo (1812/1872), na Bahia. Antonio Pedro de Figueiredo (1814/1859), em Pernambuco, traduz o *Curso de História da Filosofia Moderna*, de Cousin, cujo primeiro volume circula em 1843 e o segundo e terceiro em 1844. Em 1851 aparece o bem sucedido compêndio de Moraes e Vale (1824/1886) - *Elementos de filosofia*, em dois volumes -, professor da Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, Monte Alverne também editou compêndio mas ainda muito caudatário da tradição sensualista anterior, embora contenha profissão de fé eclética.

Esse núcleo de fundadores ocupa desde logo uma posição singular, porquanto interessado na efetivação de um debate de cunho filosófico. As outras facções não revelaram idêntico empenho. Consistiam nos partidários do empirismo mitigado (denominação devida a Joaquim de Carvalho para o sensualismo introduzido no período pombalino, com Antonio Genovesi (1713/1769) à frente) e nos tradicionalistas católicos. Os primeiros ocupavam as cadeiras públicas de filosofia, integrantes do chamado sistema de "aulas régias", baseado no ensino de disciplinas isoladas. Mas haviam vinculado essa doutrina ao liberalismo de índole radical e estavam empenhados na ação política correspondente. O tradicionalismo católico reivindicava a pura e simples adesão aos dogmas cristãos. Por iniciativa própria não iniciaria nenhum debate - mesmo porque não dava maior importância à razão -, embora se haja lançado à arena, na medida em que se sentiu ameaçado pela ascensão da Escola Eclética. Havia no país partidários do kantismo. Contudo, os seus dois representantes máximos - Diogo Antonio Feijó (1784/1843), que chegou a Regente no tumultuado período que se seguiu à abdicação de Pedro I, e Martim Francisco Ribeiro de Andrada (1775/1844) - estavam inteiramente absorvidos pela ação política.

É certo que a possibilidade do debate filosófico se deve atribuir também à ascendência do liberalismo de índole moderada, dando início, nos começos dos anos quarenta, à reforma política que iria por fim ao ciclo das revoluções armadas. A circunstância reflete-se no aparecimento dos periódicos de cunho cultural,

encerrando o autêntico monopólio exercido pelo periodismo político e panfletário desde a Independência. Contudo, a presença dos ecléticos espiritualistas determinou que nesse movimento os temas filosóficos viessem a assumir a posição que de direito lhes correspondia.

A questão para o pensamento brasileiro não consistia no reconhecimento da ciência, que se efetivara desde Pombal e até se vira colocada numa posição hegemônica, equiparável à que desfrutara a filosofia escolástica. O problema consistia em integrar a liberdade e assim incorporar o liberalismo político num sistema (empirista) coerente, na linha aliás fixada por Silvestre Pinheiro Ferreira (1769/1846), tarefa de que entretanto não conseguiu dar conta nas suas *Preleções Filosóficas* (1813-1820),

Acha-se inteiramente reconstituída a discussão filosófica verificada no país no período considerado. Progressivamente a proposta de Maine de Biran (1766/1824), recebida no bojo da filosofia elaborada por Cousin, conquistaria sucessivas adesões. Biran pretendia expurgar o empirismo do que considerava restos do inatismo, consistentes na sua incapacidade de dar conta do *eu*. Num trabalho de investigação que os contemporâneos entenderam como respeitante das exigências fundamentais da ciência, através do chamado *ato voluntário* (quando empreendo qualquer ação sem que para tanto tenha sido estimulado do exterior), estabeleceu empiricamente a existência do *sujeito*, que a precedente radicalização do sensualismo transformara numa simples máquina, incapaz de iniciativa, como ainda das idéias de *causa e liberdade*.

