Paulo Margutti

As ideias filosóficas de Eduardo Ferreira França (1809-1857)

O presente livro sobre Eduardo Ferreira França marca uma alteração no desenvolvimento de nossas pesquisas a respeito da filosofia brasileira do s. XIX. Com efeito, depois de redigir o primeiro e o segundo volumes de nossa História da filosofia do Brasil, passamos a trabalhar no terceiro volume. No decorrer deste processo, fomos constatando gradativamente que não seria possível manter o mesmo esquema de tratamento exaustivo dos diversos autores nos volumes anteriores. Estávamos diante de pensadores mais importantes, em maior número e com obras mais extensas e significativas, o que transformou as pesquisas sobre cada um deles em pequenos livros. Acontece que a reunião destes pequenos livros para compor o terceiro volume simplesmente produziria uma obra excessivamente alentada, coisa que consideramos desaconselhável. Ora, a exegese detalhada das doutrinas de cada um dos autores envolvidos constitui condição necessária para a elaboração da parte final do terceiro volume, permitindo não só a discussão com os diversos historiadores da filosofia brasileira, mas também a formulação das nossas conclusões na parte final, que faz um apanhado geral da época no domínio filosófico.

9 786559 177035

editorafi.org

CC BY SA

AS IDEIAS FILOSÓFICAS DE EDUARDO FERREIRA FRANÇA (1809-1857)

AS IDEIAS FILOSÓFICAS DE EDUARDO FERREIRA FRANÇA (1809-1857)

Paulo Margutti

Diagramação: Marcelo Alves

Capa: Carole Kümmecke (www.carolekummecke.com.br)

A Editora Fi segue orientação da política de distribuição e compartilhamento da Creative Commons Atribuição-Compartilhalgual 4.0 Internacional
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

M331i Margutti, Paulo

As ideias filosóficas de Eduardo Ferreira França (1809-1857) [recurso eletrônico] / Paulo Margutti. – Porto Alegre : Fi, 2023.

415p.

ISBN 978-65-5917-703-5

DOI 10.22350/9786559177035

Disponível em: http://www.editorafi.org

1. Filosofia – Ideias – Eduardo Ferreira França. I. Título.

CDU 140/141"Eduardo Ferreira França"

Catalogação na publicação: Mônica Ballejo Canto – CRB 10/1023

SUMÁRIO

1 **11**

INTRODUÇÃO

2 **17**

VIDA E OBRA DE FERREIRA FRANÇA

3 **21**

A 1ª FASE DO PENSAMENTO DE FERREIRA FRANÇA

3.1. A TESE DE DOUTORADO (1834) 21

4 **33**

A 2ª FASE DO PENSAMENTO DE FERREIRA FRANÇA

4.1. AS *INVESTIGAÇÕES DE PSICOLOGIA* (1854) 33

4.1.1. O PREFÁCIO 33

4.1.2. A ESTRUTURA DA OBRA 36

4.1.2.1. TOMO PRIMEIRO 38

4.1.2.1.1. LIVRO PRIMEIRO – FENÔMENOS DE CONSCIÊNCIA E FACULDADES 38

4.1.2.1.2. LIVRO SEGUNDO – MODIFICABILIDADE 45

4.1.2.1.3. LIVRO TERCEIRO – MOTILIDADE 48

4.1.2.1.4. LIVRO QUARTO – FACULDADES INTELECTUAIS (1ª PARTE) 50

4.1.2.2. TOMO SEGUNDO 64

4.1.2.2.1. LIVRO QUARTO (2ª PARTE) 64

4.1.2.2.2. LIVRO QUINTO – INSTINTOS 85

4.1.2.2.3. LIVRO SEXTO – VONTADE 90

5 **97**

PRINCIPAIS INTERPRETAÇÕES DO PENSAMENTO DE FERREIRA FRANÇA

5.1. SILVIO ROMERO [1878] 97

5.2. LEONEL FRANCA [1921] 103

5.3. CRUZ COSTA [1959] 104

5.4. WILSON MARTINS [1976-9] 104

5.5. ANTÔNIO PAIM [1968] 105

5.6. LUÍS WASHINGTON VITA [1969] 117
5.7. JOSÉ MAURÍCIO DE CARVALHO [2001] 118
5.8. JORGE JAIME [1997-2002] 119
5.9. JÚLIO CANHADA [2020] 120

6 **126**

AUTORES ESTRANGEIROS RELEVANTES PARA A DISCUSSÃO

6.1. ANTOINE DESTUTT DE TRACY (1754-1836) 127
6.2. PIERRE JEAN GEORGES CABANIS (1757-1808) 136
6.2.1. AS RELAÇÕES DO FÍSICO E DO MORAL DO HOMEM 137
6.2.2. A CARTA A FAURIEL SOBRE AS CAUSAS PRIMEIRAS 142
6.2.3. AVALIAÇÃO DE CABANIS POR PEISSE 149
6.2.4. NOSSA AVALIAÇÃO DE PEISSE 151
6.3. THOMAS REID (1710-1796) 155
6.4. PIERRE PAUL ROYER-COLLARD (1762-1845) 162
6.5. PIERRE MAINE DE BIRAN (1766-1824) 171
6.5.1. MAINE DE BIRAN E COUSIN 193
6.6. ADOLPHE GARNIER (1801-1864) 205
6.6.1. GARNIER E MAINE DE BIRAN 218
6.6.2. GARNIER E JOUFFROY 220
6.6.3. GARNIER E COUSIN 221

7 **228**

NOSSA INTERPRETAÇÃO DO PENSAMENTO DE FERREIRA FRANÇA

7.1. A FASE SENSUALISTA 228
7.1.1. EXTENSÃO E BIBLIOGRAFIA DA TESE DE FERREIRA FRANÇA 230
7.1.2. BALANÇO DA FASE SENSUALISTA 232
7.2. A FASE ESPIRITUALISTA 235
7.2.1. OBJETIVO DAS INVESTIGAÇÕES DE PSICOLOGIA 235
7.2.2. ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA 236
7.2.3. O *EU* 239
7.2.4. TEORIA DO CONHECIMENTO 240
7.2.5. A TERCEIRA CIÊNCIA 240
7.2.6. QUALIDADES PRIMÁRIAS E SECUNDÁRIAS 242
7.2.7. A CONCEPÇÃO DE *RAZÃO* 243
7.2.8. A TEORIA DO JUÍZO 245
7.2.9. A TEORIA DA INDUÇÃO 248
7.2.10. A DOUTRINA DA *IDEIA* 250
7.2.11. A TEODICEIA 252
7.2.12. A FILOSOFIA MORAL 253
7.2.13. BIBLIOGRAFIA DAS *INVESTIGAÇÕES* 256
7.2.14. BIBLIOGRAFIA ESPECIFICAMENTE FILOSÓFICA 261

7.2.15. CLASSIFICAÇÃO DOS AUTORES PELO NÚMERO DE MENÇÕES OU DE CITAÇÕES: 263
7.2.16. COMPARAÇÃO COM A BIBLIOGRAFIA DA TESE DE DOUTORADO 266

8 **267**

FERREIRA FRANÇA COMPARADO COM AUTORES ESTRANGEIROS LIGADOS ÀS SUAS DOUTRINAS

8.1. FERREIRA FRANÇA E DESTUTT DE TRACY 267
8.2. FERREIRA FRANÇA E CABANIS 269
8.3. FERREIRA FRANÇA E MAINE DE BIRAN 272
8.3.1. PONTOS DOUTRINÁRIOS EM COMUM 274
8.3.1.1. CONCEPÇÃO DO SER HUMANO 274
8.3.1.2. RELAÇÕES ENTRE O FÍSICO E O MORAL DO SER HUMANO 276
8.3.1.3. A EVOLUÇÃO DO PENSAMENTO NOS DOIS AUTORES 277
8.3.2. PONTOS DE DIVERGÊNCIA ENTRE OS DOIS AUTORES 278
8.3.2.1. A FACULDADE DA LOCABILIDADE 278
8.3.2.2. A CONCEPÇÃO DO *EU* 279
8.3.2.3. O ESTATUTO DAS CONCEPÇÕES DA RAZÃO 282
8.3.3. BALANÇO DAS RELAÇÕES ENTRE FERREIRA FRANÇA E MAINE DE BIRAN 284
8.4. FERREIRA FRANÇA E ADOLPHE GARNIER 284
8.5. FERREIRA FRANÇA E REID 290
8.6. FERREIRA FRANÇA E ROYER-COLLARD 294
8.7. FERREIRA FRANÇA E JOUFFROY 304
8.8. FERREIRA FRANÇA E COUSIN 307

9 **310**

DISCUSSÃO COM OS DIVERSOS INTÉRPRETES DE FERREIRA FRANÇA

9.1. SILVIO ROMERO [1876] 310
9.2. LEONEL FRANCA [1921] 348
9.3. CRUZ COSTA [1959] 351
9.4. WILSON MARTINS [1976-9] 354
9.5. ANTÔNIO PAIM [1968] 358
9.5.1. O MÉTODO DOS PROBLEMAS 358
9.5.2. OBJETIVO CENTRAL, TEMAS, TESE PRINCIPAL 361
9.5.3. NÃO SÓ PSICOLOGIA EXPERIMENTAL 362
9.5.4. TEMAS CIENTÍFICOS NAS *INVESTIGAÇÕES* 364
9.5.5. ESTUDO PRIVILEGIADO DAS SENSAÇÕES 368
9.5.6. TEORIA NEUROFISIOLÓGICA DA PERCEPÇÃO 369
9.5.7. TESE CENTRAL DA OBRA SOBRE OS INSTINTOS E A VONTADE 370
9.5.8. AS CONCEPÇÕES DA RAZÃO E O ESPIRITUALISMO 372
9.5.9. MESMO QUADRO CONCEITUAL DE MAINE DE BIRAN 375
9.5.10. AS DUAS REVELAÇÕES 377
9.5.11. A MOTIVAÇÃO POLÍTICA DAS *INVESTIGAÇÕES* 378

9.6. WASHINGTON VITA [1969] 386
9.7. JOSÉ MAURÍCIO DE CARVALHO [1998] 393
9.8. JORGE JAIME [1997-2002] 394
9.9. JÚLIO CANHADA [2020] 396

10 **398**

BALANÇO GERAL DO PENSAMENTO DE FERREIRA FRANÇA

BIBLIOGRAFIA **407**

1

INTRODUÇÃO

O presente livro sobre Eduardo Ferreira França marca uma alteração no desenvolvimento de nossas pesquisas a respeito da filosofia brasileira do s. XIX. Com efeito, depois de redigir o primeiro e o segundo volumes de nossa *História da filosofia do Brasil,* passamos a trabalhar no terceiro volume. No decorrer deste processo, fomos constatando gradativamente que não seria possível manter o mesmo esquema de tratamento exaustivo dos diversos autores nos volumes anteriores. Estávamos diante de pensadores mais importantes, em maior número e com obras mais extensas e significativas, o que transformou as pesquisas sobre cada um deles em pequenos livros. Acontece que a reunião destes pequenos livros para compor o terceiro volume simplesmente produziria uma obra excessivamente alentada, coisa que consideramos desaconselhável. Ora, a exegese detalhada das doutrinas de cada um dos autores envolvidos constitui condição necessária para a elaboração da parte final do terceiro volume, permitindo não só a discussão com os diversos historiadores da filosofia brasileira, mas também a formulação das nossas conclusões na parte final, que faz um apanhado geral da época no domínio filosófico. O nosso plano inicial era publicar inicialmente o terceiro volume e depois complementá-lo com informações mais detalhadas através de livros sobre cada um dos autores estudados. Diante do problema criado pela

ameaça de elaborar um terceiro volume com extensão excessiva, resolvemos inverter a ordem das publicações. A partir de agora, iremos publicar sucessivamente um livro para cada autor brasileiro oitocentista estudado, fornecendo assim informações prévias sobre cada um deles. Com base nisto, o terceiro volume poderá ter sua extensão reduzida no caso da apresentação das ideias de cada autor, uma vez que poderemos fazer referência a informações relevantes sobre estas ideias que já se encontrarão expostas nos livros correspondentes. Isto não significa que as apresentações das ideias de cada autor serão deficientes no terceiro volume, mas sim que elas poderão ser reduzidas aos elementos mais relevantes, sendo complementadas por referências aos livros sobre cada um destes autores, sem o perigo de aumentar excessivamente a extensão da obra. Isto liberará espaço na parte final do terceiro volume tanto para a nossa importante discussão com os diversos historiadores da filosofia brasileira como para a apresentação de nossas conclusões a respeito das principais doutrinas defendidas, das ligações das mesmas com o contexto histórico e do seu significado para a nossa história intelectual.

Nesta perspectiva, o presente livro sobre as ideias de Ferreira França representa um primeiro passo na direção da solução indicada acima. O método que utilizaremos será o mesmo utilizado no 2º volume de nossa *História da filosofia do Brasil*, compreendendo as seguintes etapas, devidamente adaptadas para o caso de Ferreira França: i) apresentação da sua biografia e listagem das suas principais obras; ii) apresentação das principais doutrinas de cada obra relevante; iii) apresentação das principais interpretações do pensamento de Ferreira

França; iv) apresentação das ideias de autores estrangeiros relevantes para a compreensão do pensamento de Ferreira França; v) apresentação da nossa interpretação do pensamento de Ferreira França; vi) confronto com as principais interpretações anteriormente expostas; vi) avaliação geral do pensamento de Ferreira França. Esta avaliação não envolverá necessariamente uma crítica geral das ideias Ferreira França, que será deixada para uma outra oportunidade. O que nos interessa aqui é a exposição adequada das suas doutrinas, numa postura respeitosa, de modo a evitar os preconceitos com os quais ele foi em geral tratado pelos principais historiadores da filosofia brasileira. As ligações da obra de Ferreira França com o contexto brasileiro oitocentista serão também exploradas, mas não terão um destaque especial. Este ponto será discutido em maiores detalhes no terceiro volume da nossa *História da filosofia do Brasil*, no qual as ligações dos diversos autores e suas respectivas correntes poderão ser considerados no interior de um quadro mais geral. Será, portanto, neste terceiro volume que realizaremos a articulação dos métodos lógico e histórico, com base na complementaridade entre o sistema filosófico e o seu respectivo contexto. Deste modo, o estudo de cada autor fornecerá as informações que precisamos para, no terceiro volume, podermos realizar uma contextualização adequada dos diversos sistemas estudados, identificando os principais problemas e as principais soluções oferecidas aos mesmos, chegando assim à visão ou às visões de mundo compartilhadas no período. Conforme explicitamos na *Introdução* do segundo volume de nossa *História da filosofia do Brasil,* estamos adotando uma perspectiva metafilosófico-metodológica na qual a visão

de mundo é aquilo que obtemos a partir da comparação inicial entre as diversas filosofias de uma época e da conjunção posterior dos aspectos comuns a todas em um único sistema de caráter genérico. Esse último constitui aquilo que estamos chamando de *visão de mundo* da época em questão. Como tal, ela representa genérica e aproximadamente o conjunto de teses formando um sistema filosófico mais ou menos comum a todos os autores envolvidos. A associação e articulação destes procedimentos nos permitirá realizar, no projetado terceiro volume, uma avaliação do período estudado como um todo, fornecendo as bases para uma discussão com os diversos historiadores da filosofia brasileira do s. XIX.

Ainda no que diz respeito à interpretação do pensamento de cada autor em geral e do pensamento de Ferreira França em particular, a nossa pesquisa tem revelado a necessidade de um trabalho exegético cuidadoso e respeitoso, para evitar os inconvenientes da aplicação seja de critérios estritamente europeus na leitura dos textos brasileiros, levando a avaliações etnocêntricas, seja de critérios acadêmicos contemporâneos, levando a avaliações anacrônicas. Este trabalho exegético tem-se revelado necessário em virtude das diversas interpretações preconceituosas dos autores brasileiros oitocentistas. Esta situação é agravada pelo fato de serem estas interpretações em geral baseadas em bibliografias deficientes. Desse modo, tem-se tornado cada vez mais difícil o apelo à postura descolonial da hermenêutica pluritópica. Este apelo foi anunciado nos dois primeiros volumes de nossa *História da filosofia do Brasil,* mas infelizmente não conseguimos realizar este projeto, que terá de ser deixado para mais

tarde, após a elaboração de uma leitura mais adequada e menos preconceituosa da filosofia brasileira oitocentista. Mesmo assim, procuramos preservar pelo menos o espírito mais flexível da hermenêutica pluritópica, reconhecendo a especificidade da situação do Brasil no s. XIX e adotando a postura que chamamos de *princípio de tolerância hermenêutica.* Este princípio, tal como o entendemos, pode ser resumido como segue: *ler o texto filosófico brasileiro levando em conta a especificidade de suas circunstâncias históricas, evitando recorrer a critérios etnocêntricos ou anacrônicos*.

Outros livros surgirão com o tempo, sempre com o objetivo de suprir informações necessárias às discussões empreendidas no terceiro volume. Os procedimentos indicados acima serão aplicados no presente livro sobre Ferreira França e em futuros livros, sobre autores relevantes para a época considerada.

Para atingirmos nossos objetivos, dividiremos o presente livro em uma *Introdução* e nove capítulos principais. Na *Introdução*, explicaremos o papel desempenhado pelo livro no contexto de nossa pesquisa sobre a História da Filosofia Brasileira. No *Capítulo 2*, informaremos sobre a vida e a obra de Ferreira França. No *Capítulo 3*, exporemos os principais aspectos da primeira fase do pensamento do médico baiano. No *Capítulo 4*, exporemos os principais aspectos da segunda fase do pensamento de Ferreira França. No *Capítulo 5*, apresentaremos algumas das principais interpretações do pensamento de Ferreira França. No *Capítulo 6*, apresentaremos as ideias dos autores estrangeiros que exerceram alguma influência sobre o pensamento do médico baiano. No *Capítulo 7*, apresentaremos a nossa interpretação do pensamento de Ferreira

França. No *Capítulo 8*, com base em nossa interpretação, faremos uma comparação entre as ideias do médico baiano e as ideias dos autores estrangeiros que possam tê-lo influenciado. No *Capítulo 9*, também com base em nossa interpretação, empreenderemos uma discussão com os diversos intérpretes por nós apresentados no *Capítulo 5*. Por fim, no *Capítulo 10*, faremos um balanço geral das ideias de Ferreira França e do papel por elas desempenhado na evolução da filosofia brasileira oitocentista. Nossa expectativa é que o presente livro ofereça uma contribuição para uma melhor compreensão das ideias e da importância de Ferreira França para a filosofia brasileira em geral.

2

VIDA E OBRA DE FERREIRA FRANÇA

Ferreira França nasceu em Salvador, em 8 de junho de 1809.[1] Seus pais eram o conhecido médico e político Antônio Ferreira França e dona Ana da Costa Barradas. Muito inteligente, foi enviado para estudar na França em 1824, aos quinze anos de idade. Em Paris, cursou os bacharelados em letras e em ciências. Depois disso, fez o curso da Faculdade de Medicina, tendo defendido sua tese de doutorado aos vinte e cinco anos de idade, em 1834. Sua tese intitula-se *Essai sur l'influence des aliments e des boissons sur le moral de l'homme* e revela uma sólida formação naturalista. No mesmo ano da defesa, dez anos após sua chegada à França, retornou a Salvador, onde foi nomeado professor substituto da Faculdade de Medicina da Bahia. No ano seguinte, tornou-se diretor do Gabinete de História Natural da Bahia. Em 1837, foi nomeado professor substituto de Química da mesma Faculdade. Em 1838, inscreveu-se e foi aprovado no concurso para a cadeira de química médica e mineralogia, com a tese *Ácido oxálico e princípios imediatos dos vegetais*, tendo sido nomeado para o cargo no ano seguinte. Um de seus alunos foi Sacramento Blake, que o descreve elogiosamente em seu

[1] As informações sobre a vida de Ferreira França foram extraídas de Paim, A. Introdução. *In*: Ferreira França, E. *Investigações de Psicologia. Textos escolhidos da 2ª Edição*. Intr. de Antonio Paim. São Paulo: EDUSP; Editorial Grijalbo Ltda. 1973, pp. 6-21e de Sacramento Blake, A. V. A. *Diccionario Bibliographico Brazileiro*. Rio: Imprensa Nacional, 1900, vol. II, p. 247.

Diccionário Bibliographico.[2] Ferreira França ainda publicou diversas outras obras, como *Discursos introdutórios ao estudo de química médica* (fascículos s/d), *As águas minerais de Itapicuru, comarca da mesma província; parecer da Comissão nomeada em decorrência da lei provincial da Assembleia da Bahia* (1843), *Sistema penitenciário; relatório feito em nome da comissão encarregada pelo Exmo. Sr. Presidente da Província de examinar as questões relativas à Casa de Prisão com trabalho da Bahia* (1847), *Influência dos pântanos sobre o homem* (1850) e *Influência das emanações pútridas animais sobre o homem* (1850). Sua tese de doutoramento foi traduzida para o português e publicada em 1851, sob o título de *Ensaio sobre a influência dos alimentos e das bebidas sobre o moral do homem*.[3] Essas obras revelam sobretudo as preocupações de Ferreira França com a medicina social, uma característica da época. Como sua família possuía prestígio político, candidatou-se pelo Partido Liberal e foi eleito deputado à Assembleia Provincial da Bahia em 1842. Foi eleito também para a Câmara Federal, onde atuou a partir de 1848, sempre interessado no tema da saúde pública. Foi neste período que provavelmente experimentou uma crise existencial, em que começou a perceber as deficiências do naturalismo de sua tese de doutorado no que concerne à explicação da dimensão espiritual do ser humano. A solução para esta crise surgiu em 1854, quando Ferreira França publicou a sua obra mais importante, as *Investigações de Psicologia*, nas quais descreve

[2] Sacramento Blake, A. V. A. *Diccionario Bibliographico Brazileiro*. Rio: Imprensa Nacional, 1900, vol. II, p. 247.

[3] Ver Ferreira França, Eduardo. *Ensaio sobre a influência dos alimentos e das bebidas sobre o moral do homem*. Salvador: Tipografia Liberal do Século, 1851.

a sua trajetória filosófica que vai de uma primeira fase naturalista a uma segunda fase marcada pelo espiritualismo eclético, mas sem abandonar o espírito científico e a experimentação.[4] Esse livro é considerado o primeiro a tratar de psicologia no continente americano, fazendo de Ferreira França um dos mais destacados representantes do ecletismo brasileiro na época. Segundo Rocha, o livro foi escrito vinte e cinco antes da instalação do Laboratório de Psicologia em Leipzig, por Wundt, e trinta e seis anos antes da publicação do livro *Princípios de Psicologia*, de William James.[5] Ferreira França ainda foi eleito mais uma vez como deputado federal, mas não chegou a exercer o mandato porque morreu em 11 de março de 1857, com a idade de apenas quarenta e sete anos, quando viajava à Europa com o objetivo de buscar tratamento adequado para uma doença do aparelho digestivo que afetava seu trabalho e sua saúde. Das obras de Ferreira França, as *Investigações de Psicologia* são sem dúvida a mais importante filosoficamente falando. As demais revelam, como já mencionamos, suas preocupações com a medicina social. E essas preocupações vêm muitas vezes acompanhadas de reflexões de caráter filosófico, numa clara indicação de que nosso autor buscava uma fundamentação teórica mais profunda para as suas teses.

Do ponto de vista filosófico, o pensamento de Ferreira França apresenta duas fases. Na primeira delas, representada por sua tese de

[4] Ver Ferreira França, E. *Investigações de Psicologia. Textos escolhidos da 2ª Edição*. Intr. de Antonio Paim. São Paulo: EDUSP; Editorial Grijalbo Ltda. 1973.

[5] Estas informações foram extraídas de Rocha, N. M. D. A Psicologia oitocentista no acervo da Biblioteca Pública do Estado da Bahia: alguns exemplos. *In:Memorandum*, 3, 2002, 14-49. Disponível em <http://www.fafich.ufmg.br/ ~memorandum/artigos03/rocha01.htm>. Acesso em junho de 2015. Mas Rocha fala que as *Investigações* foram publicadas 29 anos antes da criação do Laboratório por Wundt. Na verdade, o mesmo foi criado em 1879, 25 anos depois da publicação das *Investigações*.

doutorado, ele revela adesão a uma explicação naturalista e materialista do ser humano. Na segunda, representada pelas *Investigações de Psicologia,* ele revela uma guinada em suas ideias, através da adesão a uma explicação espiritualista do ser humano. No que segue, iremos expor suas ideias em cada uma destas duas fases de seu pensamento.

3

A 1ª FASE DO PENSAMENTO DE FERREIRA FRANÇA

3.1. A TESE DE DOUTORADO (1834)

Com o objetivo de ilustrar o naturalismo cientificista da primeira fase do pensamento de Ferreira França, iremos apresentar a seguir um resumo de sua tese de doutorado, da qual o título e a estrutura geral se encontram no quadro abaixo:[1]

Ensaio sobre a influência dos alimentos e das bebidas sobre a moral do homem. Tese apresentada e defendida na Faculdade de Medicina de Paris, em 1º de agosto de 1834, para obter o grau de Doutor em Medicina.

Por Eduardo Ferreira França, da Bahia (Brasil). Bacharel em letras e ciências.

Prefácio

Introdução

Primeira Parte – Dos alimentos

Capítulo I – Dos alimentos em relação ao reino que os fornece

§ I. Alimentos animais

§ II. Alimentos vegetais

Capítulo II – Dos alimentos em relação aos princípios imediatos que neles predominam

§ I. Alimentos fibrosos.

§ II. Alimentos gelatinosos.

§ III. Alimentos albuminosos

[1] Infelizmente, não tivemos acesso ao texto da tese traduzido para o português, de modo que nos referiremos a ele em sua versão francesa: Ferreira França, E. *Essai sur l'influence des aliments et des boissons sur le moral de l'homme*. Paris: Impr. de Didot le Jeune, 1834. A partir de agora, esta obra será designada por *Ferreira França, Tese*.

§ IV. Alimentos em que a fibrina, a albumina e a gelatina se encontram mais ou menos em quantidades iguais (Ch. Londe).

§ V. Do leite

§ VI. Alimentos farináceos

§ VII. Alimentos mucilaginosos

§ VIII. Alimentos açucarados

§ IX. Alimentos oleosos

§ X. Alimentos picantes [ou ácidos?] [acidalés ou acidulés? ilegível na cópia pdf]]

Capítulo III – Dos alimentos em relação à sua quantidade

Capítulo IV – Dos alimentos em relação à sua digestibilidade

Capítulo V – Dos alimentos em relação à sua potência nutritiva

Capítulo VI – Dos alimentos em relação à sua preparação

Segunda Parte – Das bebidas

Capítulo I – Da água e das bebidas aquosas que não contêm nem princípio aromático nem álcool

Capítulo II – Bebidas aquosas contendo um princípio aromático

§ I. Do chá

§ II. Do café

Capítulo III – Das bebidas cujo princípio ativo é o álcool

§ I. Do vinho

§ II. Da cerveja

§ III. Dos licores alcoólicos

Terceira Parte – Dos diferentes gêneros de alimentação

§ I. alimentação refrescante

§ II. Alimentação relaxante

§ III. Alimentação tônica e mediocremente reparadora

§ IV. Alimentação média

§ V. Alimentação muito reparadora e tônica

Quarta Parte – Conclusão

No *Prefácio* da tese, Ferreira França afirma que, no conjunto dos conhecimentos que constituem o vasto domínio da medicina, o estudo do homem moral é um dos mais interessantes e dos mais úteis. E nas pesquisas envolvidas, não podemos separar o homem moral do homem físico, porque, quando nos esquecemos dessa verdade, corremos o risco de fazer não a história de nossa inteligência, mas sim o romance da mesma. Convencido de que os fenômenos que percebemos diariamente são aqueles que mais merecem nossa atenção, Ferreira França pensou que o exame da influência das substâncias que nos alimentam sobre a moral seria muito útil. Com esse objetivo, ele consultou a maior parte dos autores que falaram sobre o assunto e organizou os resultados por eles obtidos. Sua conclusão foi a de que, se esse tema ainda não estava isento de obscuridades e pontos discutíveis, ele oferecia contudo fatos positivos e dignos de atenção (*Ferreira França, Tese*, pp. 5-6).

Ainda no *Prefácio*, Ferreira França indica a divisão de sua tese em quatro partes, das quais a primeira trata dos alimentos em diversas relações, a segunda trata das bebidas, a terceira considera os diferentes gêneros de alimentação e a quarta, por fim, deduz as conclusões da discussão (*Ferreira França, Tese*, p. 6).

Na *Introdução* da tese, ele inicialmente correlaciona o encéfalo e a conduta moral como segue:

> O encéfalo é um aparelho que desempenha diversas funções e tais funções são o que se denomina as *faculdades intelectuais* e *afetivas*.
>
> A moral é o produto dessas diversas funções.
>
> A cada modificação do encéfalo corresponde uma modificação nas suas funções e por conseguinte na moral; e toda modificação da moral indica

> uma modificação nas funções do encéfalo, e essa última supõe uma modificação no próprio órgão (*Ferreira França, Tese*, p. 7).

Para Ferreira França, a esfera da moral depende não só do número de faculdades que possuímos, mas também do grau de atividade dessas faculdades. Com efeito, se as faculdades de um indivíduo não tiverem o mesmo grau de energia do que as de um outro, a esfera moral do primeiro será mais limitada. Desse modo, tudo o que contribuir para aumentar ou diminuir a atividade dessas faculdades contribuirá também para expandir ou restringir os limites da moral. Isso mostra o poder da educação no processo, já que ela tem por objetivo reprimir certas faculdades e fazer com que outras predominem ou recebam uma outra direção. Com isso, a educação pode mudar a moral humana de maneira vantajosa ou nociva (*Ferreira França, Tese*, p. 8).

Os nossos diferentes órgãos e os diferentes objetos da natureza enviam ao cérebro impressões que são por ele elaboradas, de tal modo que a qualidade dessas impressões interfere na moral. Dessa maneira, dois indivíduos dotados do mesmo número de faculdades e do mesmo grau de atividade revelarão a adesão a princípios morais diferentes se as impressões por eles recebidas não forem as mesmas. Com efeito, a partir de materiais diferentes, os seus respectivos cérebros produzirão resultados funcionais diferentes (*Ferreira França, Tese*, p. 8).

As considerações acima levam Ferreira França a concluir que somente o médico pode estudar e dirigir a moral do ser humano. Ora, dentre as diversas modificações de nossa economia moral, aquelas que influenciam cotidianamente essa última merecem nossa particular

atenção, como, p. ex., no caso das substâncias que servem para nossa alimentação. O uso exclusivo e contínuo de um tipo de alimento modifica toda a nossa organização. Os alimentos e as bebidas influenciam nossa moral, ou diretamente, quando mudam a maneira de ser do encéfalo, ou indiretamente, quando mudam a maneira de sentir dos outros órgãos que enviam materiais a serem processados pelo cérebro. E, supondo que os alimentos influem sobre o cérebro do mesmo modo que o fazem sobre outros órgãos, não podemos negligenciar esse estudo. Daí a utilidade do mesmo para a educação do ser humano. Ainda não conhecemos bem a influência dos alimentos sobre a moral. Para conhecê-la, devemos observar a natureza e fazer experiências, de modo a nada estabelecer que não seja comprovado pelos fatos. Assim procedendo, poderemos avançar nesse estudo como em todos os outros (*Ferreira França, Tese*, pp. 9-11).

Devemos, pois, unir as pesquisas da filosofia àquelas da medicina, fazendo marchar juntas essas duas ciências, que sempre se iluminaram mutuamente. Assim como a filosofia não pode progredir sem conhecimentos de medicina, do mesmo modo a medicina não pode avançar sem conhecer a moral humana. Não é possível ser filósofo sem ser médico nem ser médico sem ser filósofo (*Ferreira França, Tese*, p. 11). No que segue, iremos apresentar, de maneira bastante resumida, os principais pontos defendidos por Ferreira França em sua tese, para que o leitor possa ter uma ideia do tipo de tratamento por ele dedicado ao assunto.

Na *Primeira Parte* da tese, que trata dos alimentos, Ferreira França estuda inicialmente, no *Capítulo I,* os alimentos de origem animal e os

de origem vegetal. Os primeiros dão ao ser humano um sentimento de vigor e de bem-estar interior, proporcionando ao sistema nervoso maior tônus e atividade e ao sistema muscular, a força unida à energia. Os homens submetidos à nutrição de origem animal são corajosos e empreendedores. Isso os torna brutais e grosseiros, chegando por vezes à crueldade. Em geral, os homens nutridos dessa maneira não possuem uma inteligência muito desenvolvida. Isso é provado pelos fatos. E se comparamos os costumes dos animais carnívoros com os dos herbívoros, vemos que os primeiros são mais ferozes e vigorosos que os segundos (*Ferreira França, Tese*, pp. 12-4).

Quanto aos alimentos de origem vegetal, eles produzem propriedades bem diferentes dos anteriores. O regime vegetal tende a desacelerar todas a funções, produzindo um sentimento de fraqueza. Isso gera a timidez e a falta de resolução. O espírito se torna doce e tranquilo, mas pusilânime. Desse modo, os homens submetidos a esse tipo de alimentação são fracos, preguiçosos e incapazes de ações que exijam resolução e firmeza. Eles possuem um caráter sensível, pacífico e complacente. Mas, não tendo coragem para enfrentar os perigos, esses homens se tornam astutos e traidores. Isso também é comprovado pelos fatos (*Ferreira França, Tese*, pp. 14-5).

No *Capítulo II*, Ferreira França estuda os alimentos do ponto de vista dos princípios que neles predominam. Cada substância, seja ela de origem animal ou vegetal, modifica de maneira especial o nosso sistema nervoso e a sensibilidade da qual ele é instrumento (*Ferreira França, Tese*, p. 17). A partir desse ponto, Ferreira França discute, em dez parágrafos, a influência sobre a moral humana exercida por alimentos

fibrosos, gelatinosos, albuminosos, lácteos, farináceos, mucilaginosos, açucarados, oleosos e ácidos. Não exporemos essa discussão aqui, por motivos de espaço e relevância (*Ferreira França, Tese*, pp. 17-23). Pelos mesmos motivos, não exporemos as análises francianas dos alimentos em relação à quantidade, à digestibilidade, à potência nutritiva e à preparação, que se encontram respectivamente nos capítulos de *III* a *VI* (*Ferreira França, Tese,* pp. 23-8).

Na *Segunda Parte* de sua tese, Ferreira França analisa a influência das bebidas sobre a moral humana. No *Capítulo I,* ele estuda a influência dos diversos tipos de água. E afirma que, quando a bebemos em grande quantidade, nós nos tornamos fracos, preguiçosos e nossa inteligência ficará debilitada (*Ferreira França, Tese,* pp. 29-30). No *Capítulo II*, em dois parágrafos, ele estuda a influência do chá e do café. Sobre o primeiro, ele diz que age diretamente sobre o sistema nervoso, produzindo efeitos sedativos e narcóticos. O chá dá origem a espasmos e tremores. A sua influência funesta é tanto mais marcante quanto ele for mais aromatizado. Mas ele pode ser útil por vezes, para facilitar a digestão. Nesses casos, deve ter dosagem fraca (*Ferreira França, Tese,* p. 31). Quanto ao café, Ferreira França reconhece que se trata de uma bebida de qualidades controversas: para alguns, ele constitui um licor intelectual, capaz de fazer um gênio a partir de um imbecil; para outros, ele não passa de um veneno negro que mata o corpo e degrada o coração. Entre os defensores das qualidades positivas do café, ele menciona Cabanis (*Ferreira França, Tese,* p. 32). Entre os detratores do café, ele menciona Zimmermann e Lichtemberg. Ferreira França busca uma via média no debate, alegando que o café, tomado com moderação, tende a

reanimar todas as funções cerebrais de maneira favorável aos trabalhos do espírito. Tomado, contudo, além de certos limites, que variam de indivíduo para indivíduo, ele tende a perturbar as funções cerebrais (*Ferreira França, Tese,* pp. 32-3).

No *Capítulo III*, em três parágrafos, Ferreira França estuda os efeitos do vinho, da cerveja e dos licores alcoólicos. Sobre o vinho, ele afirma que, quando tomado em quantidade moderada, excita o cérebro de maneira doce e agradável, aumentando a atividade dos sentidos, tornando as ideias mais claras e estimulando paixões doces, amáveis e generosas. A melancolia e a tristeza são banidas e dão lugar à franqueza e à cordialidade. Mas o abuso do vinho produz resultados negativos. Nosso pensamento se desnatura, tornamo-nos incapazes de ações nobres e virtuosas, as nossas tendências adquirem um terrível caráter de corrupção e maldade. Nada é mais vil do que a bebedeira, nada faz com que percamos mais facilmente os belos atributos da razão. Desse modo, o vinho, tomado em grande quantidade, degrada o homem. Mas, tomado com moderação, é uma das substâncias mais capazes de aperfeiçoar a moral (*Ferreira França, Tese,* pp. 33-4).

Sobre a cerveja, Ferreira França afirma que ela apresenta os efeitos comuns provocados pela presença do álcool. Assim, do mesmo modo que o vinho, a cerveja, consumida em quantidade moderada, estimula o cérebro de maneira agradável e, consumida em grande quantidade, produz a bebedeira. Mas, do ponto de vista da moral, a cerveja não apresenta as vantagens do vinho, que deve ser preferido a ela (*Ferreira França, Tese,* p. 35).

No caso dos licores alcoólicos, Ferreira França alega que até mesmo o uso moderado dessas bebidas produz um problema incômodo na moral, que se torna maior ainda quando elas são consumidas de maneira abusiva. O apelo a essas bebidas diminui ou extingue a sensibilidade geral, produz uma estupefação do cérebro, a inteligência fica dormente, as tendências adotam um caráter maldoso e violento. Os homens que bebem esses licores são estúpidos, cruéis e cometem crimes de todos os tipos. Sua moral é degradada. Quando há abuso, a situação se torna pior, produzindo a ferocidade unida à estupidez (*Ferreira França, Tese,* pp. 35-6).

Na *Terceira Parte*, Ferreira França passa ao estudo da influência dos diferentes gêneros de alimentação. A sua justificativa para tanto é a de que, nos capítulos anteriores, ele estudou separadamente os alimentos e as bebidas. Todavia, em nossa vida ordinária, nunca separamos uns dos outros. E a mistura de ambos produz influências de uns sobre os outros, as quais também devem ser estudadas. Em outras palavras, a alimentação mista produz efeitos mistos que dependem do regime alimentar adotado (*Ferreira França, Tese,* p. 36).

Baseando-se na classificação de Rostan em seu livro sobre a higiene, Ferreira França discute, em parágrafos independentes, os seguintes regimes alimentares: alimentação refrescante, alimentação relaxante, alimentação tônica mediocremente reparadora, alimentação média e alimentação tônica muito reparadora.[2] Por razões de espaço,

[2] Léon Rostan (1790-1866), autor dessa classificação, foi um médico francês que deu aulas na Faculdade de Medicina de Paris e pertenceu à Academia de Medicina. Algumas de suas obras são: *Curso elementar de higiene* (1822 – 2 vols.), *Do magnetismo animal* (1825), *Tratado elementar de diagnóstico, prognóstico e*

não iremos reproduzir aqui as análises presentes na tese. Limitar-nos-emos a indicar que a preferência de Ferreira França é pela *alimentação média*, que ele considera a mais conveniente para a saúde do corpo e do espírito, pelo fato de aliar o regime vegetal ao regime animal e as bebidas aquosas às bebidas estimulantes (*Ferreira França, Tese,* pp. 36-9).

Por fim, na *Quarta Parte* de sua tese, Ferreira França formula as suas principais conclusões. Ali, ele se manifesta da seguinte maneira:

> O regime animal exclusivo produz paixões violentas e sem freio, torna os homens corajosos, independentes, mas, ao mesmo tempo, cruéis e pouco sociáveis.
> O regime vegetal, ao contrário, estingue o aguilhão das paixões, torna os homens doces e compassivos; mas ele gera a pusilanimidade, a escravidão, e termina muitas vezes por produzir a fraqueza e a corrupção.
> Todos os dois, empregados exclusivamente, são contrários ao desenvolvimento da inteligência.
> É então por um regime misto que o homem pode adquirir as mais belas qualidades morais, que sua inteligência pode crescer e se aperfeiçoar, que ele pode ser corajoso sem ser cruel, doce sem ser escravo (*Ferreira França, Tese,* p. 40; tradução nossa).

As bebidas, por sua vez, devem ser introduzidas nesse regime misto em combinações e proporções tais que possam contribuir para modificar a moral de maneira favorável (*Ferreira França, Tese,* p. 41).

Uma outra conclusão importante de Ferreira França é a de que as nações reproduzem a mesma relação revelada no caso dos indivíduos.

---

indicações terapêuticas ou Curso de medicina clínica (1826), etc. Ferreira França está se referindo à primeira dessas obras.

Aquelas nações cujos povos se alimentam quase exclusivamente de vegetais são pacíficas, mas fracas. Entre elas predominam o despotismo e a superstição. Em oposição, aquelas nações cujos povos se alimentam quase exclusivamente de animais são corajosas, mas cruéis. Já aquelas que adotam um regime misto, ordenado de maneira conveniente, gozam de todas as vantagens das precedentes, mas sem possuir os respectivos inconvenientes. Nas nações de regime alimentar misto, a indústria se revela mais avançada e as instituições políticas e sociais são mais conformes ao caráter do ser humano. Portanto, quando se adota um regime alimentar ordenado com sabedoria, pode-se modificar à vontade a moral do ser humano (*Ferreira França, Tese,* p. 42).

Todavia, a adoção de um regime misto não é suficiente. É preciso também que o homem observe certas regras para conferir à sua moral a direção mais vantajosa. Levando em conta os diversos efeitos produzidos pelas substâncias envolvidas, devemos combiná-las adequadamente para modificar favoravelmente a moral. Ferreira França apresenta a seguir uma breve lista das regras recomendadas para tais combinações, lista essa que não repetiremos aqui por motivos de espaço. A conclusão final de Ferreira França é que um regime alimentar sabiamente organizado pode modificar à vontade a moral do homem. Nessa perspectiva, a questão por ele tratada em sua tese é a que mais merece consideração por parte dos verdadeiros amigos da humanidade (*Ferreira França, Tese,* pp. 40-2). Após a *Conclusão*, Ferreira França ainda apresenta um pequeno apêndice, intitulado *Hippocratis Aphorismi*, contendo uma seleção de seis desses aforismos, dos quais

alguns se acham mais ou menos relacionados ao problema da alimentação (*Ferreira França, Tese,* p. 43).[3]

Nossa avaliação do significado e da importância da tese de doutorado de Ferreira França será apresentada mais adiante, de modo a possibilitar uma comparação com as *Investigações de psicologia*.

[3] Esses aforismos estão numerados com algarismos romanos. Pudemos constatar todavia alguns enganos de Ferreira França no que diz respeito à localização destes aforismos no texto de Hipócrates: Na verdade, o aforismo IV é o de nº 3 da Seção II e não o de nº 2 da Seção II, como indicado por Ferreira França; o aforismo VI é o de nº 87 da Seção VII e não, como indicado por ele, o nº 6 da Seção VIII – os *Aforismos* de Hipócrates constam de sete seções e não oito.

4

A 2ª FASE DO PENSAMENTO DE FERREIRA FRANÇA

4.1. AS *INVESTIGAÇÕES DE PSICOLOGIA* (1854)

4.1.1. O PREFÁCIO

Passemos agora às *Investigações de Psicologia*, que representam uma nova fase no pensamento de Ferreira França.[1] Ele inicia o *Prefácio* com a pergunta filosófica sobre o que é o homem. E reconhece que a questão é muito discutida, pois alguns defendem que o ser humano é apenas matéria, outros defendem que ele é puro espírito, enquanto outros defendem que ele é composto de espírito e corpo. Ferreira França adota já nesse ponto uma nova posição em relação à sua tese de doutorado, alegando que, embora isso constitua um grande mistério, o ser humano se compõe de duas substâncias, a alma e o corpo, as quais, apesar de diferentes, interagem uma com a outra. O corpo do homem, enquanto material, está de algum modo determinado pelas leis gerais dos corpos, mas a alma do homem, enquanto princípio vital que anima o corpo, pode contrariar essas mesmas leis (*Ferreira França, Investigações,* pp. 47-8).

