

1808 e a modernização da filosofia no Brasil:

Silvestre Pinheiro Ferreira

José Esteves Pereira
Universidade Nova de Lisboa

Também toda a grande filosofia vem sempre como o resultado final de um desenvolvimento lógico, como a consolidação de uma tradição particular de pensadores que em geral tem suas raízes conhecidas ou ocultas no seu mais remoto passado.

Farias Brito, *O Mundo Interior*

1. O magistério filosófico iniciado por Silvestre Pinheiro Ferreira, provavelmente, em 26 de Abril de 1813, no Colégio de S. Joaquim, no Rio de Janeiro para onde se dirigiu com a família, abandonando Berlim onde desempenhara actividades diplomáticas oficiais e oficiosas, constitui, efectivamente, um sinal de renovo no tratamento dos temas e dos problemas especulativos no espaço cultural luso-brasileiro.

No Brasil de 1808, nas aulas régias, estaria em vigor o ensino muito pautado pelos compêndios, adaptados, do abade napolitano Antonio Genovesi (1713-1769), expressão de um empirismo mitigado que, certamente, em muitos casos, não deixou de se prolongar como, aliás, aconteceria em Portugal. Quanto ao ensino da filosofia nos seminários católicos pautar-se-ia pelo teor mais tradicional da docência filosófica.

Como nos diz António Paim, no pressuposto de algum investimento modernizante, a verdade é que não havia “qualquer empenho na busca da coerência do empirismo ou de debruçar-se sobre a problemática com que esbarrava essa corrente. Essa é uma questão que somente seria suscitada por Silvestre Pinheiro Ferreira.”(1)

Efectivamente, com a docência e a publicação na Imprensa Régia das trinta *Prelecções Filosóficas, sobre a teoria do discurso e da linguagem, a estética, a diceósina e a cosmologia* colocadas á venda na loja da *Gazeta do Rio de Janeiro*, conforme iam sendo ministradas aos alunos(2) assistia-se a um

primeiro momento superador da reflexão condicionada pela hegemonia da filosofia natural que a reforma pombalina de 1772 consagrara no ensino universitário. Pinheiro Ferreira, por sua parte, na denúncia que fizera da pouca utilidade do magistério genovesiano quando professor de Filosofia Racional e Moral, no Colégio das Artes da Universidade de Coimbra pretendia, no fundo, romper com o eclecticismo sincrético e redutor, marcado por muitas tensões mentais subjacentes que caracterizaram a Ilustração em Portugal não deixando de ser significativo a importância atribuída às *Categorias* de Aristóteles, que teve o cuidado de traduzir, em português, para apoio da sua docência.

Muitas das ideias filosóficas silvestrinas que estão definidas nas lições ministradas no Colégio de S. Joaquim conhecerão, é certo, uma versão mais desenvolvida e sistematizada em Paris, a partir de 1826, ano em que, na casa editora Rey et Gravier/J.P.Aillaud publica *Essai sur la Psychologie*. No entanto, as perspectivas globais do pensamento do autor, delineadas no princípio do século, no Brasil, permanecerão, de um modo geral, ao longo da sua vida. O curso teve inequívoca influência e repercussão gerando, entretanto, uma polémica com Hipólito José da Costa no *Correio Brasiliense* (3).

2. Mas, para avaliar melhor a modernidade dos problemas filosóficos discutidos, vivamente, nas aulas do Rio por S.P.F. então com 43 anos de idade, é necessário não esquecer o seu trajecto espiritual e a formação que adquiriu na Congregação dos Padres do Oratório, em Lisboa, no Convento das Necessidades, na década de oitenta do século XVIII. O jovem Silvestre, destinado á carreira eclesiástica, foi discípulo do Padre Teodoro de Almeida(1722-1804) (4) pensador que prolongava o brilhante preceptorado do P. João Baptista(1705-1761) voltado para a " restituição" do "Aristóteles" da Física, "estragado" pelas várias leituras escolásticas, ao mesmo tempo que procedia ao debate das teses cartesianas, incorporava o atomismo gassendista e anunciava Newton. Todas essas questões, presentes nas aulas de fins da década de 30 viriam a ser melhor explicitadas na obra *Philosophia Aristotelica Restituta et Illustrata qua experimentis qua ratiociniis nuper inventis*(1748 (5) a que Silvestre, por certo teve acesso. Entretanto, Silvestre abandonará o Oratório. As razões que se apontam para a sua decisão, poderão ser a da falta de vocação para o estado eclesiástico ou, talvez, momentânea crise espiritual,

como suponho ter acontecido. Mas o abandono do claustro pode ter a ver, em parte, também, com a discordância relativamente a algumas ideias do seu mestre Teodoro de Almeida e às orientações gerais da filosofia que eram seguidas na Congregação.

