O Pensamento filosófico de Tobias Barreto

PEDRO CALAFATE
Universidade de Lisboa

Quando se sente bater
no peito heróica pancada
deixa-se a página dobrada
enquanto se vai morrer

Tobias Barreto

A ANÁLISE do pensamento de Tobias Barreto não pode deixar de levar em consideração a circunstância em que se desenvolveu a sua actividade. Homem do Nordeste brasileiro da segunda metade do século XIX, orientou todo o seu esforço intelectual para o rompimento do isolamento cultural do seu meio, pelo lançamento de pontes de contacto e de diálogo com o pensamento europeu, sobretudo o de origem germânica, num quadro de crítica às doutrinas fáceis do positivismo que imperavam no Brasil do seu tempo, e, portanto, de corajosa abertura do horizonte cultural aos problemas superiores do espírito.

No entanto, radica porventura nessa mesma circunstancialidade o aspecto que diríamos menos simpático dos seus escritos. Referimo-nos ao polemismo, que nos surge estreitamente articulado com uma generosa intenção reformadora, obrigando-o a uma actividade intensa, febril e dispersa que nem sempre lhe conferiu a serenidade imprescindível para as tarefas da reflexão filosófica. Daí o carácter tantas vezes azedo e acintoso dos seus textos, a visão asperamete depreciativa do seu meio cultural, em correlação com o deslumbramento perante determinadas correntes da filosofia europeia, eleitas em padrão de aferição e tribunal de apelação da cultura autêntica.

Diríamos que o filósofo brasileiro chamou a si o papel de reformador de uma situação cultural que não se coibiu de pintar com cores bem escuras. Ele mesmo o confessa quando em artigo sobre a filosofia do inconsciente de Eduardo Hartmann afirma a respeito do ambiente cultural do seu país na segunda metade do século XIX: «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. É preciso sugeitar-se à dolorosa operação do asco de si mesmo, a fim de conseguir uma cura radical»[1].

(1) BARRETO, T.: *Sobre a Filosofia do Inconsciente* 1874, em Estudos de Filosofia, edição dirigida por Luiz Antonio Barreto, com introdução e notas de Paulo Mercadante e Antonio Paim, São Paulo, 1990, p. 181. Veja-se também do mesmo autor e no mesmo volume o artigo intitulado «O atraso da filosofia entre nós», de 1872, pp. 162-177.

Independentemente de ser ou não correcta a apreciação, que se sucedeu à tentativa dos autores românticos como Gonçalves de Magalhães, orientada para a tematização dos valores nacionais, com base no indianismo, importa de facto não perder de vista esta atitude crítica e reformista no esforço de compreensão e leitura da sua vasta obra, que se estende desde a filosofia à literatura, da crítica religiosa à crítica social e política. Todo o seu esforço se orientará para uma luta pelo progresso de Pernambuco e do Brasil, e, entendendo o cidadão como «a forma social do homem», tal como o Estado seria «a forma social do povo», proclamou aos seus concidadãos que «não somos nós que temos tudo a esperar do futuro; é o futuro que tem tudo a esperar de nós»(2), clamando pela intervenção social dos intelectuais.

Daí a sua abertura às ideias, mas sobretudo a sua abertura à sociedade, às grandes questões do trabalho, do progresso industrial, da educação, da política, nomeadamente com o seu esforço coerente de abolicionista e defensor do regime republicano, em combates expressos quantas vezes em jeito de polémica nos periódicos do seu tempo.

Curiosamente, o polemismo é também um dos aspectos bem salientes da cultura portuguesa, desde, pelo menos, as diatribes de Luis António Verney, e, se comporta um inegável dinamismo intrínseco do ponto de vista da actividade crítica, não deixa também de conduzir ao exacerbar de posições, pelo carácter público e por vezes jornalístico em que a discussão se desenrola. Fica assim o pensamento mais sujeito à incoerência, atendendo igualmente à forma menos sistemática que encontra para se expressar.

É pois dentro deste enquadramento, que convida desde logo a uma precaução da parte de quem analisa os textos, que importa compreender a obra de Tobias Barreto, fundador da Escola do Recife, e sem dúvida um dos mais expressivos filósofos do Brasil oitocentista.