Assim, existem no homem dois princípios, um dos quais é o *eu*, que funciona como causador ou participante, e o outro é o corpo, no qual ocorrem fenômenos, em alguns dos quais existe participação do *eu* e em

[1] Ver Ferreira França, Eduardo. *Investigações de psicologia.* Intr. de Antonio Paim. 2 ed. S. Paulo: Grijalbo; Ed. da USP, 1973. Este texto é completo, incluindo os dois volumes da edição original de 1854. A partir deste ponto, esta obra será designada por *Ferreira França, Investigações.* Seguiremos a pontuação e a ortografia desta edição.

outros esta participação não existe. Isto é assim porque o *eu* percebe os primeiros fenômenos, mas não percebe os últimos (*Ferreira França, Investigações,* pp. 48-9). Segundo Ferreira França, Jouffroy mostra que existem no homem dois tipos distintos de fenômenos, os fisiológicos e os psicológicos. Mas para ele o pensador francês deixa de levar em conta que, além da fisiologia e da psicologia, existe uma outra ciência que se preocupa com os fenômenos que participam simultaneamente dos psicológicos e dos fisiológicos e que manifestam as relações entre o corpo e o espírito.[2] Para esclarecer em que consiste essa terceira ciência, ele menciona o livro *Relações do físico e do moral do homem*, de Cabanis, que, apesar das intenções expressas no título, não faz justiça ao mesmo e reduz o espírito ao corpo, embora apresente belas observações sobre o homem.[3] Melhor ilustração Ferreira França encontra em Bossuet, cujo *Tratado do conhecimento de Deus e de si mesmo* admite claramente a existência das três ciências e trata de cada uma delas em separado em sua obra.[4] Nessa perspectiva, a fisiologia e a psicologia podem se ajudar e esclarecer mutuamente, mas continuam distintas e a confusão entre ambas implica no desconhecimento do que vem a ser realmente o homem (*Ferreira França, Investigações,* p. 50).

---

[2] Ver Jouffroy, Théodore. Psychologie. *In*: *Mélanges philosophiques*. Septième éd. Paris: Librairie Hachette et Cie., 1901, pp. 189-201. A primeira edição saiu em 1833.

[3] Ver Cabanis, P. J. G. *Rapports du physique et du moral de l'homme et Lettre sur les causes premières. Avec une table analytique par Destutt de Tracy.* Huitième éd. Paris: Chez J.B. Baillière, 1844.

[4] Ver Bossuet, J. *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même.* Nouvelle éd. Paris: Imprimerie et librairie classiques de Jules Delalain, 1756. O que Bossuet busca no *Tratado* é o conhecimento de Deus através do conhecimento de si mesmo. O livro de Bossuet discute, no *Capítulo Primeiro,* a alma humana; no *Capítulo Segundo,* ele considera o corpo; no Capítulo Terceiro, ele considera a união da alma com o corpo. Isto parece corresponder às três ciências mencionadas por Ferreira França. Aparentemente, Bossuet adota a posição do influxo físico, pois reconhece a união da alma com o corpo e suas interações, mas não explica como isso é possível, apenas alegando que foi Deus o responsável por tal situação.

Na parte final do *Prefácio*, Ferreira França relata a sua passagem do sensualismo para o espiritualismo. Ali, ele nos informa que, por ocasião da escrita de sua tese de doutorado em medicina, estava imbuído nas ideias da escola sensualista e admirava Destutt de Tracy. Graças a isso, tinha se tornado materialista e acreditava que o espírito se reduzia a uma simples função do cérebro. As exigências da profissão de médico o levaram a deixar de ler os filósofos, mas o materialismo inicial proporcionou-lhe com o tempo uma sensação de vazio que o levou a refletir sobre essas questões, levantando assim muitas dúvidas sobre a posição assumida. Nas palavras de Ferreira França:

> [...] Tendo, porém, de abandonar esses estudos [filosóficos] para me entregar àquele que tinha por fim dar-me a profissão de médico, deixando de ler os filósofos, não deixei de pensar sobre o objeto de que se ocupavam. Materialista, encontrava em mim um vazio, andava inquieto, aflito até, comecei então a refletir e minhas reflexões me fizeram duvidar de muitas coisas que tinha como verdades demonstradas, e pouco a pouco fui conhecendo que não éramos só matéria, mas que éramos principalmente uma coisa muito diferente dela. Procurava nas minhas reflexões examinar o que eu era na realidade, observava que muitos fenômenos não eram explicáveis pela única existência da matéria; e assim progressivamente fui examinando as minhas opiniões, até que passados alguns anos, e tornando ao estudo dos filósofos, fui lendo aqueles que a princípio me haviam desgostado e encontrei um prazer indefinível, e o profundo Maine de Biran contribuiu especialmente para esclarecer a minha inteligência.
>
> Todavia não posso deixar de reconhecer que ao distinto filósofo, que me serviu de mestre, sou devedor de muito, porque, conquanto siga uma doutrina que hoje não adoto, ninguém mais do que ele é dotado de um rigor lógico tal, que o impele às últimas consequências de princípios muitas vezes admitidos sem muita razão; foi ele sobre todos o que me ensinou a

> raciocinar, e me proporcionou os meios de duvidar até de sua própria doutrina (*Ferreira França, Investigações,* pp. 50-1).

Como podemos ver pelo relato acima, foi durante o exercício da sua profissão de médico que Ferreira França começou a duvidar de seu materialismo inicial, acreditando ter percebido aos poucos que existia em nós uma dimensão espiritual. Foi através da observação de muitos fenômenos que não eram explicáveis apenas pela matéria que ele chegou à dúvida e à reavaliação de suas ideias iniciais. Esse processo foi gradativo e envolveu a retomada da leitura dos filósofos, culminando com o conhecimento das ideias de Maine de Biran. Esse último lhe serviu de mestre principalmente no que diz respeito a raciocinar com rigor lógico, fornecendo-lhe inclusive a capacidade duvidar até mesmo das doutrinas biranianas, adotando uma posição diferente. Ao final do processo, Ferreira França abandonou o materialismo e assumiu uma nova posição filosófica, de caráter espiritualista (*Ferreira França, Investigações,* pp. 50-1).

4.1.2. A ESTRUTURA DA OBRA

As *Investigações de Psicologia* se compõem de dois tomos. No primeiro deles, que se divide em quatro livros, a estrutura é como segue. Em primeiro lugar, com o objetivo de preparar a base conceitual da obra como um todo, são definidos os fenômenos de consciência e as respectivas faculdades a eles ligadas (*Livro Primeiro*). Em segundo lugar, é estudada a faculdade da *modificabilidade*, a saber, a nossa capacidade de sermos modificados ou em virtude de uma ação orgânica

(sensibilidade), ou em virtude do prazer e da dor (afetividade), ou na ausência desses fatores (modificabilidade propriamente dita) (*Livro Segundo*). Em terceiro, é discutida a *motilidade*, ou seja, a capacidade que nossa alma tem de agir sobre o nosso corpo, movendo-o (*Livro Terceiro*). Em quarto lugar, são estudadas as diversas *faculdades Intelectuais,* envolvendo análises da percepção do próprio corpo, da percepção dos objetos exteriores, das relações entre essas faculdades e as anteriores (sensibilidade e a motilidade) (primeira parte do *Livro Quarto*). No segundo tomo, continua o estudo das faculdades intelectuais, envolvendo análises da consciência, da razão, da memória, da imaginação, do juízo, da linguagem, da fé, da ideia, etc. (segunda parte do *Livro Quarto*).[5] Em seguida, é apresentado o estudo dos *instintos* (*Livro Quinto*), que é seguido finalmente pela análise da *vontade* (*Livro Sexto*). Os diversos capítulos da obra não são numerados de maneira contínua, mas sim de acordo com cada tomo ao qual pertencem. O quadro abaixo ilustra a estrutura da obra através de suas respectivas divisões e subdivisões:

Investigações de Psicologia	
Tomo primeiro	
Livro Primeiro	Fenômenos de consciência e faculdades
Livro Segundo	Modificabilidade
Livro Terceiro	Motilidade
Livro Quarto (1ª Parte)	Faculdades intelectuais (1ª Parte)

[5] Ferreira França não indica a divisão do *Livro Quarto* em partes. Ele apenas repete esse título no Tomo Segundo. Nós introduzimos a indicação de cada parte para facilitar a compreensão do leitor.

Tomo Segundo	
Livro Quarto (2ª Parte)	Faculdades intelectuais (2ª Parte)
Livro Quinto	Instintos
Livro Sexto	Vontade

No que segue, iremos apresentar resumidamente o conteúdo de cada um desses tomos e livros, dando maior ênfase àqueles pontos que se revelem mais relevantes para a visão filosófica de nosso autor.

4.1.2.1. TOMO PRIMEIRO

4.1.2.1.1. LIVRO PRIMEIRO – FENÔMENOS DE CONSCIÊNCIA E FACULDADES

Comecemos pelo *Tomo Primeiro*, em cujo *Livro Primeiro* Ferreira França trata dos *fenômenos da consciência* e das suas propriedades, que ele denomina *faculdades*. A estrutura geral do *Livro Primeiro* é representada pelo quadro abaixo:

LIVRO PRIMEIRO – Fenômenos de Consciência e Faculdades

CAPÍTULO I — Fenômenos de consciência

CAPITULO II — Faculdades

No *Capítulo I*, ele caracteriza os *fenômenos de consciência* como aqueles que se passam no nosso *eu* e são tão diferentes que é difícil enumerá-los de uma vez só. Apesar disso, podemos distinguir aqueles que se passam dentro de nós daqueles que se passam fora de nós, no mundo. Todos somos capazes de separar um fenômeno interno de um externo. E os fenômenos internos constituem os *fenômenos de*

consciência. Mas é preciso fazer outra distinção aqui. Os fenômenos externos são conhecidos por meio dos sentidos, o que dá ocasião ao surgimento de fenômenos de consciência. Já os fenômenos de nosso corpo não são fenômenos exteriores, porque os experimentamos dentro de nós, sem a intervenção dos sentidos. Para explicar isso, Ferreira França recorre a Gerdy, que afirma possuirmos dois tipos de observações interiores, a do *eu* e a do nosso corpo, as quais se realizam sem a intervenção dos sentidos.[6] Nessa perspectiva, o conceito de um único *eu* compreende tanto o *eu físico* como o *eu espiritual*. Ferreira França afirma que não somente o vulgo, mas também os filósofos fazem uma distinção equivocada nesse ponto. E menciona Adolphe Garnier, para quem até as crianças consideram o *eu espiritual* inteiramente diferente de seu corpo ou *eu físico*.[7] Todavia, segundo Ferreira França, o próprio Garnier reconhece que alguns fenômenos do corpo são atribuídos ao *eu*. Na verdade, só distinguimos o *eu* do nosso corpo quando nos colocamos do ponto de vista dos sentidos externos. Todos os demais fenômenos corpóreos dos quais temos consciência são fenômenos do *eu*. Nessa perspectiva, para que um fenômeno pertença

[6] O autor a que Ferreira França se refere é Pierre Nocolas Gerdy (1797-1856), um anatomista, fisiólogo, médico cirurgião e político francês. O livro citado por Ferreira França é Gerdy, Pierre Nicolas. *Physiologie philosophique des sensations et de l'intelligence. Fondée sur des recherches et des observations nouvelles. Et applications à la morale, a l'éducation, à la politique.* Paris: Labé, Libraire de la Faculté de Médecine de Paris, 1846. Ferreira França não indica as páginas, mas nós conseguimos localizar afirmações de Gerdy sobre os dois tipos de fenômenos interiores no *Prefácio*, às pp. XX-XXI, e nas *Considerações gerais sobre o entendimento*, às pp. 9-10.

[7] O autor a que Ferreira França se refere é Adolphe Garnier (1801-1864), filósofo francês considerado o principal discípulo e continuador de Jouffroy. Maiores informações sobre ele serão fornecidas oportunamente. A obra de Garnier citada por Ferreira França é o seu *Tratado das Faculdades da Alma*, em três volumes, mas sem indicação de onde as referências foram extraídas. A localização adequada é a seguinte: Garnier, Adolphe. *Traité des facultés de l'âme, comprenant l'histoire des principales théories psychologiques*. Tome premier. Seconde éd. Paris: Librairie de L. Hachette et Cie., 1865, pp. 1-3, *passim*. A partir de agora, esta obra será designada por *Garnier, Tratado I das Faculdades, vol. 1*.

ao *eu,* são necessárias duas condições: i) o fenômeno não pode ser observado por meio dos sentidos; ii) ele deve modificar de algum modo a nossa consciência. Isso leva Ferreira França a concluir que não pertencem ao *eu* nem os fenômenos corporais dos quais não temos consciência nem aqueles que podemos observar por meio dos sentidos. Todos os demais fenômenos de consciência são atribuíveis ao *eu*. E Ferreira França lembra aqui que até mesmo o profundo Jouffroy não se deu conta disso (*Ferreira França, Investigações,* pp. 53-6).

Para o médico baiano, Deus nos deu os meios para distinguir os fenômenos do *eu* daqueles pertencentes ao corpo. Isso acontece através da *localização*, que quase sempre acompanha os fenômenos do corpo e nos faz saber que uma parte do mesmo foi afetada. A *localização* nos permite distinguir um fenômeno puramente espiritual de um fenômeno com intervenção orgânica. Isso significa que o conhecimento de nosso corpo exige o concurso de duas observações, uma interna e outra externa. Antes do conhecimento assim adquirido, tendemos a confundir muitos fenômenos que se passam no corpo com fenômenos que se passam no espírito (*Ferreira França, Investigações,* pp. 56-7).

Isso posto, Ferreira França passa para uma classificação dos diversos fenômenos ou estados de consciência. Assim, ao refletir sobre o que se passa no interior de nós mesmos, ele discrimina cinco ordens de fenômenos de consciência ou estados de espírito. Em primeiro lugar, temos aqueles que ocorrem quando sentimos dor ou prazer. Nesses casos, temos apenas o *eu* sofrendo ou gozando, sem a presença de qualquer outro elemento distinto dele. Esses fenômenos internos correspondem a fatos sensitivos ou afetivos e Ferreira França os

denomina *fatos modificativos* (*Ferreira França, Investigações,* pp. 57-8). Em segundo lugar, temos os fenômenos em que o *eu*, embora modificado, não se confunde com sua modificação. Essa última é separada do *eu*, que toma conhecimento dela e a distingue de outras modificações análogas. Nesse caso, a modificação se torna um objeto para o *eu*, numa reduplicação da consciência em que o *eu* se confronta com sua modificação. Esses fenômenos internos são chamados *fatos intelectuais* ou *cognoscitivos* (*Ferreira França, Investigações,* p. 58). Em terceiro lugar, temos os fenômenos em que o *eu* experimenta modificações que atribui a si mesmo, porque se reconhece como seu autor. O *eu* não sente apenas que a ação se passa nele, mas que ela se passa em virtude dele, seu causador. O *eu* aqui não é apenas sujeito, mas também autor. Esses fenômenos constituem *atos da vontade* ou *volições,* que não devemos confundir com os fenômenos voluntários, que são consequências das volições (*Ferreira França, Investigações,* p. 58). Em quarto lugar, temos os fenômenos em que o *eu* age espontânea ou involuntariamente. Para efetuar uma volição, o *eu* precisa conhecer antes o seu objeto, ou seja, a ação prevista. Ora, tal conhecimento supõe que o *eu* conhecia essa ação previamente, como resultado de alguma ação espontânea ou involuntária. Desse modo, o *eu* não pode agir voluntariamente sem antes ter agido involuntariamente. Antes dos atos voluntários existem atos involuntários. Os fenômenos assim descritos correspondem a *fatos ativos involuntários* ou *instintivos* (*Ferreira França, Investigações,* pp. 58-9). Em quinto e último lugar, temos os fenômenos em que a alma age não sobre si mesma, mas sobre o corpo. Trata-se de uma ação que não se passa apenas na alma, mas que se transmite ao

corpo. Nos quatro fenômenos anteriores, o *eu* ou é modificado, ou conhece, ou age, ou quer. Todos eles se passam na alma. Mas ela está ligada ao corpo, mantendo interações com ele. E os fenômenos do quinto tipo só se manifestam através da dupla intervenção da alma e do corpo. Neles, a alma é modificada, não em virtude de sua própria ação, mas sim do corpo, através da *sensação*; neles, o corpo é modificado em virtude da ação da alma sobre ele. Esses fenômenos são denominados *moções* ou *fatos de motilidade* ou *fatos mistos*, envolvendo sensações e movimentos corporais (*Ferreira França, Investigações,* pp. 59-60).

Todos os fenômenos acima, enquanto fenômenos de consciência, pressupõem sempre uma modificação e sua causa: "não há fenômeno sem uma mudança, não há mudança sem uma causa" (*Ferreira França, Investigações,* p. 60). Mas, para haver um fenômeno de consciência, é preciso um terceiro elemento, o *conhecimento*. A explicação de Ferreira França é a seguinte:

> Estes três elementos mostram-se em certa ordem de prioridade na sua percepção pelo *eu*. O conhecimento é o primeiro que se apresenta, porque mesmo quando o *eu* não se tem ainda separado de sua modificação e que o fenômeno se conserva no estado sintético sem elementos discriminados, existe [...] todavia já um conhecimento, posto que vago e indeterminado. Não há ainda objeto distinto do *eu*, e portanto o *eu* e a sua modificação formam, para assim dizer, um só todo indistinto; mas o *eu* já tem algum conhecimento ou alguma advertência, sem o que o fato não seria de consciência e não poderia existir para ele: seria um fato que se passaria em outrem, mas não no *eu* (*Ferreira França, Investigações,* pp. 60-1).

Uma vez estabelecida a classificação dos fenômenos de consciência, Ferreira França passa para a determinação das *faculdades*

no *Capítulo II*. Ele começa fazendo uma distinção entre *propriedade* e *fenômeno*. A primeira é aquilo que produz o fenômeno, de tal modo que tantas são as propriedades quantos são os fenômenos. Mas o fenômeno pode deixar de existir, enquanto a propriedade permanece, embora a existência da propriedade só se manifeste na produção do fenômeno. Todos os fenômenos, inorgânicos e orgânicos, apresentam propriedades, mas Ferreira França reserva o nome de *faculdades* para as propriedades ligadas aos fenômenos da vida. As faculdades são as diferentes propriedades apresentadas pelos fenômenos sensíveis e espirituais (*Ferreira França, Investigações,* pp. 80-1).

Como há cinco tipo de fenômenos de consciência, deverá haver também cinco tipos de faculdades. E a todo fenômeno indecomponível corresponderá uma faculdade; a todo fenômeno decomponível corresponderão tantas faculdades quantos forem os seus elementos constitutivos (*Ferreira França, Investigações,* p. 63). Assim, aos fatos afetivos ou modificativos corresponde a *faculdade da sensibilidade e de afetividade*, que Ferreira França prefere denominar *modificabilidade* (*Ferreira França, Investigações,* p. 71); aos fatos volitivos corresponde a *faculdade da vontade* ou *atividade livre* (*Ferreira França, Investigações,* p. 72); aos fatos intelectuais ou cognoscitivos correspondem diversas *faculdades intelectuais*, já que os objetos da cognição devem ser levados em conta (*Ferreira França, Investigações,* p. 73); aos fatos instintivos correspondem *faculdades ativas diferentes da vontade*, que devem ser classificadas de acordo com o objeto ao qual se dedicam (*Ferreira França, Investigações,* pp. 74-5); aos fatos mistos, por fim, correspondem as *faculdades das sensações* e *das moções* (*Ferreira França, Investigações,* pp.

75-6). Na discussão dessa classificação das faculdades, Ferreira França menciona ou debate com diversos autores, como, p. ex., Tissot, Jouffroy, Garnier, Galluppi e Reid, revelando conhecimento da bibliografia relevante na época e assumindo uma posição pessoal a respeito. Por motivos de espaço, não entraremos aqui nos detalhes das discussões envolvidas.

Ao final do capítulo sobre as faculdades, Ferreira França apresenta um resumo do que discutiu até esse ponto. Para auxiliar na compreensão de suas ideias por parte do leitor, iremos repeti-lo aqui. Ele identifica os seguintes cinco estados de consciência: i) *fatos modificativos* – sensitivos ou afetivos; ii) *fatos cognoscitivos*; iii) *atos de vontade* ou *volições*; iv) *fatos ativos involuntários* ou *instintivos*; v) *fatos de motilidade* ou *mistos*. Em seguida, Ferreira França fez corresponder, a cada um desses cinco estados, uma classe de faculdades: i) *modificabilidade*, também conhecida como *sensibilidade*, *afetividade*, ou *afetibilidade*; ii) as *faculdades intelectuais*, ou a *inteligência* ou a *faculdade cognitiva*; iii) a *vontade* ou *atividade livre*; iv) os *instintos*, ou as *inclinações* de Garnier, ou as *faculdades afetivas* dos frenologistas, ou as *faculdades ativas* de Reid; v) a *motilidade* ou *faculdade locomotriz* de Jouffroy, ou a *faculdade motriz* de Garnier. Como são os fenômenos de consciência que aparecem e não as respectivas faculdades, Ferreira França reuniu aqueles fenômenos que apresentam os mesmos caracteres e os referiu a uma faculdade, de tal modo que o número de faculdades corresponda ao número de fenômenos que podem ser agrupados de acordo com a posse dos mesmos caracteres. O conhecimento desses caracteres, a discriminação, a avaliação e a classificação dos mesmos é, para Ferreira

França, o único meio de que dispomos para chegar às nossas faculdades (*Ferreira França, Investigações,* pp. 77-8).

Nesse ponto, o autor das *Investigações* nos alerta para o fato de que a multiplicação do número de faculdades é menos perigosa do que a restrição excessiva de sua quantidade. Com efeito, a multiplicação das mesmas é um sinal de que os fenômenos foram adequadamente aquilatados, enquanto a restrição das mesmas é uma prova de que muitos de seus elementos foram desprezados (*Ferreira França, Investigações,* p. 78). E conclui o capítulo afirmando que:

> Observar os fenômenos da alma, classificá-los, deduzir suas leis e aplicá-las: eis em resumo o fim do estudo do espírito humano (*Ferreira França, Investigações,* p. 78).

4.1.2.1.2. LIVRO SEGUNDO – MODIFICABILIDADE

O *Livro Segundo* trata da primeira faculdade, a *modificabilidade*. Sua estrutura é a seguinte:

LIVRO SEGUNDO – Modificabilidade

CAPITULO I — Sensibilidade

CAPITULO II — Afetividade

CAPITULO III — Modificabilidade propriamente tal

No *Capítulo I*, sobre a *sensibilidade,* Ferreira França nos informa inicialmente que a *modificabilidade* corresponde à propriedade que temos de ser modificados, seja em consequência de uma ação no organismo, seja pela presença de prazer ou dor, seja pela ausência de

algum desses fatores, seja pela ausência de todos. Assim, embora a faculdade seja a mesma, ela apresenta variações notáveis: enquanto a *sensibilidade* é a propriedade de sermos modificados por causa de uma ação orgânica e a *afetividade* é a propriedade de sermos modificados pelo prazer ou pela dor, a *modificabilidade propriamente dita* se refere às modificações que não pertencem nem a uma nem a outra dessas propriedades citadas (*Ferreira França, Investigações,* p. 79). Nessa perspectiva, a *sensibilidade* é a nossa faculdade de sermos modificados por ocasião de uma impressão orgânica. Como tal, a *sensibilidade* não é uma propriedade do corpo, mas sim do espírito. Ela é a propriedade que tem esse último de experimentar modificações em virtude de modificações correspondentes ocorridas no corpo. Segundo Ferreira França, a *sensação* é uma modificação que localizamos em nosso corpo. Ela é acompanhada de localização corporal. Nessa perspectiva, a *sensação* é uma modificação localizada e a sensibilidade é a nossa capacidade de sermos modificados dessa maneira. Quando um objeto exterior entra em contato com alguma parte de nosso corpo, experimentamos uma modificação no espírito que constitui uma sensação. A ação do objeto exterior sobre nosso corpo se chama *impressão*, que não deve ser confundida com a *sensação* ou modificação correspondente em nosso espírito. Desse modo, a sensação depende do concurso do corpo e do espírito para ocorrer: ela depende da existência de uma *impressão* e do correspondente ato de consciência ou modificação no nosso espírito. As partes de nosso corpo que são suscetíveis de receber impressões são os nossos *sentidos* (*Ferreira França, Investigações,* pp. 80-2). Depois dessas considerações, Ferreira

França passa a discutir aspectos fisiológicos da sensibilidade, que não apresentaremos aqui por motivos de espaço e relevância (*Ferreira França, Investigações,* pp. 83-90). Ao final do capítulo, Ferreira França afirma que a sensibilidade não é uma propriedade do organismo, mas sim do espírito, que é capaz de experimentar modificações a partir de alterações corporais (*Ferreira França, Investigações,* p. 90).

Quanto à *afetividade*, estudada no *Capítulo II,* o autor das *Investigações* afirma que nós experimentamos prazer ou dor seja em consequência de uma impressão no organismo, seja em consequência de outras modificações nas quais o organismo não tem parte. A *afecção* ou *estado de afetividade* é uma modificação da consciência que não pode ser indiferente, pois vem sempre acompanhada de prazer ou dor. A afecção pode apresentar-se isoladamente ou acompanhando diversas sensações ou diversos estados do espírito que se chamam *afetivos.* O prazer e a dor não podem ser definidos, mas todos sabemos em que consistem, porque todos os experimentamos constantemente. Na afecção, somos sempre passivos, pois ela está fora da ação da nossa vontade. A afeção apresenta inúmeros graus e variedades. Ela é diferente da sensação, pois há sensações sem afeção. Essas últimas são melhor distinguidas por nós, já que as sensações com afecção costumam ser fenômenos de consciência mais confusos, principalmente em virtude da sua eventual intensidade. Não sabemos se a afecção pode existir apenas por si ou se ela vem sempre acompanhada de uma sensação ou de um ato qualquer de outra faculdade. Mas sabemos que ela quase sempre faz parte de outra modificação, embora, por vezes, não sejamos capazes de identificar tal modificação, o que faz a afecção parecer algo solitário. Isso significa que

há modificações que ocorrem no espírito e se originam no organismo, enquanto outras, que também se passam no espírito, são agradáveis ou desagradáveis (*Ferreira França, Investigações,* pp. 91-4).

No *Capítulo III*, intitulado *Modificabilidade propriamente tal,* Ferreira França analisa brevemente as modificações do espírito que não correspondem nem à sensação nem à afecção (*Ferreira França, Investigações,* pp. 94-5). Ele as caracteriza como segue:

> Estas modificações, que não são nem a sensação nem a afecção, são todas aquelas que aparecem quando as faculdades se exercem, são certos estados de alma, produzidos no exercício das faculdades. As faculdades não são conhecidas pela consciência senão porque ocasionam modificações na alma. Os estados de certeza, de convicção, de dúvida, de crença, e todos aqueles que se seguem ao exercício das faculdades intelectuais, e de outras, são outras tantas modificações que experimentamos e nas quais o organismo não toma parte e que muitas vezes são complicadas de afecção (*Ferreira França, Investigações,* p. 95).

4.1.2.1.3. LIVRO TERCEIRO – MOTILIDADE

A estrutura deste livro é a seguinte:

LIVRO TERCEIRO – Motilidade

CAPITULO 1— Movimentos

CAPITULO II — Motilidade

No *Capítulo I*, sobre os *movimentos,* Ferreira França afirma inicialmente que a *motilidade* corresponde à nossa capacidade de agir sobre nosso próprio corpo, principalmente fazendo-o mover-se. Isso o

leva a fazer considerações sobre os *movimentos*. De acordo com nosso autor, há três tipos de movimentos: i) os involuntários e não percebidos pela consciência; ii) os involuntários percebidos pela consciência; iii) os voluntários (*Ferreira França, Investigações,* pp. 97). Depois de apresentar diversos aspectos desses tipos de movimento, que não discutiremos aqui, Ferreira França passa para o *Capítulo II*, que estuda a *motilidade* propriamente dita. A discussão da mesma é bastante longa, envolvendo não só aspectos fisiológicos e psicológicos, mas também citações e avaliações das posições de outros autores, principalmente de Garnier.

A título de ilustração, reproduziremos aqui, resumidamente, a análise que Ferreira França faz de um dos critérios utilizados por Garnier para reconhecer a faculdade motriz da alma. Depois de uma longa citação desse autor francês, Ferreira França nos mostra que o critério em questão é o seguinte: a faculdade motriz está ligada aos movimentos de que temos consciência, ou seja, àqueles que são percebidos e que podem se tornar voluntários. Isso significa que os movimentos de que não temos consciência não devem pertencer à faculdade motriz. E Ferreira França argumenta que, apesar disso, Garnier reconhece a possibilidade de a alma influir sobre o corpo, produzindo alguns movimentos dos quais não temos consciência e sobre os quais não exercemos a nossa vontade. Seguindo essa pista, Ferreira França argumenta, contra Garnier, que o critério por ele usado é inseguro, pois tanto os movimentos produzidos pela alma e que não são percebidos como também aqueles que são percebidos e podem se tornar voluntários pertencem todos à faculdade motriz (*Ferreira França, Investigações,* p. 103).

Conforme mencionamos, a discussão da motilidade, tomada em conjunto, é bastante longa. Assim, por motivos de espaço, não a reproduziremos aqui (*Ferreira França, Investigações,* pp. 100-15). Para encerrar nossa exposição relativa a essa parte, destacaremos apenas dois pontos relevantes. Em primeiro lugar, Ferreira França admite explicitamente o fato de que a alma possui influência sobre o corpo, sem tentar explicá-lo (*Ferreira França, Investigações,* p. 106). Em segundo lugar, ele apresenta a seguinte conclusão sobre a faculdade motriz:

> Em resumo: Garnier deu muito boas razões para a admissão da faculdade motriz da alma ou motilidade, e provou bem a sua existência, como faculdade especial, apesar de que algumas das razões que emitiu não sejam precedentes. Platão já havia reconhecido esta faculdade; Aristóteles a coloca em uma das enumerações que dá dos poderes da alma. Jouffroy, nos tempos modernos, admite uma faculdade locomotriz, ou uma energia por meio da qual abalamos os nervos locomotores, e produzimos os movimentos corpóreos, mas é sem dúvida a Garnier que devemos o verdadeiro conhecimento desta faculdade da alma e foi quem pôs a sua existência fora de qualquer objeção.
>
> [...]
>
> A motilidade não é propriedade do corpo, também não é a vontade, é portanto uma faculdade da alma e diferente da vontade. É uma faculdade especial da alma, porque seus fenômenos se distinguem dos fenômenos produzidos pelas outras faculdades da alma (*Ferreira França, Investigações,* p. 115).

4.1.2.1.4. LIVRO QUARTO – FACULDADES INTELECTUAIS (1ª PARTE)

O *Livro Quarto*, dividido em duas partes, uma localizada no primeiro tomo e a outra, no segundo tomo, envolve o trecho mais longo das *Investigações de psicologia,* indicando a importância conferida por

Ferreira França a esse tema. Na primeira parte do *Livro Quarto,* no final do *Tomo Primeiro*, ele analisa as cinco seguintes faculdades intelectuais: i) a *locabilidade* ou *percepção do nosso corpo*; ii) a *percepção externa* ou *receptividade*; iii) as *relações* entre as faculdades precedentes; iv) as *qualidades* dos corpos; v) a influência do *hábito*. No caso das relações entre as faculdades envolvidas, Ferreira França estuda a influência da sensibilidade e da motilidade. As discussões envolvidas são muito longas, envolvendo muitas vezes questões de psicologia experimental e algumas vezes de fisiologia. Por motivos de espaço, teremos de nos concentrar nas conclusões filosóficas mais importantes das mesmas.

Em virtude da relevância filosófica do *Livro Quarto,* iremos reproduzir aqui, para facilitar nossa exposição, a parte da estrutura do mesmo no *Tomo Primeiro*, através do seguinte quadro:

Livro Quarto

Faculdades intelectuais (1ª Parte)

Cap. I – Locabilidade ou percepção do nosso corpo

- Seção 1ª – Locabilidade
- Seção 2ª – Localização das sensações
- Seção 3ª – Cinestesia

Cap. II – Percepção externa ou receptividade

- § 1º - O conhecimento dos corpos exteriores
- § 2º - A percepção dos objetos exteriores
- § 3º - Como distinguimos o nosso corpo dos outros corpos
- § 4º - Como conhecemos os corpos exteriores e nosso corpo

Cap. III – Relações entre as faculdades precedentes

- Parte 1 – Influência da sensibilidade
  - Seção 1ª – Das sensações

A – Sensações internas

B – Sensações externas

§ 1º - Sensações do olfato

§ 2º - Sensações do gosto

§ 3º - Sensações do ouvido

§ 4º - Sensações da vista

§ 5º - Sensações do tato

§ 6º - Dos sentidos externos em geral

Seção 2ª – Do elemento modificativo e do cognitivo

Parte 2 – Influência da motilidade

Cap. IV – Das qualidades dos corpos

Cap. V – Do hábito

§ 1º - Influência sobre as sensações

§ 2º - Influência sobre os movimentos

§ 3º - Influência sobre as faculdades

Os assuntos do *Livro IV* são tratados como segue. O *Capítulo I*, sobre a *locabilidade*, se divide em três seções. Na primeira delas, sobre a própria *locabilidade*, Ferreira França parte do conhecimento certo de que temos um corpo sobre o qual atua a faculdade da motilidade. Mas esse conhecimento não nos vem dessa última, nem da consciência, nem da percepção externa, mas de uma faculdade especial, que se manifesta por meio da *localização*, ou seja, pela consciência de que uma dada parte de nosso corpo constitui a sede da impressão recebida. Sem localização, não temos consciência de que nosso corpo participa do fenômeno; é por ela que sabemos da existência desse mesmo corpo. E a faculdade pela qual temos tal conhecimento é a *locabilidade* (*Ferreira França, Investigações,* p. 117). Essa última é uma faculdade distinta das demais.

Ela possui caráter intelectual porque nos fornece o conhecimento de nosso corpo. Se essa faculdade não existisse, então teríamos conhecimento de nosso corpo como se fosse um corpo qualquer e não o nosso. Nós não o conheceríamos internamente pela consciência, mas sim externamente pelos sentidos externos. Para Ferreira França, a locabilidade deve ser incluída na lista das faculdades intelectuais. Garnier estabeleceu incontestavelmente a motilidade como tal, mas não foi capaz de distingui-la da locabilidade. Para que tenhamos um melhor conhecimento dessa última, Ferreira França se dispõe a tratar de dois pontos, nas duas seções que seguem (*Ferreira França, Investigações,* pp. 123-4).

Na *Seção 2ª*, ele estuda o problema da *localização das sensações*. Aqui, nosso autor afirma que o fenômeno da localização não ocorre em todas as sensações. Na verdade, não localizamos as sensações visuais, as auditivas e certas sensações do tato. Há duas espécies de localização: a *interna* ou *imediata*, que ocorre na consciência, e a *externa* ou *mediata*, que ocorre nos sentidos (*Ferreira França, Investigações,* pp. 124-5). A localização interna é um fenômeno simples do espírito, uma modificação do mesmo, enquanto a localização externa é um fenômeno complexo, que resulta do conhecimento que chegamos a ter da parte do corpo que é sede da impressão e na qual se iniciou a sensação experimentada. Nessa perspectiva, a localização externa é o resultado de uma reflexão, de um juízo (*Ferreira França, Investigações,* p. 128). Em outras palavras, a localização interna é um fenômeno de consciência, uma percepção, um conhecimento que temos em virtude de uma sensação; essa última traz consigo aquilo que nos induz ao

conhecimento do próprio corpo, conhecimento esse que é primitivo e dado pela localização interna; esse conhecimento primitivo é involuntário, vago e indeterminado, de tal modo que apenas quando a vontade o dirige somos capazes de conhecer bem o nosso corpo; finalmente, é pela observação exterior que conhecemos a que partes do corpo conhecido por essa observação correspondem as partes fornecidas pela observação interior; desse modo, somos capazes de obter a situação dessas partes no espaço e conhecemos sua localização externa. A localização externa é voluntária e refletida, dependendo da localização interna, que é instintiva e primitiva. Sem essa última, não teríamos conhecimento do próprio corpo e de suas partes (*Ferreira França, Investigações,* p. 130).

A *Seção 3ª* complementa o capítulo estudando a *cinestesia*. Aqui, Ferreira França afirma que todas as partes de nosso corpo recebem impressões espontâneas constantes, as quais resultam da própria atividade vital. Algumas dessas impressões se encontram nos órgãos internos que não recebem impressões dos objetos exteriores. Ilustrações delas são a sensação da fome, da sede, da respiração, do cansaço, do frio, do calor, etc. Outras impressões espontâneas ocorrem nos órgãos exteriores, embora elas sejam ofuscadas pelas impressões geradas pelos objetos exteriores. Todas essas impressões influem fortemente não apenas sobre o caráter das nossas sensações e das nossas ideias, mas também sobre a moral do ser humano. Ilustrações desse fato são o sentimento de alegria ou de tristeza sem uma causa aparente. Ferreira França oferece ainda como ilustração o fato de ficar ele mesmo triste sem causa plausível em virtude de seus problemas com

o aparelho digestivo. Para ele, esses e outros fatos são provas de que o estado do organismo influi sobre a moral do ser humano (*Ferreira França, Investigações,* pp. 134-6).

Acontece que essas impressões vitais espontâneas e imediatas que ocorrem por todo o nosso organismo se reúnem para constituir a unidade de vida que experimentamos. A esse fenômeno, que dá origem à vida animal, Condillac chama de *sentimento fundamental*, Reid, de *cinestesia* e Maine de Biran, de *existência sensitiva* (*Ferreira França, Investigações,* p. 136). Depois de uma longa discussão com diversos autores, a qual não reproduziremos aqui, Ferreira França chega a algumas conclusões sobre a cinestesia, das quais repetiremos aqui apenas duas: i) existe um sentimento fundamental de nossa existência orgânica; ii) somente as partes de nosso corpo sobre as quais se exerce a locabilidade nos dão um sentimento imediato de sua presença (*Ferreira França, Investigações,* p. 144).

O longo *Capítulo II* trata da *percepção externa* ou *receptividade*. Ferreira França afirma aqui que, quando um objeto exterior impressiona os órgãos dos sentidos e produz em nós uma modificação na qual surgem elementos distintos do *eu*, a sensação nos permite conhecer o *eu* e alguma coisa que não é o *eu*. Nesse caso, temos conhecimento do *eu* e do *não-eu*. Esse último é percebido como uma coisa que tem existência real, como um objeto exterior ou *exterioridade*. A ação dos objetos exteriores pode também produzir apenas uma sensação, ou seja, uma modificação do espírito que envolve apenas o conhecimento do *eu*. Mas quando essa ação produz a manifestação da existência de um objeto exterior, temos a *percepção externa* ou

receptividade. Para explicar como isso é possível, Ferreira França divide o restante do capítulo em quatro parágrafos (*Ferreira França, Investigações,* pp. 145-7).

No *§ 1º*, sobre o nosso *conhecimento dos corpos exteriores*, ele afirma que tal conhecimento é primitivo e inexplicável. Através da receptividade, temos tanta certeza da existência dos objetos exteriores como temos de nossa própria existência. Para justificar essa afirmação, Ferreira França empreende uma longa discussão com diversos filósofos, psicólogos e fisiólogos, que não reproduziremos aqui por motivos de espaço (*Ferreira França, Investigações,* pp. 147-57).

No *§ 2º*, sobre a *percepção dos objetos exteriores*, nosso autor segue Reid, para quem é um fato que o nosso espírito percebe diretamente os corpos. Contra a opinião de muitos filósofos modernos, Ferreira França afirma ser um fato que, por ocasião da impressão produzida por um objeto exterior sobre nosso corpo, temos conhecimento da existência desse objeto (*Ferreira França, Investigações,* pp. 157-8). Depois de uma extensa discussão com diversos autores, Ferreira França assim encerra esse parágrafo:

> Por isso temos na percepção externa uma *concepção*, isto é, um conhecimento, mas um conhecimento *sui generis*, um conhecimento que revela existências que não são a nossa existência, e de mais a *crença* de sua existência presente, de uma existência que nos modifica, que é causa das modificações que sofremos. Há, pois, uma concepção e uma crença, como diz Reid. Segue-se que o conhecimento das existências exteriores tem por fundamento uma de nossas faculdades e que este conhecimento é primitivo e inexplicável; que a faculdade que nos revela estas existências, que nos dá este *fora*, é a receptividade; que sem ela a razão não nos forneceria a noção

> de substância exterior, ou corpo externo, atualmente modificando nosso espírito; finalmente que os corpos externos não são conhecidos senão pelas sensações que promovem em nós (*Ferreira França, Investigações,* p. 167).

No § 3º, Ferreira França procura resolver o problema de saber *como distinguimos o nosso corpo dos outros corpos*. Aqui também, depois de extensa discussão, nosso autor conclui que o *eu* sabe que seu corpo é diferente dos corpos exteriores a ele em virtude da distinção entre *localização interna* e *externa*. Através da localização interna, o *eu* sabe que há uma existência exterior a ele, que é contudo diferente de outras existências exteriores. Essa existência é a do corpo próprio, embora o *eu* não o saiba de imediato. Isso é assim porque a localização interna é um dado primitivo e imediato, ao passo que a localização externa resulta da observação exterior (*Ferreira França, Investigações,* pp. 179-81).

Finalmente, no § 4º, Ferreira França discute o problema de saber *como conhecemos os corpos exteriores e nosso corpo*. Aqui, ele pretende saber como adquirimos esses conhecimentos. Após avaliar posições de outros pensadores, Ferreira França levanta a seguinte hipótese: sabemos pelo tato que o nosso corpo sempre nos acompanha e se move em função de nossa vontade. Isso não acontece com outros corpos exteriores, já que, para movê-los, precisamos da intervenção de nosso próprio corpo. Fica assim estabelecida a noção completa de *nosso corpo*, que nos é revelado pela locabilidade e depois conhecido como semelhante aos outros corpos exteriores, em seguida conhecido como aquela existência mesma revelada pela locabilidade e finalmente conhecido como *nosso corpo* (*Ferreira França, Investigações,* pp. 185-6).

O *Capítulo III* trata das *relações entre as faculdades precedentes*. Esse capítulo se divide em duas partes. Na *Parte 1*, sobre a *influência da sensibilidade*, Ferreira França explica que, das faculdades estudadas até o momento, quatro delas exigem o concurso do organismo para o seu funcionamento: *sensibilidade, motilidade, locabilidade* e *receptividade*. A sensibilidade e a motilidade são faculdades independentes das demais. Já a locabilidade e a receptividade, embora possam ser independentes uma da outra, só podem ser exercidas com a interferência da sensibilidade (*Ferreira França, Investigações,* pp. 187-8). Para demonstrar esse fato, nosso autor faz um estudo bastante detalhado das *sensações*, já que algumas delas nos patenteiam nosso corpo e outras induzem ao conhecimento dos corpos externos (*Ferreira França, Investigações,* pp. 189-228). Para atingir esse objetivo, Ferreira França divide a *Parte 1* em duas seções. A *Seção 1ª*, sobre as *sensações*, é mais longa, subdividindo-se em duas subseções, das quais uma é sobre *sensações internas* (*Ferreira França, Investigações,* pp. 191-2) e outra, sobre *sensações externas.* Essa última subseção é subdividida em seis parágrafos, que discutem o *olfato*, o *gosto*, a *audição*, a *visão*, o *tato* e os *sentidos externos em geral* (*Ferreira França, Investigações,* pp. 189-221). Por motivos de espaço, não exporemos esse estudo aqui. A *Seção 2ª* discute a influência do *elemento modificativo e do cognitivo* (*Ferreira França, Investigações,* pp. 221-8). Nela, Ferreira França argumenta que, em toda sensação, concorre um elemento orgânico e um cognitivo. Seu objetivo aqui é determinar a proporção em que cada um desses elementos entra nas diversas sensações. Sua conclusão é a seguinte:

> [...] bem que não haja sensação sem ato de consciência, sem que o espírito intervenha, a parte que toma o espírito nas diferentes sensações é diversa. Esta parte é em razão inversa da parte que toma o organismo. O elemento afetivo na sensação está sempre em oposição com o elemento intelectual. À medida que o elemento espiritual se desenvolve, a inteligência toma maior conhecimento da sensação e portanto o elemento afetivo também está em razão inversa do elemento cognoscitivo; e se assim é, como o temos provado, o elemento modificativo é bem distinto do elemento cognoscitivo, e à proporção que um cresce, o outro diminui (*Ferreira França, Investigações,* pp. 227-8).