O que é líquido, é o facto de, no ambiente néri, ter o jovem Silvestre a possibilidade de ler e discutir muitas questões da filosofia natural que, aliás, o interessarão sempre. Na década de 90, a leitura de Condillac constitui, por seu turno, um desafio ao cânone em que fora formado. As posições críticas que Pinheiro Ferreira não deixará de tomar, em relação ao filósofo francês, não diminuem o impacto das concepções deste, quer na elaboração gnoseológica, quer na implícita preocupação por uma teoria de linguagem, bem patente nas *Prelecções*. A sugestão teórica de sistema, na economia do seu labor especulativo, poderá ser, também, condilaquiana como acontecera, uma década antes, com o jus-economista Joaquim José Rodrigues de Brito(7) explicitamente avesso ao transcendentalismo kantiano que conheceu pela divulgação de Charles de Villers.

Entretanto, Silvestre Pinheiro Ferreira, em 1798 e 1799, tem oportunidade de visitar e trocar ideias nos principais centros culturais e políticos da Europa, em efervescência política e mental, acompanhando os cultíssimos aristocratas António Araújo e Azevedo, futuro Conde da Barca(1754-1817) e o Morgado de Mateus, D. José Maria de Sousa Botelho Mourão e Vasconcelos(1758-1825), Depois, entre 1802 e 1807, já como diplomata, enquanto encarregado de negócios na Prússia, assiste ao desenvolvimento do idealismo alemão. Foi inevitável, então, o confronto das suas concepções gnosiológicas e a temática da linguagem, com os " heraclitos da Alemanha" como caracterizará Fichte e Schelling, que teve oportunidade de ouvir. Tendo com o referência Kant, contemporâneo do processo final da libertação do pensamento alemão dos quadros estreitos e formais do wolfianismo, a posição filosófica de raiz sensualista, embora moderada, de S.P.F., que se pretende continuador de Aristóteles, Bacon, Leibniz, Locke e Condillac afastam-no, quer do transcendentalismo kantiano que não terá compreendido, quer do idealismo, quer, mais tarde, e por idênticos motivos, dos ecléticos franceses. Importa, todavia, não perder de vista que, o apreço demonstrado, não só pelas lições dos filósofos naturalistas, com quem mais directamente privou, Karstens e

Werner mas, também, pelas sistematizações de Lineu, denotam um posicionamento que explica o seu distanciamento em relação ao que considera em Kant, Fichte e Schelling, fragilidade de discurso e de conceptualização. A desvalorização a que procede do discurso de Fichte e Schelling deve entender-se, acima de tudo, como uma crítica à insuficiência, naqueles pensadores, de uma linguagem filosófica bem construída. Na perspectiva ontognosiológica de Pinheiro Ferreira, o que mais o motivava era, precisamente, uma rigorosa nomenclatura dos factos experienciados, necessários a uma sistematização capaz e a uma teorização adequada que viabilizasse um bom método de análise para os vários domínios do saber. Julgamos que, S.P.F., quando chega a Berlim tem já ideias bem assentes sobre a problemática gnoseológica a que adere marcadas, entretanto, pela influência do sensualismo de Condillac, temperado pelo empirismo lockeano. Assim se percebe que, nas *Prelecções Filosóficas*, surja com alguma frequência, não só a referência aristotélica mas; também, as valiosas contribuições para uma linguagem apurada dos diferentes ramos de *ciência* que se encontram em Lineu, Werner, Karstens, Hoffmann, Hauy, José Anastácio da Cunha, Francisco Simões Margiochi, entre alguns outros. Quando, a propósito de Kant, ou da sua escola, dizia que ela se explicava por dois pontos cardeais "*dar a antigas palavras novas e arbitrarias acepções e revestir de nomes novos ideias triviais*"(8) percebe-se que a injunção crítica silvestrina é perspectivada através das exigências de constituição de *ciência*(da matemática à teodiceia). De facto, o posicionamento de Pinheiro Ferreira, relativamente à organização dos factos da experiência está nos antípodas do transcendentalismo de Kant. A partir de 1814, S.P.F., começa a ser ouvido, entretanto, em matérias de Estado, depois de algumas reservas da Corte relativamente ao antigo diplomata. Escreve, a pedido do Príncipe Regente, umas *Memórias Políticas sobre os abusos gerais e modo de os reformar e prevenir a revolução popular*. A intensa especulação e crítica às formulações jurídico- constitucionais do liberalismo conduzirão o autor, mais tarde, a uma análise atenta, quer do jusnaturalismo mais avançado, quer das concepções utilitaristas de Bentham, em obras como o *Précis d'un Cours de Droit Public interne et externe*, de 1830 e o *Manual do Cidadão em um governo representativo*, de 1834, ambas publicadas em Paris e cuja importância para a formação da mentalidade liberal brasileira e de uma teoria consequente da

representação de interesses tem sido devidamente salientada a partir dos estudos de António Paim e muito presente, também, nas análises de Ricardo Velez Rodriguez e de José Maurício de Carvalho.