Entendeu-se que estavam lançadas as bases da psicologia como ciência. A afirmativa da realidade espiritual era alcançada mediante a incorporação das conquistas da Época Moderna e, ao mesmo tempo, ampliando o campo de aplicação do que se entendia como a metodologia (a observação rigorosa) de eficácia comprovada no estudo dos fenômenos naturais. É certo que a passagem do que se poderia denominar, contemporaneamente, de capacidade do espírito humano de criar categorias ordenadoras do real, a exemplo da idéia de causalidade, para a afirmativa da possibilidade de demonstrar racionalmente a existência da divindade, não chega a ser satisfatoriamente equacionada na filosofia de Cousin. Mas essa dificuldade somente iria aparecer no ciclo posterior, quando emerge com toda a força a problemática moral. No ciclo que se considera, de formação, sobressaía a integração, numa doutrina harmônica, dos momentos de afirmação do espírito e de afirmação da ciência.

O interessante é que a obra em que se dá conta de todo o caminho percorrido nos decênios indicados - *Investigações de Psicologia*, aparecidas em 1854 - seria da autoria de um médico que formou seu espírito na França, no mesmo período, tendo se tornado ali ferrenho naturalista: Eduardo Ferreira França (1809/1857). No Brasil é que viria a descobrir as vantagens do ecletismo espiritualista, que, ademais, não o

obrigava a renunciar à rigorosa formação científica que a Faculdade de Medicina de Paris lhe proporcionara.

Creio que as breves indicações precedentes dão uma idéia da circunstância vigente no país quando ocorre a adoção do compêndio de Ferrer. A Escola Eclética é uma instituição de prestígio em todos os círculos, incluindo a elite política no poder, que revelava integral familiaridade com o liberalismo doutrinário, parte integrante do mesmo sistema de pensamento. O porque da preferência por Ferrer exige ainda que tomemos contato com a doutrina do direito natural, proveniente de idêntica fonte.

O Curso de Direito Natural de Jouffroy

Theodore Jouffroy foi professor de filosofia na Escola Normal de Paris (1817-1822), função de que se viu privado pelos ultras (monarquistas desejosos de restaurar o Antigo Regime), que alcançaram hegemonia no governo de Luís XVIII e sob Carlos X. Em 1829 é reintegrado, juntamente com Cousin, que sofrera o mesmo impedimento. Na monarquia de Luís Felipe, que se inicia com a revolução liberal de 1830, na qual Cousin seria Ministro da Instrução Pública e reitor da universidade, ingressa no Corpo Docente desta última e no Collège de France.

Ao lado de Royer-Collard (1763/1845) e de Victor Cousin, Jouffroy pertence ao grupo que formulou e desenvolveu a doutrina filosófica da Escola Eclética. Ao contrário do primeiro, não aparece entre os líderes do liberalismo doutrinário, aliás conjunto muito restrito, como refere Ubiratan Macedo ao transcrever uma cançoneta da época que dizia mais ou menos o seguinte: "os doutrinários, quando querem, pensam que são quatro; mas como não podem imaginar que existam quatro pessoas tão inteligentes, proclamam-se como sendo três; quando querem assustar os inimigos pelo número, dizem que são cinco."⁽²⁰⁾ No entendimento de Ubiratan Macedo seriam seis, a saber: François Guizot (1787/1874); Royer-Collard; Victor de Broglie (1785/1870); Charles de Rémusat (1797/1875); Hercule de Serre (1776/1824) e Camille de Jordan (1771/1824). Collard era simultaneamente o chefe do grupo de filósofos, sendo Cousin uma espécie de herdeiro (herdou-lhe a cátedra na Escola Normal). A família dos filósofos era relativamente numerosa, contando, além dos mencionados, com Jules Simon (1814/1896); Jean Philibert Damiron (1794/1862); Paul Janet (1823/1899) e muitos outros. Cousin especializou diversos de seus discípulos no estudo das principais filosofias nacionais européias.