Na *Parte 2* do *Capítulo III*, sobre a *influência da motilidade* em suas relações com a *locabilidade* e a *receptividade*, Ferreira França, depois de uma breve discussão, elabora as hipóteses que seguem. De acordo com ele, a *motilidade* exerce dois tipos de influência sobre o organismo; i) faz os músculos funcionarem, produzindo movimentos; ii) restringe-se a estimular um órgão, sem produzir movimentos. E, para conhecermos e distinguirmos uma sensação, nossa alma precisa intervir, agindo sobre os nervos motores através da motilidade. Assim, é necessária a interferência da alma para efetuarmos a distinção de uma sensação. Não é por outro motivo que dizemos ser necessário certo grau de atenção ao exercermos a percepção. Para o conhecimento sensorial, é preciso que a alma, ao receber uma impressão, reaja através dos nervos motores, obtendo assim uma percepção. Quando isso não ocorre, ficamos apenas com a mera sensação. Desse modo, para a locabilidade, torna-se necessário não a intervenção da mobilidade do órgão envolvido, mas sim a interferência da alma, animando esse órgão através dos nervos motores; para a receptividade, a mesma coisa acontece, mas com o

acréscimo de que ela requer o exercício da mobilidade, a fim de obtermos o conhecimento do espaço exterior e suas respectivas limitações (*Ferreira França, Investigações,* pp. 231-2).

No longo *Capítulo IV* sobre as *qualidades dos corpos*, Ferreira França discute o problema filosófico das *qualidades primárias* e *secundárias*. Em sua análise das mesmas, ele faz um extenso estudo, contrapondo inicialmente as posições de Royer-Collard e de Garnier e estendendo depois a discussão a outros filósofos relevantes, como Descartes, Locke e Reid (*Ferreira França, Investigações,* pp. 232-59). Royer-Collard é apresentado como defendendo que o conhecimento das qualidades primárias precede o das secundárias e que as primeiras se reduzem à extensão e à solidez (*Ferreira França, Investigações,* pp. 237-9). Garnier, por sua vez, é apresentado como negando não só que as qualidades primárias sejam mais essenciais aos corpos materiais do que as secundárias, mas também que as qualidades secundárias suponham as primárias, de modo a concluir que a distinção das qualidades em primárias e secundárias não tem fundamento (*Ferreira França, Investigações,* pp. 239-41). Frente a essa disputa, Ferreira França oferece uma solução própria, de caráter conciliador, baseada na distinção entre *corpo exterior* e *existência exterior*. Para a percepção dessa última, basta o funcionamento da *receptividade* ou da *locabilidade*. Para a percepção de um corpo exterior, são necessárias as noções de *causa* e *substância*, que por sua vez levam à noção de *qualidade*. Assim, só formamos a noção de *corpo* e de *qualidade do corpo* quando exercemos outras faculdades além da locabilidade e da receptividade (*Ferreira França, Investigações,* pp. 246-8). Desse modo, as qualidades secundárias não nos dão os corpos

exteriores, mas apenas uma existência exterior, sob a forma de *não-eu*. Primitivamente, elas não são consideradas qualidades dos corpos exteriores, porque revelam sobretudo o nosso próprio corpo. Por esse motivo, as qualidades secundárias são diretas. Quanto às qualidades primárias, elas não são consideradas qualidades do nosso corpo, mas sim dos corpos do mundo exterior. Nessa perspectiva, elas são indiretas, pois envolvem o conhecimento do mundo exterior, que é posterior ao conhecimento do próprio corpo (*Ferreira França, Investigações,* pp. 242-6). Desse modo, Ferreira França conclui que devemos manter a distinção das qualidades em primárias e secundárias, mas que isso deve ser feito atendendo aos objetos a que se referem essas mesmas qualidades. Caso contrário, enfrentaríamos as mesmas dificuldades daqueles filósofos que, por falta dessa distinção, apresentam tanta divergência em suas colocações que não é mais possível saber o que sejam as qualidades primárias e as secundárias (*Ferreira França, Investigações,* pp. 258-9).

O *Capítulo V*, sobre o *hábito*, encerra o *Tomo Primeiro* das *Investigações de psicologia*. Nele, Ferreira França define o *hábito* como

> o efeito produzido pela frequente repetição dos mesmos fenômenos. Essa repetição frequente ocasiona uma modificação, um modo de ser ou uma disposição diferente da que existia, e a esta disposição adquirida se dá o nome de *hábito*, apesar de que este nome também seja muitas vezes empregado para designar a causa da mudança produzida (*Ferreira França, Investigações,* p. 259).

Embora não possamos atribuir o hábito a alguma modificação orgânica, ao menos sabemos que os mesmos órgãos, quando submetidos à mesma ação, acabam por mostrar os efeitos dessa repetição frequente

nas funções que desempenham. Temos, pois, de indagar pelas influências produzidas por essa repetição frequente. Ferreira França restringe essa consideração à dimensão do espírito e recomenda a leitura de Maine de Biran para um tratamento mais completo da influência do hábito, apesar de, por vezes, discordar desse autor (*Ferreira França, Investigações,* pp. 259-60). Em seguida, Ferreira França passa a estudar, em três parágrafos distintos, a influência do hábito sobre as sensações, sobre os movimentos e sobre as faculdades.

No *§ 1º*, que trata da *influência do hábito sobre as sensações*, nosso autor afirma que o hábito tende a desenvolver a parte espiritual das mesmas e facilita a sua distinção. Em outras palavras, o hábito tende a fazer desaparecer as diferenças entre as sensações, eliminando a ação do organismo sobre elas e tornando predominante no homem o seu elemento espiritual. Com isso, o hábito mostra que tal elemento espiritual é aquele que constitui o homem na escala da criação (*Ferreira França, Investigações,* pp. 260-2).

No *§ 2º*, que trata da *influência do hábito sobre os movimentos*, Ferreira França afirma que o hábito pode tornar movimentos de repetição frequente em involuntários, embora os mesmos ainda possam ser produzidos pela vontade. Isso é assim porque, sendo a motilidade uma faculdade da alma, os movimentos por ela produzidos podem sê-lo ou voluntaria ou involuntariamente (*Ferreira França, Investigações,* pp. 262-5).

Por fim, no § 3º, que discute a *influência do hábito sobre as faculdades*, Ferreira França argumenta que o hábito produz dois efeitos sobre elas: ele torna pouco percebidos os fenômenos familiares e faz

sentir com intensidade a sua privação. Mas a natureza não permitiu que as determinações instintivas fossem subjugadas pelo hábito. Desse modo, as sensações de fome, sede e análogas não se deterioram pela repetição frequente, mas conservam-se sempre as mesmas, o que também prova ser o hábito diferente do instinto. Na verdade, o estudo do hábito nos mostra que o homem é um ser duplo governado por duas ordens de leis diferentes que, apesar dessa diferença, se modificam reciprocamente. E no decorrer da discussão Ferreira França faz uma observação relevante para a filosofia moral. De acordo com ele, a corrupção do homem é resultado de sua liberdade, que o torna responsável perante Deus, que o dotou de faculdades e do poder de dirigi-las para o melhor fim. Deus nos dotou de instintos, mas também nos dotou de inteligência e liberdade, fornecendo-nos com isso o poder de resistir a eles indiretamente e de dirigi-los até certo ponto com intenções morais (*Ferreira França, Investigações,* pp. 265-72).

Chegamos aqui ao final não só do *Capítulo V,* mas também do *Tomo Primeiro* das *Investigações de Psicologia*, em que Ferreira França sintetiza a discussão anterior com as seguintes palavras, importantes para a compreensão de sua visão geral do ser humano, como veremos mais adiante:

> Se não está em nosso poder submeter completamente e sempre às determinações da razão o que existe de meramente instintivo no homem, está em nosso poder deixar de satisfazer a muitas instigações desses instintos, as quais para terem seu complemento exigem a intervenção da inteligência. E se Deus nos dotou de instintos, e os sujeitou a leis próprias, dotando-nos da inteligência e da liberdade, nos deu o poder de resistir-lhes indiretamente, e nos proporcionou os meios de dar-lhes até certo ponto a

> direção mais conveniente, para que eles mesmos concorressem para um fim moral; e o homem que não refreia os impulsos da natureza puramente animal, assume uma grande responsabilidade, de que impreterivelmente tem de dar contas ÀQUELE que nos criou e nos concedeu tudo quanto é necessário para que bem mereçamos (*Ferreira França, Investigações,* p. 272).

4.1.2.2. TOMO SEGUNDO

Passemos agora ao *Tomo Segundo* do livro de Ferreira França, que vai da segunda parte do *Livro Quarto* até o *Livro Sexto*, tratando dos seguintes assuntos: faculdades intelectuais (*Livro Quarto – 2ª Parte*), instintos (*Livro Quinto*) e vontade (*Livro Sexto*).

4.1.2.2.1. LIVRO QUARTO (2ª PARTE)

Na continuação do *Livro Quarto* do *Tomo Segundo*, nosso autor dá sequência a o estudo das faculdades intelectuais, discutindo agora a *sensibilidade cerebral,* o *sono e os sonhos*, a *consciência*, a *razão*, a *memória*, a *imaginação*, a *abstração*, a *composição*, a *generalização*, o *juízo*, a *faculdade do futuro*, a *faculdade da linguagem*, a *faculdade da fé* e a *ideia*. Como o tratamento de todos esses temas seria muito extenso, limitar-nos-emos à exposição dos filosoficamente mais relevantes.

Aqui também, para facilitar a compreensão, iremos reproduzir a estrutura da segunda parte do *Livro IV* através do quadro abaixo:

Livro IV (2ª Parte) [2º Tomo]

Faculdades intelectuais (2ª Parte)

Cap. VI – Sensibilidade cerebral

Cap. VII – Sono e sonhos

Cap. VIII – Consciência
Cap. IX – Razão
Causa
Substância
Espaço
Tempo
Do bem e do mal moral
Infinito, perfeição e ordem
Caracteres das concepções da razão
Cap. X – Memória
Reminiscência
Faculdade do passado
Cap. XI – Imaginação
Cap. XII – Abstração
Atenção
Abstração
Cap. XIII – Composição
Cap. XIV – Generalização
Cap. XV – Juízo
Cap. XVI – Faculdade do futuro
Cap. XVII – Faculdade da linguagem
Cap. XVIII – Faculdade da fé
Cap. XIX – Da ideia

No *Capítulo VI*, que discute longamente a *sensibilidade cerebral*, o objetivo de Ferreira França é mostrar que podem existir sensações mesmo quando a impressão se faz no próprio cérebro, de tal modo que, para a produção da sensação, não é necessária a intermediação das partes nervosas. Nesses casos, a causa da sensação opera imediatamente no nosso cérebro. Esse último é sensível a algumas excitações, de tal

modo que não podemos dizer, como faz Gerdy, que ele é insensível (*Ferreira França, Investigações,* p. 275). Em outras palavras, Ferreira França argumenta que pode haver sensações autênticas, inteiramente semelhantes àquelas que ocorrem pela ação de objetos exteriores, mas que não foram produzidas por esses objetos. Muitas dessas sensações sem o correspondente objeto exterior se originam da própria substância cerebral. P. ex., uma pessoa que teve o braço amputado experimenta sensações semelhantes àquelas que possuía antes da perda deste membro. Isso constitui a *sensibilidade cerebral*. A discussão em torno desse tema leva Ferreira França a concluir que, assim como os produtos reais e fantásticos se apresentam frequentemente unidos, do mesmo modo a sensibilidade sensória [*sic*] e a sensibilidade cerebral também se apresentam frequentemente unidas, dificultando a separação de ambas (*Ferreira França, Investigações,* pp. 275-99).

No *Capítulo VII*, Ferreira França discute o *sono* e os *sonhos* (*Ferreira França, Investigações,* pp. 299-314). Por motivos de espaço e relevância, não apresentaremos suas ideias nesse domínio.

O *Capítulo VIII* trata da *consciência*. Ferreira França a define como "a faculdade que tem o espírito de perceber a si mesmo, de conhecer todos os fenômenos que se passam nele. A consciência é o *eu* percebendo-se, conhecendo-se a si mesmo" (*Ferreira França, Investigações,* p. 314). Há dois estados na consciência: um puramente *sensitivo*, em que nos unimos sem distinção ao fenômeno que está presente, e um *volitivo*, em que nos separamos distintamente do fenômeno que está presente (*Ferreira França, Investigações,* p. 316). Os diversos graus de atividade da consciência explicam as diferenças

intelectuais entre os homens. A maior parte deles não percebem que são capazes de examinar o próprio interior, embora todos tenham consciência de suas sensações, de seus juízos, de suas lembranças, etc. O problema é que esses fenômenos ocorrem sem que o indivíduo se dê conta deles, pelo fato de possuir uma consciência irrefletida. Em oposição a isso, alguns indivíduos desenvolvem uma consciência refletida, o que os leva a conhecer todos os atos do espírito, fazendo com que a inteligência se patenteie à própria inteligência. Nessa perspectiva, é somente a consciência refletida que sabe que sente, que julga e que se lembra. Sentir e saber que se sente, julgar e saber que se julga não são a mesma coisa, uma vez que o saber exige a reflexão realizada pela consciência voluntária (*Ferreira França, Investigações,* pp. 299-330).

Passando ao *Capítulo IX,* que estuda a *razão*, Ferreira França afirma que, ao observar um fenômeno externo ou interno, o espírito humano adquire conhecimentos relativos a outras existências que não correspondem ao *eu* nem aos *não-eus* materiais. De fato,

> Para o espírito não há fenômeno sem uma causa, não há modo de ser sem uma substância, não há corpo que não ocupe o espaço, não há coisa existente que não implique o tempo (*Ferreira França, Investigações,* p. 330).

Essas exigências do espírito permitem que obtenhamos conhecimentos que não nos são fornecidos nem pela consciência, nem pela receptividade, nem pela locabilidade. E a faculdade que nos proporciona tais conhecimentos é a *razão*, ou *razão a priori*, ou *razão intuitiva*, ou *percepção do absoluto*. Conforme mencionado, esses conhecimentos não provêm da observação, mas sim da razão, que possui

o poder de conceber noções diferentes e assim revelar outras existências exteriores. Nós acreditamos nessas últimas do mesmo modo que acreditamos em nossa existência e na existência dos corpos. Essas outras existências exteriores correspondem a *não-eus imateriais* ou *realidades ontológicas* que não se confundem com os *não-eus* materiais (*Ferreira França, Investigações,* pp. 330-1).

Na sequência desse longo capítulo, Ferreira França estuda a maneira pela qual a razão trabalha com as concepções de *causa*, de *substância*, de *tempo*, de *bem* e *mal moral*, de *infinito, perfeição* e *ordem*. Cada um desses pontos é tratado numa seção não-numerada, mas encabeçada pelo título contendo o nome do conceito correspondente. No que segue, iremos reproduzir resumidamente os aspectos filosoficamente relevantes das discussões envolvidas.

Na seção sobre *causa*, Ferreira França alega que a nossa vontade é a primeira causa conhecida, de tal modo que nossos atos voluntários constituem a origem primitiva dessa noção (*Ferreira França, Investigações,* p. 333). Para nosso autor, o espírito humano possui conhecimentos diferentes daqueles obtidos pelas faculdades de observação. Nessa perspectiva, a experiência não é a única fonte de nossos conhecimentos. Todo conhecimento empírico implica um conhecimento *a priori*. Isso se aplica não apenas à concepção de *causa*, mas também às demais concepções da razão estudadas no *Capítulo IX* (*Ferreira França, Investigações,* pp. 340-1).

Na seção sobre a *substância*, Ferreira França afirma que, a partir do *eu* que se manifesta fenomenicamente, surge o *eu* substância. Mas isso não é resultado do trabalho da *consciência* nem do trabalho da

consciência associada à *memória*, mas sim da atividade da *razão*. O *eu* aparece para a consciência de acordo com certos modos. A memória recorda esse *eu* de acordo com esses modos. Mas percebemos que nesses modos há alguma coisa que permanece idêntica. Separamos então o *eu* de seus diferentes modos e chegamos assim ao *eu* como sujeito ao qual são inerentes esses modos. Ora, nem a consciência nem a memória nos levam ao conhecimento do *eu* como sujeito, mas sim por um princípio que vai além do alcance da consciência e da memória, a saber, a *razão*. Embora nunca percebamos um *eu* abstraído de toda ação, formamos mesmo assim a ideia de um *eu puro*. Assim, a partir do trabalho da consciência e da memória que nos apresentam o *eu* em diferentes modos, a razão entra em ação, introduzindo a noção *a priori* de *substância* (*Ferreira França, Investigações,* p. 341).

Na seção sobre o *espaço*, Ferreira França argumenta como segue:

> O corpo pode deixar o lugar que ocupa, mas o espaço subsiste; o corpo pode ser aniquilado e não o espaço; os corpos se movem, o espaço é imóvel; o corpo tem limites, o espaço é ilimitado. O espaço não nos parece primeiro limitado ou finito, e depois indefinito [*sic*] para então o concebermos infinito. O espaço concebido é logo concebido infinito, e assim o é quando pela vista percebemos a cor ou o som pelo ouvido; é depois que lhe assinalamos partes [...] (*Ferreira França, Investigações,* p. 349).

Embora Ferreira França não afirme isto explicitamente nessa seção, a sua análise revela que para ele o *espaço* é uma concepção *a priori* que exige o trabalho da razão para ser construída.

Na seção sobre o *tempo*, Ferreira França o distingue inicialmente da *duração*. De acordo com ele, o *tempo* é aquilo em que nos concebemos

existindo quando tomamos conhecimento de nossos estados de espírito passados. Já a *duração* é o conhecimento de nossa existência considerada nas diferentes fases que ela tem apresentado no tempo sem deixarmos de ser nós mesmos. Dessa maneira, para conhecermos a nossa duração, temos de conhecer o que se passou e o que se passa em nós, temos de conhecer nossa identidade ou nosso *eu* como substância. A concepção de *tempo* surge por ocasião de um ato da memória associado ao conhecimento de nossa identidade. Quando isso ocorre, temos também o conhecimento de nossa *duração*. Assim, no mesmo momento em que concebemos o *tempo absoluto*, conhecemos o *tempo relativo* ou nossa *duração*. Essa última é conhecida porque, como mencionado, conhecemos também nossa identidade. Mas a concepção do *tempo absoluto* não depende do conhecimento de nossa identidade (*Ferreira França, Investigações,* pp. 349-50). O *tempo absoluto* surge imediatamente através do primeiro ato da memória, enquanto o *tempo relativo* precisa da *sucessão* para ser conhecido. A concepção do *tempo absoluto* ocorre na presença de um pensamento que não muda, enquanto a concepção do *tempo relativo* depende da percepção da sucessão dos atos de nosso espírito, sucessão essa que envolve a passagem de vários pensamentos (*Ferreira França, Investigações,* p. 352). Essas reflexões mostram que o *tempo* também constitui, em Ferreira França, uma concepção *a priori* da razão.

Na seção relativa às concepções de *bem* e *mal moral*, Ferreira França alega que elas não provêm da consciência nem da percepção externa. Para ele, a existência dessas noções em nosso espírito, a partir da consideração de nossas ações e de nossos semelhantes, é um fato

inegável. Podemos até mesmo construir juízos falsos ao aplicar essas noções a casos particulares, mas a própria existência desses juízos já é uma prova da existência dessas noções. As noções de *bem* e *mal* possuem caráter *a priori*, assim como a noção de *obrigação* (*Ferreira França, Investigações,* pp. 356-7).

Na seção seguinte, Ferreira França analisa três conceitos metafísicos importantes, que ele denomina *concepções da razão*: *infinito, perfeição* e *ordem*. Para ele, a ideia de *infinito* não decorre da ideia de *finito*, mas nos é dada assim que a razão concebe o espaço e o tempo. A ideia de *infinito* sem dúvida surge a propósito da ideia de *finito*, mas não nasce dela. Assim como o infinito é a negação do finito, também esse último é a negação do primeiro. Essas noções nascem ao mesmo tempo. Quanto à *perfeição*, ela não pode ser imaginada, pois corresponde a um conhecimento da razão que envolve uma infinidade de qualidades infinitas, reunidas em um ser ao qual nada falta. A *perfeição* pode ser concebida, mas não exprimida. Essa ideia ultrapassa os limites da observação e só pode ser atingida pela razão. A noção de *ordem*, ou, mais precisamente, de *ordem absoluta*, por sua vez, é aquela segundo a qual acreditamos que tudo se produz em virtude de leis, tanto no mundo moral como no mundo físico. Nossa razão percebe no universo uma ordem que comanda todas as coisas. Procuramos, através da observação, a ordem particular em que se inserem certos fenômenos porque percebemos essa ordem absoluta que tudo dirige (*Ferreira França, Investigações,* pp. 358-9).

Na última seção do *Capítulo IX,* intitulada *Caracteres das concepções da razão,* Ferreira França faz uma síntese das principais propriedades

das concepções da razão descritas nas seções anteriores. Com esse objetivo, ele faz uma comparação entre as nossas percepções e tais concepções da razão. Para ele, em primeiro lugar, as percepções internas e externas se referem a objetos fenomênicos de experiência que correspondem a conhecimentos *a posteriori*, enquanto as concepções da razão não se referem a objetos fenomênicos e, embora surjam por ocasião da nossa experiência fenomênica, elas correspondem a conhecimentos racionais, metafísicos ou *a priori*. Em segundo lugar, as percepções são contingentes, ao passo que as concepções da razão são necessárias, porque o objetos das primeiras são contingentes e os objetos das segundas são necessários. Em terceiro lugar, as percepções são particulares e variam de homem para homem, enquanto as concepções da razão são universais, comuns a todos os homens (*Ferreira França, Investigações,* p. 360).

Deixando aqui de lado a comparação com as nossas percepções, Ferreira França também procura fazer uma distinção entre as concepções da razão e os princípios gerais que regulam os atos e fenômenos da inteligência. De acordo com ele, a posse de concepções da razão ou de ideias *a priori* que não são fornecidas pela observação é diferente de possuir o conhecimento de *verdades primárias* ou *princípios gerais* resultantes da atividade das diferentes faculdades pertencentes à nossa constituição intelectual. Esses princípios não são necessariamente formulados explicitamente pela maioria dos homens, mas, graças à grandeza da bondade de Deus, podemos segui-los sem ter deles conhecimento prévio (*Ferreira França, Investigações,* pp. 361-2).

Na continuação do estudo das faculdades intelectuais no *Livro Quarto*, Ferreira França estuda ainda a *memória*, no *Capítulo X,* a *imaginação*, no *Capítulo XI,* a *abstração*, no *Capítulo XII,* a *composição*, no *Capítulo XIII,* a generalização, no *Capítulo XIV,* o *juízo*, no *Capítulo XV,* a *faculdade do futuro*, no *Capítulo XVI,* a *faculdade da linguagem*, no *Capítulo XVII,* a *faculdade da fé*, no *Capítulo XVIII*, e a *ideia*, no *Capítulo XIX* (*Ferreira França, Investigações,* pp. 362-492). A maior parte dessas faculdades é estudada sobretudo do ponto de vista da psicologia experimental. Assim, por motivos de espaço e relevância filosófica, concentrar-nos-emos apenas nas faculdades do juízo, do futuro, da linguagem, da fé e da ideia, e mesmo assim de maneira breve.

No *Capítulo XV*, sobre o *juízo*, Ferreira França, depois de analisar diversas definições, opta pela definição tradicional, segundo a qual ele é a faculdade de afirmar ou negar uma ideia de outra. Essa definição lhe parece ser a melhor, embora sujeita a algumas qualificações. A questão que ele tenta responder é a seguinte: "quando julgamos, afirmamos somente, negamos somente, ou afirmamos e negamos ao mesmo tempo?" (*Ferreira França, Investigações,* p. 440).

Para resolver esse problema, Ferreira França afirma que só conhecemos uma percepção na presença de outra percepção. Só conhecemos adequadamente o *eu* em oposição ao *não-eu*. Da mesma maneira, só somos capazes de distinguir um modo do nosso *eu* pelo contraste com outros modos desse mesmo *eu* (*Ferreira França, Investigações,* p. 441). Isso significa que, para ser adequadamente efetuada a distinção entre percepções opostas, é necessária a atuação de uma outra faculdade, a saber, o *juízo*. Esse último opera ou no momento

em que estabelecemos primitivamente a distinção entre conhecimentos ou quando estabelecemos *relações* entre tais conhecimentos. Há, portanto, duas ordens de juízos: i) os *juízos primitivos*, que produzem a distinção dos dados primitivos; ii) os *juízos ulteriores*, que são efetuados sobre os dados conhecidos e fixados. No caso dos juízos primitivos, quando afirmamos que algo é vermelho, negamos ao mesmo tempo que seja azul, e vice-versa. Nessa perspectiva, afirmamos e negamos a mesma qualidade para cada objeto (*Ferreira França, Investigações,* p. 442).[8] Desse modo, vemos que a faculdade de julgar se exerce no momento em que nos distinguimos de nossas modificações e também distinguimos essas modificações entre si. No caso dos juízos ulteriores, partimos de conhecimentos já fixados que estão em certas relações entre si. E sobre tais conhecimentos e tais relações a nossa faculdade de julgar também opera afirmando e negando simultaneamente (*Ferreira França, Investigações,* p. 443).[9]

Em virtude disto, para Ferreira França, não é o juízo que opera ou quando afirma ou quando nega, mas é o juízo que, afirmando e negando ao mesmo tempo, produz relações de afirmação ou de negação. Através da linguagem, exprimimos o resultado a que chegamos e não o ato do espírito que os produziu. A afirmação e a negação não são atos da faculdade de julgar, mas sim ideias resultantes desses atos. Os juízos não são afirmativos nem negativos, mas dão origem à afirmação ou à

[8] Isso parece estar contra o princípio de contradição, segundo o qual não podemos afirmar e negar ao mesmo tempo a mesma qualidade para um objeto. Tentaremos explicar isso por ocasião da apresentação de nossa interpretação das ideias de Ferreira França.

[9] Aqui também parece haver um desrespeito ao princípio de contradição, que será explicado quando estivermos expondo nossa interpretação das ideias de Ferreira França.

negação, que pode ser enunciada através de uma proposição afirmativa ou negativa. Na proposição, o verbo exprime não o ato do espírito, mas sim a relação entre o sujeito e o predicado. Esses últimos, enquanto termos da proposição, representam ideias que foram estabelecidas através de outros atos do espírito, atos esses que também geraram afirmações e negações que não foram expressas verbalmente, de tal modo que o sujeito e o predicado não são afirmativos nem negativos (*Ferreira França, Investigações,* pp. 444-5).

A partir dessas considerações, Ferreira França conclui:

> Portanto, nem os juízos primitivos, nem os ulteriores, são afirmativos ou negativos; no ato de exprimir as ideias que nascem deles, é que manifestamos a afirmação ou a negação, explicitamente na proposição, ou implicitamente em um vocábulo. Os atos dos juízos, como os outros atos, de nossas faculdades, não podem ser expressos por palavras (*Ferreira França, Investigações,* p. 446).

Ferreira França ainda trata, no capítulo sobre o juízo, das relações desse último com a *simples apreensão* e com o *raciocínio* (*Ferreira França, Investigações,* pp. 446-52). Por motivos de espaço, porém, ficaremos restritos à caracterização do juízo, em oposição ao ato de julgar e à proposição que expressa o resultado de tal ato.

O *Capítulo XVI* discute a *faculdade do futuro*. Ela possui relevância para nosso estudo porque tem a ver com o problema da *indução*. De acordo com Ferreira França, a memória nos dá o conhecimento do passado. Mas, para que a nossa experiência do passado tenha pleno valor, precisamos de outra faculdade, capaz de nos dar a ideia do futuro. Assim, a partir daquilo que aconteceu, concluímos o que irá acontecer.

P. ex., o sol nasceu no passado e também hoje. Isso nos leva a concluir que ele também nascerá amanhã. Essa conclusão é possibilitada pela faculdade do futuro. Isso envolve a questão de saber como podemos esperar pelo mesmo resultado quando estão presentes as mesmas circunstâncias (*Ferreira França, Investigações,* pp. 452-4).

Ora, contra autores como Reid e Garnier, Ferreira França alega que o princípio de indução é insuficiente para explicar nosso conhecimento do futuro. Ele desenvolve nesse ponto um longo debate, cujas conclusões iremos expor aqui de maneira bastante resumida. Ferreira França começa citando Reid, para quem, embora nossa experiência não atinja o futuro, conseguimos concluir do passado para o futuro porque acreditamos firmemente que aquilo que aconteceu no primeiro se repetirá no segundo. O princípio em que nos baseamos para realizar essa operação é chamado por Reid de *princípio de indução*, envolvendo a crença na estabilidade das leis da natureza. Isso posto, Ferreira França se dispõe a discutir a opinião de Garnier, que se baseia em tal princípio, para mostrar que, tomada isoladamente, a indução é insuficiente para explicar o nosso conhecimento do futuro (*Ferreira França, Investigações,* p. 454).

Ferreira França argumenta que, para realizar uma indução, temos de fazer referência ao passado e ao futuro. A memória recupera o passado e a faculdade do futuro nos faz conceber o que acontecerá. Mas precisamos também de uma faculdade capaz de generalizar, de modo a podermos aplicar a outros objetos semelhantes aquilo que observamos em alguns deles. Nessa perspectiva, entendemos e generalizamos as propriedades de um objeto, aplicando-as a outros. Isso significa que a

nossa crença na estabilidade das leis da natureza depende da indução, da memória e da faculdade do futuro. E nossa crença na generalidade dessas leis depende não só da indução, mas também da faculdade de generalizar. A partir dessa argumentação, Ferreira França se sente à vontade para afirmar que a faculdade da indução não é suficiente para nos fazer conhecer tudo o que geralmente é atribuído a ela. Para chegar às conclusões consideradas obtidas apenas com base na indução, precisamos, na realidade, da combinação de três fatores: i) a observação do fenômeno; ii) a crença na constância da natureza; iii) a ideia do passado ou do futuro (*Ferreira França, Investigações,* pp. 455-6).

Na continuação da discussão, Ferreira França alega que, no *juízo de indução*, entram ideias fornecidas por diversas faculdades, das quais uma delas é a *indução*, embora não seja ela que conclui. O *juízo de indução* é diferente da *indução*, pois essa última se limita a fornecer-lhe um elemento. A indução é apenas a faculdade pela qual cremos na constância da natureza. Ferreira França considera que podemos atribuir dois sentidos ao termo *indução*: ou ela é um *raciocínio* ou ela é uma *faculdade*. A indução enquanto *raciocínio* é o processo que vai do particular ao geral. A indução enquanto *faculdade* é a crença na estabilidade da natureza, crença essa que permite realizar o raciocínio indutivo (*Ferreira França, Investigações,* p . 457).

Nesse ponto, Ferreira França alega que, para fazermos um raciocínio indutivo, não precisamos ter realizado antes todas as experiências particulares correspondentes. Uma só dessas experiências não é suficiente, mas apenas mais de uma. Nessa perspectiva, se não fôssemos dotados da faculdade da indução, precisaríamos de realizar

todas as experiências correspondentes (*Ferreira França, Investigações,* pp. 457-8).

A indução, enquanto faculdade, é complexa, supondo mais do que as ideias do passado e do futuro. Com efeito, essas ideias são insuficientes para explicar o conhecimento da estabilidade da natureza. Esse conhecimento supõe a noção de *ordem*, que constitui uma concepção *a priori* fornecida pela razão. Mas, de acordo com Ferreira França, temos de possuir o conhecimento da *ordem relativa* para chegarmos a conceber a *ordem absoluta*, pois a atividade da razão demanda a presença de dados fornecidos por outras faculdades de conhecimento. Desse modo, para que a *ordem absoluta* concebida pela razão seja considerada constante, é necessária a intervenção da memória e da faculdade do futuro. Em virtude disso, contra Garnier e outros autores que acreditam ser o nosso conhecimento da estabilidade da natureza uma faculdade elementar do nosso espírito, Ferreira França conclui que tal conhecimento constitui o resultado da ação de muitas faculdades. E não se trata de dizer que a constância da natureza é uma simples crença. Na verdade, ela corresponde a uma certeza, o que reforça a hipótese de que não é apenas a faculdade da indução que nos fornece o conhecimento da estabilidade da natureza (*Ferreira França, Investigações,* pp. 458-9).

Ao final da discussão, Ferreira França pensa ter mostrado sem sombra de dúvida que existe a faculdade do futuro, a qual atua depois da ação de outras faculdades. A matéria sobre a qual trabalha a faculdade do futuro provém de outras faculdades de conhecer, mas a

forma que a faculdade do futuro impõe a essa matéria possui caráter especial (*Ferreira França, Investigações,* p. 462).

O *Capítulo XVII* estuda a *faculdade da linguagem* (*Ferreira França, Investigações,* pp. 462-72). Nesta parte, Ferreira França argumenta que as diversas operações do espírito são traduzidas por sinais físicos. Os surdos-mudos, p. ex., desenvolvem uma linguagem natural, falada nas escolas especializadas de preferência à linguagem artificial. Essa linguagem natural é a mesma em todos os lugares, apesar de não ter havido comunicação a respeito entre as escolas envolvidas. Isso leva Ferreira França a constatar o fato primitivo de que os diversos estados de nossa alma são expressos por sinais do nosso corpo, mostrando assim a correspondência entre o físico e o moral no ser humano (*Ferreira França, Investigações,* p. 463). As conclusões de Ferreira França sobre o tema em questão, apresentadas de maneira bastante resumida, são as que seguem. A faculdade da linguagem consiste no poder que temos de interpretar os sinais e de exprimir nossas ideias através deles. Esse poder parece constituir uma única faculdade, uma vez que não há sinal sem interpretação nem interpretação sem sinal. O poder de interpretar nasce com o poder de exprimir, de tal modo que um não pode ser exercido sem o outro (*Ferreira França, Investigações,* p. 472).

No *Capítulo XVIII,* sobre a *faculdade da fé,* Ferreira França argumenta que, além dos conhecimentos que obtemos diretamente, através da percepção, da razão, da memória, do juízo, etc., temos também conhecimentos obtidos indiretamente, através da experiência de nossos semelhantes, conhecimentos esses que são nos são transmitidos pela tradição. Os conhecimentos diretos pertencem à

nossa própria experiência, enquanto os indiretos são por nós recebidos já formados a partir da experiência dos outros. Os conhecimentos indiretos não são originados pelas nossas faculdades perceptivas e nós os aceitamos de nossos semelhantes. Nessa perspectiva, deve existir uma faculdade específica através da qual recebemos os conhecimentos indiretos, aceitando-os como se nós mesmos os tivéssemos adquirido. Essa faculdade é a *fé*, ou seja, ela é a faculdade intelectual que nos permite conhecer o que não conhecemos ou o que não podemos conhecer diretamente, recorrendo à experiência de nossos semelhantes (*Ferreira França, Investigações,* pp. 472-3).

O capítulo sobre a fé é filosoficamente relevante porque envolve uma discussão sobre a existência e a perfeição de Deus, a partir de um debate com a noção de *fé natural* em Garnier. Através desta última, este autor francês considera que chegamos à concepção da *perfeição divina*. A razão nos fornece a noção de uma *causa primeira, eterna e infinita*. A fé natural, por sua vez, nos fornece a noção de que essa causa é perfeita, toda sábia, toda poderosa e toda boa. Contra isso, Ferreira França argumenta que a razão tem condições de nos provar não só a existência de Deus, mas também a sua perfeição. Não há necessidade de uma faculdade especial como a fé natural para chegarmos à perfeição divina (*Ferreira França, Investigações,* pp. 474-5).

Desenvolvendo seu argumento, Ferreira França afirma que a noção de *Deus* resulta do raciocínio. Ela não é uma ideia *a priori* como, p. ex., a ideia de *causa,* e, por isso, precisa ser demonstrada. Não vamos da ideia de *perfeição* à ideia da *existência de Deus*, como quer Descartes, mas sim inversamente: partimos da Sua existência para chegarmos à Sua

perfeição. Mais detalhadamente: pela indução e pelo princípio de causalidade chegamos à existência de Deus e, pela razão, chegamos à perfeição de Deus. Ferreira França encerra a discussão a respeito da existência e da perfeição divinas alegando que Deus quis que o homem, a quem dotou de inteligência e liberdade, chegasse a conhecê-Lo usando essa mesma inteligência e liberdade, para que o amor que o homem lhe dedica fosse refletido e livre, resultado da razão esclarecida e não de um instinto ou de um conhecimento necessário, que não lhe conferiria merecimento nem direito a recompensa (*Ferreira França, Investigações,* pp. 475-7).

Quanto à *ideia*, objeto de estudo do *Capítulo XIX,* Ferreira França argumenta que ela não é uma *sensação*, porque no ato de sentir o *eu* se identifica com ela, de tal modo que ele não se distingue do objeto. A ideia também não é uma *representação mental*, entendida como uma *imagem mental*. Com efeito, as ideias que provêm ou de modificações não ocasionadas pelos objetos externos ou de outras ideias não poderiam ser imagens ou representações desses objetos. Além disso, nem todas as nossas sensações produzem imagens. E se existissem ideias-imagens, elas só poderiam ser provenientes de objetos extensos. A ideia também não é *cópia de uma percepção*, pois pode resultar do concurso de muitas percepções ou até de outras ideias já formadas e afastadas da percepção. Essa última pode ocasionar o surgimento de uma ideia, mas não se confunde com ela. A ideia, do mesmo modo, não é *lembrança de uma percepção*, pois ela pode surgir em nossa mente sem qualquer referência a alguma lembrança do passado. Temos a tendência a acreditar que toda ideia é uma lembrança porque nossa inteligência em geral versa sobre

conhecimentos anteriores. Mesmo que uma ideia fosse uma lembrança, daí não se seguiria que ela seja a lembrança de uma percepção (*Ferreira França, Investigações,* pp. 479-80).

Para esclarecer o que entende por *ideia*, Ferreira França assim a caracteriza:

> Na percepção de um objeto externo tomamos conhecimento dele, sabemos que existe, que está presente, e que nos modifica; na sua ausência reaparece este conhecimento, mas sem crermos presente o objeto. O conhecimento conservado não é idêntico ao conhecimento primitivo, e quando reaparece na ausência do objeto, aparece modificado, tem perdido algum elemento, mas quase sempre adquire outro, e constitui uma lembrança. É este conhecimento modificado de qualquer modo, que merece o nome de ideia. Semelhantemente temos ideias nascidas das percepções internas, temos ideias em consequência de qualquer fenômeno que se passa no espírito, e do qual tomamos conhecimento. A ideia é aquele conhecimento que permanece mais ou menos tempo no espírito e que se pode reproduzir independentemente do ato que o originou (*Ferreira França, Investigações,* p. 480).

Para Ferreira França, a ideia pode resultar ou da percepção total do objeto ou de alguma percepção parcial obtida a partir da decomposição da percepção total. A ideia encerra todos os elementos presentes na percepção do objeto, menos aquele relativo à existência atual desse objeto. A primeira condição para a formação da ideia é a atividade do espírito. A ideia se refere sempre a um objeto conhecido, originando-se no exercício daquelas faculdades que possuem um objeto. Ela é um conhecimento que sempre resulta da abstração. Ela é uma reminiscência na qual não consideramos o caráter de reprodução, ou seja, na qual o conhecimento que lhe deu origem se acha ausente. Não

há reminiscência de uma percepção, mas sim de uma ideia (*Ferreira França, Investigações,* pp. 480-2).

Como, de acordo com Ferreira França, não há ideia sem abstração, a ideia depende do grau de abstração, de tal modo que a ideia conterá em si mais ou menos elementos conforme esse grau. À medida que aumenta esse último, a ideia se afasta cada vez mais de seu ponto de partida, até chegar a uma situação em que o espírito precise de ligá-la a um *sinal* para poder trabalhar com ela em suas operações intelectuais. Uma ideia formada com base em elevado grau de abstração desapareceria assim que fosse formada, se não fosse associada a um sinal (*Ferreira França, Investigações,* pp. 483-4).

Além disso, a formação de uma ideia exige que ponhamos em ação a nossa faculdade de julgar. Nas palavras de Ferreira França:

> É mister que o espírito seja ativo, para que adquira uma ideia, e esta aquisição está em razão direta desta atividade, e não é senão quando o *eu* obra voluntariamente que suas modificações e tudo o que se passa nele é verdadeiramente distinto. Devemos concluir que para obter conhecimentos transformáveis em ideias discriminadas o espírito deve exercer as suas faculdades voluntariamente. E se as exerce assim, o espírito conhece e sabe que conhece, reflete portanto os seus próprios conhecimentos, e por esse motivo é capaz de ligar as ideias a sinais de que dispõe, e possui a palavra e uma verdadeira língua. Além disto, se a ideia é um conhecimento distinto de outro qualquer, o espírito para obtê-la não se limita àquele primeiro grau de distinção, que se dá em todo conhecimento, e pelo qual um não se confunde com o outro; mas deve fazer aquela distinção, com a qual adquire o caráter próprio do conhecimento e então é preciso que o juízo se exerça. De sorte que não há ideia para a qual não concorra a faculdade de julgar, posto que haja conhecimento sem atos desta faculdade (*Ferreira França, Investigações,* p. 484).

Quanto às concepções da razão, antes mencionadas, elas não se transformam em ideias porque não têm objeto e porque se manifestam a propósito de outros conhecimentos. Temos, por exemplo, a ideia de uma *causa particular*, mas não da *causa absoluta*. Essa última é concebida pela razão. É o conhecimento empírico que se transforma em ideia (*Ferreira França, Investigações,* p. 485).

Ferreira França divide ainda as ideias em *contingentes* e *necessárias*. A base disso está na distinção que ele faz entre *conhecimentos contingentes* e *conhecimentos necessários*. Os primeiros podem ser falsos eventualmente, enquanto os segundos jamais podem ser falsos. Os conhecimentos contingentes podem originar ideias, ao passo que os conhecimentos necessários precisam do concurso dos contingentes para produzirem *ideias necessárias*. Embora Ferreira França não explicite isso, fica claro que essas últimas correspondem às *concepções da razão*. Esse é o motivo pelo qual, para ele, devemos distinguir a *concepção de causa* da *ideia de causa*. O que distingue uma *ideia* de uma *concepção da razão* é que a primeira se forma de abstração em abstração, ao passo que a última já é imediatamente atingida em sua plena universalidade, sem auxílio da abstração. A *concepção de causa* é diferente da *ideia de causa,* do mesmo modo que a *concepção de espaço* é diferente da *ideia de espaço*, etc. A *concepção de causa* é um conhecimento racional e universal, que nada contém do fenômeno por ocasião do qual ela se manifesta; a *ideia de causa*, por sua vez, conserva sempre alguma particularidade do fenômeno observado. Em virtude disso, podemos dizer que temos a ideia de tal ou tal *causa particular*, mas não que temos a *ideia da concepção de causa*. O mesmo raciocínio se

aplica às demais concepções de razão, como o *espaço*, o *tempo* e a *substância* (*Ferreira França, Investigações,* p. 486).

As ideias, segundo Ferreira França, se dividem ainda em *complexas* e *incomplexas*, *completas* e *incompletas*, *claras* e *obscuras*, *distintas* e *confusas*, mas não entraremos em pormenores quanto a esse tema (*Ferreira França, Investigações,* pp. 486-92).