3. A estruturação do pensamento de S.P.F. tem que ser entendida tendo por pano de fundo a desvalorização da lógica formal de signo aristotélico que encontrara nos meios oratorianos terreno favorável às disquisições entre escolásticos e aristotélicos *recentiores* sobre a significação de "física" e de "metafísica" que virá a revelar-se por alguma disparidade em torno do conceito de "real". Ao travejamento ontognosiológico do "sistema" de Pinheiro Ferreira, importava, sobretudo, a teórica da linguagem, a revivescência e purificação da retórica e à definição sintáctica e pragmática do discurso. É necessário ter em mente que, foi perante o efectivo impasse de mediação discursiva, verificada a inútil pretensão harmonizadora dos novos raciocínios e experimentos, (o cientismo, portanto) e a antiga filosofia de Aristóteles (através do desenrolar tardio, e pouco brilhante, da outrora luminosa Segunda Escolástica) que S.P.F. persegue uma fundamentação de base empirista, na esteira de Locke e de Condillac. Esta fundamentação virá a ser subseqüentemente elaborada pela atenção devida ao papel do entendimento que julga e raciocina, a partir dos dados sensoriais. Houve, assim, uma utilização modernizante de Aristóteles em S.P.F..

A importância atribuída às *Categorias* de Aristóteles, considerando-as imprescindíveis para o acompanhamento das *Prelecções Filosóficas* (o texto de aulas práticas, por assim dizer) prende-se, essencialmente, com a exigência de "discorrer com acerto e falar com correcção"(9), recuperando, por essa via, o cânone aristotélico da retórica, no sentido de criar nomenclatura precisa para os factos das ciências que, no seu tempo, procuravam constituir-se. A própria definição de substância é, em Pinheiro Ferreira, não o suporte ontológico das qualidades das coisas, mas o complexo de qualidades dada pela experiência sensível e posteriormente combinadas ou sistematizadas. Poderemos afirmar, pois, que S.P.F. solicita o discurso aristotélico para o estudo das noções gerais que são comuns a todos os conhecimentos humanos, adequando as categorias aristotélicas (reduzidas à substância, à qualidade e à relação) a uma metodologia expositiva (ordenada e sistematizada) do conhecimento: "As

categorias dão-nos a distribuição sistemática das palavras que serve de base a todas as ciências em geral e; particularmente, à gramática e à filosofia de qualquer língua, bem como aos princípios elementares da *Arte de Pensar*" (10).

A estratégia discursiva silvestrina tem, como um dos seus objectivos fundamentais, o enriquecimento da nomenclatura integradora das ideias e das analogias efectivas com os objectos a que as ideias se reportam. Por outro lado, o seu discurso ontológico é indissociável do problema do conhecimento, tanto quanto o é de uma teoria da linguagem, no horizonte de uma *Mathesis Universal*, de uma Pasigrafia. Na obra de alguns dos autores que se dedicaram ao estudo do pensamento de S.P.F. encontramos problematizada a questão da ontologia na economia do seu discurso filosófico. António Paim, salientando o relevo que Pinheiro Ferreira dá à linguagem, em sinal de um regresso a Aristóteles, "prescindindo de toda a tradição escolástica, "aponta o conhecimento e a sua ordenação como polos através dos quais se estabelece a necessária solidariedade entre realidade e linguagem, entre os planos ôntico, lógico e gramatical"(11). Quanto a António Braz Teixeira, acentuará o ponto de partida especulativo de Pinheiro Ferreira centrado no problema da origem das ideias de base sensista e no primado gnosiológico da reflexão do filósofo(12). Por seu turno, Nady Moreira Domingues da Silva, refere o papel auxiliar da ontologia no que toca à centralidade da questão gnoseológica(13). E, Maria Luísa Couto Soares, interpretando a utilização silvestrina das *Categorias* do estagirita, chama a atenção para o paralelismo entre o plano ontológico dos objectos, o plano lógico do pensamento e o plano linguístico das palavras(14).

Para a clareza e distinção das ideias moldadas num discurso rigoroso exige-se, portanto, para o autor das *Prelecções*, que se estabeleça um nexo coerente de constituição e fundamento dos saberes ao nível do pensar, do ser e do comunicar.

4. De facto, para o nosso pensador conhecimento e linguagem são indissociáveis. Pelas sensações (ou pelas ideias quando o objecto está ausente) apuram-se os factos, organizados em nomes e frases, constituindo-se, por essa via, uma *Nomenclatura* que virá a ser desenvolvida em *Sistema*, *Teoria* e *Método*. O ponto de partida filosófico é o do senso comum. Dirá, em 1839, nas *Noções Elementares de Filosofia Geral*, que apresenta a "filosofia do

senso comum dos homens, exposta na linguagem singela da razão humana”(15). Mas, a pretendida depuração discursiva exige todo um processo de inteligibilidade que busque o assentimento de princípios susceptíveis de aplicação, a partir de observações que nos permitem conhecer os *objectos individuais* e os *estados individuais* de cada um deles: os *factos*.