O pensamento de Jouffroy foi expresso em fragmentos por ele mesmo reunidos no livro *Melanges philosophiques* (1833). Depois de sua morte Damiron aumentou essa exposição sob o título de *Nouveaux mellanges philosophiques* (1842). O mesmo Damiron editou a parte dos seus cursos que havia sido estenografada, o primeiro deles anda em vida do autor, justamente o *Cours de droit naturel* (2 vols., 1834-1835), e, subsequentemente, o *Cours d'Esthétique* (1845). Acerca dessa iniciativa, o

próprio Jouffroy teria oportunidade de afirmar: "Recolhidas por um hábil estenógrafo, corrigidas imediatamente por mim, e publicadas uma a uma oferecem as vantagens e os inconvenientes do pensamento ensinado e falado numa cátedra, em lugar do exposto e escrito num livro; quero dizer, maior clareza, maiores desenvolvimentos e movimentos, talvez, mas também, certamente, menos precisão e elegância e muitas repetições, digressões e desequilíbrios. Aceito francamente os defeitos como as qualidades do gênero, entendendo que as coisas ganham sempre ao permanecer verdadeiras e não ser desnaturadas. É pois como discussões improvisadas que encareço, ao público, julgue estas lições."

O plano do Curso abrangia: "Prolegomenos ao Direito Natural", tendo por objeto o fundamento do direito, a doutrina do autor e a crítica das principais soluções dadas à questão; "Moral pessoal", versando os deveres do homem para consigo mesmo; "Direito real", compreendendo os princípios da conduta do homem; "Moral social", abrangendo os direitos e deveres que decorrem das diferentes relações dos homens com seus semelhantes e, finalmente, "Religião natural", tratando das relações do homem com Deus. Segundo Damiron, o plano foi cumprido apenas em relação ao primeiro tópico.

O curso de direito natural está dividido em 32 lições. Depois de expor o objeto e a divisão do direito natural, Jouffroy ocupa-se, ao longo de suas aulas, de refutar as doutrinas que o precederam, agrupando-as em 1) sistemas que implicam a impossibilidade de uma lei obrigatória (misticismo, panteísmo e ceticismo); 2) sistemas que desconhecem ou desfiguram a lei obrigatória (basicamente o empirismo, de Hobbes a Smith, passando por Bentham) e, finalmente, 3) os sistemas racionais (Malebranche, Wolf mas sobretudo Kant), família a que pertence mas à qual opõe reparos, supondo estar de posse de solução mas acabada. As cinco últimas lições constituem uma síntese da sua própria doutrina.

Segundo informa, o seu curso, nos três anos anteriores, esteve dedicado à solução do grande enigma a que corresponde o destino humano, em seu triplo aspecto: destino do indivíduo; das sociedades e da espécie. A solução de que se trata está formulada nestes termos: "Sabemos que este destino divide-se em duas partes, cumprindo-se a primeira nesta vida e a segunda numa ou nas diversas vidas que a sucederão." E prossegue: "Achando-se conhecido o fim do homem, qual deve ser sua conduta em todas as circunstâncias possíveis; ou, noutros termos, quais são as regras da conduta humana? Esta questão é o objeto da ciência do direito natural, tomando esta palavra na sua acepção mais exata." Tal é pois a disciplina que se acha anunciada na Primeira Lição, imaginando que abrangerá não apenas um único ano, como de fato veio a ocorrer. Irá começá-lo pela refutação dos sistemas precedentes porque teriam transformado o direito natural numa simples quimera.

Diz expressamente que se a idéia de obrigação fosse uma simples imaginação não se sustentariam as noções de regra, lei, direitos e deveres. Parece-lhe ser "uma questão de vida ou de morte, para o direito natural, saber se há ou não para o homem

qualquer coisa de obrigatório. Ora, numerosos sistemas resolveram essa questão negativamente". Existindo portanto doutrinas "celebradas e recomendadas pela autoridade dos grandes espíritos que as formularam, ... que põem em questão a própria existência das regras de conduta humana que nos propomos pesquisar, devemos, anteriormente a toda investigação destas regras, examinar o valor desses sistemas." Assim, somente depois de tê-los esgotado, "e supondo que essa avaliação nos tranquilize quanto à realidade de uma legislação natural da conduta humana, é que procederemos à busca dos artigos desta legislação."