4.1.2.2.2. LIVRO QUINTO – INSTINTOS

No *Livro Quinto*, Ferreira França passa para o estudo dos *instintos*, em dois capítulos. A estrutura desse livro é a seguinte:

LIVRO QUINTO – INSTINTOS

CAPITULO 1– Instintos em geral

CAPITULO II – Instintos em particular

Primeira classe. Instintos físicos

1º Instinto de alimentação

2º Instinto de respiração

3º Instinto de atividade física

4º Instinto de reprodução

5º Amor da vida

6º Instinto da astúcia

7º Instinto de habitação

8º Instinto de construção

9º Instinto de propriedade

Segunda Classe. Instintos intelectuais

1º Instinto das modificações

2º Instinto de imitação

3º Instinto de expressão

4º Amor próprio

5º Instinto de emulação

6º Amor do louvor

7º Instinto do pudor

8º Amor ao poder

9º Instinto de conhecer

10º Instinto de crer

11º Instinto da fantasia

12º Instinto para o bem moral

Terceira Classe. Instintos sociais e morais

1º Instinto de amor à família

2º Amor

3º Amizade

4º Instinto de reconhecimento

5º Instinto de sociedade

6º Instinto de sujeição

7º Amor do próximo

8º Instinto do ridículo

9º Instinto de malevolência

No *Capítulo I* do *Livro Quinto,* ele discute os *instintos em geral*, que, ao lado da vontade, constituem o grupo das faculdades que nos incitam à ação. Embora o título do capítulo utilize o termo *instinto,* Ferreira França utiliza em boa parte da discussão o termo *inclinação*, talvez sob a influência da terminologia utilizada por Garnier (*Ferreira França, Investigações,* pp. 493-504).[10] Ele considera sinônimos os termos *inclinação*, *paixão*, *propensão*, *tendência*, etc., e só passa a utilizar o termo

[10] Ver *Garnier, Tratado I das Faculdades*, *vol. 1, Livro IV*, pp. 105-318.

instinto mais adiante, ao resumir os resultados obtidos até aquele ponto (*Ferreira França, Investigações,* p. 505).

Sobre a *inclinação*, nosso autor afirma que ela é uma faculdade que se dirige a um objeto e que, para alcançá-lo, põe a alma em ação, fazendo com que ela exerça todas as faculdades necessárias para procurar esse mesmo objeto. Isso significa que a inclinação não está diretamente ligada ao prazer ou à dor. Tomemos, p. ex., o caso da fome. Ela é uma sensação desagradável que desaparece quando obtemos alimento, sendo substituída por uma sensação de prazer. Mas o ato de procurar o alimento, assim como a força que nos impeliu a executá-lo, não envolve o prazer nem a dor. Nessa perspectiva, a inclinação não é uma disposição para gozar ou sofrer, mas se restringe a impelir a alma a procurar pelo alimento. Ela só pode ser uma causa indireta do prazer ou do sofrimento resultantes da busca por ela motivada (*Ferreira França, Investigações,* p. 495).

De acordo com Ferreira França, o conhecimento do objeto buscado não pertence à inclinação que nos levou a procurá-lo. A inclinação é cega e precisa das faculdades intelectuais para conhecer o objeto que busca. É por esse motivo que ela vem acompanhada de prazer, que serve de indício à inteligência para reconhecer o objeto da inclinação. O desprazer que sentimos antes de exercitar alguma inclinação é um anúncio de uma necessidade a ser satisfeita e também um incentivo a pôr em ação a inclinação envolvida. Nessa perspectiva, a inclinação é uma faculdade que excita e dirige outras faculdades para a obtenção de certo fim, ou seja, para a aquisição de um objeto capaz de satisfazer a necessidade que despertou essa inclinação. Em outras palavras, a

necessidade surge e põe em ação a inclinação, que, por sua vez, excita outras faculdades para atingir determinado objetivo. A inclinação usa sem reflexão as mesmas faculdades que a vontade usa a partir da reflexão (*Ferreira França, Investigações,* pp. 498-9).

Mais à frente, resumindo a discussão, Ferreira França afirma o seguinte. Em primeiro lugar, além das determinações da vontade, existem em nós princípios de ação que fazem atuar as diferentes faculdades, dirigindo-as para certos fins. Esses princípios ativos correspondem às faculdades geralmente chamadas de *inclinações*, *propensões*, *paixões*, *tendências*, etc. Nesse ponto, conforme mencionamos anteriormente, ele informa ter escolhido o termo *instinto* para designar tais faculdades. E justifica a escolha dizendo que esse termo compreende, ao mesmo tempo, *atividade*, *cegueira* e *infalibilidade de fim*. Em outras palavras, a palavra *instinto* foi por ele escolhida porque designa um impulso interno em direção à realização de uma ação sem ainda conhecer o fim visado (*Ferreira França, Investigações,* p. 505). Em segundo lugar, os instintos atuam sobre as outras faculdades, dirigindo-as a um fim sem conhecimento prévio. Eles fazem o mesmo que a vontade, mas com a diferença de que essa última envolve conhecimento de causa. Em terceiro lugar, o prazer e a dor não são efeitos diretos do instinto, mas modificações produzidas na sensibilidade em virtude da presença ou ausência do objeto visado. Em quarto lugar, a necessidade é um estado de privação de algo que a nossa natureza exige, tanto do ponto de vista físico como espiritual. Em quinto, essa necessidade se manifesta através de um incômodo, gerando ou o sofrimento, quando insatisfeita, ou o prazer, quando satisfeita. Em sexto, se o objeto capaz

de produzir satisfação não é conhecido, temos um caso de simples *necessidade*; se esse mesmo objeto é conhecido, temos um caso de *desejo* (*Ferreira França, Investigações,* pp. 505-6). Em sétimo, são as seguintes as relações entre a vontade e o instinto:

> A vontade favorece a ação do instinto ou se opõe a ele; as outras faculdades são instrumentos da vontade ou dos instintos, e ora obedecem à primeira, ora aos outros, quando sua ação é contrária. Mas em todo o caso a vontade não se pode opor a um instinto na sua ação primitiva, porque, não sendo conhecido o objeto, ela não se pode exercer nesse sentido, assim como é impotente em todas as ocasiões em que a energia extraordinária de um instinto tem, para assim dizer, tirado todo o uso da inteligência, porque então obra ele como no estado primitivo sem conhecimento algum (*Ferreira França, Investigações,* p. 506).

Cabe informarmos aqui que, no seu resumo das conclusões, Ferreira França apresenta onze itens. Como eles envolvem algumas repetições que não são relevantes para nossa discussão, nós os reduzimos apenas aos sete acima.

Ao final do *Capítulo I*, Ferreira França inclui uma seção intitulada *Classificação dos instintos*, usando, como critério para realizar isto, o objeto ao qual se dirige cada instinto. Como resultado, ele obtém a seguinte classificação: i) instintos que se referem à conservação do indivíduo e à propagação da espécie, que ele denomina *instintos físicos*; ii) *instintos intelectuais* que se referem ao homem enquanto ser inteligente; iii) *instintos morais e sociais*, que se referem a nossas relações com nossos semelhantes. Ferreira França reconhece que essa classificação tem defeitos, mas justifica seu uso alegando que todas as

demais classificações também têm os seus defeitos (*Ferreira França, Investigações,* pp. 506-9).

No *Capítulo II,* Ferreira França estuda os *instintos em particular*. Com base na divisão dos instintos efetuada acima, ele divide o capítulo em três seções, cada uma dedicada à enumeração e ao estudo dos instintos correspondentes. Na seção intitulada *Primeira Classe – instintos físicos,* Ferreira França analisa, em nove parágrafos, o *instinto de alimentação, de respiração, de atividade física, de reprodução, de amor à vida, de astúcia, de habitação, de construção e de propriedade* (*Ferreira França, Investigações,* pp. 510-18). Na seção intitulada *Segunda Classe – instintos intelectuais,* nosso autor analisa, em doze parágrafos, o *instinto das modificações, de imitação, de expressão, de amor próprio, de emulação, de amor do louvor, de pudor, de amor ao poder, de conhecer, de crer, da fantasia e do bem moral* (*Ferreira França, Investigações,* pp. 518-29). Finalmente, na seção intitulada *Terceira Classe – instintos sociais e morais,* Ferreira França analisa, em nove parágrafos, o *instinto de amor à família, de amor, de amizade, de reconhecimento, de sociedade, de sujeição, de amor ao próximo, de ridículo e de malevolência* (*Ferreira França, Investigações,* pp. 530-42). Por motivos de espaço e relevância, não entraremos em detalhes sobre esses pontos.

4.1.2.2.3. LIVRO SEXTO – VONTADE

No *Livro Sexto*, o último do *Tomo Segundo*, Ferreira França chega finalmente à faculdade da *vontade*, que ele estuda em um *Capítulo único.* A estrutura desse livro se encontra no quadro que segue:

LIVRO SEXTO – VONTADE

CAPITULO ÚNICO. A Vontade

1º Da atividade

2º A Vontade

3º Da liberdade

4º A vontade é livre?

5º Distinção entre a volição e o desejo

6º Ação da vontade sobre as faculdades

7º Exame de um escrito de Billod

8º Observações sobre alguns trechos de Royer-Collard

9º Do poder pessoal

10º Distinção da vontade das outras faculdades

Nesse capítulo, Ferreira França afirma que a vontade distingue o ser humano das demais criaturas. Nosso autor começa afirmando que o *eu* só se manifesta à consciência porque age, porque é ativo. Ele reconhece que essa é a tese de Maine de Biran, para quem o *eu* percebe imediatamente a sua força individual ou através do esforço por ele criado, ou no movimento do corpo ou em um ato livre qualquer. Desse modo, a vontade é fundamental para começar a ação. O *eu* se vê como uma força operante: não existe outra força em ação a não ser a vontade desse *eu* que é o próprio *eu*. Ele sabe que é uma força ativa de maneira imediata através da consciência. Além disso, é no ato voluntário que o *eu* vê a si mesmo como *pessoa*, uma vez que não apenas se percebe como causa produtora, mas também se separa de tudo aquilo que não é. Nossa identidade pessoal aparece depois do ato voluntário. Mas os fenômenos sensíveis e intelectuais, assim como os atos do instinto e da motividade,

todos podem exercer-se independentemente da vontade. Ela pode dirigir as faculdades, mas não as constitui e elas se realizam sem a presença da vontade. Para que essa última possa dirigi-las, é preciso primeiro que elas se manifestem sem a vontade. Conforme mencionamos anteriormente, os instintos, p. ex., operam antes de nascer a vontade. Todavia, sob a influência dos instintos, a alma opera sem um fim previamente estabelecido, sem dirigir-se a um objeto específico. Esse não é o caso da vontade, que opera sempre com vistas a um fim pré-estabelecido, de tal modo que seus atos são todos dirigidos para um objeto específico. Em virtude disso, um ato da vontade é antecedido por várias circunstâncias, como o conhecimento do efeito a ser produzido, a lembrança da capacidade que temos de produzi-lo, a possibilidade de consegui-lo, etc. Isso faz com que o ato da vontade seja equivocadamente confundido com essas circunstâncias. Na verdade, o ato da vontade é uma determinação precedida por atos de inteligência. Pode haver atividade sem vontade, mas não pode haver vontade sem inteligência. Daí pertencer a vontade apenas aos seres dotados de inteligência. A atividade, por sua vez, não é uma faculdade, mas um atributo de muitas faculdades. Nessa perspectiva, a vontade não é a única causa do que se passa no homem, de tal modo que, muitas vezes, ela tem de lutar contra outras causas. A vontade pode agir sem que estejamos adequadamente esclarecidos, mas ela nunca age sem um fim estabelecido de antemão (*Ferreira França, Investigações,* pp. 543-53).

Passando em seguida à questão de saber se a vontade é livre, Ferreira França define uma ação livre como aquela que executamos porque queremos executá-la. Em outras palavras, agimos em virtude de

uma determinação da vontade, de tal modo que o fim proposto é conhecido e podemos também não agir se assim o quisermos: "a liberdade consiste em fazer o que se quer" (*Ferreira França, Investigações,* p. 553). Mas também chamamos de *ação livre* àquela cujo princípio reside nela mesma, funcionando como uma causa que atua em virtude de sua energia própria, sem ser influenciada por alguma força estranha. O termo *liberdade* tem, portanto, duas acepções. De acordo com a primeira delas, a *liberdade* é o poder de agir em virtude de uma determinação da vontade sem que haja algum obstáculo para impedir. De acordo com a segunda, a *liberdade* é o poder de agir em virtude de uma energia própria, independentemente de qualquer impulso estranho. Nesse último caso, a liberdade não se confunde com a vontade, pois é um atributo dela, do mesmo modo que pertence às outras faculdades. Nessa perspectiva, a liberdade é *espontaneidade*, podendo pertencer até mesmo aos instintos, que possuem energia intrínseca. Mas somente na primeira acepção é que pode haver uma força simultaneamente inteligente e volitiva que possua liberdade, porque conhece antecipadamente o fim visado e se põe a agir em conformidade com tal fim (*Ferreira França, Investigações,* pp. 553-4). Estabelecidos esses pontos, Ferreira França conclui que a vontade é livre. Em suas palavras:

> Olhando a liberdade como o poder de entrar em ação por sua própria energia – como o poder de exercer-se espontaneamente, sem impulso estranho, embora sem conhecimento – digo que a vontade é livre, assim como o são as outras forças ativas e ininteligentes. A liberdade é um atributo da vontade e de outras faculdades. Mas se por liberdade se entende o poder de obrar deste modo, porém com conhecimento, havendo um fim antevisto, a vontade é a única força livre no homem, porque somente ela

> entra em ação – ou deixa de entrar ou de continuá-la – por seu próprio impulso (*Ferreira França, Investigações,* p. 555).

A autêntica liberdade não pode ser concebida sem o poder de abster-se de entrar em ação ou de suspender a ação. Outras causas podem atuar, mas somente a vontade pode suspender a ação por conta própria ou dirigi-la para outro ponto. Portanto, a vontade constitui a única causa livre no homem e a liberdade é seu atributo inseparável. E a vontade não deixa de ser livre porque se determina a partir da ação da inteligência. Pelo contrário, a vontade é livre justamente porque se decide depois de deliberação inteligente. A vontade se distingue do desejo porque esse último é instintivo e irrefletido, enquanto a primeira envolve sempre um grau de reflexão. A paixão também pode ser suficientemente poderosa para determinar nossa vontade. Quando a paixão é violenta a ponto de nos privar do uso da razão, deixamos de agir voluntariamente, porque não mais sabemos o que estamos fazendo nem para onde estamos sendo levados. Em relação às outras faculdades, Ferreira França afirma que a influência da vontade sobre elas não é ilimitada, embora possa controlá-las até certo ponto. O poder da vontade sobre nossas faculdades intelectuais é grande, mas o seu domínio sobre os nossos instintos é bem menor. A vontade só pode agir indiretamente sobre os instintos, procurando desviar o espírito dos objetos a que eles tendem e criando inclinações secundárias, capazes de reorientá-los para um fim mais positivo (*Ferreira França, Investigações,* pp. 554-9).

Antes de terminar o *Livro Sexto*, Ferreira França ainda discute um texto de Billod sobre as doenças da vontade e alguns trechos de Royer-Collard e Maine de Biran, que não exporemos aqui por motivos de espaço (*Ferreira França, Investigações,* pp. 559-72; 573-4).[11] Os últimos pontos por ele tratados são o do *poder pessoal* e o da *distinção da vontade em relação às outras faculdades*. O *poder pessoal* é por ele definido como a capacidade que o homem possui de se apoderar de suas faculdades e controlá-las. Através dele, somos senhores de nossas ações. Nessa perspectiva, o poder pessoal é a vontade considerada em suas ações sobre as outras faculdades. Depois disso, nosso autor procura mostrar que a vontade se distingue dos instintos, da motividade e da sensibilidade. E argumenta, contra Maine de Biran, que a vontade orienta as demais faculdades, mas não as cria nem as substitui. O *eu* inclui atos involuntários que precederam os atos voluntários. É certo que o *eu,* ao agir voluntariamente, se conhece melhor e se distingue de tudo o que não é ele. Mas a observação não mostra que só existe *eu* quando existe vontade. O pensador francês se engana quando não aceita ser a razão independente da vontade e quando quer identificar o *eu* apenas com a vontade (*Ferreira França, Investigações,* pp. 574-8).

[11] O Billod a que se refere Ferreira França é Louis Antoine Eugène Billod (1818-86), que estudou medicina em Paris e posteriormente se tornou psiquiatra. Trabalhou no Asilo de Insanos de Sainte Gemmes em Angers, foi superintendente dos asilos em Blois e em Rennes e por fim tornou-se chefe do Asilo Departamental "Baucluse" em Epinay-sur-Orge. Escreveu sobre insanidade, epilepsia, paralisia e outros temas. Seu *Tratado sobre Pelagra* conquistou o prêmio da Academia de Ciências. Recebeu uma medalha por sua luta bem sucedida contra uma epidemia de cólera no asilo de Blois. Recebeu também a medalha da Legião de Honra por ter melhorado significativamente as condições dos hospitais mentais que dirigiu. Ver Bruyn, G. H. & Poser, C. M. *The History of Tropical Neurology: Nutricional Disorders*. Sagamore Beach, Massachusetts: Science History Publications/USA, 2003, p. 131.

Ferreira França termina o livro expressando o desejo de tratar posteriormente da psicologia racional e de outros pontos de filosofia, desejo esse que não pôde ser cumprido, possivelmente em virtude da doença que o levou a falecer prematuramente (*Ferreira França, Investigações,* p. 578).

5

PRINCIPAIS INTERPRETAÇÕES DO PENSAMENTO DE FERREIRA FRANÇA

Uma vez apresentadas as ideias de nosso autor, podemos passar agora a uma discussão das mesmas. Como preparação para isso, veremos inicialmente algumas das avaliações de Ferreira França feitas pelos principais historiadores da filosofia brasileira. Indicamos, entre colchetes, ao lado do nome de cada intérprete, a data em que o texto respectivo foi publicado. A extensão do tratamento proporcionado a cada interpretação dependerá de sua relevância para a nossa investigação.

5.1. SILVIO ROMERO [1878]

Comecemos pelo polemista Silvio Romero, que descreve Ferreira França como um discípulo do sensualismo francês que se passou para a "reação espiritualista, superficial e palavrosa, inaugurada por Royer-Collard, professor mais parlante que profundo, e continuada por Cousin e seus discípulos".[1]

Depois de lembrar alguns aspectos da Restauração na França, que ele considera um período de efusões e desvarios do romantismo que

[1] Romero, S. A Filosofia no Brasil. Ensaio Crítico. *In:* Romero, S. *Obra Filosófica*. Intr. e Sel. de L. Washington Vita. Rio: José Olympio; S. Paulo: EDUSP, 1969, pp. 15-6. A partir deste ponto, esta obra será designada por *Romero, Fil. no Brasil*.

levou ao fenômeno Victor Cousin, Romero passa a discutir as ideias de Ferreira França. E reproduz o trecho do *Prefácio* das *Investigações*, em que este autor relata sua decepção com o sensualismo materialista e seu reconhecimento da necessidade de admitir uma dimensão espiritual no ser humano, sob a influência principalmente de Maine de Biran (*Romero, Fil. no Brasil*, pp. 13-5).

Romero vê a confissão acima de Ferreira França como um eco débil da célebre confissão de Jouffroy, uma vez que a desse último foi expressa numa "página fulgurante", enquanto a do primeiro foi prejudicada por um estilo incorreto. E acrescenta ter sido esse mecanismo confessional um recurso dos ecléticos em geral, que se julgaram na obrigação de revelar como seus conflitos interiores foram apaziguados pela nova filosofia espiritualista. Para Romero, este espetáculo pouco edificante era uma tentativa de salvaguardar a fé e uma filosofia pouco segura. O próprio Jouffroy manteve suas convicções religiosas diante de seus achados de psicólogo. E sua confissão já era vista na época de Romero como um mero achaque romântico que não convencia ninguém (*Romero, Fil. no Brasil*, pp. 15-6).

Quanto a Ferreira França, Romero assim se manifesta:

> Eduardo França andava *inquieto*, *aflito até*... depois o *profundo* Maine de Biran, que começou *estoico* e acabou *místico*, apazigou-lhe o espírito! Deixou Destutt de Tracy por este último. Parece que o digno baiano não leu a obra de Taine, que apesar de ter conhecimento exato de quanto escreveram os ecléticos, continuou a ser condillacista; o nobre médico não leu os *Filósofos clássicos da França no século XIX* (*Romero, Fil. no Brasil*, p. 16; grifos de Romero).

Romero argumenta que, se Ferreira França tivesse lido Taine, teria percebido a "figura mínima" de Maine de Biran, que só se destacava pela obscuridade e pelo abuso de expressões bárbaras e enigmáticas, que tornavam sua leitura "escabrosa e fatigante". Ferreira França herdou de Maine de Biran esse ranço, abusando de expressões como *motilidade*, *motividade*, *locabilidade* e outras descobertas terminadas em *ade*. As *Investigações* indicam com clareza que Ferreira França teve como mestre esse "festejado metafísico francês". Mesmo assim, Romero pensa que o livro de Ferreira França é mais digno de leitura do que os de Monte Alverne e de Gonçalves de Magalhães, encerrando uma boa quantidade de fatos e experiências extraídas de obras valiosas de escritores de medicina. Numa caracterização geral do espírito da filosofia de Ferreira França, Romero a descreve como uma combinação das ideias dos ecléticos franceses, sobretudo de Garnier, e dos fisiologistas que pretendem harmonizar o espiritualismo com a biologia de Longet. Nessa perspectiva, Ferreira França é um trânsfuga do velho sensualismo metafísico, que está muito longe da filosofia *monística* e do *realismo* científico da época de Romero (*Romero, Fil. no Brasil*, p. 16; os grifos da nossa paráfrase são os mesmos que se encontram no texto de Romero).

A seguir, Romero passa a avaliar um ponto em que Ferreira França pretende ser um pouco original: sua análise da faculdade da *locabilidade*, através da qual conhecemos nosso próprio corpo. A doutrina de Ferreira França a esse respeito reduziu o ser humano a uma alma recôndita, tão distinta do corpo que esse último poderia até mesmo confundir-se com qualquer outro, se não existisse essa faculdade especial da locabilidade.

Temos aqui o "requinte da espiritualidade", na expressão de Romero. A seguir, ele expõe a justificativa franciana para a faculdade da locabilidade: para conhecermos que temos um corpo, não precisamos da ação dos sentidos, pois, mesmo privados dos sentidos exteriores, ainda saberíamos que temos um corpo, um *não-eu* que existe além do *eu*. Para Romero, isso significa que Ferreira França considera seu corpo algo tão externo a ele mesmo que inventa uma faculdade especial de sua alma para descobri-lo, como se fosse um favor. Em oposição a essa hipótese, Romero afirma que as evidências de sua época permitem rejeitar essa anomalia. De acordo com ele, o conhecimento de nós mesmos ou o sentimento de nossa individualidade existindo separada do mundo exterior não é um dado fornecido por alguma faculdade do espírito, que não passa de uma hipótese. Na verdade, esse conhecimento é o resultado do jogo mútuo de todas as nossas faculdades, uma condição do exercício normal de nossos órgãos. O mesmo acontece com a *vida.* Nessa perspectiva, a ideia de *pessoa* constitui um dado posterior da ciência do direito ou da prática do mundo. Coisa análoga acontece com a ideia de *corpo,* que constitui também um resultado de uma ciência ou da experiência cotidiana. Portanto, no sentimento puro e primordial de nós mesmos as distinções de Ferreira França não têm lugar. Baseando-se em Rostan, Delboeuf e Büchner, Romero afirma que esse sentimento é uma afirmação da individualidade que constitui o nosso corpo com todas as suas funções, entre as quais a mais eminente é a de pensar e de conhecer a si próprio (*Romero, Fil. no Brasil*, pp. 17-8).

Para Romero, o argumento de Ferreira França é lastimável. O médico baiano afirma que, sem os sentidos externos, ainda saberíamos

que temos um corpo. Mas a hipótese de um ser humano ao qual faltassem desde o nascimento todos os sentidos externos não deve sequer ser considerada. Se admitíssemos essa extravagância, constataríamos a dificuldade em explicar como um ser humano desprovido dos sentidos externos, pudesse conceber a noção de um *corpo* e ter conhecimento do seu próprio corpo. E, novamente baseando-se em Rostan, Delboeuf e Büchner, Romero acrescenta aqui que um ser humano privado dos sentidos internos, mas conservando os externos, ainda teria conhecimento do próprio corpo. Além disso, de acordo com ele, o conhecimento de nossos órgãos interiores não nos é fornecido pela própria atuação deles, mas sim pelas revelações de alguma ciência particular ou pela prática da vida. As funções do nosso pulmão ou do nosso coração, p. ex., são desconhecidas à nossa consciência. Só sabemos dela ou por que alguém nos contou ou porque lemos nos livros de medicina. E Romero argumenta nesse ponto que, mesmo assim, Ferreira França insiste na sua ilusão, ao afirmar que a localização externa, feita através dos sentidos exteriores, é capaz de fornecer o conhecimento de alguma parte de nosso corpo, mas não como constituindo o nosso corpo e sim como um outro corpo exterior qualquer (*Romero, Fil. no Brasil*, pp. 18-19).

A partir daí, Romero comenta que o médico baiano começa seu estudo sobre a locabilidade como se ela fosse uma faculdade independente, mas de repente ele a divide em *interna* e *externa*, pertencendo a primeira à *consciência* e a segunda, à *percepção exterior*. Romero pensa que isso é falso, pois qualquer sensação externa localizada já nos dá o conhecimento de nosso próprio corpo. A

localização que Ferreira França chama de *interna*, pertencente à consciência, é muito menos capaz de nos fazer conhecer nosso corpo do que a localização externa. Isso é assim porque o jogo dos órgãos internos é em geral inconsciente, conforme argumentado acima. E Romero alega aqui que Ferreira França, ao estabelecer a distinção entre *locabilidade interna* e *externa*, se esqueceu um pouco da própria fisiologia. E recorre a Émile Küss para justificar sua posição.

Ora, em seu *Curso de fisiologia*, Küss divide as sensações em *localizadas* e *não-localizadas*. Essas últimas são sentimentos ou sensações internas, dentre as quais se destaca o *sentimento de nossa existência*. Segundo Romero, isso significa que tal sentimento é uma sensação não-localizada, de tal modo que nós sentimos a nós mesmos vivendo como corpo. Nessa perspectiva, segundo Romero, a espiritualidade é uma abstração que não se fundamenta nos fatos e vai se tornando cada vez mais decrépita e esquecida. E Romero conclui a partir daí que pouco resta da localização interna defendida por Ferreira França, diante da doutrina defendida pelo "fisiólogo notável". As sensações internas em geral não são localizadas. E o professor baiano pretende que a faculdade da locabilidade deva executar seu ofício tanto interna como externamente. Mas ela é incapaz de realizar essa função, pois só nos revela, em raríssimos casos, o conhecimento das partes internas do corpo, deixando as partes externas para a percepção. Assim, para refutar Ferreira França, Romero pensa que basta recorrer à própria escola de fisiologia do mesmo, sem buscar recurso em uma ordem superior de ideias na época (*Romero, Fil. no Brasil*, pp. 19-21).

5.2. LEONEL FRANCA [1921]

Passemos agora a Leonel Franca, para quem Ferreira França, em sua tese de doutoramento, teria defendido as ideias da escola sensualista de Condillac, ou, mais exatamente, do materialismo franco de Cabanis.[2] Quanto à obra principal de Ferreira França, Leonel Franca assim se manifesta, depois de descrever resumidamente o plano da mesma:

> no seu estudo estende-se o autor em análises psicológicas, por vezes finas e engenhosas, mas geralmente destituídas de sólidos fundamentos metafísicos, ao sabor da escola escocesa e eclética. Também sua erudição filosófica lhe não dava para mais. Reid, Dugald-Stewart, Gallupi, Maine de Biran, Jouffroy, Royer-Collard, A. Garnier e Tissot são os autores prediletos que ele cita, comenta e discute a cada passo (*Leonel Franca, Noções,* p. 266).

Para Leonel Franca, Ferreira França defende a separação da alma e do corpo, espiritualiza todos os fenômenos psíquicos, inclusive a sensação, afirma o subjetivismo do conhecimento e o inatismo das ideias. O jesuíta vê essas teses como vícios que tornam frágil e indigente o espiritualismo cartesiano que o ecletismo francês tenta renovar, enfraquecendo em demasia as investigações de Ferreira França. Além disso, sua obra de 700 páginas, embora exiba um estilo claro e corrente, nada perderia e muito ganharia se fosse reduzida a um terço de seu volume (*Leonel Franca, Noções,* p. 266).[3]

---

[2] Franca, Leonel. A Filosofia no Brasil. *In:* Franca, L. *Noções de História da Filosofia*. Com Nota Bibliográfica Adicional e um Suplemento O Pensamento Filosófico no Brasil de Hoje, por H. C. de Lima Vaz. 17 ed. Rio: Agir, 1964, p. 265-6. A partir deste ponto, *Leonel Franca, Noções*.

[3] Com respeito ao número de 700 páginas, Leonel Franca está provavelmente se referindo à edição de 1854 das *Investigações de Psicologia*, em dois volumes, à qual não tivemos acesso. A segunda edição, de 1973, que consultamos, tem apenas 578 páginas.

5.3. CRUZ COSTA [1959]

Outro avaliador de Ferreira França foi Cruz Costa, para quem nosso autor se afastou do movimento dos ideólogos franceses, sem contudo ter extraído muitas vantagens desse fato. Embora as *Investigações de Psicologia* ainda tenham interesse para os estudiosos, elas apresentam ideias verdadeiramente ridículas, como, p. ex., o elevado número de faculdades, que são mais de doze. Entre elas se destacam, p. ex., a *faculdade do futuro* e a *faculdade da fé*. Coisa semelhante acontece com o estudo dos instintos, dentre os quais encontramos a *astúcia*, a *secretividade*, a *habitatividade,* a *aquisitividade*, etc. Sua obra é toda ela influenciada por Jouffroy, Adolphe Garnier, Royer-Collard e outros ecléticos, mas sem profundidade.[4]

5.4. WILSON MARTINS [1976-9]

Esse autor pensa que a evolução ideológica de Ferreira França acompanha a do seu próprio século, em que o avanço do espiritualismo corresponde ao avanço do conservadorismo no plano político e ao ultramontanismo ascendente no plano religioso.[5] Em oposição a Romero, Martins pensa que Ferreira França escreve em estilo simples, direto e objetivo. Ele não se perde em divagações metafísicas nem toma as crenças do senso comum como científicas. Seu estudo das sensações é um modelo de objetividade e observação empírica, possuindo um

[4]Cruz Costa, J. *Contribuição à história das idéias no Brasil*. 2 ed. Rio: Civilização Brasileira, 1967, p. 85-6. A partir deste ponto, *Cruz Costa, Contribuição*.

[5] Martins, W. *História da Inteligência Brasileira. Vol. II (1794-1855)*. 3 ed. São Paulo: T. A. Queiroz, Editor, 1992, p. 508. A partir de agora, *Martins, Hist. da Int. Brasileira*.

caráter "materialista" que o próprio Ferreira França teria dificuldade em admitir (*Martins, Hist. da Int. Brasileira,* pp. 509-10).

Para Martins, a maior contribuição de nosso autor foi a introdução do pensamento dos ideólogos franceses em nosso país. É verdade que ele passou do sensualismo para o espiritualismo, mas essa tendência filosófica possui em sua obra um caráter científico e até certo ponto agnóstico, não religioso. Ferreira França prenuncia as concepções predominantes no pensamento científico e filosófico brasileiro no último terço do s. XIX. Em resumo, Ferreira França representa um momento de síntese na evolução dialética das ideias no país. É verdade, por um lado, que ele recusa o "materialismo" em nome do "espiritualismo" e o "liberalismo" em nome do "conservadorismo". Mas também é verdade que algo de materialista impregna o seu espiritualismo, do mesmo modo que algo de liberal impregna o seu conservadorismo (*Martins, Hist. da Int. Brasileira,* p. 510).

5.5. ANTÔNIO PAIM [1968]

Este autor é um dos intérpretes mais dedicados ao estudo das ideias de Ferreira França. Ele o estudou em diversos textos, dentre os quais destacamos os seguintes: *A vertente psicológica do ecletismo na obra de Eduardo Ferreira França* (1971), *Introdução à 2ª edição das Investigações de Psicologia* (1973), *A filosofia brasileira* (1991), *A Escola Eclética. Estudos Complementares à História das Ideias Filosóficas no Brasil* (1999), *História das ideias filosóficas no Brasil. Vol. I* (2007) e *História das ideias filosóficas*

no Brasil. Vol. II (2007).[6] Por motivos de espaço e relevância, utilizaremos aqui como base apenas a *Introdução à 2ª edição das Investigações de Psicologia*, pois é o texto mais detalhado de Paim, além de ter sido reproduzido com alterações mínimas em *A vertente psicológica do ecletismo na obra de Eduardo Ferreira França*, tanto na revista Universitas como em *A escola eclética*, no vol. IV dos *Estudos complementares à História das ideias filosóficas no Brasil*. Os textos sobre Ferreira França que se encontram em *A filosofia brasileira* e nos dois volumes da sexta edição de *História das ideias filosóficas no Brasil* são bem menos detalhados e não parecem incluir novidades em relação ao texto por nós escolhido.

Passemos agora ao conteúdo a *Introdução* de Paim à segunda edição das *Investigações de Psicologia*, publicada em 1973. Ele a inicia com um breve trecho preparatório (*Paim, Introdução,* pp. 15-6). Depois disso, Paim divide o texto em três partes, cujos assuntos são tratados de acordo com os seguintes títulos: *Vida e escritos de Eduardo Ferreira França* (*Paim, Introdução,* pp. 17-25); *O problema da liberdade em Maine de Biran* (*Paim, Introdução,* pp. 25-32); *As Investigações de Psicologia* (*Paim, Introdução,* pp. 33-9).

[6] Ver Paim, Antônio. A vertente psicológica do ecletismo na obra de Eduardo Ferreira França. *Revista Universitas*. Un. Federal da Bahia, nº 8/9, 1971, pp. 187-213; Paim, Antônio. *Introdução. In*: Ferreira França, E. *Investigações de Psicologia. Intr. de Antonio Paim*. 2 ed. São Paulo: EDUSP; Editorial Grijalbo Ltda. 1973, pp, 13-52 (a partir de agora, *Paim, Introdução*); Paim, Antônio. *A filosofia brasileira. Biblioteca Breve. Volume 123*. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa – Ministério da Educação, 1991, pp. 28-39; Paim, Antônio. *A Escola Eclética. Estudos Complementares à História das Idéias Filosóficas no Brasil.* Vol. IV. Londrina: Ed. da UEL, 1999, pp. 209-43; Paim, Antônio. *História das idéias filosóficas no Brasil. Vol. I. Os problemas com que se defrontou a filosofia brasileira*. 6 ed. revista. Londrina: Edições Humanidades, 2007, pp. 45-7 e Paim, Antônio. *História das idéias filosóficas no Brasil. Vol. II – As correntes*. 6 ed. revista. Londrina: Edições Humanidades, 2007, pp. 91-6. Esses textos foram por nós obtidos para o estudo da interpretação de Paim e não correspondem, em muitos casos, à ordem cronológica de sua publicação.

No trecho preparatório, Paim faz referência ao método utilizado por Miguel Reale para estudar o pensamento brasileiro, método esse que consiste em deixar de lado a arrogância de considerar nossa situação histórica privilegiada e tentar compreender o *problema* que o pensador do passado tentava resolver.[7] Nessa perspectiva, o centro da atenção passa a ser a obra do autor brasileiro, associada às *circunstâncias* político-culturais que levaram à sua produção. Ao lado disso, a questão da legitimidade de uma ou outra interpretação do pensamento desse autor passa para segundo plano e perde sentido a tomada de posição a favor ou contra esse mesmo pensamento. Paim afirma que, graças a esse método, os pesquisadores ligados ao Instituto Brasileiro de Filosofia puderam efetuar um amplo programa de reexame da meditação brasileira, que é ilustrado pelo aparecimento de edições críticas como a das *Investigações de Psicologia* que ele organizou (*Paim, Introdução,* p. 15).

Ainda no trecho preparatório, Paim acrescenta que, na fase de predomínio da análise participante, iniciada com *Filosofia no Brasil*, de Romero, continuada por trabalho de Leonel Franca com o mesmo título e chegando à *Contribuição à história das ideias no Brasil*, de Cruz Costa, Ferreira França foi um dos autores mais injustiçados. Paim critica então as análises de Romero e de Cruz Costa, alegando que eles não tiveram a

[7] Este método, segundo Paim, foi oferecido em oposição aos procedimentos utilizados na "fase de predomínio da análise participante", representada por Silvio Romero, Leonel Franca e Cruz Costa, os quais se caracterizam pela postura polêmica em relação às ideias dos autores estudados. Paim considera essa postura diferente da proposta pelo método de Miguel Reale, que se concentra no problema tratado pelo autor e nas circunstâncias politico-culturais que o teriam levado à elaboração da obra estudada, evitando tomar uma posição diante dela (ver Paim, Antônio. *A Escola Eclética. Estudos Complementares à História das Idéias Filosóficas no Brasil.* Vol. IV. Londrina: Ed. da UEL, 1999, p. 209).

necessária humildade para render tributo a Ferreira França como um desbravador de ideias no panorama da cultura brasileira. Essa mesma falta de humildade os impediu de procurar pelas razões do esforço de nosso autor, o que os levou a considerar totalmente gratuita a sua obra (*Paim, Introdução,* p. 16).

De acordo com Paim, o problema de fundamentar a liberdade com base no saber tomado em sua totalidade foi bastante atual no Brasil logo após a Independência, uma vez que a questão da forma de governo apareceu então em toda a sua grandeza. Esse problema tinha sido expresso na obra de Pinheiro Ferreira e acabou se impondo a todos os brasileiros que seguiram as doutrinas de Cousin. E Ferreira França, com seu livro, constitui um exemplo de adesão responsável, ou seja, não preocupada em andar na moda nem em submeter-se ao pensamento francês, à tentativa de solucionar tal problema. Embora tenha estudado medicina na França à época da ascensão de Cousin, Ferreira França somente veio a descobrir esse último depois de ter regressado ao Brasil e ao ocupar-se com o problema de fundamentar a liberdade humana (*Paim, Introdução,* p. 16).[8]

Ainda de acordo com Paim, as *Investigações de psicologia* têm o mérito de situar o conjunto da problemática levantada na França pelo empirismo de Condillac, que levou à formação da *ideologia*. O empirismo foi levado paradoxalmente a explicar a nossa interioridade e os resultados da reflexão biraniana decorrem do aprofundamento dessa

[8] Esta hipótese de Paim, embora seja válido apresentá-la aqui, é muito ampla para ser discutida apenas a propósito das ideias de Ferreira França. Por este motivo, a discussão da mesma será reservada para o capítulo que faz um balanço da filosofia brasileira do s. XIX, no terceiro volume de nossa *História da Filosofia do Brasil*, ainda em fase de redação.

perspectiva. Foi nessa forma que Ferreira França recebeu essa problemática. Para ele, a descoberta da dimensão e do significado do espírito, ao invés de nos fazer renunciar aos procedimentos científicos, constituiu uma decorrência legítima do rigor da observação. Paim conclui o seu pequeno trecho introdutório alegando que esses resultados sobre Ferreira França foram produzidos pela aplicação do método de compreender o problema e a circunstancialidade do autor pesquisado (*Paim, Introdução,* p. 16).

Passando à parte de sua *Introdução* intitulada *Vida e escritos de Eduardo Ferreira França*, Paim faz um bom apanhado da vida e da obra de nosso autor. Nessa parte, encontramos uma breve exposição e uma análise da tese franciana de doutoramento, que reproduziremos aqui.

Em sua análise da tese de Ferreira França, Paim afirma que ela evidencia ter seu autor recebido uma formação naturalista rigorosa na França. De acordo com Paim, o objetivo da tese é encontrar no regime alimentar das pessoas os elementos observáveis capazes de explicar a conduta moral das mesmas. Paim afirma que Ferreira França tenta demonstrar, a partir de observação rigorosa, a existência de uma correlação direta entre as características da alimentação e as civilizações correspondentes. Desse modo, o chamado *regime animal* torna as pessoas violentas, embora corajosas e independentes; o chamado *regime vegetal* torna as pessoas doces e predispostas à compaixão, embora covardes e passivas; o chamado *regime misto*, caracterizado pela combinação dos dois tipos anteriores, tornaria as pessoas aptas a desenvolver as mais belas qualidades morais, através do desenvolvimento da inteligência e da aquisição da coragem sem

crueldade e da doçura sem subserviência. Segundo Paim, Ferreira França conclui a partir disso que a educação possui um enorme papel na formação das pessoas, uma vez que é graças a um regime alimentar organizado com sabedoria que se pode modificar a moral dessas mesmas pessoas.

Por fim, ao fazer uma avaliação geral da tese de Ferreira França, Paim afirma que ela respira a atmosfera do empirismo radical dos ideólogos franceses, para os quais a observação científica tinha comprovado definitivamente que a nossa vida interior se define pela exterioridade. Nessa perspectiva, o grande inspirador da tese de Ferreira França é o médico francês Pierre Cabanis (1757/1808) que, no livro *Relações entre o físico e a moral do homem*, de 1802, sugere um programa de constituição das ciências morais com o mesmo espírito de rigor que o revelado pelas ciências físicas (*Paim, Introdução*, pp. 17-8).

Paim fornece a seguir diversos detalhes da vida de Ferreira França depois de seu retorno ao Brasil, em 1834, logo após o término do seu doutoramento. Esses detalhes se referem sobretudo à sua vida acadêmica (*Paim, Introdução,* pp. 19-21). Paim nos informa, depois disso, que, em 1842, Ferreira França ingressou na atividade política. Seguem também detalhes biográficos a esse respeito. Por motivos de espaço, não exporemos tais detalhes, mas recomendamos a leitura dessa parte da *Introdução* de Paim ao leitor interessado em maiores informações a respeito da vida de Ferreira França (*Paim, Introdução,* pp. 21-5). Há, porém, no trecho mencionado, uma importante hipótese paimiana a respeito da motivação política das *Investigações*. Paim pensa que a atividade do magistério e a atuação política de Ferreira França como

deputado provincial, entre 1842 e 1847, não parecem tê-lo levado a reexaminar suas concepções sensualistas e materialistas. Já na segunda fase de sua vida política, como deputado federal, entre 1848 e 1857, as coisas mudaram para Ferreira França. É verdade que ele escreveu, em 1850, sobre a *Influência dos pântanos sobre o homem* e, também no mesmo ano, sobre a *Influência das emanações pútridas animais sobre o homem*, ambos os textos ligados às suas preocupações com a saúde pública. Paim cita uma importante passagem do primeiro desses textos, que reproduzimos aqui:

> O homem é nesses lugares de um caráter triste, melancólico, apático, por isso gosta da solidão, da indolência e cuida pouco em seu destino; é ignorante e supersticioso, e portanto timorato, miserável, pouco industrioso e rotineiro; de uma insensibilidade moral, maior talvez, do que a insensibilidade física e, por isso, trata a família com indiferença e mesmo com brutalidade. Pouco capaz de paixões violentas, comete crimes com premeditação, perfídia, e todos aqueles que pertencem às almas fracas e covardes. Nestes lugares se nota muita devassidão e libertinagem, muitos abortos e infanticídios e muito pouca fé conjugal.[9]

[9] Para comprovar sua hipótese, Paim recorre a trechos relevantes dos escritos francianos, citados inicialmente por Mário Ferreira França em 1953. Esses trechos foram extraídos seja dos dois estudos de 1850, seja dos *Anais da Câmara dos Deputados* (ver Ferreira França, Mário. Eduardo Ferreira França, médico e parlamentar do Império. *Arquivos Brasileiros de Medicina Naval*, Rio de Janeiro, 1953, 47-8, pp. 2680-2682. A partir de agora, *Mário França, Arquivos*). Infelizmente, não tivemos acesso aos textos originais, tendo de nos contentar com as passagens citadas por Paim e extraídas do artigo de Mário Ferreira França. Esse último, que nasceu em 1896 e faleceu em 1976, foi membro do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e era provavelmente descendente da família Ferreira França.

A passagem citada acima, conforme indicamos, pertence à *Influência dos pântanos sobre o homem*. Esse texto possui, além de uma breve introdução, as seguintes cinco partes: Dos pântanos e da causa de sua ação, pp. 2-11; Das circunstâncias que modificam a ação dos pântanos, pp. 11-17); Ação sobre o físico e o moral, pp. 17-26; Extinção e sacrificação dos pântanos, pp. 26-29; Regras higiênicas, pp. 29-32. O trecho citado por Paim se encontra à p. 21 da parte relativa à Ação sobre o físico e o moral e, como dissemos, foi extraído do artigo de Mário Ferreira França. Paim não é muito claro sobre a data da publicação de *Influência dos pântanos sobre o homem*, mas ela parece ter sido 1850, a partir da reunião de uma série de artigos publicados no periódico baiano *O Mosaico*, entre 1845 e 1846.