Esta presencialidade do *facto* é, também, presencialidade discursiva. Há correspondência proporcional entre as *ideias* e as *palavras*. A homologia de *pensamento* e *linguagem* desenvolve-se na organização de pensamento silvestrino através de complexidade crescente. É com base na enunciação clara e distinta dos factos, que se acede às instância organizativa do *sistema*. Pelas observações individuais dos objectos que vamos acumulando verificamos que eles se dispõem por si mesmos no nosso espírito. O *sistema* vem a ser a agrupação dos factos por classes, ordens, géneros, famílias e consequentes subdivisões(16). Todavia, como afirma, conhecer um grande número de factos ou possuir uma nomenclatura rica e saber classificar os objectos em sistema não é suficiente. É necessário, através da *teoria da ciência*, vincular os factos já sistematizados ao conhecimento da *causa*, da *razão* e do *efeito* dos fenómenos. Atinge-se então, no processo de conhecimento e de constituição do saber, o nível de um sistema regido por princípios e passível de permanente revisão:

"Não basta pois ter edificado é preciso também saber como se edificou, depois de advertidos os acertos e os erros é preciso conhecer como se podem emendar estes e aperfeiçoar aqueles. O complexo destas doutrinas compreendem o que eu designei com o nome de método"(17).

Dada a importância que o problema do *Método* assume, justifica-se que ele se identifique com a *filosofia da ciência*, No índice recapitulativo que acompanha a obra, Pinheiro Ferreira virá a apresentar uma definição integradora e constitutiva de Filosofia enquanto "reunião das doutrinas que constituem o *Método* geral e comum a todas as Ciências"(18).

Nesta hierarquização de um processo constitutivo do discurso filosófico, a *ciência*, na sua designação mais universal, aparece inserida no estudo das faculdades do espírito e das propriedades dos corpos. As primeiras inscrevem-se no terreno da Psicologia para a qual é necessária uma *Teoria das Sensações* que abranja todas as doutrinas que tem por objecto as Faculdades

do Espírito. Quanto à propriedades dos corpos, que se inscrevem na esfera das Ciências Físicas há que distinguir entre a abordagem das propriedades dos corpos sem formarem a sua existência, isto é, sem experiência, e aquelas que estão para além da pura possibilidade hipotético-dedutiva da Matemática. Teremos assim que distinguir, nas *Ciências Físicas*, entre as *Ciências Matemáticas* e a *Cosmologia* que exige a consideração de um *Sistema Geral do Mundo*.

5. Do estudo sobre os corpos e as suas propriedades Silvestre passa, depois, a cuidar da ciência, enquanto ciência da alma. A Ciência que tem por objecto as faculdades do espírito, desenvolver-se-á através da Ideologia, da Gramática, da Etologia e da Estética, importando sublinhar o que no autor, a propósito, corresponde à *sensibilidade* e à *espontaneidade*, tema essencial para a compreensão da sua especulação que beneficiaria de aprofundamento no seu longo exílio parisiense posterior a 1823.

"No exercício da sensibilidade ou o que vale o mesmo, da faculdade de sentir, a alma é puramente passiva; porque o que nela se passa, é efeito dos movimentos que se operam nos nossos órgãos internos ou externos.

No exercício da espontaneidade ou, o que vale o mesmo, da força motriz que a alma exerce sobre o corpo ela é activa. O complexo destas duas faculdades que o espírito e o corpo possuem de obrar um sobre o outro é o que se chama "união da alma com o corpo"(19).

Este ponto da meditação silvestrina, como bem notou Nady Moreira Domingues da Silva, é crucial "justamente pelo facto de, ao colocar como duas faculdades do espírito, a sensibilidade e a espontaneidade poder vir a estabelecer coerência no seu sistema e vincular o conhecimento à moral, além de o ter subordinado à experimentação"(20). Como importante é, também, atender, a este propósito, que todas as faculdades do espírito se reduzem a pensar ou desejar, enquanto diferentes modos de sentir. Daqui decorre que o bom, o justo e o agradável por um lado, e o belo por outro, são os objectos dos nossos desejos. Quanto aos três primeiros, inscrevem-se numa teórica da virtude ou *Diceósina*. Quanto ao segundo aspecto, constituem-se através de uma Teórica do Bom Gosto ou da *Estética*. A *Diceósina*, enquanto espaço de análise axiológica está considerada de tal modo, que não se reduza ao

tratamento puro da Ética. Tomando em consideração uma releitura de Platão e de Aristóteles, a esfera de reflexão proposta diz respeito às virtudes genéricas e comuns a todos os estados que se poderiam inscrever na ética, enquanto definida como tratado das virtudes e dos vícios, independentemente das considerações sociais(21). Por extensão e aprofundamento é na *Diceósina* que se trata da filosofia dos deveres do cidadão e das sociedades. No que concerne à *Estética*, S.P.F. não lhe atribui estatuto autónomo inserindo-a, antes, dentro do paradigma corrente da *imitação*. As Belas Artes "excitam no nosso ânimo as sensações e ideias, que excitariam os próprios objectos, se presentes fossem, que é o que se chama *imitação da Natureza*"(22). Compreende-se, assim, que o problema da estética deva ser tratado no contexto dos pressupostos gnosiológicos genéricos da especulação silvestrina:

"As Artes do Desenho Pintura Gravura Escultura Arquitectura, Música, Mímica Poética e Eloquência as quais todas se compreendem debaixo do nome de estética sempre foram denominadas de Belas Artes; mas nem sempre os Filósofos conheceram que a teórica de todas elas derivando de um só princípio constituía uma parte tão essencial da Psicologia como da Arte de Pensar(23).

6. Na arquitectura da especulação silvestrina deparamos, entretanto, com as suas ideias cosmológicas no sentido de uma harmonização de deus, Homem e Mundo.

O pensamento cosmológico silvestrino apresenta-se amplamente exposto na Quinta Prelecção, sob a égide de Leibniz: "O Presente está prenhe de futuro(..).Qualquer das mónadas, de que o universo se compõe é representativa do mesmo Universo"(24).

A partir do fenómeno das marés, Silvestre Pinheiro exemplifica relações que envolvem a influência do sol e da lua sobre a terra e explicam o processo lento de formação do universo regido por leis através de modos diferenciados. Em cada um dos fenómenos que acontecem em qualquer substância, temos sempre um efeito que tem por causa todas as substâncias do Universo, colectivamente. Esta legalidade e dinamismo expresso em universal harmonia, em que está presente, além do espírito de Leibniz, o de Newton, ajusta-se bem à economia do discurso de sensibilidade monadológica, de Pinheiro Ferreira,

apresentando-se, por um lado, a cosmologia como estudo sistemático da fenomenalidade física: "estão pois ligadas entre si, com agentes e pacientes, todas as substâncias do Universo que por este modo vem a formar um Sistema"(25). Por outro lado, toda a argumentação cosmológica se deduz da Criação, sendo Deus a causa do Universo.

7. Do plano ontognosiológico Silvestre Pinheiro acede ao plano ético Embora menos desenvolvidos, porventura, nas Prelecções fluminenses certamente teriam sido aduzidas as questões éticas e teodiceicas. A matriz teológica dos deveres para com Deus e a retribuição divina consoante as virtudes ou os vícios, no plano da salvação, não conflitua, em S.P.F., com a realização colectiva do Bem, expresso numa concepção ética de cariz mais filosófico. Frente ao sentido teológico e finalista, perfila-se uma leitura ética de meios em que contam, sobretudo, os móveis de acção mas em que, igualmente, o nexu teológico está subjacente, por um viés teleológico. São, portanto, duas as vias subjacentes à fundamentação ética.

O problema ético é, porém, indissociável da própria teoria do conhecimento do autor. Como já vimos, S.P.F. não se revê num sensualismo estrito. A faculdade passiva de sentir opõe a *força motriz*, o exercício activo da alma sobre o corpo. O que não implica, todavia, que nesta indiscernível relação se possa colher uma explicação suficientemente clara no pensador luso-brasileiro. Sem dúvida se distinguem as acções corpóreas das mentais. Se, nas acções corpóreas se distingue o agente e o paciente, já não se passa a mesma coisa nas acções mentais. Não obstante se constatar a disposição do agente e do paciente nem sempre o possível efeito se produz e os espíritos na presença de muitos motivos "obram umas vezes por um, e outras vezes por outros desses motivos"(26). Por isso são livres. Escolhem e optam. Mas, em todo o caso, como ir desta constatação ao seu fundamento?

Em nota ao parágrafo 156 das *Noções*, S.P.F. busca uma resolução da aporia, aludindo a alguns pseudo-filósofos que tem pretendido combater a liberdade do homem. Todos eles se fundavam, na sua opinião, na falsa definição que se costuma dar de liberdade, ou seja, o poder de agir ou não, segundo a nossa vontade. A liberdade seria a faculdade de nos determinarmos na presença de vários bens por aquele que nos agrada mais. Ora, o que o

filósofo português pretende contestar é que haja um objecto externo que condicione as nossas opções. A experiência de cada um atesta, pelo contrário, que na presença de vários motivos, ora optamos por um, ora por outro, sem se poder assinalar objecto algum externo que seja causa das nossas determinações.