Em primeiro lugar, os aspectos que vimos referindo serão eventualmente responsáveis por um esforço de ordenação e sistematização dos seus textos em fases distintas, em ordem a possibilitar uma análise mais clara de uma obra dispersa. Essas fases seriam marcadas, segundo alguns estudiosos, por outras tantas adesões a correntes várias da filosofia europeia, como a fase de adesão ao eclectismo espiritualista de Victor Cousin, a fase de adesão parcial ao positivismo, a fase da crítica ao positivismo e de adesão ao neokantismo.

Não deixa no ententa de ser legítimo que nos questionemos sobre se esta análise trifaseada não obrigará à constituição de uma imagem de um autor que vai sucessivammente prestando vénias às correntes que o mercado intelectual europeu coloca em alta, ou seja, se não priviligiará o aspecto das influências em detrimento das linhas de continuidade e dos fios condutores que previamente elegeu?

Pela nossa parte, sentimo-nos mais tentados a identificar os factores de continuidade, ao nível de temas e questões, na sequência aliás de proposta já apresentada por António Braz Teixeira em estudo sobre a filosofia do direito de Tobias Barreto(3). São essas questões que adiante enunciamos.

(2) Cf, Luiz Antonio Barreto, Tobias Barreto, Aracaju-SE, 1994, p. 270-271.

(3) BRAZ TEIXEIRA, A.: *A Filosofia do Direito de Tobias Barreto* em VV.AA. O Pensamento de Tobias Barreto, Lisboa, 1992, p. 84.

1. **O Problema da Cultura.**

Um dos temas mais relevantes da obra de Tobbias é certamennte o da Cultura, na linha daquilo a que os seus posteriores analistas, com relevo para Miguel Reale e António Paim viriam a designar como o culturalismo brasileiro(4).

Da forma como encarou o problema da cultura derivam muitas das suas problemáticas, como o privilégio atribuído à moral e ao direito, a crítica à possibilidade da sociologia como ciência, a teoria da liberdade, o estatuto da metafísica, a crítica à teologia e à teodiceia, enfim, a ideia de Deus.

O conceito de cultura depende da noção que ele próprio nos apresenta de uma «selecção artística». «Selecção», na medida em que pressupõe depuramento progressivo; «artística», porque não é uma imitação, uma continuidade matizada da natureza, mas sim um produto da arte humana, em sentido amplo, abarcando tudo aquilo que sendo obra do homem, não depende, strictu sensu, do modo de operar da natureza.

Afirma-se deste modo uma vincada antítese entre a cultura e a natureza, que constituirá um dos tópicos fundamentais do seu pensamento, bem como desta primeira fase do culturalismo brasileiro, alargando-se à recusa de um direito natural ou de uma moral natural, de um fundamento natural para o direito de punir, em favor da tese da radical historicidade do homem e de todas as suas manifestações, funcionando aqui a ideia de historicidade, como um dos pilares fundamentais do seu culturalismo, pelo que afirma: «No círculo da natureza, onde até a beleza é a expressão de uma vitória, nada existe que não seja produto de um desenvolvimento. No mesmo caso está a moral, no mesmo caso está o direito; ainda ontem força e violência, ainda ontem simples expressão de experiência capitalizada no processo de eliminação das irregularidades da vida social, e já hoje alguma coisa que se impõe, sub specie aeterni, ao nosso culto e à nossa veneração»(5).

Essa natureza que a história supera é a das instâncias universais intransformáveis, tal como sucedera com as tentações naturalistas do século XVIII (6), a que contrapõe a insofismável realidade do homem como ser histórico. A este respeito, importa ainda sublinhar que a historicidade abarca não apenas as manifestações da cultura ou da «arte»

---

(4) Sobre este tema veja-se: Antonio Paim, Problemáticas do Culturalismo, Rio de Janeiro, 1977; id., «O Culturalismo no Brasil» em Logos-Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia, vol. I, Lisboa-São Paulo, 1989, cols. 1258-1262; Miguel Reale, O Homem e seus Horizontes, São Paulo, 1980.

(5) BARRETO, T.; *Algumas ideias sobre o fundamento do direito de punir* em Estudos de Filosofia, cit., p. 222.