De acordo com Paim, Ferreira França ainda revela, nesses textos, a persistência da postura naturalista de seus estudos na França. Nessa perspectiva, vai ser apenas como homem maduro depois dos 40 anos e por ocasião sua da atividade como deputado federal, que Ferreira França se dispõe a rever tal posição. Para Paim, a vinculação entre esses dois fatos não é fortuita(*Paim, Introdução,* p. 23). Ele alega que, na seção legislativa de 1854, Ferreira França se viu levado a criticar a postura do Gabinete de Conciliação, que não estava defendendo adequadamente a liberdade da pessoa humana. Em 1851, Ferreira França já tinha defendido uma posição liberal, alegando que as constituições não foram feitas em benefício do poder, mas sim em benefício da liberdade dos povos. Para Paim, isso significa que, nessa época, Ferreira França considerava que o cerne da questão política estava na liberdade da pessoa humana e que a missão do partido liberal era defendê-la.

Para ilustrar a posição política liberal de Ferreira França, Paim extrai do mencionado artigo de Mário Ferreira França diversas passagens constantes dos *Anais da Câmara dos Deputados*, cujas ideias iremos parafrasear aqui de maneira resumida, indicando, ao final de cada item, a data correspondente ao discurso feito nessa instituição: i) defesa da conciliação como compromisso entre os interesses populares e os conservadores e crítica da postura incoerente do Ministério da Conciliação (12/07/1854); ii) defesa da participação do elemento democrático na formação das leis, de modo a garantir a presença do elemento popular na elaboração da constituição (25/03/1848); iii) defesa da representação adequada de todas as opiniões políticas por ocasião da elaboração da constituição (12/07/1854); iv) alegação de que as

constituições não foram feitas a favor do poder, mas sim a favor dos povos, de tal modo que a concentração do poder deve ser evitada para não atuar contra os direitos individuais (26/08/1851); v) defesa dos direitos do homem, considerados tão inatos como suas faculdades, devendo a constituição reconhecer tais direitos preexistentes ao pacto social (mesmo discurso de 26/08/1851).

De acordo com Paim, a adesão de Ferreira França às ideias acima passou a constituir um problema: como fundamentar essa liberdade com base nos princípios naturalísticos dos textos por ele escritos até então? E Paim conclui, a partir daí, que a atividade política como deputado federal e o contato com o problema da liberdade humana foram os fatores que levaram Ferreira França a rever as concepções defendidas na tese de doutorado e a escrever as *Investigações* (*Paim, Introdução*, pp. 23-5).[10]

Na parte seguinte da *Introdução*, intitulada *O problema da liberdade em Maine de Biran,* Paim apresenta um resumo das ideias desse autor francês a respeito desse tema. Também não iremos reproduzi-lo aqui, porque já destinamos um espaço mais adiante para a apresentação dessas ideias. De qualquer modo, o motivo pelo qual esse resumo foi incluído está em que, para Paim, a meditação de Maine de Biran teve um grande significado para o grupo de pensadores brasileiros que,

> a exemplo de Eduardo Ferreira França, tinha pela frente o problema magno de conceber um sistema, harmônico em seu todo, no qual o liberalismo político encontrasse um lugar adequado (*Paim, Introdução,* p. 32).

[10] As informações deste parágrafo e dos dois anteriores foram todas extraídas desta referência.

Para comprovar essa afirmação, Paim recorre à declaração de Ferreira França, no *Prefácio* das *Investigações de psicologia*, em que ele relata sua transição de uma fase sensualista, influenciada pelas ideias de Destutt de Tracy, para uma fase espiritualista, a partir da leitura do "profundo Maine de Biran" (*Paim, Introdução,* p. 32).

Na terceira e última parte de sua *Introdução*, Paim faz uma análise das *Investigações*. Ali, ele afirma que o objetivo central dessa obra é comprovar a existência do espírito contra o empirismo extremado, mas sem violar os princípios da observação rigorosa tais como desenvolvidos pela ciência moderna. Desse modo, o espiritualismo resultante depende de um aprofundamento da postura naturalista e não do abandono da mesma. Como se trata de uma pesquisa no campo da psicologia experimental, a apresentação dos temas foi feita no estilo científico. Tais temas são os seguintes: a) apresentação de uma teoria neurofisiológica da percepção; b) estudo dos instintos; c) análise da vontade. A tese central do livro é a de que os instintos constituem o ponto de partida para a formação das diversas faculdades intelectuais, como, p. ex., a percepção dos estímulos externos, a percepção de si mesmo, a consciência e a razão. Mas o elemento catalizador das faculdades do homem é a vontade, que o constitui como pessoa. Paim identifica aqui a preocupação de Ferreira França em enfatizar o caráter unitário dos aspectos considerados. E pensa que seu empenho de classificar tudo produz no leitor a impressão de que a pessoa humana está fragmentada na multiplicidade de aspectos descritos. Mas, Paim argumenta, é preciso fazer justiça a Ferreira França, que, apesar de se exceder nas classificações, adverte serem essas últimas obra do espírito humano e que na natureza só há indivíduos e não classes.

As faculdades são modos de ser do espírito e não unidades que dividem o mesmo. As faculdades são poderes do espírito, que é sempre uno (*Paim, Introdução,* pp. 33-4).

Paim acrescenta que, em seu estudo, Ferreira França considerou imprescindível abordar o tema das sensações em toda a sua amplitude, com base nas observações feitas pelos fisiologistas de seu tempo. Essa questão absorveu a quase totalidade do *Tomo Primeiro*, revelando não apenas a formação médica de nosso autor, mas também a sua adesão à exigência de fidelidade ao naturalismo originário. Em virtude disso, Ferreira França tenta fundar na fisiologia a dualidade básica *sujeito/objeto* estabelecida por Maine de Biran, preservando a continuidade biológica e destacando o papel dos instintos (*Paim, Introdução,* p. 34).[11]

Nesse ponto, Paim retoma a já mencionada crítica a Romero, acusando-o de não ter percebido que é o empirismo de Condillac que gera o problema teórico de distinguir entre a sensação externa e o corpo que a percebe e, por esse motivo, supôs que essa exigência decorria da hipótese espiritualista. Mas foi de fato o empirismo radical de Condillac que reduziu a interioridade da estátua de mármore à sensação do cheiro de uma rosa, p. ex., e isso é que criou a dificuldade de distinguir entre a sensação do cheiro e o corpo que tem essa sensação. Ferreira França tentou resolver o problema alegando que a percepção da localização externa das sensações depende da localização interna, que tem um caráter primitivo e instintivo e nos fornece o conhecimento vago e

[11] No texto de Paim lemos: "destacando o papel dos *institutos*", quando o correto, obviamente, seria "destacando o papel dos *instintos*".

indeterminado do próprio corpo. Isso envolve uma investigação científica a partir da dualidade básica que Maine de Biran estabeleceu como fato. E essa mesma base instintiva e biológica serve também para explicar a passagem para a moralidade. Daí a conclusão de Ferreira França, em continuidade com suas pesquisas anteriores, de que o estado do organismo influencia a moral (*Paim, Introdução,* pp. 35-8).

Mas o desenvolvimento dessa perspectiva naturalista constitui apenas uma parte da explicação completa. Segundo Paim, temos ainda a considerar as livres criações do espírito, que não se deixam abalar pelas análises empiristas. Mas o reconhecimento do papel do espírito não autoriza o apelo a inferências espiritualistas, como podemos ver pelo caso de Maine de Biran, que nunca se satisfez com os procedimentos a que foi conduzido. Ferreira França abordou esse problema no *Livro Quarto* do *Tomo Segundo*, nos Capítulos IX-XIX. Sua tese é a de que possuímos conhecimentos que vão além daqueles que nos são dados pelos órgãos sensoriais, pela consciência ou pela ação da vontade. Esses conhecimentos são fornecidos por aquilo que Ferreira França denomina *razão a priori*, *razão intuitiva* ou *percepção do absoluto*. A observação nos dá o fenômeno, enquanto a razão *a priori* vai além dela e nos dá a causa, a localização no espaço, a duração temporal e a substância. A partir daí, nosso autor chega à ideia de *Deus* e de sua *existência*, não como ideia *a priori*, mas como fruto do raciocínio (*Paim, Introdução,* p. 37).

Todavia, entre a capacidade do espírito de criar sínteses ordenadoras do real e o impulso do espírito para ultrapassar os limites da observação empírica para introduzir uma hipótese metafísica dogmática, Ferreira França introduziu a *faculdade de fé*, envolvendo o

apelo à observação de outrem para conhecer aquilo que não podemos conhecer diretamente por nós mesmos. Como o conhecimento demonstrativo da existência de Deus vai além da observação empírica, precisando de algum reforço argumentativo, Paim pensa ser possível que Ferreira França tenha tentado oferecer suportes psicológicos para a incorporação de certas noções provenientes de Maine de Biran. Uma dessas noções corresponde ao que esse último denominou *revelação externa*, a qual está presente na tradição dos santos e dos místicos e tem o objetivo de completar uma outra noção, que que ele denominou *revelação interna*, a qual decorre da análise do ato voluntário. Nessa perspectiva, Ferreira França não oferece na questão de Deus uma solução mais brilhante do que a de seu mestre francês, limitando-se a uma profissão de fé segundo a qual Deus dotou o homem de inteligência e liberdade para que pudesse conhecê-Lo através das mesmas. Para Paim, essa tese espiritualista abre inúmeros flancos para ataque, os quais foram aproveitados pelos críticos da década de 1870. Mas esses críticos perderam de vista o essencial, ao ignorarem que o ecletismo representou um primeiro momento de unidade da incipiente consciência nacional, assegurando uma fundamentação ao liberalismo político no país (*Paim, Introdução,* pp. 38-9).

5.6. LUÍS WASHINGTON VITA [1969]

Luís Washington Vita, por sua vez, afirma que, com o objetivo de combater a frenologia de Gall e defender o espiritualismo, Ferreira França ofereceu, em última instância, uma espécie de "paródia

substitutiva" com a mesma riqueza de detalhes que o autor suíço, de tal modo que as localizações cerebrais são suplantadas por localizações espirituais.[12] Washington Vita subscreve a crítica de Romero à faculdade da *locabilidade*, mas considera Ferreira França um pesquisador sério, reflexivo e discreto, correspondendo a um fiel servidor da ciência.[13] Washington Vita pensa que as falhas do sistema de nosso autor "não são imputáveis a ele, mas ao estado desventurado dos estudos filosóficos em seu tempo e em seu meio" (*Vita, Panorama,* p. 68).

5.7. JOSÉ MAURÍCIO DE CARVALHO [2001]

Também no espírito mais positivo de Martins e Paim em relação a Ferreira França, José Maurício de Carvalho argumenta que a geração pombalina tinha procurado incorporar o conceito de *utilidade* no debate moral, mas sem alterar substancialmente a moral contra-reformista. Mas essa geração ampliou gradualmente a abertura à ciência moderna, mostrando a necessidade de justificá-la e conciliá-la com a ideia de *pessoa*, base da ética tomista e da tradição cristã. Essa foi a herança teórica que constituiu a base para o desenvolvimento do espiritualismo

[12] Franz Joseph Gall (1758-1828), foi um neuroanatomista e fisiólogo alemão que se tornou pioneiro no estudo da localização das funções mentais no cérebro. É considerado o fundador da pseudociência da frenologia. Mas seus trabalhos contribuíram para o avanço da psicologia e para a abordagem naturalista no estudo do ser humano. Além disso, Gall desempenhou um papel importante no desenvolvimento da antropologia, da sociologia e de teorias evolucionistas. Ele elaborou a teoria da organologia e o método da cranioscopia. A organologia defende que a mente é uma coleção de entidades independentes localizadas no cérebro. A cranioscopia pretende determinar a personalidade e o desenvolvimento mental de um indivíduo com base na forma externa de seu crânio. Com base nisto, Gall dividiu o cérebro humano em seções que corresponderiam a certos comportamentos e traços que chamou de *faculdades fundamentais*. Esta operação de localização de funções cerebrais o levou a acreditar que existiam 27 faculdades fundamentais.

[13]Washington Vita, L. *Panorama da filosofia no Brasil*. Porto Alegre: Ed. Globo, 1969, p. 67-8. A partir deste ponto, *Vita, Panorama*.

eclético brasileiro no s. XIX. O objetivo da escola foi continuar o diálogo com a ciência sem perder o respeito do homem por si mesmo nem sua capacidade de organizar livremente sua vida.[14] Nessa perspectiva, Ferreira França permitiu, com suas ideias, a incorporação da ciência, a conservação da moral católica e o desenvolvimento das ideias liberais, que eram os grandes problemas da filosofia brasileira da época (*Carvalho, Contribuição,* p. 69).

5.8. JORGE JAIME [1997-2002]

No seu curto estudo de Ferreira França, esse intérprete nos informa inicialmente que a tese por ele defendida em Paris, em 1834, sobre a influência de certos alimentos e bebidas sobre as nossas faculdades intelectuais, teve como efeito fazer a propaganda do café brasileiro na Europa, quando essa bebida ainda era praticamente desconhecida por lá. Jorge Jaime enfatiza a duplicidade do pensamento de Ferreira França, que passou por uma fase materialista inicial para depois se encaminhar ao espiritualismo. Nessa última fase, Jorge Jaime destaca a influência exercida por Maine de Biran sobre nosso autor. Sobre as doutrinas de Ferreira França, Jorge Jaime se limita a citar uma passagem das *Investigações de Psicologia* a respeito da separação entre a alma e o corpo. E menciona a crítica de Leonel Franca ao nosso autor,

[14] Carvalho, J. M. de. *Contribuição Contemporânea à História da Filosofia Brasileira; Balanço e Perspectivas*. 3 ed. ampliada e atualizada. Londrina: Editora UEL, 2001, p. 66. A partir de agora, *Carvalho, Contribuição*.

sobre a sua prodigalidade na multiplicação das faculdades humanas.[15] Jorge Jaime encerra sua exposição com as seguintes palavras:

> Eduardo Ferreira França, se não foi um gênio, não se lhe pode negar a vasta erudição, os conhecimentos de sua época e a ousadia de romper com um materialismo cru que minava os mais eminentes espíritos filosóficos de então. Não foi um Wundt na história da psicologia, mas um baiano muito bem intencionado (*Jorge Jaime, Hist. Fil. no Brasil,* p. 148).

5.9. JÚLIO CANHADA [2020]

Em seu livro *O discurso e a história: a filosofia no Brasil no s. XIX,* Júlio Canhada faz um apanhado das ideias contidas em *Investigações de psicologia*.[16] Isto ocorre no *Capítulo 4*, intitulado *Medicina da alma, filosofia do corpo: Eduardo Ferreira França.* De acordo com Canhada, a pergunta de abertura de Ferreira França nessa obra é sobre *o que é o homem*. As divergências nas respostas a essa questão são enquadradas na polarização histórica entre materialismo e espiritualismo (*Canhada, Fil. no Brasil no s. XIX*, pp. 169-70). Segundo Canhada, Ferreira França se declara materialista por ocasião da produção de sua tese de doutorado, ao afirmar que o encéfalo, órgão que desempenha as funções intelectuais e afetivas, pode ser modificado pela ingestão de alimentos e bebidas. Nessa perspectiva, a noção de *influência* é utilizada para atribuir a fatores externos a determinação da conduta humana e para estabelecer certa origem para os valores morais. Desse modo, o estudo

[15] Jaime, Jorge. *História da Filosofia no Brasil. Vol. 1*. 2 ed. São Paulo: Faculdades Salesianas; Petrópolis: Editora Vozes, 1998, pp. 145-8. A partir deste ponto, *Jorge Jaime, Hist. Fil. no Brasil*.

[16] Ver Canhada, Júlio. *O discurso e a história: a filosofia no Brasil no século XIX*. S. Paulo: Loyola, 2020. A partir de agora, *Canhada, Fil. no Brasil no s. XIX*.

da medicina é válido para a filosofia. A medicina, na época, abarcava os saberes da filosofia, da fisiologia, da frenologia e da psicologia, apresentando-se como apta para assumir os procedimentos teóricos próprios à filosofia. Para ilustrar esse fato, Canhada cita trechos a esse respeito de diversos autores da época, inclusive Guedes Cabral, autor da tese materialista *Funções do cérebro,* que foi recusada pela Congregação da Faculdade de Medicina da Bahia, em 1874, por ser contrária aos interesses da religião e do estado (*Canhada, Fil. no Brasil no s. XIX*, pp. 171-6).

De acordo com Canhada, a mudança de perspectiva em direção ao espiritualismo nas *Investigações de psicologia* não anula o fato de que, para Ferreira França, a medicina inclua espaços de conhecimento que lhe seriam alheios, ao menos em princípio. Canhada cita a seguir uma passagem das *Investigações* em que Ferreira França procura mostrar que a psicologia e a fisiologia esclarecem uma à outra, mas são disciplinas distintas, de tal modo que não podemos confundir a psicologia com a fisiologia sem comprometer a nossa compreensão do que vem a ser o homem. Canhada se baseia nesta passagem para alegar que, em Ferreira França, a psicologia é mais apta do que a fisiologia na compreensão do homem, do mesmo modo que em Gonçalves de Magalhães (*Canhada, Fil. no Brasil no s. XIX*, p. 177).

Para Canhada, Ferreira França considera o corpo uma *exterioridade interna*, do mesmo modo que Gonçalves de Magalhães, para quem a observação psicológica tem por condição separar no homem aquilo que lhe é exterior, a saber, seu próprio corpo. E, para explicar que o conhecimento do que seja o homem com base no dualismo alma/corpo,

sem cair nas abordagens exclusivistas do materialismo ou do espiritualismo, Ferreira França defende a necessidade de recorrermos a um *princípio vital* capaz de fazer a intermediação entre a alma e o corpo (*Canhada, Fil. no Brasil no s. XIX*, pp. 178-9).

Avançando em sua interpretação, Canhada nos informa que Ferreira França classifica os fenômenos de consciência em cinco categorias, a saber, a *modificabilidade*, a *motividade*, as *faculdades intelectuais*, os *instintos* e a *vontade*. A *modificabilidade* se caracteriza pela indistinção entre o *eu* e a *sensação* que ele recebe. A sensibilidade e a afetividade são faculdades espirituais que atestam a existência da modificabilidade no ser humano, já que, através delas, podemos ter consciência das modificações ocasionadas pelas impressões orgânicas. Mas a modificabilidade, embora nos dê consciência da sensação, não nos fornece a localização da mesma e atua sem a intervenção da vontade (*Canhada, Fil. no Brasil no s. XIX*, pp. 180-2). A *motividade* envolve fenômenos mistos da alma e do corpo, mas também sem incluir a consciência e a ação da vontade. Para Canhada, a motividade foi proposta por Ferreira França como faculdade intermediária entre a interioridade do *eu* e a sua materialidade externa, para explicar os movimentos involuntários do corpo humano (*Canhada, Fil. no Brasil no s. XIX*, pp. 182-3).

Com a finalidade de suprir as deficiências da modificabilidade e da motividade, que não fornecem ao *eu* algum material que dele se distinga sob a forma de uma exterioridade, Ferreira França oferece, segundo Canhada, as *faculdades intelectuais*. Essas atuam como estados de espírito capazes de permitir o reconhecimento não só do próprio corpo,

mas também dos corpos exteriores ao *eu*. Uma dessas faculdades intelectuais é a *locabilidade*, que permite ao *eu* distinguir-se de sua própria modificação sob a forma de *sensação* ou de *afecção*, levando-o assim ao reconhecimento do próprio corpo. Já a faculdade intelectual da *receptividade* ou *percepção externa* leva o *eu* à *percepção* dos corpos exteriores. Temos aqui, de acordo com Canhada, um movimento de compreensão do homem que vai da interioridade para a exterioridade (*Canhada, Fil. no Brasil no s. XIX*, pp. 183-5).

Canhada acrescenta nesse ponto que, em Ferreira França, a percepção de um objeto exterior envolve necessariamente a contribuição das noções de *causa* e *substância,* pertencentes ao âmbito da *razão,* num processo semelhante ao adotado por Gonçalves de Magalhães (*Canhada, Fil. no Brasil no s. XIX*, pp. 186-7).

Com relação à *afetividade*, Ferreira França, segundo Canhada, a concebe como uma faculdade do espírito em que a impressão produzida pelos objetos externos leva a modificações do *eu* envolvendo prazer ou dor. E isso nos leva à noção de *inclinação* ou *instinto*, uma vez que o prazer ou a dor surgem como sinais de alguma necessidade a ser obedecida pelo espírito. Os instintos, embora ajam em função do prazer e da dor, não são gerados por eles, mas sim pelas afeções provocadas pelos objetos. Para Canhada, os instintos correspondem em Ferreira França a uma atividade anímica desprovida de conhecimento, ou seja, uma atividade anímica em que o *eu* reflexivo está ausente. São três os tipos de instintos: os físicos, voltados para a conservação do indivíduo e a preservação da espécie, os intelectuais e os morais. Conforme Canhada, Ferreira França se apropria neste ponto das doutrinas de

frenologistas como Spurzheim, que classifica os fenômenos mentais em dois tipos: as *faculdades afetivas* e as *faculdades intelectuais*.[17] As primeiras se dividem em *tendências*, destinadas a fazer agir os animais e o homem, e *sentimentos,* que modificam as ações das tendências. As faculdades intelectuais, por sua vez, se dividem em *sentidos exteriores*, *faculdades perceptivas* e *faculdades reflexivas*. Mas, para Canhada, Ferreira França se apropria apenas das *faculdades afetivas* de Spurzheim, ao caracterizar os *instintos* como *tendências* e, em um número menor de casos, como *sentimentos*. Com isso, Ferreira França preserva as faculdades intelectuais como faculdades da alma, afastando-se assim do materialismo dos frenologistas. Na discussão deste tema com estes últimos, Ferreira França retoma a dualidade entre matéria e espírito, mantendo o seu espiritualismo ao recusar que as faculdades intelectuais sejam consideradas instintos e ao evitar centralizar a investigação na determinação das partes cerebrais correspondentes a cada instinto. Quanto aos instintos, Ferreira França os vê como capazes de realizar suas ações sem reflexão e sem a presença da vontade (*Canhada, Fil. no Brasil no s. XIX*, pp. 187-91).

Em oposição aos frenologistas, o médico baiano caracteriza a vontade livre como aquela ação que pode ser *causa* de si mesma. Nesta

[17] Johann Gaspar Spurzheim (1776-1832), foi um médico alemão que se tornou o mais importante discípulo de Gall, tendo divulgado a frenologia na Grã Bretanha e nos Estados Unidos. Apesar do desejo de seus pais de que seguisse a vida clerical, Spurzheim se dedicou à medicina, encontrando-se com Gal quando estudava em Viena, em 1800. Quatro anos depois, tornou-se assistente de Gall. Os dois colaboraram por nove anos, até 1813, quando Spurzheim passou a desenvolver ideias próprias em frenologia. De acordo com ele, as faculdades se dividiam em intelectuais e sensitivas. Contra Gall, ele negou a existência de faculdades perversas que levariam o ser humano a cometer crimes. Spurzheim morreu de febre tifóide. De acordo com sua vontade, seu crânio foi preservado e enviado para estudos à Faculdade de Medicina de Harvard.

perspectiva, segundo Canhada, a vontade permite ao *eu* ao mesmo tempo identificar-se consigo mesmo e distinguir-se do seu corpo e do *não-eu*. A vontade livre, enquanto causa de si mesma, independe das leis que governam a matéria, do corpo próprio e dos movimentos involuntários do espírito, embora a consideração de todos estes elementos seja imprescindível no processo de decisão. A vontade se revela, então, de acordo com Canhada, o último momento de constituição do *eu*, que parte de uma situação em que ele não se distingue de suas modificações, passa pelas faculdades intelectuais que o levam a conhecer o próprio corpo e os objetos exteriores, passa ainda pelos instintos que buscam a satisfação de necessidades pelo prazer ou pela dor e chega por fim a essa mesma vontade livre, que revela um espaço de liberdade identificado com a interioridade. Essa é, para Canhada, a resposta de Ferreira França à pergunta sobre *o que é o homem*, que constitui o ponto de partida das *Investigações de psicologia.* Nessa perspectiva, o conhecimento das leis orgânicas do corpo pertence à *fisiologia*; o conhecimento dos instintos pertence à *frenologia*, ao menos na parte relativa à classificação dos mesmos; por fim, o conhecimento das leis do espírito pertence à *psicologia*. Esta última constitui o conhecimento mais apropriado, pois permite observar e distinguir cada um dos cinco fenômenos de consciência que constituem o homem (*Canhada, Fil. no Brasil no s. XIX*, pp. 191-3).

6

AUTORES ESTRANGEIROS RELEVANTES PARA A DISCUSSÃO

Depois da exposição acima a respeito dos principais intérpretes do pensamento de Ferreira França, iremos agora, antes de apresentar a nossa própria interpretação, apresentar alguns autores estrangeiros e suas respectivas doutrinas consideradas relevantes para uma melhor compreensão das ideias do médico baiano. Os principais autores estrangeiros que influenciaram o pensamento de Ferreira França são Bossuet, Condillac, Thomas Reid, Destutt de Tracy, Cabanis, Maine de Biran, Cousin, Royer-Collard, Jouffroy e Adolphe Garnier.[1] Bossuet, Condillac, Cousin e Jouffroy já tiveram ou terão suas ideias apresentadas em outros lugares e por esse motivo elas não precisam ser repetidas aqui.[2] Por este motivo, concentraremos nossa atenção nas ideias de Destutt de Tracy, Cabanis, Thomas Reid, Royer-Collard, Maine de Biran e Garnier. Embora essas exposições sobre as ideias destes pensadores europeus possam ser consideradas um excurso desnecessário para um estudo da filosofia brasileira do s. XIX, elas têm por objetivo facilitar a compreensão dos leitores menos informados

[1] Dugald Stewart também poderia entrar nesta lista. Todavia, como suas ideias se aproximam das de Thomas Reid, decidimos concentrar nossa atenção apenas nas ideias deste último.

[2] Bossuet e Condillac foram apresentados no volume 2 da nossa História da Filosofia do Brasil. Jouffroy e Cousin serão apresentados no livro sobre as ideias filosóficas de Antônio Pedro de Figueiredo, a ser publicado oportunamente.

sobre o assunto. Outros historiadores da filosofia brasileira também têm recorrido a este expediente no mesmo espírito. De qualquer modo, estas exposições poderão ser facilmente deixadas de lado pelo leitor mais informado, que não precisará deter-se nas mesmas.

6.1. ANTOINE DESTUTT DE TRACY (1754-1836)

Esse pensador foi um militar, político e filósofo francês. Originário de família nobre escocesa, que se estabeleceu na França no início do s. XVI. Seu pai, o marquês de Tracy, faleceu em virtude de ferimentos recebidos por ocasião da batalha de Minden.[3] Ficou aos cuidados da mãe, que se instalou em Paris e lhe propiciou uma educação cuidadosa, voltada para os estudos clássicos. Destutt de Tracy estudou na escola de artilharia da universidade de Estrasburgo. Depois disso, passou a fazer parte dos mosqueteiros da casa real. Em 1776, tornou-se segundo coronel do regimento da cavalaria real e entrou para a maçonaria. Ainda no mesmo ano, por ocasião da morte de seu avô, recebeu o título de conde de Tracy. Em 1789, quando tinha 35 anos, participou da Assembleia Constituinte como representante da nobreza, mas aderiu aos ideais da Revolução Francesa, terminando por abdicar voluntariamente de seus privilégios e seus títulos. Mesmo assim, foi nomeado a contragosto marechal de campo, encarregado da cavalaria do exército do norte, o qual era comandado pelo general Lafayette. Depois da queda da monarquia constitucional, foi liberado do serviço

[3] Essa batalha, que ocorreu em 1759, foi decisiva para o término da Guerra dos Sete Anos, marcando a derrota da França perante a Grã-Bretanha e seus aliados.

militar e retornou a Paris. Esteve preso por onze meses durante o período do Terror, sendo liberado após a queda de Robespierre. Mais tarde, depois de associar-se ao Instituto Nacional por intermediação de Cabanis, tornou-se membro e secretário do Comité de Instrução Pública, tendo participado da reorganização do ensino nacional. Depois do golpe de 18 Brumário, foi nomeado um dos trinta primeiros senadores. Foi membro também da Câmara dos Pares e, em 1832, entrou para a Academia das Ciências Morais e Políticas. Faleceu em 1836, tendo sido enterrado no cemitério Père-Lachaise.

Depois de estudar Locke e Condillac, seus inspiradores, Destutt de Tracy introduziu o termo *ideologia*, significando *ciência das ideias*. Para ele, a filosofia deveria ser reduzida ao estudo das ideias do espírito humano, o que o levou a rejeitar o termo *psicologia*, que faz referência muito explícita à noção de *alma*. Nessa perspectiva, a *sensação* constitui a única fonte de todas as funções do entendimento, que nada mais são do que sensações transformadas. Algumas das principais obras de Destutt de Tracy são: *Projeto de elementos de ideologia para uso das escolas centrais da República Francesa pelo cidadão Destutt de Tracy* (1801), *Elementos de ideologia, Primeira Parte, Ideologia propriamente dita* (1804), *Elementos de ideologia, Segunda Parte, Gramática* (1803), *Elementos de ideologia, Terceira Parte, Lógica* (1805), *Elementos de ideologia, 4ª e 5ª Partes, Tratado da vontade e de seus efeitos* (1815), *Princípios lógicos* (1817), *Comentário sobre o Espírito das Leis de Montesquieu* (1819), *Tratado de economia política* (1823), etc.

Mignet, em seu artigo sobre *A vida e os trabalhos de Destutt de Tracy*, publicado na *Revista dos dois mundos*, nos informa que, em 1801, o nosso

autor publicou o célebre tratado de *Ideologia*, que continha sua doutrina sobre as características, o número, as operações das faculdades do entendimento, a natureza das ideias, o poder dos hábitos, o valor e a ação dos signos.[4] Essa informação, contudo, exige algumas complementações. Na verdade, Destutt de Tracy publicou em 1801 o seu *Projeto de elementos de ideologia para uso das escolas centrais da República Francesa*, que expunha suas ideias sobre a ideologia propriamente dita, sem a complementação dos estudos relativos à gramática, à lógica e à vontade. Posteriormente, entre 1804 e 1815, Destutt de Tracy publicou os seus *Elementos de ideologia,* divididos em cinco partes, distribuídas por quatro volumes. Nessa edição, a *Primeira Parte*, contida no primeiro volume, corresponde a uma republicação das doutrinas do *Projeto de elementos de ideologia*, mas agora com um acréscimo de aproximadamente cem páginas, envolvendo ainda pequenas mudanças nos títulos dos capítulos e uma inclusão, no final do volume, de um *Extrato fundamentado*, que constitui um extenso porém útil resumo de todas as teses defendidas nos diversos capítulos da *Primeira Parte*.[5] Todavia, para expor as ideias de Destutt de Tracy, utilizaremos o seu

[4] Cfr Mignet, François-Auguste. La vie et les travaux de Destutt de Tracy. *Revue des deux mondes, période initiale,* Tome 30, 1842, p. 700 .Todo o artigo pp. 685-711.

[5] Ver Destutt de Tracy, Antoine. *Projet d'éléments d'idéologie à l'usage des écoles centrales de la Republique Française par le cit. Destutt-Tracy*. Paris: Pierre Didot; Firmin Didot; Debray, an IX [= 1801]. Essa data corresponde ao ano que se estende de setembro de 1800 a setembro de 1801. Seguindo a informação de Mignet, consideraremos que o *Projeto* veio à luz em 1801. A partir desse ponto, *Destutt de Tracy, Projeto*. Ver também: Destutt de Tracy, Antoine. *Élemens d'idéologie. Première partie. Idéologie proprement dite.* 3ᵉ éd. Paris: Mme. Ve. Courcier, Imprimeur-Libraire, 1817 (a partir de agora, *Destutt de Tracy, Elementos, 1ª Parte*); Destutt de Tracy, Antoine. *Élemens d'idéologie. Seconde partie. Grammaire.* Paris: Chez Courcier, Imprimeur-Libraire, An XI [= 1803]; Destutt de Tracy, Antoine. *Élemens d'idéologie. Troisième partie. Logique.* Paris: Chez Courcier, Imprimeur-Libraire, An XIII [= 1805]; Destutt de Tracy, Antoine. *Élemens d'idéologie. IVᵉ et Vᵉ parties. Traité de la volonté et de seus effets*. Paris: Mme. Ve. Courcier, Imprimeur-Libraire, 1815. Infelizmente, só tivemos acesso à terceira edição dos *Elementos de ideologia, 1ª Parte*.

Projeto de elementos de ideologia, porque só tardiamente conseguimos acesso à *Primeira Parte* dos *Elementos de ideologia*, que é mais completa. De qualquer modo, o *Projeto* fornece as linhas gerais da filosofia de Destutt de Tracy. Além disso, utilizaremos, embora muito esporadicamente, a *Primeira parte* dos *Elementos de ideologia* para complementar ou esclarecer algum ponto mais obscuro do *Projeto.* Por motivos de espaço, as demais partes dos *Elementos de ideologia* não serão por nós consideradas.

O *Projeto de elementos de ideologia* se compõe de um *Prefácio*, uma *Introdução* e dezessete capítulos. No *Prefácio*, Destutt de Tracy afirma que, antes de chegar à filosofia, o homem se ocupa da medicina, da guerra, da política prática e depois da poesia e das artes. E, quando o homem retorna a si mesmo e começa a refletir, ele prescreve regras ao seu juízo, constituindo a *lógica*. Ele prescreve em seguida regras ao seu discurso, constituindo a *gramática*. Por fim, ele prescreve regras aos seus desejos, constituindo a *moral*. Nesse momento, o homem pensa ter atingido o cume da teoria. Todavia, depois de bastante tempo, ele passa a suspeitar que as três operações do *julgar*, *falar* e *querer* possuem uma fonte comum e que, para bem dirigir tais operações, ele precisa remontar a essa origem e examiná-la com cuidado. Isso o levará a descobrir os princípios da educação e da legislação. A origem por ele buscada, que constitui o centro único de todas as verdades, está no conhecimento das suas faculdades intelectuais (*Destutt de Tracy, Projeto,* p. 2).

Locke, para Destutt de Tracy, foi o primeiro a tentar observar e descrever a inteligência humana, fazendo desse estudo uma parte da

física. Condillac seguiu e continuou Locke, aumentando o número das observações sobre o assunto, criando assim a *ideologia*. Mas, apesar da excelência de seu método e da segurança de seu juízo, Condillac não permaneceu isento de erros e não nos ofereceu uma doutrina completa a respeito da inteligência humana. Diante disso, Destutt de Tracy se propõe a suplementar com seu *Projeto* as doutrinas incompletas de Condillac, oferecendo uma descrição exata e detalhada de nossas faculdades intelectuais, de seus principais fenômenos e suas circunstâncias mais notáveis, ou seja, oferecendo elementos verdadeiros de ideologia. Ele se dispõe também a expor as verdades obtidas em uma ordem conveniente, preservando as essenciais e dispensando as supérfluas, articulando todas de maneira clara, para que possam ser compreendias pelas pessoas menos instruídas (*Destutt de Tracy, Projeto,* pp. 2-5). No *Prefácio* da *Primeira Parte* dos *Elementos de ideologia*, nosso autor vai mais além e nos informa que a *ideologia* é uma parte da *zoologia* (*Destutt de Tracy, Elementos, 1ª Parte,* p. 389).

Destutt de Tracy não pensa ter produzido nessa sua primeira tentativa bons elementos de ideologia. Mas reconhece que era preciso começar com alguma coisa. Desse modo, o *Projeto* nada mais é do que um esboço a ser aperfeiçoado (*Destutt de Tracy, Projeto,* p. 7).

Na sequência de seu *Prefácio*, Destutt de Tracy traça os objetivos políticos e educacionais de seu livro em relação à França de sua época, objetivos esses que não iremos detalhar aqui por motivos de espaço (*Destutt de Tracy, Projeto,* pp. 7-13). Por fim, ele procura justificar por que estava publicando a primeira parte dos elementos de ideologia sem a segunda e a terceira. De acordo com ele, essa primeira parte encerra

propriamente toda a sua teoria, que ele pretendeu submeter à consideração do público antes de se dedicar às aplicações da mesma (*Destutt de Tracy, Projeto,* pp. 13-4).

Na *Introdução* do *Projeto*, Destutt de Tracy declara que seu livro foi escrito para os jovens, para fazê-los notar tudo o que se passa em nós quando pensamos, falamos e raciocinamos. Todo o texto está voltado para defender a hipótese de que os jovens são capazes de lidar com as ideias expostas na obra, em virtude de seu estágio de desenvolvimento e educação. Por motivos de espaço e sobretudo de relevância, não iremos expor aqui a discussão empreendida por Destutt de Tracy nessa parte (*Destutt de Tracy, Projeto,* pp. 17-32).

Passando aos capítulos do *Projeto*, iremos concentrar-nos apenas no último deles, de número *XVII*, que compreende uma *Recapitulação* dos assuntos tratados no livro, oferecendo um bom resumo das doutrinas sensualistas defendidas por Destutt de Tracy.[6] Ali, ele afirma que seu objetivo é examinar o pensamento ou a faculdade de pensar. Para tanto, ele não se baseou na tradição sobre o assunto, mas sim na experiência, na própria natureza. E essa experiência nos mostra que a faculdade de pensar consiste em experimentar uma multidão de impressões compreendidas sob a denominação geral de *ideias* ou *percepções*, as quais são coisas que sentimos, podendo ser denominadas *sensações* ou *sentimentos*. Nessa perspectiva, pensar é sentir e isso equivale a existir. E a faculdade de pensar é constituída pelas seguintes

[6] A *Recapitulação* ou resumo das ideias defendidas no *Projeto* foi substituída, na *Primeira Parte* dos *Elementos de ideologia*, por um *Extrato fundamentado, servido de Quadro Analítico*, que constitui um resumo bastante extenso das doutrinas sensualistas fundamentais de nosso autor (*Destutt de Tracy, Elementos, 1ª Parte*, pp. 389- 424).

quatro faculdades elementares: a *sensibilidade*, a *memória*, o *juízo* e a *vontade* (*Destutt de Tracy, Projeto,* pp. 320-1).

A *sensibilidade* é a nossa capacidade de receber impressões que chamamos *sensações*. Os nossos nervos, cujos principais troncos se reúnem no cérebro, são os órgãos da nossa sensibilidade. Além do tato, recebemos outras sensações particulares através das extremidades de nervos em certos órgãos localizados na superfície do nosso corpo, como a visão, a audição, o odor e o gosto. Essas são as *sensações externas*. Além delas, recebemos também, através das extremidades de nervos em partes interiores do nosso corpo, uma multidão de sensações que chamamos *internas* (*Destutt de Tracy, Projeto,* pp. 322-3).

As *paixões* não são sensações simples, porque também encerram um desejo qualquer, e o desejo é um efeito da faculdade da *vontade*. Apenas o estado de prazer ou dor que essa última nos proporciona é que pertence à sensibilidade (*Destutt de Tracy, Projeto,* p. 323).

A *memória* é uma espécie de sensibilidade, pois, por meio dela, somos afetados pela *lembrança de uma impressão anteriormente experimentada*. A lembrança é um tipo de sensação interna, mas diferente das mencionadas pelo fato de constituir uma disposição residente no cérebro (*Destutt de Tracy, Projeto,* pp. 323-4).

A *faculdade de julgar* é também uma espécie de sensibilidade, pois corresponde à capacidade de sentir *relações entre nossas percepções*. Tais relações são atos de nossa faculdade de pensar pelos quais aproximamos uma ideia de outra e as comparamos. As relações obtidas são sensações internas do cérebro do mesmo modo que as lembranças (*Destutt de Tracy, Projeto,* pp. 324-5).

A *vontade* é a faculdade de sentir *desejos* e constitui um quarto tipo de sensibilidade. Nossos desejos são consequências de nossas percepções e dos juízos que fazemos sobre elas. Mas os desejos têm a particularidade de sermos sempre felizes ou infelizes por meio deles, conforme sejam satisfeitos ou não. Ademais, são os desejos que nos levam a empregar nossas forças mecânicas e intelectuais, agindo sobre o mundo. Com base nisso, confundimos o nosso *eu* com essa faculdade mais do que com qualquer outra e dizemos indiferentemente que *isso depende de mim* ou que *isso depende de minha vontade* (*Destutt de Tracy, Projeto,* p. 326).

Quanto às ideias e percepções que se encontram em nossas cabeças através das quatro faculdades acima, Destutt de Tracy afirma que algumas delas não são efeito de um único ato intelectual, ou seja, não são simples. Ao estudar a formação destas ideias compostas, ele pensa que elas se constituem a partir da reunião das inúmeras ideias simples provenientes das sensações, das lembranças, dos juízos e dos desejos. E quando retiramos dessas ideias compostas algumas circunstâncias particulares, nós as generalizamos. Essas duas operações – formação da ideia composta e generalização da mesma – bastam para explicar a criação de todas as nossas ideias compostas. Mas é importante notar que só existem indivíduos e que nossas ideias gerais não existem fora de nós, constituindo criações do nosso espírito, maneiras de classificar nossas ideias das coisas individuais (*Destutt de Tracy, Projeto,* pp. 327-9).

Como só podemos sentir, lembrar-nos, julgar e querer, sem produzir ação alguma, nós só temos conhecimento de nossa existência como a de um ser capaz de sentir, como a existência de uma simples

virtude senciente, sem extensão, sem forma, sem partes, sem as qualidades que constituem o corpo. E quando nossa vontade nos leva a produzir uma ação, fazendo com que nos movamos, a inércia material dos nossos membros nos dá uma sensação que talvez não ofereça novidade. Mas quando esse movimento que queríamos continuar é interrompido, descobrimos com certeza que existe algo além da nossa virtude senciente. Esse algo é nosso corpo, os corpos circundantes, o universo como um todo. A propriedade do nosso corpo de resistir à nossa vontade de movê-lo é a *força de inércia* dos corpos, a qual só é descoberta por meio da *mobilidade* desses mesmos corpos. A *inércia* e a *mobilidade* dos corpos são complementadas pela força de *impulso*, ou seja, pela capacidade que tem os corpos em movimento de agir sobre outros corpos (*Destutt de Tracy, Projeto,* pp. 332-3).

Na sequência de seu texto, Destutt de Tracy analisa como formamos as ideias de *movimento,* de *extensão*, de *espaço*, de *impenetrabilidade*, de *forma*, de *divisibilidade*, de *porosidade*, de *duração*, de *tempo* (*Destutt de Tracy, Projeto,* pp. 332-9). Ele discute ainda a faculdade de pensar em suas relações com a nossa organização, sobretudo em sua união com nossa faculdade de nos movermos. Mais para o final, Destutt de Tracy inclui a discussão da nossa capacidade de usar signos (*Destutt de Tracy, Projeto,* pp. 339-55). Por motivos de espaço, não iremos expor essa parte aqui. Ademais, acreditamos que a exposição acima é suficiente para fornecer uma ideia aproximada das doutrinas sensualistas de Destutt de Tracy e permitir uma comparação com as doutrinas de Ferreira França, principalmente aquelas expostas na sua tese de doutorado.

6.2. PIERRE JEAN GEORGES CABANIS (1757-1808)

Esse autor foi um médico, fisiólogo e filósofo francês. Depois de uma fase inicial indefinida quanto ao rumo a ser seguido, ele encontrou o médico Dubreuil, que o aconselhou a estudar medicina e se tornou seu mestre. Fez amizade com Turgot, d'Holbach, Condorcet e outros. Aderiu aos ideais da Revolução Francesa, tornando-se amigo de Mirabeau, de cuja doença tratou como médico. Atuou como professor na Escola de Medicina de Paris e foi deputado no Conselho dos Quinhentos. Apoiou o Golpe de 18 Brumário, que colocou Napoleão no poder como Primeiro Cônsul da França. Foi membro do Senado Conservador criado na época. Tornou-se membro da Academia das Ciências Morais e Políticas em 1795 e da Academia Francesa em 1803. Depois de seu falecimento, seus restos mortais foram transferidos do cemitério de Auteuil para o Panteão de Paris.