A escolha racional e volitiva entre o bem e o mal talvez ganhe mais visibilidade, ainda, se tivermos presente o interesse que o problema suscitava, nomeadamente junto dos "ideólogos" franceses. Maine de Biran e Destutt de Tracy cujas obras S.P.F. conhecia bem, mas que apreciava, com reservas, referem--se à indiscernibilidade da liberdade e da vontade(27). Ora o que se verifica no pensamento silvestrino é, justamente, a permanente aporia que resulta dessa mesma relação de liberdade e de vontade. Sigamos o filósofo. As escolhas que fazemos como actos da nossa vontade podem considerar-se como "efeitos cuja razão reside na alma; ou como efeitos cuja razão existe nos corpos"(28). Para Pinheiro Ferreira, apenas para a origem corpórea dos actos é preciso um maior cuidado de análise, já que, no que concerne às escolhas de natureza espiritual, elas se apresentam como acções livres. No que respeita aos actos corpóreos ou se sabe serem eles mesmos efeitos "de que a alma foi agente"(29) e então serão também actos livres, ou "aquele Estado dos corpos, a que essa vontade ou essa escolha se seguiu, é efeito cuja razão não existiu na alma, mas no nosso ou em estranhos corpos; e então diz-se, que essa vontade, essa escolha, foram constrangidas, forçadas, violentadas ou necessárias"(30).

O problema remete-nos, à união da alma com o corpo. O que acabará por ser possível nesta relação unitiva é, apenas, enumerar mudanças, no corpo e na alma, embora seja possível a remissão retroactiva para uma fundamentação que converge, no fundo, para Deus.

Na busca do fundamento de acção os respectivos móbeis (que importarão, sobremaneira, ao seu utilitarismo político, configuram uma via teleológica de pensamento que explica também, de certo modo, quer a sua confiança reflectida nos valores liberais, quer o distanciamento relativamente a posições marcadamente providencialistas. No cerne da reflexão ética silvestrina, deparamos com a fecundidade de um pensamento que tem que ser

visto, no fundo, através das tensões entre a Fé e a Razão que marcarão, significativamente, todo o século XIX..

Entre as *Prelecções Filosóficas* fluminenses e a meditação parisiense, com idênticos propósitos pedagógicos, podemos contextualizar uma reflexão em que se procura, tanto a conciliação possível de imanência e transcendência, como a abertura para a compreensão de atitudes individuais e sociais superadoras, quer do estéril formalismo dos direitos individuais, quer do amor próprio excessivo ou do egoísmo.

Mais reconfortante, ainda, é o facto de S.P.F. admitir, desde o início do seu discurso especulativo, que se pode entregar à Filosofia a direcção do espírito humano.

8. Para terminar, assinalando os sinais de modernidade que transparecem das prelecções silvestrinas, permito-me chamar a atenção para as suas ideias económicas que os alunos tiveram oportunidade de conhecer nas aulas de S. Joaquim e estão expostas na Trigésima Prelecção. Mesmo que passível de posterior desenvolvimento e mais clarificação, tarefa a que Pinheiro Ferreira se devotaria mais tarde, não deixa de ser assinalável a amplitude de problematização filosófica que o económico lhe mereceu nas lições do Rio e a que brevemente aludirei aqui.

Mas, antes de mais, cumpre dizer que de modo algum se poderá considerar a abordagem silvestrina do *económico*, no tempo em que ainda não se definira solidamente o campo da economia política, como totalmente deslocado do âmbito dos interesses da filosofia e da filosofia moral, em particular..

No sentido abrangente da Diceósina, enquanto filosofia dos deveres do cidadão e das sociedades, Silvestre articulou a sua doutrina com uma meditação renovada dos temas jusnaturalistas, dissertando sobre a felicidade e a civilização. A felicidade dos povos, na linha sensualista das suas coordenadas ontognosiológicas, resulta de um cálculo susceptível de fornecer a suficiência dos meios, quer para suprir a dor, quer para aumentar os prazeres. Os ricos e opulentos serão aqueles que são capazes de remover os males e multiplicar e variar os gozos. E assim como acontece na vida dos

homens, também as nações vão adquirindo novas necessidades, sendo preciso verificar até que ponto as podem satisfazer ou não.

A imbricação moral na abordagem do económico encontra-se bem expressa nas considerações que faz sobre a civilização que não tem que se identificar, necessariamente, com riqueza, pois esta está, sim, relacionada com situações de maior ou menor dependência. A dependência, ou melhor, interdependência, que é inerente às relações entre as nações não significa, todavia, o mesmo para as nações pobres e para as nações ricas. Há, por isso, um conjunto de princípios que permitem estabelecer o mínimo de dependência tendente a tipificar as condições em que uma nação pode impor leis de mercado. Em primeiro lugar, não se deve estar dependente de nenhuma outra nação em produtos essenciais. Em segundo lugar, não se deve depender de outras nações em produtos de menor interesse, se houver desvantagem comercial. Em terceiro lugar, é necessário privilegiar as nações que nos comprem mais produtos quer agrícolas, quer industriais. Dadas as condições reais em que se desenvolvia a situação portuguesa, a partir do Brasil, e na altura em que *A Riqueza das Nações*, de Adam Smith era bem acolhida, os alunos de S.P.F. descobriam uma pedagogia do económico que corroborava a política de abertura ao comércio internacional, salvaguardando, em tudo aquilo que não fosse realmente adequado, algumas medidas proteccionistas.