(6) «É verdade -e aqui retomo o pensamento de Rousseau-, é verdade que os diversos processos de selecção social estão sujeitos à degenerescência, não só por desleixo, mas também por excesso de rigor nas suas aplicações. É o caso, quando a religião degenera em puritanismo, a gramática em purismo, o direito em formalismo, o proprio amor em galanteio, a ciência em pedanteria... Então, importa apelar para a natureza, como meio de reacção e salvação única possível.

Foi assim que originou-se a teoria de um direito natural, em oposição ao estéril empirismo dominante, e o conceito mesmo de um estado de natureza não surgiu senão como reactivo contra o péssimo estado social. Porém, ainda aí vai uma prova das relações antitéticas, em que se acham quase sempre os dois sistemas de forças, a natureza e a sociedade» Tobias Barreto, «Glosas heterodoxas a um dos motes do dia...» em Estudos de Filosofia, Rio de Janeiro, 1990, p. 309.

humana, mas o próprio homem, considerado sob o prisma da fisiologia. De facto, em estudo intitulado «Notas a lápis sobre a evolução emocional e mental do homem do homem» de 1884, defende, baseado em Haeckel, que todas as funções fisiológicas, nos animais, nas plantas e no homem estão sujeitas a um processo de desenvolvimento histórico [7].

Se bem repararmos, esta sua ideia de cultura apresenta uma clara ressonância darwinista, pela projecção que nela se dá ao tema da selecção. Com efeito, a presença de Darwin foi uma constante ao longo de toda a sua obra, como sucederá posteriormente com o seu companheiro da escola do Recife, Sílvio Romero, vindo a pagar-lhe explícito tributo no estudo acima citado, ao escrever: «Aceito do darwinismo, como verdades relativamente incontestáveis, a ideia de luta, o princípio da herança e da adaptação, a selecção natural, e, em suas mais altas aplicações, a selecção artística. Tanto me basta»[8].

No âmbito do conceito de cultura, o darwinismo forneceu-lhe duas ideias essênciais e complementares: a dimensão histórica das realidades humanas, e o apuramento criativo que lhes subjaz, mediante a ideia de luta que a selecçãao implica.

Este processo histórico foi por si metaforizado na base de uma sucessão de círculos concêntricos, sempre mais alargados, distanciando-se sucessivamennte de um centro que lhes é comum, ou seja, da natureza. A natureza é, na base desta antítese, o estado originário, destinado a uma modificação progressiva pela força da inteligência e da vontade humanas, que adaptam o que é natural, no decurso de um tal processo, a uma ideia superior. A essa acção da inteligência e da vontade chamou «arte», sinónimo de cultura, entendida como processo criativo que transformando a natureza a adapta a fins verdadeiramente humanos.

Não deixa de ser interessante que este papel negativo da ideia de natureza, no filósofo brasileiro, se afigure fundamental na sua definição da cultura, pois, como afirmou Miguel Reale[9], neste caso, o sentido emancipatório da cultura não prescinde da afirmação de uma antítese, e Tobbias serve-se nitidamente do determinismo da natureza pondo-o ao serviço dos seus próprios fins, nomeadamente no que se refere a uma teoria da liberdade e do progresso. Tem sido essa, aliás, ao longo da história da filosofia ocidental, uma das funções importantes do conceito de natureza, qual seja a de servir de base ou de instância fundadora a algo que dela se distancia e a supera, com recurso frequente a jogos antitéticos. No caso de Tobias Barreto e desta primeira fase do culturalismo brasileiro, a natureza, em ser estado originário, não fomenta o mito do regresso, que tanto tem fascinado, em certas épocas, a cultura europeia, como sucede com a teoria do bom selvagem, ou com a célebre visão do paraíso associada à natureza tropical.

(7) BARRETO, T.: *Notas a lápis sobre a evolução mental e emocional do homem* em Estudos de Filosofia, cit., p. 277-278.

(8) *Ibid*., p. 276.

(9) REALE, M.: *A cultura no pensamento de Tobias Barreto* em VV.AA. O Pensamento de Tobias Barreto, Lisboa, 1992, p. 19.