Deste modo, a obra de Jouffroy corresponde na verdade a um tratado de moral - da maneira como essa disciplina era entendida pela primeira geração eclética, isto é., com um objeto próprio mas sem distinguir-se inteiramente, por seus fundamentos, da religião -, tangenciando as questões relacionadas propriamente ao direito. Essa convicção reforça-se não só ao longo da avaliação crítica dos vários sistemas de moral como nas últimas lições. Diz-se ali: "O objetivo que temos perseguido desde o começo deste curso, do qual nos aproximamos em cada lição, acha-se afinal alcançado. Tratava-se de determinar a idéia de bem e tentar dois caminhos a escolher: um, mais direto, que era de procurar imediatamente a solução do problema; o outro, mais seguro, em inquirir primeiramente esta solução aos sistemas filosóficos. ... Este segundo caminho pareceu-nos preferível e nós o seguimos." (32ª e última lição).

Através do seu curso, Jouffroy entende que todos os erros possíveis foram descartados, explicitando-se a verdadeira dificuldade. Acredita estar de posse das condições que o habilitam a encontrar a solução. Conclui deste modo: "Eis-me aqui em presença do problema e vou resolvê-lo. O historiador desaparece, sucedendo-lhe o filósofo. Queiram dispensar a este último a indulgência e a atenção que não recusaram ao primeiro."

Esclareça-se que essa démarche historicista era uma das notas distintivas da Escola Eclética. Cousin valorizou extremamente a hipótese hegeliana quanto ao papel das contradições na História da Filosofia, embora recusando a idéia de que o sistema hegeliano corresponderia ao desfecho final. Em seu lugar aventou a suposição de que tais embates engendrariam uma espécie de circularidade. A solução conciliatória (ou integradora, que Hegel chamou de síntese) acabaria assumindo feição dogmática, suscitando novas contestações.

Para não deixar de dizer uma palavra sobre a questão proposta. Consiste precisamente no problema que Biran legara aos seus discípulos. Da investigação introspectiva não resultara a idéia de bem. Esta categoria básica da moral não se deixava fundar empiricamente (ao menos a nível individual). Biran em seu *Diário* chegou a aventar a hipótese de que o estado de hipnose ou a transição entre o estado de vigília e o sono pudessem proporcionar alguma luz sobre sua origem. Indicou ainda que a experiência dos grandes místicos poderia representar para a humanidade o que o caminho da introspecção significava para o homem tomado

isoladamente, no tocante ao contato direto com realidades mais profundas. Cousin legou aos seus seguidores uma espécie de testamento na matéria com a publicação, em 1853, da obra *Du Vrai, du Beau et du Bien*. Mas não conseguiu apaziguar os espíritos. Melhor sucedido seria Paul Janet ao aceitar a solução kantiana, apenas relativizando-a, ao aproximá-la do *eudemonismo*.

A esse propósito escreve: "já vimos que o sentimento é um princípio insuficiente para fundar a lei moral. Quererá isto dizer que deva ser completamente evitado e tratado como inimigo? É o defeito da moral de Kant o de atirar uma espécie de desfavor aos bons sentimentos e às inclinações naturais que nos conduzem ao bem espontaneamente e sem esforço. Ele só reconhece o caráter de moralidade onde existe obediência ao dever, isto é, esforço e luta, o que implica definitivamente resistência e rebelião, porquanto a luta supõe o obstáculo".(21)

Janet via no rigor kantiano um resultado do protestantismo, da doutrina da predestinação, recusando-se a aceitar que existissem eleitos e réprobos. Declara preferir a virtude grega, "virtude acessível e branda, virtude amigável e nobre, virtude misturada de ritmo e de poesia", da qual aproxima a virtude cristã. Ao fazê-lo não pretende substituir a moral do dever pela moral do sentimento mas buscar o justo meio.