Muito significativo na abordagem da economia é o relativo aprofundamento que faz da teoria do valor ao considerar o *apreço* (isto é a utilidade) e o trabalho. Mas, nem sempre, a seu ver, o objecto em venda custa trabalho atendendo a que pode depender exclusivamente do apreço. Esta situação traduz-se, para o filósofo, em valor primitivo, sendo o valor acessório resultante do trabalho necessário para a sua prontificação até ao mercado. A posição metódica silvestrina sobre a fortuna crítica e prática da fisiocracia e da economia política que vinha sendo construída na esteira do pensamento smithiano, é a de um certo distanciamento quanto à pertinência de uma em desfavor da outra. Percebe-se, sobretudo, que há uma demarcação evidente em relação às posições mais tardias do fisiocratismo. Para S.P.F., na altura em que ensina no Brasil, o que se lhe afigura mais nítido é que os fisiocratas (chama-lhes *economistas* por antonomásia) teriam expressado uma verdade irrefutável (e dirá, a propósito, que não há verdade inútil) consubstanciada na

condição necessária de que o valor de troca de um objecto bruto, no lugar da sua produção, é igual ao apreço tanto do vendedor como do comprador. Mas, por outro lado, não é menos verdade, que o valor de troca de um objecto prontificado, pela mudança de estado ou lugar, é igual não só ao apreço do vendedor e do comprador mas, também, à soma de todos os produtos consumidos na sua prontificação(31).

As subseqüentes solicitações de natureza mais política a que Silvestre Pinheiro Ferreira. teve que responder, a partir de 1814, no Brasil a caminho da independência, não o desviariam da linha axial da reflexão filosófica e, sobretudo, de uma fundamentalidade discursiva que foi exigência permanente em todo o campo dos saberes que o interessaram.

Nesse sentido, pode dizer-se que se instaurava uma exigência de linguagem e de motivação especulativa que viria a ser protagonizada pelos que no Brasil, que entretanto se proclama independente em 1822, até hoje prosseguem uma meditação filosófica de sentido universal.

NOTAS

1. A. Paim, *História das Ideias Filosóficas no Brasil*, 5ª ed., Londrina, Editora UEL, 1997, p.322.
- 2.Cfr. Idem, *Silvestre Pinheiro Ferreira no Rio de Janeiro*, in "Cadernos de Cultura- *Silvestre Pinheiro Ferreira*, Lisboa, CHC/UNL, pp.73-82; Idem, *Presença de Silvestre Pinheiro Ferreira na estruturação do debate filosófico no Brasil do século XIX*, *ib*, pp. 65-72.
- 3.O problema teve a ver com a argumentação expendida pelo periódico, a propósito da linguagem invocando o exemplo dos mudos e surdos de nascença para contestar que nesses casos não haveria discurso. Pinheiro Ferreira retorquiu afirmando que a linguagem não se circunscrevia, no seu pensamento, à linguagem das palavras mas comportava, também, a linguagem dos gestos "*assim como quando nós discorremos são ideias de Palavras as que se sucedem no nosso ânimo, assim no deles*"(surdos e mudos)são imagens sucintas, como as dos Jeroglíficos, que bem como as Palavras representam

ideias mais complexas"(Silvestre Pinheiro Ferreira, *Prelecções Filosóficas*, Introd. de José Esteves Pereira, Lisboa, Imprensa Nacional- Casa da Moeda, 1996, p. 317)

4. Cfr. Francisco Contente Domingues, *Ilustração e Catolicismo. Teodoro de Almeida*, Lisboa, Colibri,1994, p.143.

5.A obra de João Baptista, a que já nos referimos neste livro, consta de um volume de *Lógica* e outro de *Física* constituindo o desenvolvimento acurado das questões que foram transmitidas no curso iniciado em 1737 ou 1738. O magistério de João Baptista foi prosseguido com os cursos de Diogo Vernei(1742-1745), de Clemente Alexandrino(1745 a 1748), ano em que é publicada a *Philosophia Aristotelica Restituta*. No início dos anos 50 é Teodoro de Almeida que assegura os cursos seguindo-se os de João Barbosa, Rodrigo de Matos, António Soares Barbosa para serem retomados, no tempo em que Silvestre frequenta as aulas dos nêris pelo P. Teodoro de Almeida(Cfr. J. S. da Silva Dias, *Portugal e a Cultura Europeia*, "Biblos", XXVIII(1952)p.348 e ss; A. A. de Andrade, *Vernei e a cultura do seu tempo*, Coimbra, Universidade de Coimbra,1966, p.19. A convergência do racionalismo e do empirismo e a adopção do atomismo é a tónica dominante do magistério filosófico oratoriano, especialmente no campo de Física.