Em Tobias Barreto constatamos o pessimismo de um conflito irremediável, situado nos antípodas de atitudes como as de Afonso Celso, em cuja obra se respira um verdadeiro cântico aos valores e aos encantos da natureza e da paisagem brasileiras. Em todo o caso, será com Euclides da Cunha, lembra Miguel Reale [10], que a temática da cultura passa a adquirir uma feição nova, colocando frente a frente a terra e o homem, sem descair para o pessimismo de um conflito irremediável, nem para o optimismo da adoração fácil.

Este seu modo de postular o problema da cultura como processo de luta e de combate árduo, gerador de progressiva harmonia -combate contra a luta natural pela vida- esse seu modo de definir as regularidades naturais como outras tantas irregularidades sociais, essa afirmação de que ser natural não livra de ser ilógico, falso ou inconveniente está na base de abordagens célebres com que analisou o problema da escravatura na sua sociedade que era ainda escravocrata, da criminalidade, da desigualdade social e da situação da mulher.

De facto, referindo-se à tese do carácter natural da escravatura, acrescenta porém que a abolição da escravatura é uma exigência da cultura. A escravatura é natural na medida em que representa a vitória do animal sobre o homem, o império do meramente instintivo, do egoísmo natural e desordenado que irrompe brutalmente para saciar apetites económicos do ventre cheio, nos quais uma sociedade culta se não pode basear. É nesse sentido que a escravatura pertence ao ilogismo da natureza e a igualdade ao reino harmónico e superior da cultura.

Importa referir, a este respeito, que Tobias Barreto era mulato, era o fruto do cruzamento entre distintas raças no grande processo da miscigenação brasileira, que o seu companheiro da Escola do Recife, Sílvio Romero, considerava também como um processo de igualização, realizado pela cultura, de algo que a natureza separara. E quanto a este aspecto, a vida de Tobias Barreto foi exemplar na coerência com que lutou por esse ideal de cultura.

Numa sociedade, composta por senhores de engenho e escravos, marcou a sua actividade como advogado e curador de escravos, na povoação de Escada, e como membro da Sociedade Nova Emancipadora, do Recife. Por outro lado, ele próprio sentiu no seu íntimo a dor do insulto e do preconceito racial de que foi vítima durante toda a sua vida [11], assumindo sempre, como refere Luiz Antonio Barreto, «a sua origem mestiça, e a sua mulatice sergipana» [12].

Nesta mesma linha de superação das desigualdades e das desarmonias da natureza, vêmo-lo aceitar a tese da tendência inata, e por isso natural, de certos indivíduos para o crime, logo acrescentando que a inexistência de criminalidade numa sociedade é o resultado da correcção superadora da natureza pelo refinamento cultural.

---

(10) REALE, M.: *Culturalismo e Natureza Tropical*, em O Belo e outros Valores, Rio de Janeiro, 1989, p. 133.

(11) Cf. Luiz Antonio Barreto, Tobias Barreto, Aracaju-SE, 1994, pp. 275-277.

(12) *Ibid*., p. 275.

O mesmo se passa com o resultado natural da luta pela vida que é o da existência de ricos e pobres, ao qual se opõe o trabalho cultural, que consiste na harmonização dessas divergências, medindo a todos por uma só bitola.

Por último, se aceita a tese, que mais tarde desmentiu em outros escritos, da inferioridade natural da mulher, fá-lo tacitamente, a fim de defender que a ginecocracia exprimiria uma das mais altas e mais sublimes vitórias da cultura sobre as desigualdades que a natureza, como estado originário, não soube superar [13].

2. **O Primado da Moral e do Direito**

Assim se tece, para o pensador brasileiro, o vasto pano das civilizações e das grandes realizações sociais, que têm na moral e seu «fio de ouro» e no direito o seu «fio vermelho».

A moral e o direito são para si os mais importantes e significativos processos da «selecção artística», o que é dizer, da cultura humana, e a compreensão das diferenças entre ambos afigura-se fundamental, pois o processo que os constitui é o mesmo em que o homem se afirma.