Sua doutrina foi batizada de *eudemonismo racional* e viria a ser adotada neste século pelos neotomistas.

Como a proposta de Ferrer complementa o ecletismo e representa solução mais dignificadora do direito

A digressão precedente teve em vista permitir, aos especialistas em Ferrer, avaliar se não cometo enormidade ao aventar a hipótese do modo como foi entendido no Brasil, isto é, como pertencendo à mesma família espiritual da dominante Escola Eclética. A par disto, parece-me, a grandiosidade que os ecléticos procuraram atribuir à investigação ética, Ferrer a transfere para o estudo de direito. Daí a acolhida calorosa na Faculdade de Direito de São Paulo, durante largo período, no qual adquiriram sua formação figuras das mais proeminentes de nossa elite política, em geral plenamente afinada com o liberalismo - entendendo a monarquia constitucional como a sua legítima manifestação - e com o espiritualismo, este sem maiores compromissos com a Igreja Católica ou a manifestação filosófica que pusera em circulação no país.

Cousin havia indicado em *Du Vrai, du Beau et du Bien* (1853): "Esta filosofia (o espiritualismo) é aliada natural de todas as boas causas. Acalenta o espírito religioso; estimula a arte verdadeira, a poesia digna deste nome, a grande literatura; é o apoio do direito; recusa tanto a demagogia como a tirania; ensina a todos os homens a respeitar-se e amar-se, e conduz pouco a pouco as sociedades humanas à

verdadeira república, este sonho de todas as almas generosas que, em nossos dias, na Europa, somente a monarquia constitucional pode realizar".

Ferrer como Jouffroy entende que a investigação diz respeito aos fins dos indivíduos e da humanidade. Acha, entretanto, que o exame detido dessa questão efetiva-se em disciplinas que antecedem a filosofia do direito. Por isto estará voltado para o conteúdo desta última.

Vejamos, esquematicamente, como situa a questão nos parágrafos iniciais do seu texto.

Haveria unanimidade em que o direito natural seria anterior e independente das leis estabelecidas pelos homens. Recorre à natureza humana para fundamentar a sua doutrina. Tanto a ciência filosófica do direito como todas as ciências que se referem à vida individual e social do homem devem deduzir seus princípios do estudo profundo da natureza humana.

O homem, desde a tenra idade, começa a ter conhecimento do direito e do justo, primeiro como uma espécie de instinto, coadjuvado pela educação; e depois que a razão se desenvolve julga as ações a partir de tais pressupostos. Explicita ter em vista a consciência psicológica que, pelo desenvolvimento da inteligência, torna-se racional. Necessita contudo de educação própria, concurso das demais faculdades e progresso dos outros ramos da filosofia para formar adequada opinião sobre o justo e o injusto.

Todos os seres estão dotados de natureza particular, que os predispõem para determinados fins. Essa predisposição fixa os seus limites e desenvolvimento e mantém a ordem e a harmonia observada no universo. Conhecidos os elementos constitutivos de que se compõe a natureza humana pode-se conhecer a natureza geral da espécie humana. Em que pese a diversidade individual, prevalece o tipo geral da humanidade.

O homem é composto de duas naturezas distintas e ligadas entre si, a corpórea e a inteligência, a primeira sujeita à causalidade física, podendo esta última governar-se por leis de uma causalidade livre. Define lei como as determinações da possibilidade ou da necessidade das mudanças (ações) produzidas pelas forças dos seres às quais dizem respeito.

O direito como princípio é anterior à lei.

Por sua organização física o homem acha-se em relação com o mundo material ou em luta pela existência (Darwin). Suponho que essa incorporação da luta pela existência, no entendimento seletivo que Darwin deu à proposição, não se contrapõe ao arcabouço espiritualista em que insere o direito, nos moldes do ecletismo.