6.. Condillac é uma referência incontornável para S.P.F. que não hesita em lhe chamar "grande filósofo". Pensamos que, dificilmente, o nosso filósofo estruturaria o seu pensamento superador sem a leitura do autor francês objecto de críticas nas *Prelecções* e, mais tarde, no ciclo parisiense, em várias notas das suas obras filosóficas.

7. Joaquim José Rodrigues de Brito, *Memórias Políticas sobre a Verdadeira grandeza das nações e particularmente de Portugal*, Lisboa, Banco de Portugal,1992, pp. XXII; e p 29.

8. Silvestre Pinheiro Ferreira, *Prelecções Filosóficas*, cit., p. 318.

9. Silvestre Pinheiro Ferreira., *ob. cit.* p. 35.

10. *Idem*, p. 91.

11.António Paim, *História das Ideias Filosóficas no Brasil*, S. Paulo, Editora Convívio,1987, 4ª ed., p.263.

12."A maioria dos intérpretes tem iniciado o estudo da obra especulativa do nosso pensador pela ontologia, seja pelo maior amadurecimento e apuro

sistemático das Noções em comparação com o carácter desordenadamente coloquial do primeiro livro, seja por entenderem que a ordem de exposição adoptada por Pinheiro Ferreira em 1839 está mais de acordo com o seu próprio pensamento. Quanto a nós, porém, o caminho a seguir deve ser outro, e isto por duas ordens de razões. Em primeiro lugar, porque no pensamento do filósofo a ontologia não é principal, pois que decorre directa e necessariamente de determinada gnosiologia, sendo, além disso, ou precisamente por isso, não uma ontologia do ser- em- si mas do ser dado no conhecimento Depois, por que o que levou Pinheiro Ferreira a inverter nas *Noções* a ordem que inicialmente adoptara foi, não qualquer intrínseca exigência filosófica do seu próprio pensar mas uma simples consideração pedagógica A. Braz Teixeira, *Um filósofo de transição: S.P.F.*, "Rev. Bras. de Fil." ,122, Abril- Junho de 1981, p. .

13. ."Ao colocar como objecto da ontologia aquelas noções comuns à ciência em geral, o filósofo português, na linha sensualista que é peculiar ao seu pensamento, endossa, de certa forma, a crítica empirista à metafísica e atribui à ontologia a função de auxiliar da gnosiologia, retirando-a da ordem do ser e incluindo-a na ordem do saber" (Nady Moreira Domingues da Silva, *O sistema filosófico de S.P.F.*, Lisboa, ICALP, 1990, p.118).

14. M.^a Luísa Couto Soares, *A linguagem como método nas Prelecções*

15. Silvestre Pinheiro Ferreira, *Ensaio sobre a Psicologia, Noções Elementares de Filosofia e outros escritos filosóficos*, Lisboa, Imprensa Nacional- Casa da Moeda, p. 182.

16, Silvestre Pinheiro Ferreira, *Prelecções Filosóficas* cit. pp. 37-38.

17.*Idem*, p. 39.

18.*Idem*, p.312.

19. Silvestre Pinheiro Ferreira *Ensaio sobre a Psicologia, Noções Elementares de Filosofia e outros escritos filosóficos*, cit., p. 209.

20.Nady Moreira Domingues da Silva, *ob. cit.*, p.61.

21. Silvestre Pinheiro Ferreira, *Prelecções Filosóficas* cit. pp. 39-40.

22. *Idem*, p. 46; e p. 310.

23.*Idem*, p. 39.

24. *Idem*, p. 61.

25.*Idem*, p. 63.

26. *Ensaio sobre a Psicologia, Noções Elementares de Filosofia e outros escritos filosóficos*. cit. , p. 242.

27. "Je pense, avec Locke, qu' être libre c'est avoir le pouvoir d' exécuter sa volonté, et que toutes les fois qu'on donne un autre sens à ce mot on ne s'entend plus. Il ne peut donc pas y avoir de liberté avant la naissance de la volonté; et il ne pouvait être question que d'examiner ce qui fait naître notre volonté", Destutt de Tracy, *Principes d'Idéologie*, Paris, Mmme. Ve. Courcier-Imprimeur-Libraire, 1817, t. I, cap.XIII.

28. Silvestre Pinheiro Ferreira, *Prelecções Filosóficas* cit. p. 254.

29. *Idem*, ib.

30 *Idem*, ib.

31, Sobre o pensamento económico e social de Silvestre Pinheiro Ferreira ver Introdução aos *Textos Escolhidos de Economia Política e Social(1813-1851)*, Introd. de J. Esteves Pereira, Lisboa, Banco de Portugal, 1996