Não é, com efeito, o rezar, o trocar ou o cozinhar, manifestações a que a antropologia e a sociologia recorrem para definir a actividade humana, que poderão, por si sós, excluir a ferocidade natural. A mais cabal e completa definição do homem reside na ideia de um ser capaz de a si próprio se dominar, de a si mesmo se prender e, por esta via, Tobias Barreto arreda o problema da cultura das teias da sociologia, da antropologia e da etnologia para o situar no plano da filosofia, e isto sem desprezar a importância tanto da etnologia como da antropologia, das quais se serviu não apenas para fundamentar a sua tese da evolução mental do homem, mas também a do paralelismo entre a filogogénese e a ontogénese, postulada também por Haeckel.

Diz-nos assim Tobias Barreto que «o indivíduo prendendo-se a si mesmo -é o puro domínio da moral. Mas o homem não é só indivíduo- é ainda e principalmente sociedade. Releva portanto que também todos se prendam vis-à-vis de todos, cada um a cada um, e este é então o domínio do direito. Daí nasce a diferença entre essas duas órbitas da vontade humana» [14].

A moral e o direito apresentam-se, na sua concepção, com três momentos fundamentais, cada um com a sua incidência própria: a regra, a luta e a paz. No âmbito da moral, a regra é a do próprio indivíduo, a luta é a que ele trava consigo mesmo, a paz será então a paz íntima que experimenta na sua consciência. Já no direito, a regra não é individualmente própria, pois é exterior, a luta é travada com os outros, e a paz é a paz social, externa, a harmonia da vida comum.

(13) BARRETO, T.: *Glosas heterodoxas a um dos motes do dia, ou variações anti-sociológicas* (1887) em Estudos de Filosofia, cit., p. 304.

(14) *Glosas heterodoxas*..., cit., p. 307/308.

Daí pois a primazia que atribui à moral, pois só nela se trava realmente conflito psicológico, só nela a consciência é verdadeiramente campo de batalha e cenário dessa luta e contenda com que sempre identificou o processo da cultura, a qual deste modo assume uma feição dramática.

A moral e o direito são os processos mais apurados da cultura humana na superação das irregularidades naturais, e na demonstração da historicidade da mesma. Por um lado, o primitivo estado natural é para o autor o âmbito da ilimitação e da irregularidade, logo, a ilusão setecentista que preceituava «seguir a natureza», em lugar de poder constituir-se como fundamento da moral, é antes a fonte última de toda a imoralidade. Por outro lado, pelo que toca à historicidade, Tobias Barreto faz questão de acentuar que não há na moral e no direito um fundamento apriorístico, anterior e superior a toda a experiência. De facto, a ideia do justo, pelo grau de abstracção já adquirida, não é um dom divino, mas o fruto da nossa inteligência no seu labor de séculos: «O que disse Haeckel a respeito dos chamados conhecimentos a priori, designados na escola pelo nome de princípios, ideias e verdades primeiras, isto é, que todos eles são baseados na experiência, como sua única fonte, que todos eles são conhecimentos a posteriori, que pela herança e adaptação chegaram a tomar o carácter de conhecimentos apriori, também é exacto em relação ao direito» (15).

Portanto, a moral e o direito, a despeito de se-nos imporem hoje sub specie aeterni, são históricos no seu processo de constituição. O que lhes dá a sua dimensão de invariância axiológica é o modo como recebem o respeito e a veneração das consciências cultas, que faz com que se incorporem as suas verdades, uma vez constituídas, no capital de valores de que a humanidade jamais deverá abdicar, sob pena de iniciar um caminho de retrocesso cultural. Pode assim dizer-se que a transfiguração do direito em princípio absoluto e eterno é de data muito recente, e por essa via o historicismo não desagua em puro relativismo.

Numa sociedade como a sua, estas questões assumiam uma importância difícil de exagerar, nomeadamente no que se refere ao direito de punir, ao qual nega determinantemente um carácter natural. O direito de punir, como todo o direito, como todo e qualquer fenómeno da ordem física ou moral, tem uma origem histórica, na medida em que é um resultado do refinamento do processo cultural e do apuramento da ideia de justiça, ou seja, do progresso social.