Comunga ainda com os pressupostos dessa Escola a sua insistência em que a compreensão da verdadeira noção de direito requer análise psicológica. Também o apreço pelo fundamento linguístico, de que tanto se valeu Cousin, está presente. Tomo este exemplo, que está no parágrafo doze: o exame do gênio das línguas sugere que o *rech* alemão como o *right* dos ingleses (*droit; diritto; derecho; direito*) aponta no sentido de que a ação de direito ou de justiça deve dirigir-se, como condição do fim do homem, imediatamente como uma espécie de linha reta, que vá o mais breve possível de um ponto a outro. É interessante como explora o *jus* romano. Seria uma decorrência de espírito menos filosófico.

Em que pese figurar incontestavelmente no mesmo campo ocupado pelo ecletismo, Ferrer deu extraordinário desenvolvimento à temática própria do direito - que Jouffroy não chegaria a efetivar -, além do mais dignificando-o, o que a meu ver explica o entusiasmo despertado nos mestres brasileiros.

Creio que o mais destacado em sua contribuição situa-se no empenho em distinguir o Direito da Moral, confundidos pelos autores antigos, segundo afirma.

Determinado pela Filosofia o fim do homem, o bem que deve fazer e a perfeição a que deve aspirar, a Moral lhe impõe o preceito geral de empregar as condições necessárias para alcançá-lo. O homem deve cumprir os seus deveres, só porque são deveres, sem motivação sensual ou egoísta. Exige que obre com pureza de motivos, com livre vontade, com boa intenção "e julga tudo diante de Deus e no tribunal da consciência".

Em continuação adota a definição de direito devida a Krause (22) e explica as razões dos acréscimos em relação a Kant. Este focalizou preferentemente a liberdade ("complexo das condições debaixo das quais a liberdade exterior de cada um pode coexistir com a liberdade de todos") quando lhe parece que o fim não pode ser apenas a liberdade mas todas as faculdades e fins racionais ("de desenvolvimento e cumprimento do destino racional, individual e social do homem e da humanidade"). Além disto, não compreenderia o conjunto das condições ("o complexo das condições externas e internas") que são objeto do direito.

Ferrer entende que *dever* e *obrigação* são termos sinônimos. Em benefício da clareza reserva a palavra *dever* para a Moral e *obrigação* para o Direito. Essa aproximação magnifica o Direito se tivermos presente o verdadeiro culto sagrado que Kant devota à sua Moral do Dever. Os desdobramentos propostos por Ferrer estão nessa linha.

Assim, como em Kant há um princípio teórico e outro prático. O primeiro, a que chama de princípio supremo, está formulado nestes termos: "omite todas as ações exteriores pelas quais se ofenda a esfera da justa atividade dos outros." (parágrafo 20). O princípio prático seria: "Não trate os outros homens como meros meios para os teus fins arbitrários; omite todas as ações que tornariam impossível a

coexistência na ordem social; consente a cada um o que é seu; não perturbes o exercício dos direitos dos outros e não leses a ninguém." E assim o Direito vê-se elevado à imensa altura a que Kant promovera a Moral na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*.

Ferrer, como os ecléticos brasileiros, não quis tornar a Moral independente da Religião. Mas a exemplo dos empiristas ingleses e do próprio Kant alimentou uma atitude de respeito e distância nessa matéria, apostando talvez na hipótese racionalista da "religião natural". A esse propósito, Miguel Reale teria oportunidade de afirmar o seguinte, no tocante às possíveis razões de adesão de nossa elite imperial à Escola Eclética: "o ecletismo tinha a vantagem de compor em unidade, não sem certo encanto verbal, o desejo de uma filosofia secular, próprio de homens que se consideravam emancipados de qualquer subordinação à Igreja, e a aspiração não menos viva de atender a um sentimento religioso alimentado desde o berço"(23). Creio que expressa bem essa mesma atitude o que escreve no desenvolvimento do parágrafo 27, a saber: "Como o Direito é uma qualidade de relação entre diversos seres racionais, ou pessoas, não podem compreender-se no quadro da Ciência Filosófica do Direito os deveres do homem para consigo nem os deveres para com Deus, visto que a uns e outros não correspondem direitos alguns; v. g., não podem descobrir-se nos meus semelhantes direitos alguns correlativos ao dever que eu tenho de sustentar, pela religião, a minha virtude vacilante; nem a Deus pode atribuir-se direito correlativo ao dever, que o homem tem de lhe prestar culto interno e externo; porque seria considerar a Deus como interessado e aviltar evidentemente a Divindade, tornando-a dependente das condições prestadas pelos homens".