Cabanis também começou sua carreira intelectual como defensor do materialismo, ao lado de Destutt de Tracy, sendo responsável pela introdução de considerações fisiológicas no interior da psicologia. Até mesmo o inatismo por ele defendido envolve uma explicação materialista. Mais tarde, suas doutrinas parecem ter sofrido uma alteração em direção às ideias animistas. Algumas das obras escritas por Cabanis são: *Observações sobre os hospitais* (1790), *Do grau de certeza da medicina* (1797), *Relatório sobre a organização das escolas de medicina* (1799), *Algumas considerações sobre a organização social* (1799), *Relações do físico e o moral do homem* (1802), *Carta a Fauriel sobre as causas primeiras* (1824 – póstuma), etc.

6.2.1. AS RELAÇÕES DO FÍSICO E DO MORAL DO HOMEM

A obra de Cabanis que nos interessa mais diretamente é a que se intitula *Relações do físico e do moral do homem*, publicada em 1802.[7] Essa obra se compõe de doze memórias, das quais as seis primeiras foram lidas no Instituto de França e as seis últimas foram acrescentadas por ocasião da publicação do livro. A estrutura desse último está apresentada no quadro abaixo:

Relações do físico e do moral do homem[8]

Prefácio

Primeira Memória:

Considerações gerais sobre o estudo do homem e sobre as relações entre sua organização física e suas faculdades intelectuais e morais

Segunda Memória:

História fisiológica das sensações

Terceira Memória:

Sequência da história fisiológica das sensações

Quarta Memória:

Da influência das idades sobre as ideias e as afecções morais

Quinta Memória:

Da influência dos sexos sobre o caráter das ideias e das afecções morais

Sexta Memória:

[7] Ver Cababnis, Pierre-Jean-Georges. *Rapports du physique et du moral de l'homme et Lettre sur les causes premières. Avec une table analytique par Destutt de Tracy. Huitième éd. Augmentée de notes et précédée d'une notice historique et philosophique sur la vie, les travaux et les doctrines de Cabanis par L. Peisse*. Paris: Chez J.-B. Baillière, 1844 [1ª ed. 1802]. A partir deste ponto, *Cabanis, Relações*.

[8] A edição que consultamos contém ainda, antes do texto das *Relações do físico e do moral do homem*, uma *Notícia história e filosófica sobre a vida, os trabalhos e as doutrinas de Cabanis*, por Peisse, uma *Nota do autor sobre a segunda edição*, uma *Tabela analítica por Destutt de Tracy* e, ao final, a *Carta a M. F*** sobre as causas primeiras*, além de um *Quadro alfabético dos autores citados* e um *Quadro alfabético dos assuntos*. Não incluímos esses elementos no nosso quadro porque nos interessa destacar apenas a estrutura das *Relações do físico e do moral do homem*.

Da influência dos temperamentos sobre a formação das ideias e das afecções morais

Sétima Memória:

Influência das doenças sobre a formação das ideias e das afecções morais

Oitava Memória:

Da influência do regime sobre as disposições e os hábitos morais

Nona Memória:

Da influência do clima sobre os hábitos morais

Décima Memória:

Considerações tocando a vida animal, as primeiras determinações da sensibilidade, o instinto, a simpatia, o sono e o delírio

Décima Primeira Memória:

Da influência do moral sobre o físico

Décima Segunda Memória:

Dos temperamentos adquiridos

Por motivos de espaço, não teremos condições de entrar em muitos detalhes na exposição das doutrinas de Cabanis na obra em questão. Em virtude da relevância para nossa discussão, concentraremos a nossa atenção no *Prefácio* e na *Primeira Memória*. Com respeito ao restante do texto, nossa expectativa é a de que os títulos das onze memórias restantes deem ao leitor uma ideia do tipo de tratamento dado por Cabanis em sua análise psicofisiológica do ser humano.

No *Prefácio,* Cabanis alega que o estudo do homem físico é tão interessante para o médico como para o moralista, revelando-se quase necessário para ambos (*Cabanis, Relações,* p. 43). Quando remontamos à natureza do ser humano, quando estudamos as leis de sua organização e os fenômenos da sensibilidade, vemos claramente o quanto a moral é uma parte essencial de suas necessidades (*Cabanis, Relações,* p.).

Cabanis nos informa que seu livro discute as considerações morais com relação às luzes que elas possam extrair do estudo dos fenômenos físicos. Isso é assim porque tais considerações são uma parte essencial da história natural do homem (*Cabanis, Relações,* p. 54). Nessa perspectiva, Cabanis oferece não investigações metafísicas, mas sim investigações simples de fisiologia, embora dirigidas para o estudo particular de certa ordem de funções (*Cabanis, Relações,* p. 55).

Depois desta breve exposição do *Prefácio*, apresentaremos resumidamente alguns aspectos mais relevantes da *Primeira Memória*, os quais, acreditamos, serão suficientes para dar uma ideia da concepção de Cabanis a respeito das relações entre a nossa fisiologia e a vida moral do ser humano. Antes de desenvolver tais aspectos, iremos reproduzir abaixo, com base na *Tabela analítica* de Destutt de Tracy, que precede o texto cabanisiano, as principais teses defendidas nos sete parágrafos e na conclusão da *Primeira Memória*.[9] A paginação que acompanha o título de cada parágrafo é referente ao próprio texto de Cabanis e não à tabela de Destutt de Tracy.

Tabela Analítica por A.-L.-C. Destutt de Tracy

§ 1º: Nós sentimos. Nossas necessidades e nossas ações destinadas a satisfazê-las dependem das impressões que recebemos. A filosofia racional e a fisiologia sempre andaram lado a lado (*Cabanis, Relações,* pp. 62-4).

§ 2º. Exposição histórica dos avanços lado a lado da filosofia racional e da fisiologia (*Idem,* pp. 64-78).

§ 3º. A sensibilidade é a base dos fenômenos que compõem a vida. A moral nada mais é do que o físico considerado de outro ponto de vista. A maneira de sentir não é a

[9] Ver Destutt de Tracy, Antoine. Table Analytique. *In*: *Cabanis, Relações,* pp. 3-40.

mesma para os indivíduos, dependendo das diferenças de sexo, temperamento, idade, saúde ou doença, clima e hábitos (*Idem,* pp. 78-81).

§ 4º. Os antigos tinham distinguido quatro temperamentos diferentes, aos quais correspondiam disposições morais análogas. O ideal para eles era um quinto temperamento, de caráter temperado, formado pela mistura dos aspectos mais felizes dos quatro outros (*Idem,* pp. 81-6).

§ 5º. Os modernos aperfeiçoaram e retificaram essa doutrina (*Idem,* pp. 86-9).

§ 6º. Para fazer avançar essas pesquisas, é preciso estudar sobretudo os órgãos particulares do sentimento. A experiência mostrou que são os nervos que sentem, que é no cérebro, no bulbo raquidiano e provavelmente na medula espinhal que o indivíduo percebe suas sensações. A experiência mostrou também que o estado das vísceras abdominais influi fortemente na formação do pensamento. O uso dos signos de nossas ideias é necessário para pensarmos. Esse uso faz nascer em nós a simpatia, pela qual o homem goza e sofre com seus semelhantes (*Idem,* pp. 89-98).

§ 7º e Conclusão. O conhecimento desses objetos nos fornecerá os meios de exercer influência sobre o aperfeiçoamento de nossos órgãos e nossas faculdades. Daí o programa que Cabanis se dispõe a seguir em seu livro: i) história fisiológica das sensações; ii) influência das idades, dos sexos, dos temperamentos, das doenças, do regime dos hábitos e do clima sobre a formação das ideias e afeções morais; iii) considerações sobre a vida animal, o instinto, a simpatia, o sono e o delírio; iv) influência e reação do moral com respeito ao físico; v) temperamentos adquiridos (*Idem,* pp. 98-101).

Para caracterizar as ideias centrais da obra e o tratamento dado por Cabanis aos assuntos acima, iremos reproduzir abaixo, resumidamente, somente algumas das principais ideias dos *§§ 3º* e *6º*. No primeiro deles, Cabanis afirma que a sensibilidade física é o ponto de chegada quando estudamos os fenômenos da vida e seu encadeamento. A sensibilidade é o princípio mais geral fornecido pela análise das faculdades intelectuais e das afecções da alma. O físico e o

moral se confundem em sua base, de tal modo que o moral nada mais é do que o físico considerado de um ponto de vista particular (*Cabanis, Relações,* p. 78).

As impressões que recebemos dos objetos não apresentam sempre o mesmo grau de intensidade nem possuem a mesma duração. E os seres humanos diferem na maneira de sentir, de tal modo que a idade, o sexo, o temperamento e as doenças estabelecem notáveis diferenças entre eles. Isso significa que as comparações que fazemos de impressões desiguais em circunstâncias variadas produzem ideias e raciocínios também variados, que não podem constituir seja um tipo constante, seja um tipo comum a todo o gênero humano. As diferenças na maneira de sentir ainda são reforçadas pela influência do clima e dos hábitos. É deste ponto de vista que o estudo físico do homem é interessante (*Cabanis, Relações,* pp. 79-80).

No § 6º, Cabanis defende a ideia de que o avanço das pesquisas nesse domínio demanda que estudemos os órgãos particulares do sentimento e experiências científicas mostram que eles correspondem ao cérebro, ao bulbo raquidiano, à medula espinhal e aos nervos. Esses últimos se distribuem ramificadamente pelas diferentes partes do corpo, de tal modo que cada área senciente tem o seu nervo e se comunica por meio dele com o centro cerebral. Outras experiências revelam que a sensação, ou pelo menos a percepção da mesma não ocorre na extremidade do nervo afetado, mas sim nos centros nervosos em que se reúnem as impressões. Desse modo, são os nervos que sentem e é no cérebro, no bulbo raquidiano e provavelmente também na medula espinhal que o indivíduo percebe as sensações (*Cabanis, Relações,* p. 90).

6.2.2. A CARTA A FAURIEL SOBRE AS CAUSAS PRIMEIRAS

Acreditamos que as ideias de Cabanis acima expostas nos fornecem uma noção aproximada de suas intenções ao reduzir a explicação da moral humana à fisiologia. Passaremos agora à consideração de outro texto dele também relevante para a nossa discussão. Trata-se da *Carta a Fauriel sobre as causas primeiras*, publicada postumamente em 1824.[10] Nesse texto, Cabanis afirma que a necessidade de regras morais para a convivência humana levou alguns filósofos a buscar seu fundamento em causas primeiras de caráter religioso (*Cabanis, Relações,* p. 617 *et passim*). Mas este instrumento, que é útil e respeitável, pode tornar-se perigoso com o surgimento de um sistema sacerdotal que entra em choque com os interesses da sociedade (*Cabanis, Relações,* p. 620).

Cabanis argumenta que, apesar disso, não é impossível enfraquecer gradativamente a influência funesta das ideias religiosas sobre o bom senso, a moral e a felicidade dos indivíduos, aumentando e tornando mais pura a influência benéfica que elas exercem sobre os mesmos. Com isso, surgiria no futuro uma religião simples e consoladora que permaneceria na terra e nada produziria além do bem (*Cabanis, Relações,* p. 621).

---

[10] Este texto, conforme indicado, também se encontra em *Cabanis, Relações*. Para a publicação independente, ver Cabanis, P. J. G. *Lettre, Posthume et Inédite de Cabanis a M. F*** sur les Causes Premières, avec des Notes par F. Bérard*. Paris: Imprimerie de Gueffier, 1824. De acordo com Louis Peisse, *F**** se refere a um certo jovem chamado Fauriel e que mais tarde se tornou um sábio eminente. A carta foi escrita cerca de 20 anos depois da morte de Cabanis. Embora não tenha sido publicada neste período, ela era conhecida por muitas pessoas, que tinham adquirido ou roubado cópias da mesma. Nestas circunstâncias, a carta caiu nas mãos de Fréderic Bérard, que a publicou em 1824 sob o título de *Lettre posthume et inédite de Cabanis à M. F... sur les causes premières, avec des notes, par F. Bérard* (Paris: Chez Gabon, 1824) (Cfr. Peisse, Louis. Notice historique et philosophique sur la vie, les travaux et les doctrines de Cabanis. *In*: *Cabanis, Relações,* pp. XXXII-III. A partir de agora, *Peisse, Notice*).

Todavia, antes de chegar a esta religião, Cabanis pensa ser necessário pesquisar quais são as ideias sobre as causas gerais dos fenômenos da natureza, às quais, em virtude do caráter das nossas impressões, nos encontramos como que invencivelmente conduzidos. Essa pesquisa deve se estender também à determinação de quais são, entre essas ideias, aquelas que o exame racional severo não pode rejeitar de maneira positiva e absoluta (*Cabanis, Relações,* pp. 622-3).

Cabanis alega nesse ponto que, depois de examinar as operações da natureza e ver nelas o produto necessário de propriedades inerentes aos diversos corpos, o homem pode e deve ainda perguntar qual poder imprimiu estas propriedades aos corpos, gerando combinações sábias e coordenadas entre eles. A ideia de um sistema puramente mecânico do universo constitui uma explicação insuficiente aqui. O homem sempre suporá que há inteligência e vontade na causa dos fenômenos que apresentam sinais tão impressionantes de coordenação (*Cabanis, Relações,* p. 624).

Ainda de acordo com Cabanis, o homem se vê tomado de um sentimento de terror diante do universo. Ele se vê a cada instante submetido à ação todo-poderosa de causas que não conhece. Nesse estado, ele gostaria de agir sobre todas as coisas, tudo abraçar, lançar-se ao infinito. Mas suas forças são limitadas. Isso o leva a supor que o fim de sua existência sensível o transportará para um mundo melhor. Esse desejo e esperança de uma vida futura não decorre somente do impulso de uma personalidade estreita, mas tem por causa os mais nobres sentimentos do coração humano (*Cabanis, Relações,* pp. 625-7).

Nesse ponto, Cabanis argumenta não podermos afirmar que, por ocasião da morte, a dissolução dos órgãos implica a dissolução do nosso sistema moral e sobretudo da causa que nos torna capazes de sentir, uma vez que não a conhecemos e provavelmente não temos condições de conhecer. Assim, para aquele que quer estabelecer a persistência dessa causa depois da destruição do corpo, basta que a opinião contrária não possa ser positivamente demonstrada (*Cabanis, Relações,* p. 627). Ora, isso significa que tanto os defensores do deísmo e do espiritualismo como os defensores do ateísmo e do materialismo estão equivocados, pois acreditaram poder demonstrar algo que não pode ser demonstrado (*Cabanis, Relações,* p. 628). É evidente que os fatos primeiros e gerais não podem ser conhecidos. Tudo o que podemos fazer é constatá-los e observar sua influência sobre os fatos subsequentes, os quais podem ser examinados de maneira severa. O universo, considerado sob a relação das forças que o movem eternamente, não pode ser comparado a coisa alguma, de tal modo que essas forças se reportam a elas mesmas, só podendo ser estudadas nos seus efeitos observáveis. Mas não é impossível supor com verossimilhança e com base na analogia a realidade de existências ou de qualidades que nossos sentidos não apreendem de maneira imediata. Foi assim que os poetas e os teurgos conceberam a ideia de uma causa primeira, personificando-a na imagem de um ser humano perfeito. Mas eles acabaram atribuindo a esta causa primeira propriedades contraditórias e por vezes desmentidas pelos fatos. E os filósofos que os combateram se recusaram a atribuir qualquer qualidade à causa primeira, recorrendo a explicações incompletas e por vezes igualmente contrárias aos fatos

(*Cabanis, Relações,* pp. 630-1). Por esse motivo, Cabanis descarta as palavras *deísmo, ateísmo, espiritualismo, materialismo* e todas as derivadas como mais ou menos desprovidas de sentido. Ele rejeita também a palavra *Deus*, porque seu sentido jamais foi determinado e circunscrito com exatidão (*Cabanis, Relações,* p. 632).

Isso posto, Cabanis recapitula as principais etapas pelas quais o conhecimento humano se forma a partir da sensação. E chega à conclusão de que, quanto mais o homem avançar no conhecimento da natureza, tanto mais fenômenos ele perceberá como resultantes das propriedades da matéria. E se ele fosse capaz de abarcar o sistema do universo como um todo, ele veria que todos os fenômenos decorreriam dessas mesmas propriedades. Isso, porém, não oferece resposta à questão de saber como as propriedades da matéria são combinadas e coordenadas de modo a produzir fenômenos tão complicados. A ignorância do homem permanece a mesma em relação à causa universal e primeira das propriedades da matéria. Mas isso não impede a inteligência humana de ir além dos fatos revelados por tais propriedades, buscando pelas suas causas. Ao contemplar, p. ex., a organização dos vegetais e dos animais, o espírito humano não foi feito para compreender que tudo isso se opera sem previsão e sem finalidade, sem inteligência e sem vontade. Isso o leva a supor a necessidade de uma sabedoria mais elevada que concebeu esses fenômenos e de uma vontade poderosa e minuciosa que os executou (*Cabanis, Relações,* pp. 634-6).

De acordo com Cabanis, os pontos acima se oferecem naturalmente ao nosso espírito. Eles são confirmados pela nossa reflexão, sem que isso ocorra por meio de uma demonstração rigorosa, porque a natureza do

assunto não é compatível com esse tipo de prova. Como a hipótese contrária também não pode ser demonstrada, o homem pode ater-se a essa impressão primeira, julgando a partir do que sentiu. Cabanis pensa que esta hipótese contrária é mais fraca do que a hipótese da causa primeira, que reúne em si probabilidades mais fortes (*Cabanis, Relações,* pp. 637-8).

Com base na discussão acima, Cabanis conclui ser evidente que o princípio de inteligência perpassa tudo no universo, uma vez que, nele, a matéria tende a se organizar em seres sensíveis. Nessa perspectiva, é natural supor que a sensibilidade se acha distribuída em proporções variáveis por todas as partes da matéria pela ação das forças motoras. Não podemos desconhecer que todas as partes da matéria são animadas por forças ativas. O resultado final dos raciocínios feitos até aqui é o seguinte: o espírito do homem, de acordo com sua maneira de sentir e de conceber, não pode evitar reconhecer nas forças ativas do universo a *inteligência* e a *vontade*. Mas em geral os homens que veem a inteligência e a vontade como propriedades essenciais da causa primeira acabam por revesti-la de outros atributos pouco claros, como o poder, a justiça, a bondade, etc. Isso os leva a estabelecer relações entre a causa primeira e os homens de acordo com o modelo das relações entre o chefe e seus subordinados, através de uma série de expedientes acidentais, apropriados às circunstâncias e aos indivíduos. Para Cabanis, esta ideia é ao mesmo tempo ridícula e indigna do Ser Supremo (*Cabanis, Relações,* pp. 638-40).

Quanto ao epíteto *infinito*, também atribuído à causa primeira, Cabanis pensa que esta palavra e seus derivados deveriam ser banidos da linguagem filosófica. Esta palavra é vazia de sentido, pois não

podemos conceber o que ela representa. Sem dúvida, o poder da causa primeira é imenso. Mas isso não significa que possamos conceber tal poder como infinito, ou seja, ilimitado por sua própria natureza. O mesmo se aplica aos demais atributos da causa primeira, como a justiça e a bondade. Desse modo, quando personificamos esses atributos e os tornamos infinitos, acabamos por conceber a causa primeira como um homem colossal, mas dotado de paixões e tolices humanas. Quando assim retratamos a causa primeira, como um Ser supremo a ser adorado pelo gênero humano, estamos fazendo muito pouco uso da nossa razão (*Cabanis, Relações,* p. 640-2).

Embora não tenhamos condições de formar uma ideia exata da causa primeira, Cabanis pensa que podemos conceber a inteligência volente que a caracteriza como perpassando todo o universo, em atividade contínua. Não é contrário à razão supor que o universo esteja organizado de tal modo que todas as suas partes simpatizem entre si, que haja centros parciais em que o princípio da inteligência se reúna e produza efeitos mais sensíveis e que haja um centro comum em que todos os movimentos se encontrem e sejam percebidos. Como só podemos observar o universo, não suporemos nada fora dele. Mas iremos animá-lo com a inteligência, pois não podemos conceber os fenômenos sem ela e sem a vontade, porque essa última nada mais é do que a inteligência em execução. Estamos pois diante de um universo animado, dotado, em seu conjunto e em suas partes, de todas as propriedades sem as quais a ordem das eternas transformações da matéria não pode ser concebida pelo espírito humano. Essa opinião foi defendida pelos estoicos e parece ter sido ensinada antes deles por

Pitágoras, além de não parecer ter sido estranha aos discípulos de Epicuro (*Cabanis, Relações,* pp. 642-3).

O outro problema de que Cabanis se ocupa na *Carta* é o da imortalidade da alma. Depois de uma longa discussão (*Cabanis, Relações,* pp. 648-52), ele conclui que a vida geral dos animais está concentrada num ponto, de onde ela irradia, em virtude de sua força expansiva, para todos os órgãos, de tal modo que a vida particular desses últimos nada mais é do que uma emanação dessa fonte que anima todo o sistema. Isto, associado a outras discussões que não repetiremos aqui, leva Cabanis a concluir que o princípio vital ou o conjunto sistemático da sensibilidade que anima o corpo vivo pode ser concebido como uma substância, um ser real que imprime aos órgãos os seus movimentos e que o abandona à decomposição no momento da morte. Esse princípio vital individual é uma emanação do princípio geral sensível e inteligente que anima o universo, devendo reunir-se a esse último por ocasião da separação do corpo organizado que estava animando. E, uma vez que nos é impossível conhecer a natureza da causa primeira, não devemos perguntar pela natureza do princípio vital, que só conhecemos por seus efeitos. Nesse domínio, apenas a sensibilidade enquanto causa exclusiva e necessária da inteligência pode ser o aspecto único através do qual podemos conceber esse princípio vital (*Cabanis, Relações,* pp. 652-6).

A partir das considerações acima, Cabanis afirma que deduzir as regras da conduta das leis da natureza e ver cada ser individual como um servidor da causa primeira não é estabelecer a moral sobre uma crença religiosa. Na verdade, é fazê-la surgir de sua única e verdadeira fonte, é engrandecê-la e enobrecê-la por considerações capazes de

elevar e purificar o coração humano, dando-lhe uma ideia sublime da dignidade de seu ser e de seu belo destino para o qual foi chamado pelo ordenador supremo do universo. Essa espécie de religião, pois podemos chamá-la assim, foi, é e será a única verdadeira, a única que fornece uma ideia justa da causa suprema, a única que eleva o espírito e satisfaz o coração sem desorientar a razão. O sacerdócio dessa religião é exercido por todos os homens que investigam as leis da natureza, em particular as leis da natureza moral. Para Cabanis, essa é a doutrina dos antigos estoicos, que ele recomenda para o destinatário de sua *Carta* (*Cabanis, Relações,* pp. 658-60).

6.2.3. AVALIAÇÃO DE CABANIS POR PEISSE

Uma vez apresentadas as principais ideias de Cabanis nas duas obras consideradas, passemos agora a uma rápida avaliação de seu pensamento. Para tanto, recorreremos a Louis Peisse, que realizou essa tarefa na *Notícia histórica e filosófica* que precede os textos cabanisianos na sua oitava edição.[11] De acordo com Peisse, as *Relações* e a *Carta* contêm toda a filosofia de Cabanis. O primeiro desses livros oferece uma exposição metódica e dogmática, enquanto o segundo faz um comentário. As duas obras se explicam e se completam. A doutrina de

[11] Louis Peisse (1803-1880) foi um jornalista e tradutor francês interessado sobretudo na medicina de seu tempo. Estudou na faculdade de Medicina de Montpellier, mas não se formou. Apesar de não ser médico, era chamado de "doutor". Foi eleito membro da Academia de Medicina em 1866 e em 1877, foi eleito membro da Academia das ciências morais e políticas. Entre suas obras, destacam-se: *Os médicos franceses contemporâneos* (1827-28), a *Notícia histórica e filosófica sobre a vida, os trabalhos e as doutrinas de Cabanis* (1844), *A medicina e os médicos, filosofia, doutrinas, instituições, críticas, costumes e biografias médicas* (1857, 2 vols.). Peisse também traduziu obras de William Hamilton, Dugald Stewart, Gallupi e Stuart Mill.

Cabanis é uma mescla de metafísica e de fisiologia, fazendo parte de um ramo da filosofia por ele constituído e consagrado ao estudo das relações entre o lado físico e o lado moral do ser humano (*Peisse, Notice,* p. XXXVIII).

Cabanis, diz Peisse, fundou a ciência das relações entre o físico e o moral estabelecendo seu propósito e seu quadro geral, além de atribuir-lhe um nome (*Peisse, Notice,* p. LIII). No estudo dessas relações, Cabanis deu origem a uma ciência distinta e independente, desligando-se das questões metafísicas e colocando-se no terreno dos fatos pertencentes à observação sensível e à experiência interna, ou seja, dos fatos pertencentes à pesquisa puramente experimental dos fenômenos psico-fisiológicos (*Peisse, Notice,* p. LV).

Uma das acusações feitas a Cabanis foi a de materialismo, mas Peisse se confessa incapaz de decidir qual foi a crença do autor das *Relações do físico e do moral do homem* sobre o mistério ontológico da essência e do destino do ser humano. Peisse admite que Cabanis manteve nessa questão uma posição equivalente ao ceticismo. Se a doutrina exposta nas *Relações* tende a fazer ver o homem como o resultado da combinação fortuita de elementos materiais, a *Carta* oferece uma visão sensivelmente diferente. Cabanis, segundo Peisse, parece ter sempre flutuado entre diversas soluções, dando precedência ora a uma, ora a outra, e tentando ao mesmo tempo conciliá-las. Mas a *Carta* não defende um espiritualismo ortodoxo. A rigor, esta última obra defende uma espécie de animismo universal, muito análogo ao panteísmo alemão da época. Ora, para Peisse, este sistema animista não corresponde ao materialismo imputado às *Relações* e é o único que

devemos admitir como tendo constituído uma convicção especulativa firme de Cabanis (*Peisse, Notice,* pp. LVII-VIII).

Peisse ainda avalia a repercussão dos trabalhos filosóficos de Cabanis, afirmando que a eles se ligam, senão como sua base, ao menos como seu ponto de partida, todos os trabalhos produzidos posteriormente na França da época. Nas palavras de Peisse:

> Foi o forte impulso dado por Cabanis [...] que sustentou de perto ou de longe as pesquisas de Bérard, de Maine de Biran, de Broussais, para não citar senão os nomes marcantes; e se acontecer, como se pode prever pela história geral da ciência, que seu próprio edifício seja demolido pedaço a pedaço por seus sucessores, aquele [sistema] que será reconstruído só poderá sê-lo de acordo com o plano geral que ele traçou e com a maior parte dos materiais de que ele se serviu (*Peisse, Notice,* p. LXIX; tradução nossa).

6.2.4. NOSSA AVALIAÇÃO DE PEISSE

Acreditamos que Peisse tem razão quando afirma que as *Relações* e a *Carta* se completam, mas os motivos que alegamos para isso são diferentes dos dele. A primeira destas obras de fato nos oferece uma exposição metódica e dogmática, mas a segunda não constitui um mero comentário. Na verdade, enquanto as *Relações* nos oferecem uma visão do ser humano predominantemente fisiologista e materialista, inspirada pelo sensualismo de Destutt de Tracy, a *Carta* procura complementar essa visão por meio de uma perspectiva metafísico-religiosa animista, baseada num raciocínio probabilista que se resolve numa espécie de panteísmo estoico. Em outras palavras, as *Relações* explicam o ser humano a partir exclusivamente das propriedades da

matéria, o que deixa a descoberto a questão de saber qual seria a causa destas mesmas propriedades. A *Carta*, por sua vez, procura responder a esta questão, mas levando em conta as nossas limitações cognitivas, que não podem ultrapassar o domínio da experiência sensível. Nesse contexto, Cabanis admite que a hipótese da existência de uma causa primeira para as propriedades da matéria é mais provável do que a hipótese contrária. Baseado nesse raciocínio probabilista que o aproxima da Academia Nova de Carnéades, Cabanis se sente em condições de concluir que a causa primeira é dotada de inteligência e vontade e penetra integralmente o mundo, ao estilo do panteísmo dos antigos estoicos, como ele próprio reconhece. Através de raciocínio probabilista análogo, ele conclui pela imortalidade da alma ou princípio de vida que anima o nosso corpo e que o abandona por ocasião da morte para reintegrar-se à causa primeira que anima o universo, também numa perspectiva ligada ao antigo estoicismo. Esta ligação é ainda reforçada pela adoção de uma moral baseada no princípio segundo o qual o ser humano deve seguir as leis da natureza em sua conduta, conformando-se com seu sofrimento.

Se nossa interpretação é correta, então as *Relações* têm a intenção de descrever numa perspectiva científica o ser humano como formado pela matéria e suas propriedades, enquanto a *Carta* procura explicar filosoficamente essa mesma matéria e suas propriedades através de uma causa primeira inteligente e volente que tudo anima. Estamos aqui mais uma vez diante de uma forma de hilozoísmo ao estilo dos estoicos, em que o universo se compõe de matéria animada por um princípio ativo. Nesta perspectiva, a descrição que Peisse faz de Cabanis como um

cético que oscila entre uma solução materialista e outra animista não nos parece correta. Se, como o próprio Peisse reconhece, as *Relações* e a *Carta* se complementam, não é o caso de ver uma oscilação teórica no conjunto formado pelas duas obras, mas sim uma unidade de pensamento, em que a fisiologia materialista da primeira é encampada pela perspectiva hilozoísta da segunda. E este hilozoísmo, este animismo universal, ao contrário do que pensa Peisse, não se aproxima do panteísmo alemão, mas sim do panteísmo estoico.

Peisse, como vimos, afirma ainda que Cabanis fundou de fato a ciência das relações entre o físico e o moral. Isso tem a ver com a repercussão dos trabalhos filosóficos de Cabanis no decorrer do s. XIX, motivando seguidores e adversários a se posicionarem a respeito das teses neles contidas. Jean-Louis Cabanes concorda com essa hipótese de Peisse e oferece alguns detalhamentos sobre a mesma. De acordo com Cabanes, durante a primeira metade do s. XIX, as *Relações* serviram de modelo ou de motivação para obras tratando do mesmo assunto. Contra Cabanis, p. ex., o dr. Bérard publicou, em 1823, uma *Doutrina das relações do físico e do moral para servir de fundamento à fisiologia dita intelectual e à metafísica* e Maine de Biran publicou, em 1811, as *Novas considerações sobre o físico e o moral do homem*. A favor de Cabanis e dando continuidade à sua psicofisiologia, Broussais publicou, em 1828, *Da irritação e da loucura*. Cabanes ainda nos informa que a psicofisiologia de Cabanis, prolongada pelas teses de Broussais, jamais deixou de ser ativa na Monarquia de Julho, apesar da ditadura exercida por Cousin sobre o pensamento filosófico da época. A prova disso está nas duas reedições das *Relações do físico e do moral do homem* em 1843 e 1844,

contando com prefácios dos doutores Cerise e Louis Peisse.[12] E até mesmo os romances realistas ou naturalistas da época prolongam, em diversos aspectos, a psicofisiologia de Cabanis e de Broussais. As teorias de Zola sobre o romance experimental também se ligam às ideias destes autores.[13] As informações fornecidas por Cabanes confirmam a hipótese defendida por Peisse e, por este motivo, nós tendemos a concordar com ela.[14]

Fazendo um rápido balanço da evolução do pensamento de Cabanis, podemos constatar que sua posição não deve ser baseada apenas no materialismo das *Relações*, como sugere Peisse. Na verdade, Cabanis pode até ter defendido inicialmente uma posição materialista. Mas tal posição foi complementada por uma visão hilozoísta de tipo estoico, presente na sua *Carta*, que só foi publicada postumamente e por esse motivo o materialismo cabanisiano recebeu maior ênfase. A esse propósito, Staum, p. ex., afirma que os livros de referência em geral consideram Cabanis um ateu ou um materialista mecanicista que comparou, de maneira grosseira, a formação do pensamento no cérebro à digestão do alimento no estômago. Para Staum, Cabanis nunca

[12] Laurent Cerise (1807-1869) foi um médico francês. Algumas de suas obras são: *Exposição e exame crítico do sistema frenológico* (1835), *O médico das salas de asilo* (1836), *Ensaio sobre os princípios e os limites da ciência das relações do físico e do moral, podendo servir de introdução às diversas edições da obra de Cabanis sobre As relações do físico e do moral do homem* (18843), etc.

[13] Cabanes, Jean-Louis. *Le corps et la maladie dans les récits réalistes (1856-1893).* Paris: Diffusion Klincksieck, 1990, p. 44; 50-1. Cabanes não nos oferece as referências completas das obras por eles mencionadas. Por motivos de espaço e relevância, não nos preocuparemos em indicá-las aqui.

[14] Achamos conveniente lembrar aqui que Bossuet e Maine de Biran defenderam a necessidade de uma terceira ciência, mas numa perspectiva dualista e não materialista como a de Cabanis. Há ainda a questão de relacionar a ciência das relações do físico e do moral do homem com os desenvolvimentos da psicofísica na Alemanha, através dos trabalhos de Weber e Fechner. Por motivos de espaço, não iremos discutir essa questão aqui.

afirmou que o mundo fosse pura matéria ou que o ser humano fosse um autômato moral guiado pelo prazer e pela dor. E, do mesmo modo que Newton se recusou a explicar a gravidade, Cabanis não se sentiu obrigado a explicar se a sensibilidade é espiritual ou material. Além disso, na *Carta sobre as causas primeiras*, Cabanis defendeu não só a existência provável de uma inteligência universal da qual todas as demais forças emanariam, mas também a existência possível de uma alma imortal. Staum pensa que estamos aqui diante de uma metafísica monista, mais próxima do panpsiquismo do que do materialismo.[15] Embora discordemos de Staum quanto ao teor da metafísica cabanisiana, que, conforme mencionamos anteriormente, está muito mais próxima do estoicismo, tendemos a concordar com a sua hipótese de que as *Cartas* postulam uma inteligência capaz de animar e organizar o universo, bem como a imortalidade da alma humana.[16] Isso mostra que até mesmo o supostamente materialista e ateu Cabanis também compartilhava a ideia de que o empirismo cientificista pode ser colocado, sem contradição, ao lado de uma metafísica hilozoísta.

6.3. THOMAS REID (1710-1796)

De acordo com Ryan Nichols, este pensador escocês estudou na Un. de Aberdeen e se tornou ministro em New Machar em 1737.[17] No ano de

[15] Staum, M. S. *Cabanis: Enlightenment and Medical Philosophy in the French Revolution*. Princeton: Princeton Un. Press, 1980, pp. 6-7.

[16] Cabanis, P. J. G. *Lettre, Posthume et Inédite de Cabanis a M. F*** sur les Causes Premières, avec des Notes par F. Bérard*. Paris: Imprimerie de Gueffier, 1824, pp. 2; 54; 56; 83-5.

[17] As informações sobre Reid foram extraídas de Nichols, Ryan. Verbete Thomas Reid. *In: Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2014. Disponível em <http://plato.stanford.edu/entries/reid/>. Acesso em maio de 2015. A partir desse ponto, (*Nichols, Reid*).

1748, Reid publicou um pequeno *Ensaio sobre a quantidade*, entabulando uma discussão com a *Investigação sobre a origem das nossas ideias de beleza e virtude,* de Hutcheson.[18] Graças a isso, foi nomeado professor do King's College de Aberdeen, em 1752. Nesse período, Reid publicou *Uma investigação da mente humana sobre os princípios do senso comum* (1764).[19] Posteriormente, lecionou na Un. de Glasgow. Renunciou a esse cargo em 1781, a fim ter mais tempo para escrever. Em 1785, publicou os *Ensaios sobre os poderes intelectuais do homem* e, em 1788, o *Ensaio sobre os poderes ativos do homem.*[20] Na *investigação sobre a mente humana*, Reid examina cada um dos cinco sentidos e discute as maneiras pelas quais adquirimos conhecimento do mundo através deles. Trata-se de um trabalho pioneiro do ponto de vista metodológico, pois utiliza extensamente os dados observacionais para justificar as hipóteses sobre a percepção. No *Ensaio sobre os poderes intelectuais*, Reid expande seus estudos na obra anterior, introduzindo considerações sobre a memória, a imaginação, o conhecimento, o juízo, o raciocínio e o gosto. E, nos

[18] Francis Hutcheson (1694-1746) foi um filósofo irlandês que contribuiu para o surgimento do Iluminismo Escocês. Algumas de suas obras são as *Investigação da origem de nossas ideias de beleza e virtude* (1725) e *Um sistema de filosofia moral* (1755, 2 vol.). Hutcheson exerceu influência sobre diversos pensadores iluministas, como David Hume e Adam Smith.

[19] Ver Reid, Thomas. *An inquiry into the human mind on the principles of common sense.* Ed. by Derek R. Brookes. Pennsylvania, University Park: Pennsylvania State Un. Press, 1997. Esta é a edição indicada por Nichols. A edição a que tivemos acesso foi: Reid, Thomas. *An inquiry into the human mind on the principles of common sense.* 6th ed. Edinburgh: Printed for Bell & Bradfute, and William Creech, Edinburgh; and for T. Cadell & W. Davies, London, 1810. A partir desse ponto, *Reid, Inquiry*.

[20] Ver Reid, Thomas. *Essays on the intellectual powers of man*. Text ed. by Derek R. Brookes. Annotations by Derek R. Brookes and Knud Haakonssen. Intr. by Knud Haakonssen. Pennsylvania, University Park: Pennsylvania State Un. Press, 2002. A partir desse ponto, *Reid, Intellectual Powers*. Tivemos acesso a esta obra. Ver também Reid, Thomas. *Essays on the active powers of* man. Ed. by Knud Haakonssen and James A. Harris. Edinburgh: Edinburgh Un. Press, 2010. A partir de agora, *Reid, Active powers.* Tivemos acesso também a esta obra. Nichols nos informa que a editora da mesma também é a Pennsylvania State Un. Press, mas isso parece constituir um equívoco, pois o arquivo pdf que conseguimos coincide em todos os dados relativos à publicação, menos no que se refere à editora. Por esse motivo, fizemos a corrreção e indicamos aquela que consideramos correta.

Ensaios sobre os poderes ativos do homem, Reid introduz a discussão sobre temas éticos, como a natureza e as características distintivas da ação. Reid se tornou conhecido em virtude de seu método filosófico, de sua teoria da percepção e suas implicações epistemológicas e de uma teoria da vontade livre baseada na ação causal. As doutrinas de Reid que interessam diretamente à nossa pesquisa são quatro: o seu método filosófico, a sua teoria da *concepção*, a sua teoria da *percepção* e a sua doutrina das qualidades primárias e secundárias. Para facilitar nosso trabalho e ganhar tempo, iremos nos basear sobretudo no texto de Ryan Nichols, na *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

De acordo com Nichols, Reid procura muitas vezes associar suas doutrinas ao senso comum, tendo sido descrito, por causa disso, como *filósofo do senso comum*. Mas é fácil alguém se equivocar sobre o papel do *senso comum* no sistema de Reid. Nichols alega que o uso mais importante dessa expressão está ligado ao seu método e à sua epistemologia, no que diz respeito a um conjunto importante de juízos intuitivos. Reid chama esses últimos de *primeiros princípios do senso comum*, ou de *noções comuns*, ou de *verdades autoevidentes* (*Reid, Intellectual Powers,* 6.4, p. 452, *apud Nichols, Reid*). Estes primeiros princípios do senso comum podem ser identificados pelos seguintes traços: i) a negação de um deles não é apenas falsa, mas também absurda (*Reid, Intellectual Powers,* 6.4, p. 462, *apud Nichols, Reid*); ii) eles são necessários à sobrevivência de todos os homens, que os receberam incondicionalmente de presente de Deus (*Reid, Intellectual Powers,* 4.6, p. 412, *apud Nichols, Reid*); iii) assim que são compreendidos, esses princípios se tornam crenças, como resultado da natureza e dos nossos

poderes intelectuais (*Reid, Intellectual Powers,* 6.4, p. 452, *apud Nichols, Reid*). De acordo com Nichols, a referência que Reid faz a estes princípios enquanto assumidos em todas as culturas e em todos os lugares e épocas funciona como uma generalização empiricamente justificada das características da cognição humana. Nessa perspectiva, os primeiros princípios do senso comum constituem generalizações psicológicas sobre a formação de crenças que são aplicáveis à maior parte da espécie humana (*Nichols, Reid*).

Nichols nos informa ainda que Reid tenta articular sua abordagem dos primeiros princípios do senso comum com sua concepção do newtonismo. Este último, envolve, para Reid, as seguintes características fundamentais: i) uma crença no papel positivo da matemática na proposição e na avaliação de teorias; ii) as questões relativas à causação não devem constituir objeto da física, que procura pelas leis dos fenômenos; iii) a conjunção observada entre dois eventos não deve ser considerada necessária; iv) a preconização do uso de experimentos para obter evidências a respeito da natureza da mente, da percepção e da ação humana; v) a física newtoniana fornece confirmação parcial para algumas crenças sobre Deus e suas relações com o mundo (*Nichols, Reid*).

Reid aplica este método baseado nos princípios do senso comum e na postura newtoniana descrita acima à investigação psicológica, construindo assim uma psicologia das faculdades intelectuais. E, de acordo com Nichols, a maneira pela qual Reid entende a *concepção* permite colocar essa noção no centro das operações das faculdades intelectuais. Isto é assim porque, para o pensador escocês, a *concepção*

fornece o conteúdo intencional dos estados mentais. Uma forma rudimentar da concepção, que Reid chama de *simples apreensão*, tem a ver com a simples concepção de uma coisa, sem qualquer juízo ou crença a respeito dela, constituindo um ingrediente em todas as operações da mente (*Reid, Intellectual Powers,* 4.1, p. 295-6, *apud Nichols, Reid*). Com efeito, para podermos acreditar, lembrar-nos ou perceber, temos de realizar o ato de simples apreensão, a fim de termos algo presente em nossa mente. A teoria reidiana vê a concepção como um ato, de tal modo que conceber um objeto é estar consciente deste objeto como portador de uma determinada propriedade.

Quanto aos universais, Reid é um nominalista, de acordo com Nichols. Para o escocês, os universais são termos gerais e não ideias abstratas. Nesta perspectiva, Reid substitui a discussão sobre *ideias abstratas* pela discussão sobre *concepções gerais,* que são criadas pela mente humana e não pela natureza. Os termos gerais são a expressão linguística das concepções gerais. Graças aos seus referentes, eles são gerais, mas não passam de instâncias particulares de concepções de indivíduos. Assim, o termo *leão* não se assemelha ao seu conteúdo, mas representa a classe dos leões por convenção. De acordo com Reid, as concepções gerais se formam por meio da indução via testemunho e não por meio de definições (*Reid, Intellectual Powers,* 5.2, p. 363, *apud Nichols, Reid*). A formação de concepções gerais é um processo público e um resultado da prática social, em oposição a Locke, Berkeley e Hume, para os quais a formação de ideias abstratas é um processo privado (*Nichols, Reid*).

Deixando de lado a argumentação de Reid para rejeitar o representacionismo, passemos imediatamente à sua teoria da

percepção. De acordo com ele, segundo Nichols, seres humanos individuais providos de órgãos sensoriais e cérebros desenvolvidos interagem com objetos físicos no mundo. Esses objetos causam experiências sensoriais nestes indivíduos, sob a forma de sensações, que nada mais são do que signos naturais para as qualidades de tais objetos. Deste modo, a experiência de ter uma sensação orienta a nossa cognição no sentido de formar uma concepção de uma qualidade do objeto em questão. Nesta perspectiva, *perceber* um objeto é *estar consciente do objeto ou de sua qualidade de um modo particular* e, ao mesmo tempo, *estar convencido de que esse objeto existe tal como é concebido* (*Nichols, Reid*).