Bem entendido, este apelo à evolução do direito de punir, à sua submissão aos ditames da cultura era um grito contra a barbárie e contra a violência de uma sociedade escravocrata, pela necessidade de separar a ideia de pena jurídica da de sacrifício humano. Como ele próprio fez questão de dizer, esse direito trazia ainda na face os traços da sua origem bárbara e da sua velha mãe: a necessidade brutal e intransigente; a explosão desordenada de uma natureza bárbara que a evolução do sentimento permite depurar, em progressivo distanciamento do sentimento primário da vingança. Assim, uma cultura verdadeiramente moral, que se não confunda com uma cultura estritamente

(15) *Algumas ideias sobre o chamado fundamento do direito de punir*, em Estudos de Filosofia, cit., p. 221.

industrial, sacerdotal, literária etc., é a que sem negar o lado vantajoso de qualquer dessas formas parciais da cultura, se assume como autenticamente humanitária, ou seja aquela que ao desgastar o homem da natureza o apropria à sociedade e não apenas a uma parte dela.

3. **O Monismo e a Teoria da Liberdade**

O entendimento da moral e do direito como um processo de luta e selecção que progressivamente corrige a natureza, entronca na sua teoria da liberdade e, mais profundamente, no monismo filosófico que defendeu, aspectos desenvolvidos no contexto de uma crítica à legitimidade da sociologia como ciência.

O núcleo da questão reside na sua afirmação segundo a qual «a lei da motivação não exclui a liberdade, pois não é uma lei da causalidade mecânica» [(16)]. Ao defender esta tese, o autor tem em mente a crítica ao determinismo e ao mecanicismo, por a seu ver negarem a liberdade, sob o pretexto de serem as acções humanas respostas a motivações determinadas e determináveis, entendendo a motivação à luz de uma causalidade mecânica, a que se sucedem efeitos com a mesma necessidade com que os fenómenos se sucedem no mundo da natureza. A aceitar esta tese, o espaço da liberdade ficaria restringido ao capricho irracional ou espontâneo.

Simplesmente, a sua posição é diversa: a livre vontade, de que a consciência dá testemunho, não é incompatível com a existência de motivos, afirmando-se estes como essenciais ao exercício normal da liberdade, desde que o indivíduo se encontre na plenitude da própria iteligência. Nesta conformidade, toda a acção racional, é necessariamente motivada pela razão. A motivação é, assim, uma das condições da acção autónoma e livre, e isto porque, ao contrário do mecanicismo, a lei da motivação não é uma lei da causalidade mecânica, até porque, para o filósofo de Sergipe, não existe em parte alguma do universo puro mecanicismo: tudo no universo é ao mesmo tempo vontade e força.

É a este propósito que importa compreender o conteúdo do monismo filosófico que defendeu, apoiado em Ludwig Noiré. Na realidade, ao contrário do monismo de Haeckel, que identifica a visão monista do mundo com a intuição mecânica, Tobias entende que o universo é composto por um conjunto de átomos inteiramente iguais, dotados de duas propriedades, uma interna -o sentimento-, e outra externa -o movimento-. É destas duas propiedades inseparáveis que resulta o desenvolvimento, em termos de que qualquer processo de desenvolvimento é redutível a uma modificação do movimento, mas também, e ao mesmo tempo, a uma modificação do sentimento. Por isso, no universo tudo é causa e motivo ao mesmo tempo, movimento e sentimento, razão por que não existe em parte alguma do universo puro mecanicismo, concluindo-se então que a lei da motivação não pode excluir a liberdade.

(16) *Ibid*., p. 298.

Ora, sendo o movimento e o sentimento inseparáveis, dá-se entre eles uma questão de grau: onde mais predomina o movimento, avulta a causa eficiente, e inversamente, onde mais predomina o sentimento avulta a causa final. Logo, o monismo é conciliável com o finalismo e, por isso, explicando a sua afirmação inicial, diz Tobias Barreto:

«Assim, ao passo que as causas naturais se traduzem num porquê, a causa voluntária se exprime num para quê. A ideia deste fim aparece como motivo, e os motivos, já nós vimos, não excluem a liberdade» (17).

A liberdade não é mais do que a capacidade que tem o homem de realizar um plano por si próprio traçado, na plenitude da sua inteligência.

Estamos assim em posição de compreender outra das suas fundamentais asserções: é que do mesmo modo que aponta a natureza como plano antitético que valoriza o papel emancipatório da cultura, Tobias virá depois defender que as leis da liberdade são as mesmas leis da natureza. Esta alteração apenas se poderá perceber se encararmos esta última natureza de que fala não como a natureza do mecanicismo extreme, que reduziria a vida moral às leis da mecânica, mas sim como a natureza à luz do monismo que acima enunciámos.