Depois das considerações de ordem filosófica geral - referidas precedentemente no que pareceu essencial -, com que nos introduz na sua Filosofia do Direito, Ferrer define (e defende), no melhor estilo liberal, o que contemporaneamente denominaríamos de direitos humanos (*direitos absolutos* na terminologia de Ferrer). A denominação de absolutos não pretende indicar que não tenham limites na aplicação mas sugerir que pertencem igualmente a todos. E também distinguir dos direitos hipotéticos, assim chamados por dependerem de outra condição e não derivar-se exclusivamente da natureza humana. Nessa categoria inclui o direito de propriedade. Discute as questões relacionadas à sua origem, mobilizadoras na época, em decorrência do aparecimento dos socialistas, que questionavam a sua legitimidade. Presentemente, embora ainda haja defensores da igualdade de resultados (em contraposição à proposta liberal que a substitui pela igualdade de oportunidades), é discutida em grupos restritos e com muita serenidade. Parece ter passado o tempo em que Proudhon a considerava um roubo.

O direito natural hipotético - envolvendo a questão dos contratos e outros problemas jurídicos relacionados à existência cotidiana - ocupa grande parte do livro. Ferrer cuida, finalmente, das garantias do direito, isto é, os procedimentos requeridos para torná-lo eficaz.

Miguel Reale aprecia deste modo a obra que vimos de comentar: "Ferrer foi, na história da filosofia jurídico-política lusa, um lídimo representante do liberalismo na primeira metade do século XIX, oscilando entre o jusnaturalismo metafísico de Krause e o idealismo crítico de Kant, como o demonstrou Cabral de Moncada, que aponta com razão a inviabilidade dessa conciliação". Acerca do movimento em que se insere, o mestre paulista conclui deste modo:

"Sem ter a amplitude e a profundidade do krausismo espanhol, o krausismo português traduziu o mesmo anseio de uma solução espiritualista de cunho democrático e de forte inspiração ética, sobre cujas bases se assentasse a estrutura do regime constitucional, romanticamente idealizado como chave para todos os males dos povos."(24)

NOTAS (arrumar padronizando...) seria 17! etc...

(17) Memórias para a história da Academia de São Paulo, 2ª edição, Brasília, INL - Conselho Federal de Cultura, 1977, p. 235-236.

(18) Subsídios para a História da Filosofia e da Ciência em Portugal - II, Coimbra, 1950, p. 2.

(19) O pensamento filosófico-jurídico português. Lisboa, 1983, p. 38.

(20) O liberalismo doutrinário in Evolução histórica do liberalismo. Belo Horizonte, Itatiaia, 1987.

(21) Tratado elementar de filosofia (1879), tradução brasileira, Rio de Janeiro, Garnier, 1888, tomo II, p. 105-106.

(22) "Ciência particular que expõe o complexo das condições externas e internas, dependentes da liberdade, e necessárias para o desenvolvimento e cumprimento do destino racional, individual e social do homem e da humanidade."

(23) Filosofia em São Paulo (1962); 2ª ed., São Paulo, Grijalbo/EDUSP, 1976, pág. 19.

(24) Filosofia em São Paulo, ed. cit., pág. 20.