Esta interpretação de Nichols a respeito da teoria reidiana da percepção é confirmada por André Schimberg. De acordo com este último, em Reid, por ocasião da experiência da sensação-signo passamos à percepção da coisa com a convicção de que esta percepção não nos engana. A percepção é como a raiz que dá nascimento às conclusões que a razão extrai dela. As conclusões mais imediatas constituem o senso comum, enquanto a ciência constitui a ramagem da árvore. Mas a percepção está subordinada a quatro condições: um *meio* que estabeleça uma *comunicação* entre o objeto e o órgão, uma *impressão sobre o órgão* e a *transmissão da impressão aos nervos e ao cérebro*. A sensação se torna percepção apenas quando essas quatro condições são satisfeitas.[21] De acordo com Schimberg, a teoria da percepção de Reid pode ser resumida como segue. A percepção nos revela ao mesmo tempo

[21] Ver Schimberg, André. Introdução. *In:* Royer-Collard, Pierre Paul. *Les fragments philosophiques de Royer-Collard. Réunis et publiés pour la première fois à part avec une Introduction sur la philosophie écossaise et spiritualiste au XIX^e^ siècle par André Schimberg*. Paris: Félix Alcan, 1913, p. xxvii. A partir daqui, *Schimberg, Introdução*.

o objeto percebido e nos faz crer na existência deste objeto. E esta crença não é resultado de um raciocínio, mas consequência imediata da percepção. A sensação, considerada em si mesma, não supõe nem a concepção de um objeto exterior nem a crença de que ele existe. Ela apenas supõe um ser sentindo-se afetado de uma certa maneira. A percepção, ao contrário, supõe a concepção e a convicção da existência do objeto exterior, de algo que não é nem o espírito que percebe nem o ato desse espírito. Toda percepção é acompanhada de uma sensação especial: a sensação é o signo, a percepção é a coisa significada e a imaginação as une. Nesta perspectiva, os dois elementos que constituem a percepção são a concepção e a crença (*Schimberg, Introdução,* pp. XXXIII-IV).

Na questão das qualidades primárias e secundárias, de acordo com Nichols, Reid admite que as qualidades dos objetos, sejam elas formas, tamanhos e movimentos, de um lado, sejam elas cores, sons, gostos e odores, de outro lado, são genuinamente possuídas por estes objetos. Mas Reid alega que as formas, tamanhos e movimentos são propriedades intrínsecas dos objetos, enquanto as cores, sons, gostos e odores são propriedades relacionais destes mesmos objetos. Todavia, nem as qualidades primárias nem as secundárias se assemelham às experiências sensoriais que causam em nós. Desse modo, ao acreditar que uma flor tem um odor agradável ou uma cor vermelha não estamos percebendo qualidades intrínsecas da flor, mas sim percebendo que este objeto tem uma certa relação com nossa mente. E, comparando nossas concepções das qualidades secundárias com as nossas concepções das qualidades primárias, como a forma, p. ex., Reid conclui que estas

últimas também nada têm em comum com o objeto. Todos os dois tipos de qualidades dão origem a concepções do objeto enquanto portador de certas propriedades. Fazendo uma comparação entre Reid e Locke, Nichols afirma que, para ambos, estamos cientes dos objetos como eles são intrinsecamente apenas quando este estar ciente é causado pelas qualidades primárias destes objetos. Todavia, para Reid e não para Locke, estamos genuinamente cientes dos objetos como eles são quando este estar ciente decorre das qualidades secundárias destes objetos. Mesmo assim, só estamos cientes de tais objetos somente enquanto eles são relativamente a nós e não em si mesmos. Em síntese, as qualidades primárias e secundárias são caracterizadas por suas relações com nossa mente quando ela as percebe e por suas relações às qualidades físicas dos objetos que elas significam. As qualidades primárias se destacam como qualidades das quais temos noções diretas e distintas, coisa que não ocorre com as qualidades secundárias. Isso significa que a distinção de Reid entre qualidades primárias e secundárias não é feita em termos metafísicos, mas sim epistemológicos, ou seja, com base em suas relações com nossas mentes (*Nichols, Reid*).

6.4. PIERRE PAUL ROYER-COLLARD (1762-1845)

Este pensador foi um político e professor francês de filosofia. Nasceu em Sompuis, um vilarejo que atualmente faz parte do Marne. Representou seu departamento na Câmara de Deputados de 1815 a 1839, em geral na oposição. Royer-Collard é melhor conhecido como líder dos *doutrinários*, um grupo que baseava suas ideias políticas naquilo que

consideravam serem princípios imutáveis e evidentes. Estes princípios envolviam um compromisso entre a monarquia absoluta e a constitucional. Embora tivessem sido defendidos por Luís XVIII, estes princípios foram rejeitados por Carlos X, seu irmão e sucessor.

Royer-Collard teve pouca formação filosófica. Mesmo assim, entre 1811 e 1814, foi professor de filosofia na Sorbonne. Deu aulas inicialmente sobre Thomas Reid e mais tarde sobre suas próprias doutrinas. Do mesmo modo que já tinha defendido ideias conciliatórias em política, passou a defender em filosofia uma conciliação entre o sensualismo de esquerda e o tradicionalismo autoritário de direita. Royer-Collard acreditou ter encontrado esta conciliação na filosofia de Reid. Embora não tenhamos dito isto na apresentação das ideias deste pensador escocês, acrescentamos aqui que ele é um piedoso bispo anglicano que, perturbado pela selvageria das doutrinas de Hume, tentou, com objetivos morais e religiosos, salvar o espiritualismo e edificar a filosofia com base nos inabaláveis dados do senso comum.[22] Esta postura inspirou Royer-Collard, que adotou diversos pontos da filosofia de Reid e contribuiu para divulgá-la na França oitocentista. Nesta perspectiva, Royer-Collard rejeitou o sensualismo, alegando que esta doutrina não poderia explicar o juízo, que sempre envolve uma contribuição da mente ativa ao material sensorial. Uma vez que a mente individual é ativa e capaz de julgar, ela não precisa do auxílio de uma autoridade sobrenatural. A mente individual precisa do auxílio do senso comum, que constitui uma consolidação dos juízos de todos os homens.

[22] Esta descrição de Reid, bastante verdadeira, se encontra em *Schimberg, Introdução* p. XVII.

Isto só implica um retorno à tradição na medida em que esta última seja uma expressão do senso comum. Todo homem possui a capacidade de distinguir entre o certo e o errado, o verdadeiro e o falso, através de um poder que se assemelha à luz natural da filosofia medieval. Se esta faculdade não existisse, cairíamos no solipsismo, pois não haveria razão para crer que as conclusões de um homem seriam harmoniosas com as conclusões de seus semelhantes.

O senso comum, de acordo com Royer-Collard, não opera de maneira inteiramente independente da razão. Esta última, para realizar suas decisões, usa dois princípios fundamentais: a causalidade e a indução. A busca pelas causas é intrínseca ao pensamento e leva inevitavelmente à ideia de uma Causa Primeira. Quanto ao princípio de indução, Royer-Collard acredita que se trata de um complemento necessário ao princípio de causalidade, uma vez que é através do primeiro que descobrimos as similaridades entre os fenômenos que nos permitem agrupá-los em classes. Faz parte da natureza humana procurar por tais similaridades, do mesmo modo que procurar pelas causas. Seguindo Reid, Royer-Collard acredita na importância da distinção entre *sensação* e *percepção*. A primeira é simplesmente o prazer encontrado na experiência e se revela puramente subjetiva. A segunda é a apreensão de um objeto como exterior ao *eu*. A externalidade do objeto não é demonstrada pelo raciocínio, mas é obtida por um ato espontâneo da mente humana.

Embora só existam fragmentos da filosofia de Royer-Collard, os quais foram reunidos por Jouffroy, seu admirador, é provável que ele visse a filosofia do senso comum como um fundamento também para

suas perspectivas políticas. O senso comum é a base da vida comum, fornecendo teses estáveis em moral e em religião. O senso comum possui a autoridade de uma lei natural, considerada incontroversa por aqueles que a aceitam. A exposição acima mostra porque se acredita em geral que a principal contribuição de Royer-Collard à filosofia francesa foi a introdução da filosofia escocesa na França.[23]

No que segue, iremos fazer uma breve apresentação de algumas das ideias relevantes de Royer-Collard, com base na já mencionada *Introdução* de André Schimberg. O ideal seria enfrentar o próprio texto dos *Fragmentos* de Royer-Collard, mas, infelizmente, não dispusemos do tempo necessário para fazer isto. De qualquer modo, os elementos que apresentaremos abaixo serão suficientes para realizarmos uma comparação aceitável entre as ideias de Ferreira França e as de Royer-Collard.

De acordo com Schimberg, o autor dos *Fragmentos filosóficos* foi responsável por ter revivido o ensino da filosofia no Primeiro Império francês. Royer-Collard pronunciou um importante discurso inaugural na Sorbonne em 1811, anunciando sua adesão ao pensamento de Reid. Antes disso, em 1806, ele publicou artigos filosóficos no *Jornal de debates*, nos quais ataca o que considera serem os erros e os sofismas dos pensadores do s. XVIII. Royer-Collard deu ares de cidadania à filosofia escocesa na França (*Schimberg, Introdução,* p. XIV).

[23] Estas informações gerais sobre a vida e a filosofia de Royer-Collard foram extraídas do verbete Royer-Collard, Pierre Paul (1762-1845). *In: Encyclopedia.com*. Disponível em https://www.encyclopedia.com/history/historians-and-chronicles/ historians-miscellaneous-biographies/pierre-paul-royer-collard. Acesso em janeiro de 2023.

Entrando em detalhes sobre a filosofia de Royer-Collard, Schimberg nos informa que, nos artigos de 1806, ele ataca a filosofia do s. XVIII, responsabilizando-a pelos males da França, ao corromper o gosto, a moral e a política do país (*Schimberg, Introdução,* p. LX). Naquela ocasião, o pensamento de Royer-Collard se voltou para a época da Revolução de 1789, em que, enquanto o sangue vertia por todos os lados, os sábios deliberavam sobre os direitos dos homens. Com base nisto, Royer-Collard conclui que a filosofia só tem luz para destruir, nada oferecendo para edificar (*Schimberg, Introdução,* p. LXI). Para Schimberg, Royer-Collard é inimigo da abstração, revelando-se atento aos fatos palpáveis e receoso dos excessos da filosofia do s. XVIII (*Schimberg, Introdução,* p. LXVII).

Nesta perspectiva, de acordo com Schimberg, Royer-Collard faz parte do grupo de pensadores que prepararam na tribuna e na imprensa a reação política e espiritualista que se acentuou mais e mais no oitocentos francês. Fazem parte deste grupo Chateaubriand e Me. Staël em literatura; Laromiguière e Maine de Biran em filosofia. Neste domínio, Laromiguière retoca e adoça o sistema de Condillac; Maine de Biran reabilita o método psicológico e restitui ao sujeito senciente o lugar de honra que a filosofia sensualista lhe tinha tomado. Royer-Collard diz que Maine de Biran é o mestre de todos (*Schimberg, Introdução,* p. LXVII).

Schimberg nos informa também que, no seu primeiro curso de filosofia, Royer-Collard se contentou em ler e comentar Reid. Não temos registros desta época (*Schimberg, Introdução,* p. LXVIII). Nos anos seguintes, ele permaneceu ligado a Reid, tratando apenas da questão da

percepção exterior, intimamente ligada ao problema do conhecimento. Mas ele não atacou Hume e sim a filosofia reinante, procurando mostrar os erros fundamentais da mesma (*Schimberg, Introdução,* p. LXVIII).

Deste modo, conforme Schimberg, desde o discurso de 1811, o pensamento de Royer-Collard está penetrado pelas ideias de Reid (*Schimberg, Introdução,* p. LXVIII). Seguindo o exemplo deste escocês, Royer-Collard distingue três aspectos no problema da percepção: i) a sensação, mais ou menos acompanhada de prazer ou de dor; ii) a percepção propriamente dita, que é um conhecimento claro e distinto; iii) um juízo que encerra este conhecimento. Cada sensação é um signo natural que nos sugere não apenas a concepção súbita de alguma existência exterior, mas também a persuasão invencível de sua realidade (*Schimberg, Introdução,* p. LXIX). Para Royer-Collard, segundo Schimberg, os filósofos modernos confundiram a sensação com a percepção, a faculdade de sentir com a faculdade de conhecer (*Schimberg, Introdução,* p. LXIX).

No problema das qualidades primárias e secundárias, Schimberg nos informa que, para Royer-Collard, elas possuem realidade objetiva. A sensação é apenas um efeito cuja causa é a qualidade fora de nós (*Schimberg, Introdução,* p. LXIX). A substância espiritual tem o mesmo destino que a substância material, porque a consciência só atinge diretamente a sensação, mas esta última sugere ao entendimento tanto a substância do *eu* que sente como aquela substância material da qual nada sabemos a não ser que ela existe. A relação que nos revela o *eu* pela sensação não é menos suscetível de análise que a relação que nos revela

a matéria por suas qualidades. É uma lei primitiva de nossa natureza (*Schimberg, Introdução,* p. LXX).

Para Royer-Collard, conforme Schimberg, o princípio de causalidade é um fato primitivo. É no sentimento de nossa causalidade que a relação causa/efeito nos é revelada em primeiro lugar. Mas o fato da consciência é apenas ocasião e não o princípio da concepção de *causa*, que é racional. O fato de consciência não contém o princípio, mas o sugere (*Schimberg, Introdução,* p. LXX).

Um outro aspecto do pensamento de Royer-Collard, segundo Schimberg, é sua tese de que o universo é governado por leis estáveis e gerais, envolvendo a noção de *espaço* e a de *duração*. Nesta perspectiva, Royer-Collard combate os filósofos que resolvem os problemas do espaço e da duração no sentido do ceticismo (*Schimberg, Introdução,* p. LXXI).

Schimberg nos informa ainda que, na palestra de abertura do curso do terceiro ano, Royer-Collard apresenta um resumo de suas doutrinas. Ele acredita ter decomposto a percepção, ter enumerado as noções elementares e as leis do pensamento que a constituem. Ele reitera a necessidade de uma observação paciente e meticulosa, inimiga das hipóteses. O mal do ceticismo, que está na base da filosofia moderna, foi ter-se desligado da grande via do senso comum e engajar-se na doutrina nefasta das ideias representativas, que não passam de entidades quiméricas tão justamente condenadas por Reid. Para justificar isto, Royer-Collard faz uma análise das doutrinas de Locke, Berkeley, Descartes, Malebranche e Leibniz, que não repetiremos aqui por motivos de espaço (*Schimberg, Introdução,* p. LXXII-VI).

Sobre a razão, Royer-Collard a coloca acima da percepção e do conhecimento sensível como uma faculdade especial, de acordo com Schimberg. Ela possui riquezas de primeira ordem como os princípios de indução, de substância e de causalidade que a experiência não consegue explicar porque ela mesma atua com base neles. Mais tarde, os discípulos de Royer-Collard defenderão os direitos da razão e a validade de suas conclusões contra os ataques da escola teológica (*Schimberg, Introdução,* p. LXXX).

Na opinião de Schimberg, o resultado mais claro do ensinamento de Royer-Collard foi ter reduzido a nada as consequências da doutrina de Condillac que faziam do homem a medida de todas as coisas. Com isso, ele desembaraçou a filosofia francesa do sensualismo grosseiro dos condillacianos de última hora (*Schimberg, Introdução,* p. LXXX-I). Deste modo, Royer-Collard gravou uma profunda impressão nos seus jovens alunos ao reivindicar os direitos do bom senso e do espiritualismo tradicional, levando o espírito humano a recuperar seus títulos e percebendo o universo sob um novo aspecto, porque agora ele concebe com certeza aquilo que não vê naquilo que vê. Só assim ele aprende a ler o livro da natureza (*Schimberg, Introdução,* p. LXXXII).

Todavia, de acordo com Schimberg, Royer-Collard também adotou os defeitos da filosofia escocesa. P. ex., Reid e ele escamoteiam a sensação. Para ambos, a impressão material tem o valor de um simples signo que o espírito negligencia para passar rapidamente às coisas das quais ele é signo. Esta teoria da sensação envolve o vício radical da psicologia de Reid e Royer-Collard. Fazer da sensação um fenômeno puramente psíquico, simples e espiritual localizado na sede da alma é ir

contra os fatos e contradizer o senso comum. O corpo sem dúvida está na metade da sensação ou antes o sujeito senciente é ao mesmo tempo corpo e alma, simples e extenso. É graças a este duplo caráter que podemos perceber as realidades materiais (*Schimberg, Introdução,* p. LXXIII-XC). Um outro defeito da filosofia de Reid, de acordo com Schimberg está em que, para o escocês, a causalidade e sobretudo a causalidade livre parece um abismo misterioso. Com isto, Reid e Royer-Collard caem facilmente no agnosticismo (*Schimberg, Introdução,* p. XCIX-C). Por fim, um outro defeito de ambos está em que, segundo Schimberg, eles confundem verdades abstratas simples com princípios eternos e necessários. As noções de *espaço* e de *tempo* se apresentam sob três aspectos diferentes: ou elas são reais, ou são ideais e abstratas ou são puramente imaginárias. Sem uma distinção destes aspectos, Royer-Collard confere às noções de espaço e de tempo o mesmo valor absoluto do princípio de causalidade (*Schimberg, Introdução,* p. C-CI).

Para finalizar nossa exposição relativa a Royer-Collard, iremos apresentar a avaliação de E. Spuller sobre o significado deste pensador para a filosofia francesa oitocentista. De acordo com Spuller, Royer-Collard, do alto de sua cátedra se anunciava como o profeta inspirado pela nova doutrina do espiritualismo. Ele apenas exprimiu fielmente seu estado de espírito, empregando táticas eficientes em seus ataques contra Condillac e sua escola. Durante o primeiro ano de seu ensino, ele apenas leu o livro de Reid, que, conforme se acreditava então, tinha encontrado numa livraria do cais. Utilizando as armas da filosofia do senso comum, Royer-Collard atacou com vivacidade Condillac, Locke e Hume. Royer-Collard se dedicava, diante de seus ouvintes, a uma

análise penetrante dos fenômenos de consciência. Parece que ele levava seus ouvintes a pensar como ele e assim fortificava suas próprias ideias enquanto ensinava. Para Spuller, estamos diante de um exemplo admirável de um grande mestre que forma a si mesmo ao formar os outros. Já no segundo ano, sentindo-se mais forte e mais livre, Royer-Collard avançou sem buscar apoio em Reid. O pensador francês procurou tornar precisa a distinção entre a *percepção* e a *sensação pura* que Locke e Condillac consideram a origem de nossas ideias. Com isso, Royer-Collard retorna ao célebre princípio de Leibniz: *nada está no intelecto que não tenha vindo antes dos sentidos, a não ser o próprio intelecto.* Este mesmo intelecto está dotado de uma força que lhe permite formar ideias gerais que não estão contidas nas sensações. E, se Cousin chegou à teoria da sensação a partir da escola de Laromiguière e chegou à teoria da vontade a partir da escola de Maine de Biran, podemos dizer também que ele chegou à teoria da inteligência a partir da escola de Royer-Collard. Foi isto que levou à ideia de que este último foi o restaurador do espiritualismo na França. Foi isto também que permitiu a Taine arruinar facilmente a filosofia de Royer-Collard por sua tentativa de desenvolver uma pretensa teoria da percepção exterior.[24]

6.5. PIERRE MAINE DE BIRAN (1766-1824)

Seu nome completo era Marie François Pierre Gontier de Biran. Foi um filósofo, matemático e psicólogo que defendeu uma tendência pró-espiritualista depois de ter rompido com os defensores da ideologia. De

[24] Spuller, E. *Les grands écrivains français. Royer-Collard.* Paris: Hachette et Cie., 1895, pp. 80-1.

acordo com Michelet, Maine de Biran nasceu em Bergerac.[25] Seu pai era médico e a herança que ele recebeu de sua vida familiar foi a influência que a medicina exerceu sobre ele. Maine de Biran sempre manteve relações de amizade com médicos e sua preocupação principal foi a análise das relações entre o físico e o moral. Começou seus estudos em Périgueux, em um colégio dirigido pelos Padres Doutrinários, onde adquiriu o gosto pelas meditações filosóficas e foi marcado por uma forte religiosidade. Ao terminar os estudos, entrou para a *Garde du Corps*. A vida mundana que experimentou então fez rapidamente desaparecerem suas crenças religiosas.[26] Com a Revolução de 1789, a *Garde* foi dissolvida, fato esse que encerrou a carreira militar de Maine de Biran. Ele então se retirou para Périgord, onde eclodiu sua vocação filosófica, graças ao lazer de que pôde desfrutar.[27]

Em 1795, entrou para a vida política, passando a exercer o cargo de administrador do Departamento da Dordogne e tornando-se, depois disso, membro do *Conselho dos Quinhentos*. Três anos depois, ele deixou esses cargos e retornou aos estudos filosóficos. Entre 1798 e 1805, Maine de Biran publicou seus primeiros trabalhos, obtendo sucesso e chamando a atenção de seus amigos ligados à filosofia (*Michelet, Biran,* pp. IX-X).

Em 1805, ele retornou à vida política, exercendo sucessivamente os cargos de conselheiro da prefeitura da Dordogne e de subprefeito de

[25] Essa cidade fica em Dordogne, um departamento francês da reigão Novelle-Aquitaine, correspondendo em grande parte ao Périgord. Bergerac é uma das subprefeituras de Périgueux.

[26] Essa *Guarda* era uma organização militar formada por aristocratas e destinada a proteger o rei.

[27] Cfr. Michelet, G. *Maine de Biran*. Paris: Lib. Bloud et Cie., 1906, pp. VII-IX. A partir deste ponto, *Michelet, Biran.*

Bergerac. Em 1809, foi eleito representante do departamento da Dordogne junto ao Corpo Legislativo (*Michelet, Biran,* p. X). Couailhac, por sua vez, nos informa que, em 1812, Maine de Biran fez de sua residência parisiense o centro de uma verdadeira sociedade filosófica, promovendo reuniões que contavam com a presença, entre outros, de Guizot, Royer-Collard, Ampère, Cuvier e Cousin. Foi este último que iniciou a glorificação de seu nome.[28]

Michelet nos informa também que, em 1813, Maine de Biran desempenhou papel importante numa comissão encarregada de apresentar as queixas do Corpo Legislativo e da nação ao imperador Napoleão, que reagiu às mesmas com medidas violentas. Em 1814, tornou-se questor na Câmara dos Deputados. Durante os Cem Dias, teve de refugiar-se em Périgord, retornando em seguida para retomar o cargo de questor, que ocupou até sua morte, em 1824. Toda a sua vida foi marcada por uma constituição física débil, por uma "máquina frágil", como ele próprio afirmava. Seu *Diário íntimo,* escrito de 1794 até 1824, revela seu estado doentio e sua sensibilidade aguçada. O texto é como que atravessado por um grito sofrido (*Michelet, Biran,* pp. X-XII).

Marc Allégret nos informa ainda que o nome *Maine de Biran* foi adotado porque *Maine* era o nome de uma propriedade territorial possuída pelo pai de François-Pierre Gontier de Biran. O bisavô e o avô deste último tinham sido prefeitos de Bergerac. De acordo com Allégret, Maine de Biran se casou em 1795 com Louise Fermier, que lhe deu três filhos antes de falecer em 1803. Ele se casou posteriormente outra vez

[28] Cfr. Couailhac, Marius. *Maine de Biran*. Paris: Félix Alcan, 1905, pp. 25-6.

com sua prima Louise Anne Favareilhes de la Coustete. Quando era membro do Conselho dos Quinhentos, ele frequentou assiduamente o salão de Madame Helvetius, onde se tornou amigo dos ideólogos Cabanis e Destutt de Tracy. Para Allégret, Maine de Biran ocupa um lugar modesto na história política da França, mas sua importância filosófica tem crescido gradativamente depois de sua morte. Ele é um *virtuose* da introspecção e seu pensamento abriu novas perspectivas para a psicologia.[29]

De acordo com Michelet, Maine de Biran publicou, durante sua vida, apenas as seguintes obras: uma *Memória sobre a influência do hábito sobre a faculdade de pensar*, em 1817, um *Exame das lições de filosofia de Laromiguière,* também em 1817, e uma notícia sobre Leibniz na *Biografia Universal,* em 1819 (*Michelet, Biran,* p. IX). A *Memória sobre a influência do hábito* foi escrita em 1802 e premiada pelo Instituto de França. Além dessas, Maine de Biran escreveu, entre outras, as seguintes obras: *Da decomposição do pensamento* (1805), premiada pelo Instituto de França e classificada em segundo lugar na Academia de Berlim, *Novas considerações sobre as relações do físico e do moral do homem* (1811), premiada pela Sociedade Real de Copenhague, *Ensaio sobre os fundamentos da psicologia e sobre suas relações com o estudo da natureza* (1812) e *Novos ensaios de antropologia* (fragmentos redigidos entre 1823 e 1824). As *Novas considerações sobre as relações do físico e do moral do homem* foram publicadas por Cousin em 1834. Depois disso, em 1841, Cousin publicou, em três volumes, sob o título de *Obras filosóficas de*

[29] Cfr. Allégret, Marc. Maine de Biran, François-Pierre Gontier de Biran dit (1766-1824), philosophe. *Revue du souvenir napoléonien*, nº 451, 2004, pp. 73-4.

Maine de Biran, uma parte significativa dos textos desse pensador. Por fim, em 1859, Naville publicou o *Diário íntimo* de Maine de Biran, bem como, em três outros volumes, o restante dos textos desse autor, agora sob o título de *Obras inéditas.*

Segundo Naville, a quem seguiremos mais de perto aqui, o pensamento de Maine de Biran passou por três fases, que são a *filosofia da sensação* (1794-1804), a *filosofia da vontade* (1804-18) e a *filosofia da religião* (1818-24). A primeira foi influenciada por Condillac, Cabanis, Destutt de Tracy e Charles Bonnet, sendo caracterizada pela tese de que as impressões sensoriais constituem a única origem do conhecimento.[30] Mas essa fase nunca envolveu uma adesão completa às doutrinas dos ideólogos e já continha sinais de um futuro desenvolvimento em direção à superação do sensualismo. A segunda fase foi motivada pela sua insatisfação com a explicação sensualista do pensamento e da liberdade humana, sendo marcada pela restauração da potência ativa e livre na análise da natureza humana. A terceira envolveu a adoção de uma filosofia mística e religiosa, voltada para o cristianismo.[31]

Uma das obras características da primeira fase é a memória sobre *A influência do hábito sobre a faculdade de pensar* (1802). Nela, Maine de Biran revela uma ligação clara com a escola de Condillac, o que permite

[30] Charles Bonnet (1720-1793) foi um filósofo e naturalista genebrino. Sua obra filosófica que nos interessa é o *Ensaio analítico sobre as faculdades da alma*, que estuda as condições fisiológicas da atividade mental e que parece ter influenciado Maine de Biran. Ver Bonnet, Charles. *Essai analytique sur les facultés de l'âme*. Copenhague, chez les Frères Cl. & Ant. Philibert, 1760.

[31] Naville, E. Introduction Générale aux Oeuvres de M. de Biran. *In: Oeuvres Inédites de Maine de Biran, Publiées par Ernest Naville, avec la Collaboration de Marc Debrit. Tome I.* Paris: Dezobry, E. Magdeleine et Cie., 1859, pp. VI-VII. O texto de Naville, às pp. I-CXVI, constitui um excelente e detalhado estudo da evolução do pensamento de Maine de Biran. A partir deste ponto, esta obra será designada por *Naville, Introduction*.

localizar suas ideias no interior do sensualismo da época. Mesmo assim, Maine de Biran já revela aqui um distanciamento da tradição condillaciana, ao defender as seguintes teses: i) existe no ser humano uma força ativa que não deve ser confundida com as impressões passivas da sensibilidade; ii) o esforço, através de seus dois termos – o sujeito que faz o esforço e o objeto que lhe opõe resistência, – constitui a base da consciência pessoal e do conhecimento; iii) a ciência do homem exige uma análise capaz de distinguir o elemento ativo e o elemento passivo no conhecimento (*Naville, Introduction,* p. XXVI).

A primeira fase, em virtude de suas ligações ainda fortes com o sensualismo, não possui grande interesse para nós. As fases que mais nos interessam são as duas últimas, ou seja, a da *filosofia da vontade* e a da *filosofia da religião*. A da filosofia da vontade se inicia com a obra *Memória sobre a decomposição do pensamento* (1805). Ainda segundo Naville, Maine de Biran argumenta que, no sistema de Condillac, a análise do pensamento é impossível a partir apenas da sensação. Essa análise somente seria possível a partir de bases não sensualistas (*Naville, Introduction,* p. XXX). Com efeito, a alma que se transforma em suas sensações não poderia ser analisada de forma alguma. Mas se o conhecimento envolve uma parte interna e outra externa, se o sujeito é reconhecível e distinto do objeto, se existe uma ideologia subjetiva pela qual o sujeito pensante se manifesta a si mesmo independentemente dos elementos exteriores do seu pensamento, então esse fato duplo do conhecimento poderá ser analisado em tais elementos constitutivos (*Naville, Introduction,* p. XXXII). Ora, só pode haver uma decomposição se o pensamento não fôr um fato simples como a sensação de Condillac,

mas sim um composto que resulta da ação de faculdades diversas. A palavra *faculdade* pode ser entendida em dois sentidos: i) como uma força produtiva – sentido psicológico; ii) como o nome para um conjunto de fatos – sentido fisiológico. No primeiro caso, a faculdade corresponde à existência em nós de um poder de agir que se manifesta a si próprio e cujo produto são os resultados exteriores da nossa atividade. No segundo caso, a faculdade nada mais é do que o título de uma classe de fatos, sem envolver alguma ideia de força ou o sentimento interior de um poder. Maine de Biran adota o primeiro sentido de *faculdade,* graças à evidência pela qual a força produtiva se manifesta à consciência (*Naville, Introduction,* pp. XXXV-VII).

Para Maine de Biran, conforme Naville, a experiência interior da consciência revela o fato de que o homem se sente ativo, sendo a natureza dessa atividade completamente heterogênea em relação às representações internas e às sensações. E a consciência do esforço, do querer, é identificada por Maine de Biran com a *inteligência*. Como o esforço é uno, isso permite obter a ideia de *unidade*; como o *eu* é causa, isso permite obter o princípio de causalidade (*Naville, Introduction,* p. XLI). Todavia, para Naville, do mesmo modo que Condillac tenta equivocadamente transformar a sensação em vontade, Maine de Biran tenta equivocadamente transformar a inteligência em vontade. De qualquer modo, ele continua convencido da verdade do princípio *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*. O que Maine de Biran faz é censurar os sensualistas por desprezarem os fatos da experiência interna em suas teorizações. Isso não significa, porém, que ele aceite a

existência de ideias inatas, pois o ser humano se explica apenas a partir de dois elementos, o *sentir* e o *agir* (*Naville, Introduction,* p. XLII).

A exposição acima das doutrinas contidas na *Memória sobre a decomposição do pensamento*, baseada em Naville, merece uma complementação. Com efeito, acreditamos que este texto já traz consigo, embora de forma embrionária, o princípio *homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate*.[32] Esse princípio foi tomado emprestado de Herman Boerhaave, no seu livro *Preleções acadêmicas sobre doenças dos nervos*.[33] Para Maine de Biran, possuímos sensações desprovidas de personalidade, chamadas *afecções puras*, que podem ser consideradas resultados mais imediatos das funções que colaboram numa vida orgânica geral. Elas correspondem a um estado de vitalidade ou de simplicidade nativa, que antecede o aparecimento de um sujeito consciente (*Maine de Biran, Dec. do Pensamento,* p. 59). Esse último introduz a dualidade na constituição do ser humano, como veremos mais adiante.

Uma vez estabelecido esse ponto de partida, o pensador francês escreveu o *Ensaio sobre os fundamentos da psicologia e sobre suas relações com o estudo da natureza* (1812), a sua obra mais importante da fase da filosofia da vontade.[34] Embora ela exponha de maneira bastante clara as

---

[32] Maine de Biran, François-Pierre-Gontier. De la décomposition de la pensée. *In*: Maine de Biran. *Oeuvres philosophiques de Maine de Biran. Publiées par V. Cousin.* Tome deuxième. Paris: Librairie de Ladrange, 1841, p. 59. A partir de agora, *Maine de Biran, Dec. do Pensamento*.

[33] Ver Boerhaave, Hermanni. *Praelectiones academicae de morbis nervorum*, Tomus primus, Venetiis: Ex Typographia Remondiniana, 1762, p. 202. Esse princípio parece ter origens em Platão, nos estóicos, nos gnósticos e em Agostinho.

[34] Antes da publicação do *Ensaio,* Maine de Biran tinha apresentado sua perspectiva sobre a ciência do homem nos seguintes três textos: *Influência do hábito sobre a faculdade de pensar* (1802), *Da decomposição do pensamento* (1805) e *Novas considerações sobre as relações do físico e do moral do homem* (1811), todos premiados por instituições de respeito, conforme informamos acima. Estimulado

doutrinas de Maine de Biran nesta fase, Ferreira França não deve ter tido conhecimento da mesma por ocasião da redação das *Investigações de psicologia*, uma vez que tal obra foi publicada postumamente, em 1859, por iniciativa de Naville. Essas mesmas doutrinas se encontram expostas, mas não de maneira tão clara, em outros textos de Maine de Biran, como, p. ex., a já considerada *Memória sobre a decomposição do pensamento.* Em virtude dessa maior clareza e para facilitar a compreensão do leitor, decidimos expor aqui os principais pontos da visão biraniana nessa obra, mesmo sabendo que Ferreira França não teve a oportunidade de consultá-la quando estava redigindo as *Investigações de psicologia*.

No *Ensaio sobre os fundamentos da psicologia,* Maine de Biran tenta fundar uma ciência do homem sobre bases seguras, estabelecendo em seguida as relações entre essa ciência e a ciência da natureza. Assim como Kant faz uma analogia entre a revolução da sua filosofia transcendental e a descoberta de Copérnico, Maine de Biran faz uma analogia entre sua filosofia e a revolução da química proporcionada pela obra de Lavoisier (*Naville, Introduction,* pp. LIII-IV). As ideias prenunciadas em *Influência do hábito sobre a faculdade de pensar* são desenvolvidas aqui.

Segundo Naville, a descoberta fundamental de Maine de Biran em psicologia é a de que o homem se reconhece como um *eu* em virtude do sentimento de uma atividade interior que lhe revela sua própria

pelas premiações, Maine de Biran tentou reunir e completar esses trabalhos em uma obra de conjunto. O *Ensaio* foi o resultado desse empreendimento (ver Naville, Avant propos de l'éditeur au Essai sur les fondements de la psychologie. *In: Oeuvres Inédites de Maine de Biran, Publiées par Ernest Naville, avec la Collaboration de Marc Debrit. Tome I.* Paris: Dezobry, E. Magdeleine et Cie., 1859, p. 3).

existência. Ser é agir. O *eu* se manifesta na ação. E esta ação é um *esforço*, pois está indissoluvelmente ligada a uma resistência. O sentimento da força só se manifesta no sentimento da própria resistência (*Naville, Introduction,* p. LIV). Assim, mesmo sem ter visto o seu corpo, o homem já tem o conhecimento interno imediato de um organismo que resiste e cede ao seu esforço. Como esse sentimento é inseparável daquele da própria existência, a alma e o corpo se manifestam simultanea e indivisivelmente. Esse é o fato primitivo da consciência, envolvendo a dualidade irredutível entre uma causa agente e um termo resistente. Esse *eu* dual não deve ser confundido com o conceito de *alma* enquanto substância, o qual pode se tornar a base de uma multidão de asserções hipotéticas, precisamente porque se trata de um conceito objetivo e não de um dado da consciência (*Naville, Introduction,* p. LVI).

A partir do fato primitivo, Maine de Biran deduz, de acordo com Naville, as noções fundamentais da atividade do pensamento. Assim, a ideia de *força* se manifesta no próprio esforço do *eu*; a ideia de *substância* se refere aos dois elementos da dualidade primitiva esforço/resistência que subsistem em todas as variações da existência; a ideia de *causa* é a expressão da relação esforço/resistência que constitui o fato primitivo; a ideia de *unidade* tem como base o *eu* indivisível em sua oposição à variedade dos elementos sensíveis; a ideia de *identidade* tem como base a permanência da relação dos dois termos do fato primitivo; a ideia de *liberdade* se funda na atividade mesma do sujeito; a ideia de *espaço* se encontra no sentimento interior imediato do corpo próprio e de suas partes; a ideia de *tempo* se origina na sucessão dos atos de vontade, que só podem ser exercidos um de cada vez (*Naville, Introduction,* pp. LVII-VIII).

As noções acima não são inatas ou *a priori,* pois são extraídas do fato constitutivo do sujeito. Nessa perspectiva, elas diferem das *ideias gerais*, que são deduzidas das impressões externas pelas operações de abstração e comparação. As ideias gerais são o resultado da observação voltada para os objetos externos, enquanto as noções mencionadas acima são o resultado puro da reflexão do sujeito sobre si mesmo. E como o sujeito corresponde ao elemento indispensável em todo conhecimento, essas noções por meio das quais ele manifesta sua própria natureza se encontram sempre em toda parte. Já as ideias gerais variam de acordo com os objetos a partir dos quais foram obtidas.[35] E, uma vez que a noção de *causa* é a mais próxima do fato primitivo por dar-lhe expressão imediata, ela é a ideia-mãe, a pedra angular de toda a filosofia (*Naville, Introduction,* pp. LVII-VIII).

A psicologia se restringe ao desenvolvimento das ideias precedentes, mas isto constitui um estudo incompleto do homem, uma vez que esse último compreende a combinação de um sujeito com um elemento estrangeiro, que corresponde a uma vida inconsciente através da qual o homem se liga à natureza. Essa vida inconsciente é a do animal, estudada pela fisiologia e contendo a matéria bruta dos fenômenos do espírito humano, como as afecções, as intuições, os movimentos instintivos, os instintos. Assim, a vida humana é dupla: *homo simplex vitalitate, duplex in humanitate*. A inteligência e a vontade dominam em graus diversos esses elementos estrangeiros, mas, sem a

[35] Naville recorre a uma terminologia diferente daquela do *Ensaio*, usando *noções gerais* ou *ideias primeiras* para designar as *ideias gerais* biranianas e usando *ideias gerais* para designar as *ideias abstratas* biranianas. Para evitar confusões, resolvemos alterar a terminologia de Naville, dando preferência ao vocabulário do próprio *Ensaio*.

atividade do *eu*, a vida inferior retoma o controle. É o que acontece no devaneio, na paixão, nos sonhos, no delírio e na loucura (*Naville, Introduction,* pp. LIX-LX).

O homem é, desse modo, o palco de uma luta entre dois princípios opostos, cujas combinações variadas explicam os diversos estados observáveis em seu desenvolvimento. Esses estados são em número de quatro e Maine de Biran os denomina *sistemas*. Temos, então, o *sistema afetivo*, que corresponde à vida comum ao homem e ao animal; o *sistema sensitivo*, que constitui o estado de vigília sem a presença de ação; o *sistema perceptivo*, marcado por um grau de esforço que ultrapassa o simples estado de vigília e inclui a presença da ação; o *sistema reflexivo*, por fim, em que o *eu*, no mais elevado grau de esforço, faz abstração de todos os elementos adventícios, conhecendo e contemplando a si próprio em sua pureza (*Naville, Introduction,* pp. LX-LXIV).

O ato de reflexão constitui o último ato da consciência. O sujeito se isola de tudo o que não é ele e seu conhecimento interior se reduz ao fato primitivo e às noções a ele ligadas. O sujeito encontra, assim, a fonte das duas ciências de raciocínio puro, que independem da sensibilidade: a *matemática*, baseada na concepção pura do espaço, e a *psicologia*, baseada no esforço e no sistema de ideias que dele derivam. A reflexão fornece também à alma a consciência de seu poder de ação e, combinada com o tempo, torna possível a predeterminação dos atos futuros, que complementa a liberdade moral (*Naville, Introduction,* pp. LIX-LXIV). Mas convém lembrar que aquilo que se manifesta no sistema reflexivo não é o espírito em estado puro, o qual não passa de uma concepção abstrata e estranha à realidade. A reflexão faz aparecer o *eu* em estado

puro. E, para o *eu*, existir é sentir o próprio corpo (*Naville, Introduction*, pp. LXIV-V).

Nesta perspectiva, o grande mistério da humanidade não é a ligação entre a alma e o corpo, mas a possibilidade de separação de ambos. A ligação é um dado imediato da consciência, já que constitui o sujeito que percebe a si mesmo (*Naville, Introduction,* p. LXV). O físico e o moral se tocam e se modificam continuamente, mas isso não significa que esses elementos profundamente diversos sejam idênticos (*Naville, Introduction,* p. LXX).

Numa espécie de síntese do que foi dito anteriormente, Naville afirma que toda a teoria biraniana do *Ensaio* se apoia em dois pilares: a determinação do fato da consciência e a constatação da existência de um elemento afetivo e inconsciente na vida do homem (*Naville, Introduction,* p. LXXVII).

Consideramos importante acrescentar aqui uma informação sobre a retomada do princípio *homo simplex in vitalitate duplex in humanitate* no texto *Considerações sobre o princípio de uma divisão dos fatos psicológicos e fisiológicos*, publicado por Cousin, em 1841. Ali, Maine de Biran afirma que a dualidade da natureza humana se manifesta de maneira mais sensível quando o *eu* conhece interiormente os sofrimentos do animal que nele existe. O homem moral e religioso sente esse contraste e não pode duvidar de que a sensação do animal que nele existe nada mais é do que a apercepção da pessoa humana.[36] Estas

[36] Maine de Biran, François-Pierre-Gontier. Considérations sur les principes d'une division des faits psychologiques et physiologiques à l'occasion du livre de M. Bérard, intitulé: Doctrine des rapports du physique et du moral (Paris, 1823). *In: Oeuvres philosophiques de Maine de Biran. Publiées par V. Cousin.* Tome troisième. Paris: Librairie de Ladrange, 1841, p. 227. Há ainda no terceiro tomo outro texto que faz

hipóteses estão formuladas de maneira obscura e só foram esclarecidas no texto *Novas considerações sobre as relações do físico e do moral do homem*, também publicadas por Cousin. Nesse texto, Maine de Biran, ao discutir as funções perceptivas da visão, distingue três elementos de natureza diferente: i) a impressão imediata feita no órgão exterior pelos raios luminosos; ii) a imagem ou intuição representada no espaço; iii) o ato mesmo da percepção que pertence apenas ao *eu* que se distingue da intuição. Esse último elemento supersensível está separado dos outros dois. O fato de haver intuições visuais sem o *eu* resulta de uma multidão de fenômenos da natureza animal, simples na vitalidade, e combinada com uma natureza inteligente, ativa e livre: *animal simplex in vitalitate homo duplex in humanitate*.[37]

Com o objetivo de esclarecer um pouco mais essa importante noção biraniana a respeito da constituição do ser humano, reproduziremos as caracterizações feitas por Carla Canullo e Luis António Umbelino. De acordo com a primeira, através do método científico da fisiologia, Maine de Biran estabelece a existência de um estado de passividade inconsciente no ser humano. Isso caracteriza o *homo simplex in vitalitate* do princípio

referência ao princípio latino tomado de empréstimo a Boerhaave: *Da apercepção imediata*. Não faremos referência a ele porque o princípio em questão não aparece na versão publicada em 1841. Segundo Pierre Tisserand, Cousin cometeu um engano a esse respeito, publicando uma versão incorreta e incompleta do texto de Maine de Biran (ver Tisserand, Pierre. *Essai de restitution et d'interprétation de l'écrit de M. de Biran, publié par Cousin sous le titre de L'aperception immédiate. Thèse complémentaire présentée pour le doctorat à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris.* Paris: Félix Alcan, 1908). A referência ao princípio latino só aparece na versão recuperada por Tisserand, a qual não foi acessada por Ferreira França, que provavelmente só conheceu a versão de 1841.