Mais concretamente, a liberdade entra no domínio daquele «resto» que, parafraseando Kant, «a mecânica não expica». Esse resto é a parte de sentimento a que todo e qualquer desenvolvimento é em maior ou menor grau redutível, e, no âmbito das relações sociais e à medida que progredimos na escala do universo, esse resto vai vendo aumentada a sua parte para, no plano da sociologia, se transformar em quase tudo. É por essa razão que a sociologia não pode arrogar-se o estatuto de ciência do homem.

Aliás, a submissão do estudo do homem e do mundo intelectual ao método praticado no estudo do mundo material fora um dos principais tópicos da sua crítica ao eclectismo espiritualista de Victor Cousin, considerando que o espiritualismo, por essa via, acabaria por dar passagem ao materialismo e ao cepticismo (18).

4. **A Ideia de Deus e a Crítica à Teodiceia e à Teologia**

A leitura e as referências a Kant que já acima encontrámos, revelaram-se determinantes na evolução do seu pensamento. Em Kant encontrou um importante apoio para a crítica que encetou à metafísica clássica e à teodiceia, disciplinas que considera quiméricas.

(17) *Ibid.*, p. 299.

(18) «As ciências diversas que procuram o conhecimento das coisas, têm cada uma o seu carácter pela mesma especialidade do seu objecto, e o que determina esse carácter é o emprego do método conveniente à aquisição das verdades respectivas. Os espiritualistas modernos, empregando no estudo do espírito humano o método das ciências físicas, viciaram a psicologia em seu princípio. Tal método é um erro. Se o primeiro facto da consciência não é um simples fenómeno cuja substância escape ao conhecimento imediato, mas é ao mesmo tempo o fenómeno e a substância, o pensamento e o eu que pensa; está claro que o método empregado na psicologia não é, nem deve ser, idêntico ao que se pratica nas ciências naturais» em «Guizot e a escola espiritualista do século XIX», Estudos de Filosofia, cit., p. 66-67.

Para Tobias Barreto o grande mérito de Kant foi o de deslocar o problema essencial da filosofia para o âmbito do conhecimento; o núcleo do que justamente chama a revolução kantiana reside assim nesta deslocação do problema pela formulação da questão «o que posso eu saber?». Nestes termos, a filosofia adquiria uma feição bem definida, distinguindo-se com clareza de todas as outras esferas do saber: o seu objecto é a faculdade de conhecer, indagando da sua extensão e dos seus limites [19].

Do carácter quimérico ou pelo menos estra-filosófico da metafísica clássica passa o autor à crítica da teologia, pois via na obra de Kant a destruição da intuição teológica do mundo. Nesses termos, nega a metafísica clássica, identificando-a com a teologia da razão, e nega a teologia como ciência racional, identificando-a com a metafísica da fé [20].

Sublinha assim que a partir do pensamento de Hume e Kant a metafísica deixou de poder ser considerada como pertencente ao grupo das ciências, «quer quando fala do supersensível ou da essência das coisas, quer quando se pronuncia racionalmente sobre a substância da alma, a origem do mundo, a existência e os atributos de Deus» [21]. No entanto, contrariamente às teses que lhe atribuiam certidão de óbito, nomeadamente em expressão célebre de Sílvio Romero, entende que essas questões continuarão sempre a atormentar o espírito humano, como parte do seu singular destino, questões que lhe são impostas pela sua própria natureza, mas que também não podem ser resolvidas em base estritamente racional, por pairarem acima das capacidades da razão humana. Tais questões constituem o que chama «a atmosfera da razão», que radica numa disposição natural da alma humana, tanto quanto a religiosidade ou o sentimento estético [22].

É pois na obra de kant que encontra a possibilidade de renovação da filosofia, identificando-a, no seu estudo intitulado «recordação de kant», com o problema da crítica.

O mesmo processo se verifica no âmbito da teologia e do sentimento religioso. A sua negação dos argumentos tomista e cartesiano sobre as provas da existência de Deus é total. Deus não pode ser objecto de ciência: «É um erro fecundo em erros querer dar a todas as coisas a forma determinada da verdade, ou querer descobrir o lado verídico de tudo (...). Por mais que se alongue o diâmetro do pensamento, o belo e o

(19) «Antes de tudo, é inegável que a filosofia só pode ter uma feição definida, como ciência, se ela se distingue claramente de todas as outras, se ocupa-se de assuntos de que as outras não se ocupam, que as outras lhe não disputam. Só assim o seu domínio está seguro e fundada a sua posição. Esta firme posição, ela não chegou a assumir senão por intermédio de Kant. Kant achou meio de salvá-la; foi dar-lhe um novo objecto, um objecto próprio, um objecto seu. Este objecto é o conhecimento mesmo, estudado em sua fonte, é a faculdade de conhecer, sua extensão e seus limites», Tobias Barreto, «Sobre Kant» em Estudos de Fillosofia, cit., p. 353.

(20) «Já se vê que o sistema de Kant, conforme se deduz de um estudo mais sério das suas bases, não prestou nem podia prestar apoio algum às chamadas teorias racionalísticas. Certamente as suas ideias desbarataram a intuição teológica do mundo, mas isto só é exacto e só deve compreender-se no sentido da teologia como ciência, não menos fantasmagórica e impossível do que a metafísica, que é a teologia da razão, como a teologia é a metafísica da fé», em Estudos de Filosofia, cit., p. 354.

(21) BARRETO, T.; *Deve a metafísica ser considerada morta?* em Estudos de Filosofia, cit., p. 188.

(22) Veja-se o seu estudo «Algumas ideias sobre o chamado fundamento do direito de punir», cit., p 217.

divino, que fazem a poesia e a religião, serão sempre tangentes à sua circunferência; não caberão jamais nas estreitezas do raciocínio, ainda o mais elevado» [23].

A religião é uma nobre filha do coração, a religiosidade é uma das dimensões inalienáveis do homem, e a crença em Deus é um dos primeiros raios matinais da consciência. Nesta conformidade, um pouco à maneira de Pascal, defende que Deus não necessita da cabeça de génios, nem de raciocínios de filósofos, nem ainda de complicados edifícios teodiceicos para ser entendido. Daí também a negação da religião natural no sentido filosófico do termo.

Aliás, é a propósito desta impossibilidade da teologia e da teodiceia que se sente relativamente próximo da escola de Augusto Comte, elogiando-o nesse aspecto particular, não devendo esquecer-se, no entanto, que a crítica à lei dos três estados foi uma pedra angular do seu pensamento [24].

A religião é a penetração no inefável, e Deus, ao invés de ser um objecto de ciência, enredado na severidade da lógica, é antes «um objecto de sentimento e um objecto de amor» [25]. Existe pois uma sedução íntima e indizível na ideia de Deus, que da mesma forma que o afasta das construções teodiceicas, o distancia igualmente das formas exteriores e ritualizadas do culto.

É certo que a crença em Deus, enquanto facto interno da consciência, pode ser objecto da psicologia, mas a psicologia, para o autor, está longe de poder abarcar a expressão completa da vida da consciência em todas as suas gradações: dá-nos apenas uma imagem mutilada, uma espécie de «busto do espírito humano» [26]. Opera como a física do seu tempo, apenas a duas dimensões, escapando-lhe por isso a «profundidade». Em última análise, Deus é inacessível às indagações do espírito, sendo apenas dado ao coração o suave estremecimento perante tão longínqua e deslumbrante visão.

---

(23) *Sobre a Religião Natural de Jules Simon* em Estudos de Filosofia, cit., p. 115.

(24) «Não nos enganamos quando firmemente aderimos ao pensamento da escola de Augusto Comte, na parte relativa ao desdém da teologia» em «Sobre a religião natural de Jules Simon», em Estudos de Filosofia, cit., 105. Sobre a crítica à lei dos três estados veja-se o mesmo estudo na página 107, bem como o estudo «A religião perante a psicologia» (1870), in ibid., p. 128.

(25) *A propósito de uma teoria de S. Tomás de Aquino* em Estudos de Filosofia, cit., p. 71.

(26) *A religião perante a psicologia* em Ibid., p. 131.