[37] Maine de Biran, François-Pierre-Gontier. Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme. *In: Oeuvres philosophiques de Maine de Biran. Publiées par V. Cousin*. Tome quatrième. Paris: Librairie de Ladrange, 1841, pp. 101-2. A frase latina se encontra no rodapé, à p. 102, indicando, como fonte, Böerhrave [*sic*] *De morbis nervorum*, sem maiores informações. Maine de Biran troca aqui o *homo* do início da frase latina de Boerhaave por *animal*. Isso é possível porque ele está pensando com este último termo o lado sensorial do ser humano dual.

latino. Para caracterizar o *homo duplex in humanitate,* Maine de Biran deixa o método científico da fisiologia e passa para o método reflexivo da psicologia, o qual permite acessar o nível da consciência, que é identificada com o *esforço*. Isso nos leva a encontrar a resistência ao esforço, sob a forma do corpo. Nessa perspectiva, reencontramos o corpo que era o objeto da análise fisiológica. Isso nos permite distinguir o conceito de *corpo sem o estado de consciência* e o conceito de *corpo na presença da consciência*.[38] O primeiro desses conceitos corresponde ao *homo simplex in vitalitate* e o segundo, ao *homo duplex in humanitate.*

De acordo com Umbelino, a frase latina usada por Maine de Biran encerra um duplo ensinamento: a simplicidade da vitalidade do homem – primeiro ensinamento, *homo simplex in vitalitate* – é complementada por uma ordem hiper-orgânica, de caráter voluntário, que está ligada à primeira, mas que lhe é irredutível – segundo ensinamento, *homo duplex in humanitate*.[39]

Em 1817, Maine de Biran publicou um *Exame das lições de filosofia do Sr. Laromiguière*, no qual não apenas discute as doutrinas desse pensador, mas também apresenta suas ideias filosóficas, principalmente aquelas relativas às noções de *eu* e de *causa*.[40] Esse texto está reproduzido no

[38] Canullo, Carla. The body and the self-identification of conscious life: the science of man between physiology and psychology in Maine de Biran. *In:* Tymieniecka, Anna-Teresa (Org.). *The origins of life. The primogenital matrix of life and its context*. Dordrecht: Springer Science + Business Media, 2000, pp 216-7 Todo o capítulo pp. 203-23.

[39] Umbelino, Luis António. Le tournament herméneutique de la tradition réflexive française. *In*: Portocarrero, Maria Luísa et al. *Hermeneutic racionality/La racionalité herméneutique.* International Studies in Hermeneutics and Phenomenology, vol. 3. Berlin: Lit Verlag, 2012, p 372. Todo o capítulo: 365-80.

[40] Ver Maine de Biran, François-Pierre-Gontier. *Examen des leçons de philosophie de M. Laromiguière, ou Considérations sur le principe de la psychologie, sur la réalité de nos connaissances, e l'activité de l'âme*. Paris: Chez Fournier, Libraire, 1817.

terceiro volume das *Obras filosóficas de Maine de Biran,* editadas por Cousin em 1841, que consta da bibliografia das *Investigações*. Mas ele não traz novidades em relação às doutrinas biranianas que já apresentamos até aqui. De qualquer modo, estamos fazendo essa breve referência a ele porque se trata de uma obra que pode ter sido conhecida e lida por Ferreira França, servindo-lhe de fonte.

Maine de Biran também se preocupou, na fase da filosofia da vontade, com o problema das relações entre o físico e o moral do ser humano, ligado à *terceira ciência* cuja inspiração Ferreira França atribui a Bossuet e a Cabanis. No texto *Novas considerações sobre as relações do físico e do moral do homem*, Maine de Biran, numa espécie de contraponto ao trabalho de Cabanis sobre o mesmo assunto, chega às seguintes conclusões:

> A mais simples observação de nós mesmos nos ensina que esse senso interno que reproduz as imagens e do qual a visão exterior é o meio ou o órgão principal se acha sob a influência alternativa de duas forças vivas, uma cega e espontânea, ou seja, ativada pelas impressões dos órgãos internos e das sensações verdadeiramente animais, e a outra esclarecida, previdente e livre, que regula a imaginação e lhe fornece leis quando ela não recebe as suas. No primeiro caso, não há [...] influência do físico sobre o moral, mas antes influência de uma espécie de funções orgânicas sobre outras funções do mesmo gênero, de tal modo que ainda não saímos da fisiologia: o físico não age realmente sobre o moral, como se diz impropriamente, mas o organismo reina sozinho. O moral é absorvido. Somente no segundo caso é verdadeiro dizer que há uma ação indireta, mas

> real, exercida pelo moral, pela vontade do ser inteligente e livre sobre as afecções ou os instintos do organismo.[41]

O fato primitivo biraniano, obtido através do método da observação interior, permite não só a construção de uma psicologia da subjetividade, mas também sugere a possibilidade de apreendermos a realidade do espírito humano. Maine de Biran, porém, provavelmente devido à sua fidelidade ao método de observação científica da primeira fase de seu pensamento, permaneceu no nível fenomênico e não se aventurou a avançar afirmações metafísicas sobre a realidade do espírito ou a substancialidade da alma. Isso ele só fez na última fase de seu pensamento, a da *filosofia da religião*, que será discutida a seguir. Antes disso, porém, consideramos importante observar aqui que muitos pensadores franceses que se inspiraram em Maine de Biran, como Cousin e Ravaisson, p. ex., não tiveram receio de extrair conclusões metafísicas com base na intuição do fato primitivo. Isso levou alguns deles a considerar a psicologia da subjetividade de Maine de Biran como um verdadeiro *positivismo espiritualista*.

Ravaisson, em sua obra *A filosofia em França no s. XIX*, coloca Maine de Biran ao lado de Descartes e Leibniz, alegando que todos lançaram uma luz incontestável sobre a intuição íntima que temos de nós mesmos. Ravaisson pensa que essa intuição envolve a noção de que a alma é idêntica à sua ação, que nela o pensar se identifica com o querer,

[41] Maine de Biran, François-Pierre-Gontier. Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme. *In: Oeuvres philosophiques de Maine de Biran. Publiées par V. Cousin*. Tome quatrième. Paris: Librairie de Ladrange, 1841, pp. 121-2. Tradução nossa.

permitindo assim atingirmos a substância e o ser.[42] Um pouco antes disso, Ravaisson, que se considera seguidor de Maine de Biran, já tinha afirmado que os fatos permitiam prever a chegada de uma época filosófica caracterizada pela predominância de um realismo ou *positivismo espiritualista*, que tem como princípio fundante a consciência que o espírito tem em si mesmo de uma existência da qual todas as outras derivam e que nada mais é do que sua ação (*Ravaisson, Phil. en France,* p. 275).

Seguindo uma linha semelhante de interpretação, Dominique Janicaud nos informa que Bergson associa a Maine de Biran o método que Ravaisson chamou de *realismo* ou *positivismo espiritualista*. Recorrendo a Gouhier, Janicaud esclarece que o *positivismo espiritualista* é um nome de família e que o primeiro pensador que deve ser caracterizado como tal é Maine de Biran. Ele de fato merece este nome porque seu método parte de um *fato primitivo* que se pretende experimental e progressivo. Maine de Biran é baconiano porque recusa as causas ocultas e vai do conhecido ao desconhecido unicamente por observação e comparação. Além disso, ele rejeita a aplicação sem modificação do método baconiano ao domínio interior, pois isso desnatura a ciência do homem interior, ao considerar o *eu* como causa abstrata e não como causa eficiente em sentido pleno. O positivismo espiritualista não é primeiro um realismo e depois um espiritualismo. Na verdade, ele é um realismo porque é um espiritualismo. O espírito se experimenta em si mesmo como realidade. Esse é o primeiro dado

[42] Ravaisson, Félix. *La philosophie en France ao XIX^e siècle*. 3e. éd. Paris: Librairie Hachette et Cie, 1889, pp. 311-2. A partir deste ponto, *Ravaisson, Phil en France*.

primitivo ou imediato aos olhos de Maine de Biran assim como de Ravaisson e Bergson.[43]

Isso posto, passemos agora à última fase do pensamento de Maine de Biran que foi, conforme Naville, a da *filosofia da religião*. Não sabemos se as ideias dessa fase eram conhecidas por Ferreira França. Mesmo assim, decidimos apresentá-la resumidamente aqui, a fim de ilustrar a possibilidade de avançar da *filosofia da vontade* para alguma forma de espiritualismo cristão, uma vez que essa passagem parece ter acontecido não só com Ferreira França, mas também com Maine de Biran. A obra relevante para a terceira fase do pensamento deste último é representada pelas *Novos ensaios de antropologia* (fragmentos redigidos entre 1823 e 1824). Na fase da *filosofia da religião*, de acordo com Naville, Maine de Biran percebe que o empirismo só atinge fenômenos, deixando de lado a realidade propriamente dita. Nessa perspectiva, o empirismo puro, cujo fim último nada mais é do que o ceticismo, não encontra lugar durável no espírito humano. Nossa fé na realidade é invencível e uma filosofia séria não pode desconhecer este fato (*Naville, Introduction,* p. CXXII).

De acordo com Naville, isso leva Maine de Biran a afirmar que há no espírito humano um princípio de crença, que ele chama de *razão* ou *faculdade do absoluto*, que nos põe em relação com o universal e o necessário. Este princípio corresponde a um elemento novo, a ser acrescentado à afecção e ao *eu*, os dois elementos até então identificados. Há, assim, no homem, uma faculdade de crer

[43] Janicaud, Dominique. *Ravaisson et la métaphysique. Une généalogie du spiritualisme français*. 2e. éd. Paris: J. Vrin, 1997, pp. 139-40.

naturalmente voltada para o absoluto, em oposição ao caráter relativo do conhecimento experimental (*Naville, Introduction,* p. CXXIII).

Naville afirma que, a partir daí, Maine de Biran conclui pela realidade da substância anímica, da qual o *eu* constitui a manifestação. O fato da consciência só nos dá o *eu*, mas debaixo dele a faculdade do absoluto põe a substância da alma de maneira necessária e não apenas em virtude de uma hipótese. Em seguida, essa mesma faculdade estabelece a realidade da substância corporal debaixo dos fenômenos sensíveis correspondentes. Finalmente, as leis do pensamento, dentre as quais o princípio de causalidade ocupa um lugar privilegiado, essas leis deixam de ser apenas expressões do fato primitivo para se tornarem necessárias e universais (*Naville, Introduction,* p. CXXIV).

Existem, portanto, neste domínio, duas ordens, a saber, a do *conhecimento* e a da *crença*. Essas duas ordens possuem leis inversas. Do ponto de vista da primeira, para conhecer é preciso agir: isto constitui o dado fundamental da psicologia biraniana. Do ponto de vista da segunda, para agir é preciso ser: isto constitui o dado necessário da crença. Nesta perspectiva, o *eu* chega não apenas à realidade da alma, mas também ao *infinito*. Com efeito, este *eu*, enquanto pessoa, não pode entrar na posse de si mesmo sem se conceber como uma existência limitada, em oposição à existência infinita, que se torna então o verdadeiro fato primitivo para a crença. Com a percepção da pessoa, que corresponde ao fato primitivo, começa o finito, que é concebido por limitação no infinito. As coisas se passam de tal modo que, em virtude da necessidade do pensamento, que inclui o absoluto debaixo de toda manifestação fenomênica, o conhecimento só tem lugar quando a

crença se manifesta imediata e indivisivelmente; e, sem o conhecimento, a faculdade de crer não poderia se exercer. O empirismo e o princípio de crença se complementam (*Naville, Introduction,* pp. CXXV-VI).

Isso permite, conforme Naville, um reencontro entre Maine de Biran e Deus. A faculdade de crer estabelece também a causa de todas as existências, que deve ser concebida como necessária, eterna e imutável. As verdades necessárias encontradas pelo espírito humano são eternas e imutáveis e subsistiriam mesmo sem serem percebidas por este mesmo espírito. Isto significa que elas extraem sua eternidade e imutabilidade de um ser infinito, eterno e imutável, no qual elas subsistem e são compreendidas de maneira perfeita (*Naville, Introduction,* pp. CXXVII-VIII). Este ser infinito ou Deus se manifesta ao espírito por meio do coração. O mediador entre o pensamento humano e o absoluto é o sentimento, sob a forma de simpatia, confiança e respeito, fundando as relações na família e na sociedade. Desse modo, Deus mantêm com o ser humano relações de pai, de governante da grande cidade habitada pelos homens. Nesta perspectiva, o panteísmo, que nega a personalidade divina para reduzir tudo à ideia abstrata de *substância*, exclui as unidades por excelência que são Deus e o *eu*. Isso leva à negação da religião como moral (*Naville, Introduction,* p. CXXIX). Na perspectiva biraniana, porém, Deus é pessoal e livre, apesar da grande importância do princípio de causalidade.

Isto é assim porque a base da filosofia de Maine de Biran está na constatação de que o elemento primitivo e fundamental na constituição do espírito humano é a potência ativa e não o pensamento. A liberdade

é anterior à inteligência. Aplicando esta concepção a Deus, obteremos um ser absoluto cuja natureza fundamental é o poder de agir, um ser absoluto em que a ideia jamais poderá ter prioridade sobre a vontade. Isto corta pela raiz o determinismo, tanto na psicologia como na teologia biraniana (*Naville, Introduction,* p. CXXXVII). Essa religião, inicialmente natural, avança em direção à fé dos cristãos. Aos poucos, sob a influência do ecletismo nascente, Maine de Biran conclui que as duas revelações, a natural e a sobrenatural, a da razão e a de Cristo, possuem a mesma base, o mesmo objeto, o mesmo fim e o mesmo conteúdo. Elas constituem expressões das verdades primeiras, fatos de consciência que a razão constata, mas não pode demonstrar. A religião e a filosofia diferem apenas pelo método. Elas chegam aos mesmos resultados: a primeira, aceitando a autoridade da tradição; a segunda, usando livremente a razão individual (*Naville, Introduction,* p. CLXII).

Neste ponto, Naville considera importante observar que a aceitação do dogma cristão não significou a extinção do espírito de pesquisa em Maine de Biran. Pelo contrário, sua psicologia está de acordo com a doutrina cristã, completando-a, ao invés de negá-la. Com efeito, a concepção do papel e dos direitos da vontade são necessários para uma plena compreensão do dogma da queda e da restauração (*Naville, Introduction,* p, CLXXV). Foi essa nova percepção das coisas que levou Maine de Biran a iniciar a redação dos *Novos Ensaios de Antropologia*, obra inacabada em virtude de sua morte. A substituição da *psicologia* pela *antropologia* indica o novo projeto de elaborar um estudo completo do homem, no qual o *eu* não seria considerado apenas em si

mesmo, mas em suas relações com o corpo vivo e com Deus (*Naville, Introduction,* p. CLXXVI).

Como podemos ver, a importância de Maine de Biran para a filosofia francesa de sua época está na proposta de existência de fenômenos subjetivos que não podem ser explicados apenas a partir da sensação, como pretendiam os ideólogos de então. Com isso, Maine de Biran deslocou o ponto de partida da filosofia para a psicologia, retornando de algum modo à postura de Descartes. Mas Maine de Biran tratou a subjetividade por ele descoberta de um ponto de vista mais voltado para a observação empírica do que para a ontologia, de tal modo que sua posição, na fase da filosofia da vontade, não é propriamente espiritualista, mas sim pró-espiritualista. O espiritualismo de Maine de Biran só irá aparecer em sua plenitude na fase da filosofia da religião, sob uma forma mística. Podemos dizer então que, com sua postura principalmente na fase da filosofia da vontade, Maine de Biran prepara o advento de pensadores espiritualistas como Cousin, que irão deduzir os elementos ontológicos da subjetividade por ele recém descoberta.

6.5.1. MAINE DE BIRAN E COUSIN

Tendo em vista que muitos historiadores da filosofia brasileira têm destacado a influência de Maine de Biran entre nós, principalmente através da filosofia de Cousin, achamos importante incluir aqui uma breve comparação das ideias destes dois autores.[44] Sabemos que o

[44] A exposição completa da filosofia de Cousin será feita no livro sobre as ideias filosóficas de Antônio Pedro de Figueiredo, a ser publicado oportunamente.

próprio Cousin reconhece ter sido Maine de Biran, ao lado de Laromiguière e Royer-Collard, um dos pensadores que contribuíram para a sua formação filosófica. Sobre o relacionamento do fundador do ecletismo com Maine de Biran, sabemos também que, por volta de 1812, quando da segunda estadia deste último em Paris, Cousin frequentou sua casa, que funcionava como um centro de uma sociedade filosófica. Sabemos também que Maine de Biran publicou muito pouco durante sua vida, ficando a parte mais significativa de sua obra condenada à publicação póstuma. Como, porém, Cousin conviveu com Maine de Biran, tudo indica que o primeiro teve conhecimento das principais doutrinas do segundo, seja através de discussões pessoais, seja através da leitura de manuscritos inéditos. Esse fato provavelmente contribuiu para estimular a admiração de Cousin por Maine de Biran, levando o fundador do ecletismo a publicar, em 1834, um volume contendo algumas das obras inéditas desse pensador. Depois disso, em 1841, Cousin ainda se deu ao trabalho de publicar outra parte significativa das obras de Maine de Biran, em três volumes. Todos esses fatos indicam que Cousin foi de algum modo influenciado pelo autor da *Memória sobre a decomposição do pensamento*. Mas a influência em questão não gerou uma mera submissão intelectual, sendo marcada por uma apropriação independente de algumas das ideias mestras de Maine de Biran. No que segue, iremos destacar os principais pontos da relação entre os dois autores. Como base para a discussão, utilizaremos, quando necessário, os seguintes dois textos de Cousin: o *Curso de história da filosofia*, Tomo II, de 1829, em que ele discute a filosofia de Locke, mas fazendo aproximações com Maine de Biran, e o *Prefácio do editor*, na edição por

ele organizada das *Novas considerações sobre as relações do físico e do moral do homem*, publicadas em 1834, em que ele apresenta e discute as principais ideias desse mesmo autor.[45] Estes textos certamente serão úteis no sentido de facilitar a compreensão das relações teóricas entre os dois autores.

Passando para a nossa análise, temos, em primeiro lugar, a concepção de *psicologia* como ponto de partida da filosofia. Cousin assume integralmente esta ideia de Maine de Biran. Há, porém, uma diferença aqui, relacionada à maneira pela qual cada um desses autores lida com a questão do espiritualismo. Maine de Biran revela uma tendência pró-espiritualista na fase da filosofia da vontade, ao afirmar que a simples consideração da sensação, como fazem os ideólogos, é insuficiente para a compreensão do ser humano. Mas, embora estabeleça a existência de uma subjetividade ativa no ser humano, ele se mantém mais fiel à observação empírica dos fenômenos da consciência, sem apelar a conclusões metafísicas sobre a existência da alma. Esta sua tendência pró-espiritualista só se realiza integralmente na fase da filosofia da religião, em que o misticismo leva Maine de Biran a afirmar por fim a realidade da alma humana. Cousin não adota a posição inicialmente moderada do autor de *Decomposição do pensamento* e já se assume como espiritualista na primeira etapa de seu pensamento.

[45] Ver Cousin, Victor. *Cours de l'histoire de la philosophie (Cours de 1829). Histoire de la philosophie du XVIIIe siècle. Tome II. École sensualiste. Locke.* Paris: Pichon et Didier, 1829. A partir de agora, *Cousin, Curso de 1829, Tomo II*. Ver também Cousin, Victor (éd.). *Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme. Ouvrage posthume de M. Maine de Biran, publié par M. Cousin*. Paris: Ladrange, 1834. A partir desse ponto, *Cousin, Prefácio às Novas considerações*. Os assuntos relevantes tratados nesses textos não foram apresentados por ocasião da nossa exposição das ideias de Cousin no livro sobre Antônio Pedro de Figueiredo. Preferimos reservá-los para a presente discussão.

Para o fundador do espiritualismo eclético, a psicologia já conduz diretamente não só à constatação de que o ser humano possui uma alma, mas também à percepção do absoluto. Ele até interpreta o Maine de Biran da fase da filosofia da vontade como um espiritualista explícito, mas, diante da relutância deste autor em afirmar a substancialidade da alma nesta fase, restringindo-se a reconhecer o fato empírico da existência de uma atividade voluntária e livre, isto nos parece constituir um exagero.[46]

Em segundo lugar, temos a concepção do *eu*. Aqui, Maine de Biran e Cousin concordam em que o *eu* se manifesta à consciência em virtude de sua atividade voluntária e livre. A vontade surge como *esforço* com referência a algo que lhe oferece resistência. Essa ênfase no papel da *vontade* na constituição do *eu* revela a clara influência de Maine de Biran sobre Cousin neste ponto. Mas as semelhanças entre ambos terminam aqui. Para Maine de Biran, a vontade se identifica com a inteligência e constitui o ser da pessoa. Nesta perspectiva, o ser humano possui uma estrutura dupla, caracterizada pelas dimensões da sensibilidade e da vontade/inteligência. Não há recurso em Maine de Biran a uma faculdade da razão, cujas reflexões condicionam o ato voluntário. E, a partir da nossa vontade livre, obtemos a noção universal de *causa*. Para Cousin, a vontade não se identifica com a inteligência. Possuímos também a faculdade da *razão*, que é impessoal e atinge a noção universal de *causa*. Nessa perspectiva, o ser humano possui uma estrutura tripla, caracterizada pelas dimensões da sensibilidade, da vontade e da razão.

[46] Para a afirmação de Cousin de que Maine de Biran é um espiritualista, ver *Cousin, Prefácio às Novas Considerações*, p. XI.

A nossa atividade voluntária nos permite obter a noção de causa, mas apenas em nível particular e não abstrato. Além disso, a reflexão racional constitui a condição de todo ato voluntário.

O argumento acima de Cousin merece um maior detalhamento. Em sua discussão das ideias de Maine de Biran, ele afirma que este autor tenta extrair toda a filosofia a partir de uma doutrina puramente psicológica. Ora, isso exige que tal doutrina seja completa, reproduzindo todos os fatos de consciência. E Maine de Biran contrapõe apenas a vontade à sensação, que constitui a base da escola sensualista. É verdade que a vontade envolve uma ordem de fatos que são distintos dos sensoriais. Mas, de acordo com Cousin, isto não esgota todos os fatos da consciência. Além da sensação e da vontade, existe uma terceira ordem de fatos, a saber, os racionais. Nessa perspectiva, a consciência possui não uma estrutura dupla, mas sim tripla, em que a vida intelectual como um todo compreende *sentir*, *querer* e *conhecer* em relações recíprocas. Cousin pensa que o *conhecer*, relacionado à faculdade da *razão*, é um fato incontestável e distinto do *sentir* e do *querer* e que Maine de Biran não parece ter suspeitado da existência da ordem de fatos ligada a este mesmo *conhecer*. Com isso, ele admite apenas um princípio distinto da sensibilidade, a saber, a *vontade*, rejeitando a *razão* como faculdade original (*Cousin, Prefácio às Novas Considerações*, pp. XXVII-XXXII).

Em terceiro lugar, temos o problema da explicação da origem das ideias de *causa*, de *substância,* de *infinito* e de *Deus*. No *Curso de história da filosofia* de 1829, Cousin atribui a Maine de Biran a autoria do que ele chama de "bela teoria" sobre a origem da ideia de *causa*. De acordo com Cousin, Maine de Biran e também Locke compartilham a teoria de que

a ideia de *causa* não é obtida pela observação dos fenômenos exteriores, os quais só nos fornecem sucessão temporal, sem manifestar relações causais. Já os fenômenos interiores, através da reflexão, nos fornecem a ideia de *causa*, a qual é manifestada na consciência de nossas operações voluntárias. Quando queremos mover o braço e o movemos, encontramos uma relação causal e não de mera sucessão temporal entre esses fenômenos. Isso significa que a vontade é a condição de todos os fenômenos de consciência. E como a vontade é uma potência causadora, segue-se que no primeiro fato de consciência deve haver uma apercepção de nossa causalidade pessoal na nossa vontade. A ideia de *causa* surge, assim, como a ideia primeira (*Cousin, Curso de 1829, Tomo II,* pp. 232-5). Cousin afirma adotar esta teoria que, segundo ele, Maine de Biran aperfeiçoou a partir de Locke. Mas não aceita que a ideia de *causa*, tal como originada do sentimento da atividade voluntária pessoal, seja suficiente para explicar a ideia universal de *causa* e o princípio necessário e universal de causalidade. Cousin reconhece que Maine de Biran tenta explicar a formação da ideia universal de causa com base numa espécie de *indução natural*, que transferiria para as causas exteriores aquilo que observamos na causalidade interior. Contra isso, Cousin argumenta que a ideia de *causa*, gerada a partir da experiência do *eu* que quer um efeito e o produz, não passa de uma ideia particular e determinada, impossibilitando assim qualquer forma de acesso à ideia universal de *causa*. Como, por um lado, nossa crença no mundo e nas causas exteriores é necessária e universal e, por outro, o fato que explica tal crença deve ele também ser universal e necessário, a indução natural de Maine de Biran não é uma lei necessária e universal

(*Cousin, Curso de 1829, Tomo II,* pp. 235-42). Para Cousin, toda atribuição de relação causal depende do princípio de causalidade, que é necessário e universal. E, ao mesmo tempo que a nossa consciência apreende o esforço de vontade e seu efeito, a nossa razão apreende a relação causal destes dois termos e, por meio de uma abstração imediata, ela atinge o elemento invariável e necessário do princípio de causalidade a partir dos fatos variáveis e contingentes observados. Cousin pensa que o que vale para o princípio de causalidade vale também para os demais princípios racionais. No caso do conceito de *espaço*, p. ex., quando consideramos a relação entre um corpo particular e um espaço particular que o contém, nossa razão nos faz perceber que essa relação não é particular, mas sim necessária e universal. No caso do *tempo*, quando consideramos a relação entre uma sucessão de eventos particulares e o tempo particular no qual ela ocorre, nossa razão nos faz perceber que esta relação não é particular, mas sim necessária e universal. No caso do princípio de *substância*, quando consideramos um fenômeno particular que se passa em nossa consciência, nossa razão nos faz perceber que subjacente a este fenômeno particular encontra-se um ser que é o seu sujeito, um ser real e determinado, o *eu*. De acordo com Cousin, contra Locke e Maine de Biran, todos os nossos juízos primitivos são pessoais e determinados. Mesmo assim, nas profundezas de tais juízos, encontram-se relações, verdades, princípios impessoais e universais (*Cousin, Curso de 1829, Tomo II,* pp. 244-50). Ao final da discussão desse tema, Cousin reafirma, à guisa de conclusão, que a teoria de Maine de Biran é o desenvolvimento da teoria de Locke, reproduzindo-a com mais extensão e profundidade, esgotando ao

mesmo tempo os seus méritos e os seus defeitos (*Cousin, Curso de 1829, Tomo II*, p. 258).

Ainda sobre o mesmo assunto, no *Prefácio* à edição de 1834 das *Novas considerações sobre as relações entre o físico e o moral do homem*, Cousin argumenta que a teoria de Locke sobre as ideias de *causa*, *efeito* e *poder* constituem o germe da teoria de Maine de Biran sobre a *causalidade*. Nesses dois autores, a ideia de *causa* é fornecida pela observação e Cousin concorda com isso. Mas argumenta que, na psicologia de Maine de Biran, baseada na apercepção da causa pessoal, tal apercepção só nos fornece uma causa em ação e não o princípio universal e necessário de uma *causa* que não percebemos diretamente. A *causa em ação* não equivale à *causa em si*. Nessa perspectiva, a vontade só nos fornece a *causa em ato*, ficando a razão responsável por nos fornecer a *causa em si*. Raciocínio análogo se aplica à ideia de *substância*. Para Maine de Biran, esta ideia é extraída da ideia de *causa em si*. E como, para Cousin, esta última só pode ser fornecida pela razão e não pela vontade, a razão é também responsável pela origem da ideia de *substância*. Quanto à ideia de *infinito*, Cousin pensa que nesse ponto a teoria biraniana sucumbe inteiramente. De acordo com ele, o *eu*, enquanto *substância* ou *causa*, é finito e limitado. Isso significa que não temos condições de extrair a ideia de *infinito* a partir da análise deste *eu*. Esta tarefa também é realizada pela razão, que, na presença do *finito*, é capaz de conceber o *infinito* (*Cousin, Prefácio às Novas Considerações*, pp. XXXIII-XXXIV).

Cousin argumenta ainda, contra Maine de Biran, que a vontade por si só não dá conta de explicar a origem dos nossos princípios universais

e necessários, como, p. ex., o de causalidade. Novamente aqui, a mera apercepção de uma causa individual e contingente não tem condições de propiciar a formação de um princípio universal e necessário de causalidade. Cousin reconhece que Maine de Biran se utiliza de uma indução para chegar a tal princípio. Mas alega que o *eu,* enquanto *vontade,* embora possa nos fornecer a ideia de uma *causa particular* não tem condições de realizar uma *indução* e chegar a um princípio universal, pois isso constitui um procedimento racional que não pertence a essa mesma vontade. Na verdade, se fosse possível, essa indução só nos daria causas voluntárias e pessoais, impossibilitando o acesso à ideia de *causa involuntária*. E aqui chegamos à última das ideias listadas acima, porque, de acordo com Cousin, a indução biraniana poderia nos levar à ideia de um *Deus pessoal e providencial,* mas de qualidade muito inferior. Este Deus infelizmente teria uma personalidade carregada de misérias como a nossa, bem como uma providência limitada e finita, uma sombra vã da providência infinita e eterna que o gênero humano adora (*Cousin, Prefácio às Novas Considerações*, p. XXXVI).

Numa avaliação geral da filosofia de Maine de Biran, Cousin conclui sua análise afirmando que, ao deixar a razão de lado, este autor corre o risco de perder a esperança na ciência e cair no misticismo, cuja verdade ele extrai desta mesma razão que ele reflete de maneira imperfeita. E acrescenta que, se não tivesse falecido prematuramente em 1824, Maine de Biran teria chegado ao mesmo fim místico de Fichte. Este último é um representante da filosofia da vontade e do *eu*. Sua filosofia é a de Maine de Biran, só que mais profunda e mais rigorosa.

Fichte também parte do ato primitivo do querer, mas, ao invés de manter o rigor da análise, ele acaba mudando de doutrina, saindo do *eu* e invocando uma intervenção divina sobre o ser humano. Com isso, ele se aproxima impressionantemente de Maine de Biran. Para Cousin, a intervenção postulada por Fichte precisa encontrar em nós algo capaz de reconhecê-la e aceitá-la. Ora, esse algo nada mais é do que a razão, que permite evitar o ceticismo e o misticismo. Isso significa que a teoria de Maine de Biran é profunda, mas limitada. Esse autor descobriu uma ordem de fatos distintos da sensação, restabelecendo a atividade voluntária e livre da pessoa humana. Mas ele não conseguiu discernir uma outra ordem de fatos, ligada à faculdade da razão. Mesmo assim, para Cousin, Maine de Biran é o primeiro metafísico francês de sua época (*Cousin, Prefácio às Novas Considerações*, pp. XXXIX-XLII).

Um outro ponto em que Cousin se afasta de Maine de Biran tem a ver com a concepção de *liberdade*. De acordo com Claudius Piat, a quem seguimos aqui, ambos autores acreditam que a liberdade é um fato de consciência.[47] Mas Cousin entende isto de maneira diferente de Maine de Biran. Para o fundador do espiritualismo eclético, nossa vida pode ser explicada por três tipos de fenômenos: sentir, pensar e agir. Ora, a liberdade não se encontra no sentir nem no pensar, mas sim naquele tipo de ação em que temos consciência de poder fazer e não fazer (*Piat, Liberté,* p. 37). Para Cousin, segundo Piat, o fato primitivo não é a liberdade, mas sim o despertar da consciência do ser no próprio ser. Esse fato já contém em si tudo o que será conhecido mais tarde, embora

[47] Ver Piat, Claudius. *La Liberté*. Tome I. Paris: Lethielleux, 1894. A partir de agora, *Piat, Liberté*.

de maneira indistinta. Vai ser a reflexão que analisará e explicitará o conteúdo do fato primitivo da consciência espontânea, atingindo, assim, o limitado e o ilimitado, o relativo e o absoluto, o finito e o infinito. Em síntese, a razão, ao analisar o conteúdo implícito da consciência espontânea, chegará ao *eu*, ao mundo e a Deus (*Piat, Liberté,* p. 39). Com base nisto, Cousin acusa Maine de Biran de deixar a razão de lado nesta importante questão (*Piat, Liberté,* p. 42). Em sua exposição das diferenças entre os dois autores quanto ao problema da liberdade, Piat argumenta ainda que Cousin interpretou equivocadamente Maine de Biran (*Piat, Liberté,* pp. 42-3). Não iremos discutir esse ponto aqui, pois o que nos interessa é, com base em posições assumidas pelo próprio Cousin, estabelecer de maneira clara as relações entre os dois autores. Afinal de contas, nosso objetivo é determinar até que ponto o fundador do espiritualismo eclético foi influenciado por Maine de Biran.

Fazendo por fim um balanço das relações entre esses dois autores, vemos que a grande influência de Maine de Biran sobre Cousin se encontra na adoção da psicologia não apenas como ponto de partida de filosofia, mas também como maneira de enfrentar os ideólogos da época. Cousin chega a dizer que a psicologia biraniana é fundamentalmente espiritualista, mas isso, pelo que pudemos constatar, constitui um exagero. Maine de Biran procurou por muito tempo se manter fiel à tendência cientificista dos ideólogos, concentrando-se na observação experimental e não na ontologia. Na verdade, ele somente chegou a esta última num viés místico, como o próprio Cousin observou. Já o fundador do ecletismo francês não apenas partiu da psicologia, mas também caminhou ousadamente em direção à

ontologia. Deste ponto de vista, Maine de Biran pode ser visto como representando um momento de transição do sensualismo dos ideólogos para o espiritualismo do ecletismo cousiniano. Podemos portanto dizer que, em Maine de Biran, uma psicologia pró-espiritualista conduz ao misticismo religioso e, em Cousin, uma psicologia claramente espiritualista conduz à ontologia.

Cousin também se afasta de Maine de Biran na concepção do *eu*. Embora concorde com este último quanto ao fato de que o *eu* se manifesta à consciência com base na atividade da vontade, Cousin dele discorda no que diz respeito à identificação da vontade com a inteligência. Ao invés de reconhecer no ser humano uma estrutura dupla, como faz Maine de Biran, Cousin reconhece uma estrutura tripla, formada pela sensação, pela vontade e pela razão. Nesta perspectiva, a principal crítica de Cousin a seu inspirador Maine de Biran parece estar na ausência de uma teoria da razão nos escritos deste último. Com efeito, é justamente através desta teoria que Cousin extraiu as principais consequências ontológicas para elaborar seu sistema e pôde acusar o autor de *Decomposição do pensamento* de manter-se no nível da mera observação de fenômenos psicológicos particulares e contingentes, sem possuir elementos adequados para atingir os aspectos universais e necessários que caracterizam o conhecimento humano. O apelo à faculdade da razão permite ainda que Cousin chegue de maneira que ele considera mais satisfatória às ideias de *causa*, de *espaço,* de *tempo,* de *substância*, de *infinito*, etc. Por fim, Cousin considera inadequada a explicação biraniana da *liberdade*, que, para ele, depende

da operação da faculdade racional, não levada em conta pelo autor de *Decomposição do pensamento*.

Se isso é verdade, então a influência de Maine de Biran sobre Cousin não é tão significativa quanto os historiadores da filosofia brasileira têm afirmado. Cousin assumiu alguns aspectos da psicologia biraniana como ponto de partida da filosofia, é verdade, mas foi muito além de Maine de Biran nesse domínio, formulando uma ontologia que que não se encontrava nos planos deste último.

6.6. ADOLPHE GARNIER (1801-1864)

Outro autor que exerceu influência sobre Ferreira França e que também se aproxima dos espiritualistas, apesar da ênfase na observação fenomênica, é Alphonse Garnier, filósofo e advogado que foi o principal discípulo de Jouffroy. Ele estudou no *Colégio Bourbon,* onde teve aulas com este último e obteve o primeiro prêmio de filosofia no Concurso Geral.[48] Formou-se em advocacia e, em 1827, publicou o livrinho intitulado *Da pena de morte*, que teve sucesso e o conduziu à filosofia. Tendo sido aprovado em concurso também em 1827, passou a dar aulas em Versalhes e, no período entre 1833 e 1841, foi professor nos colégios parisienses de Saint Louis, Louis-le-Grand e Henrique IV. Deu aulas também na École Normale Supérieure nessa época. Em 1842, tornou-se professor adjunto de filosofia na Faculdade de Letras de Paris e, em 1845, sucedeu a Jouffroy na cadeira de filosofia dogmática nesta mesma

[48] Na França, desde 1747, foi instituído o Concurso Geral, destinado a premiar a cada ano os melhores alunos nas diversas etapas de ensino.

faculdade. Foi eleito membro da *Academia de ciências morais e políticas* em 1860. Recebeu diversos prêmios por algumas de suas obras, das quais listamos as seguintes: *Da pena de morte* (1827), *Curso de psicologia resumido* (1831), *A psicologia e a frenologia comparadas* (1839), *Crítica da filosofia de Thomas Reid* (1840, tese), *Da percepção do infinito e da fé natural* (1846), *Moral social* (1850) e *Tratado das faculdades da alma* (1852, 3 vols.). Sua obra sobre a *Moral social* recebeu o prêmio Montyon em 1850 e o seu *Tratado das faculdades da alma,* considerado sua obra mais importante, recebeu um outro prêmio Montyon em 1853.[49] Em 1864, esta obra foi considerada pela *Revue des deux mondes* o melhor monumento da ciência psicológica da época. Faremos a seguir uma breve exposição das doutrinas contidas na mesma.

O *Tratado das faculdades da alma* se compõe de onze livros, distribuídos por três tomos. No primeiro deles, composto de seis *Livros*, são tratados os seguintes assuntos: *A distinção alma/corpo* (*Livro I*), *O método para determinar as faculdades* (*Livro II*), *A faculdade motora* (*Livro III*), *As inclinações* (*Livro IV*), *A vontade livre* (*Livro V*) e *Faculdades intelectuais* (*Livro VI – 1ª Parte*). No segundo tomo, composto de três *Livros*, são tratados os seguintes assuntos: *Faculdades intelectuais – as percepções* (*Livro VI – 2ª Parte*), *Faculdades intelectuais – as concepções*

[49] Ver Garnier, Adolphe. *Traité des facultés de l'âme, comprenant l'histoire des principales théories psychologiques*. Tome Premier. Seconde Édition. Paris: Librairie de L. Hachette et Cie., 1865. Ver também Garnier, Adolphe. *Traité des facultés de l'âme, comprenant l'histoire des principales théories psychologiques.* Tome Deuxième. Séconde Édition. Paris: Librairie de L. Hachette et Cie, 1865 e Garnier, Adolphe. *Traité des facultés de l'âme, comprenant l'histoire des principales théories psychologiques.* Tome Troisième. Séconde Édition. Paris: Librairie de L. Hachette et Cie, 1865. A primeira edição, à qual não tivemos acesso, parece ser de 1850, sendo anterior, portanto, às *Investigações de Psicologia* e provavelmente foi a consultada por Ferreira França. A partir deste ponto, *Garnier, Tratado I, Garnier, Tratado II* e *Garnier, Tratado III,* respectivamente.

(*Livro VII*), e *Faculdades intelectuais – as crenças* (*Livro VIII*). No terceiro tomo, por fim, são tratados os seguintes assuntos: *Nomes dos atos do espírito* (*Livro IX*), *Operações complexas da inteligência* (*Livro X*) e *Principais sistemas sobre as faculdades intelectuais* (*Livro XI*).

No que segue, apresentaremos resumidamente alguns pontos do pensamento de Garnier no *Tratado das faculdades da alma* que serão importantes para nossa discussão. Por motivos de espaço, limitaremos a nossa exposição aos pontos filosóficos do *Tratado* que revelem uma ligação mais direta com a nossa pesquisa. Comecemos pelo *Prefácio do autor,* no tomo primeiro, onde ele nos apresenta um resumo geral das principais teses do *Tratado*. Ali, ele define a psicologia como a disciplina que investiga as faculdades da alma, assim como a física investiga as propriedades dos corpos (*Garnier, Tratado I,* p. XXV). De acordo com ele, a arte de distinguir os fenômenos independentes forma o método comum da física e da psicologia. Bacon estabeleceu esse método, que nos permite distinguir três tipos de fenômenos: i) aqueles que vêm sempre juntos e no mesmo grau; ii) aqueles que vêm juntos mas apresentam graus diferentes ou inversos; iii) aqueles que não vêm sempre juntos. Os fenômenos do primeiro tipo são os únicos que o método relaciona à mesma causa. Os dos outros dois tipos são relacionados a causas diferentes. Para Garnier, o resultado da aplicação deste método é que as faculdades da alma são mais numerosas do que tradicionalmente se admite (*Garnier, Tratado I,* p. XXVII). De acordo com ele, estas faculdades se distribuem nas seguintes quatro classes: *faculdade motora*, *inclinações, faculdades intelectuais* e *vontade*. Não há precedência de uma

delas sobre outras, pois tais faculdades se desenvolvem de maneira praticamente simultânea no ser humano (*Garnier, Tratado I,* p. XXX).

Nesta perspectiva, o fim principal do *Tratado* de Garnier é estabelecer a multiplicidade das faculdades (*Garnier, Tratado I,* p. XXIX). Como mencionado logo acima, a alma possui quatro classes de faculdades. A quarta classe da lista, como vimos, recebeu o nome de *faculdade motriz.* Garnier atribui o uso desta expressão a partir dos trabalhos de Bossuet, que, contudo, deixou a questão sem decidir.[50]

Na explicação de sua terminologia, Garnier afirma preferir os termos *inclinação* e *paixão* ao termo *sensibilidade*, pois esse último sugere estarem localizadas nos sentidos todas as inclinações da nossa alma. E nos adverte que, contrariamente à opinião tradicional que identifica no ser humano apenas duas ou três inclinações, ele pretende incluir nessa lista diversas inclinações que até então figuravam apenas nas obras dos moralistas, dos historiadores e dos poetas (*Garnier, Tratado I,* pp. XXXII-III).

Mas Garnier se recusa a incluir a crença na perfeição da causa primeira do mundo na lista das inclinações. Para ele, no que diz respeito a Deus, não é porque O amamos que O consideramos perfeito, mas sim porque acreditamos na sua perfeição que O amamos. Por este motivo, Garnier inclui esta crença na lista das faculdades intelectuais (*Garnier, Tratado I,* p. XXXIV).

No que diz respeito a estas últimas, Garnier as divide em *conhecimentos* e *crenças*, e os *conhecimentos,* em *percepções* e *concepções*.

[50] Bossuet, J. *Oeuvres philosophiques*. Éd. De Lens, pp. 260-1. *Apud Garnier, Tratado I*, p. XXXII.

A *percepção* apreende um objeto exterior ao pensamento, como, p. ex., uma fruta. A *concepção* contém o objeto em si mesma, como, p. ex., ao nos lembrarmos desta fruta. A *crença*, por sua vez, se distingue da percepção e da concepção pelos seguintes motivos: i) ao contrário da percepção, ela não afirma que seu objeto esteja fora do pensamento; ii) ao contrário da concepção, ela não contém o objeto em si mesma; iii) ao contrário da percepção e da concepção, ela afirma que o objeto pode ser real ou imaginário, como, p. ex., nossa crença de que a próxima colheita será abundante (*Garnier, Tratado I,* p. XXXV).

As percepções compreendem os sentidos exteriores, a consciência, a memória e a percepção do absoluto, também chamada intuição pura exterior. No caso dos sentidos exteriores, Garnier nos informa que pretende mostrar a falta de fundamento da distinção entre *qualidades primárias* e *secundárias*. Para ele, todas as qualidades são conhecidas diretamente como exteriores à alma, de tal modo que elas só adquirem o *status* de puras concepções depois de terem sido apreendidas pela percepção (*Garnier, Tratado I,* pp. XXXVI-VII).

A *consciência*, para Garnier, é uma faculdade especial da inteligência e não um modo inseparável de todas as faculdades. Ele afirma que Reid admite ser a consciência uma faculdade especial, mas só lhe atribui o conhecimento dos fenômenos internos, de tal modo que a substância da alma é apreendida por uma faculdade distinta e superior. Em oposição a isto, Garnier afirma que, se nós conhecêssemos os atos da alma sem conhecer ao mesmo tempo a fonte de onde eles emanam, ou seja, o *eu* que os produz, teríamos de admitir duas faculdades distintas. Todavia, como os dois conhecimentos são

inseparáveis, apesar de diferentes, eles devem ser atribuídos a uma só faculdade, a saber, a consciência (*Garnier, Tratado I,* pp. XXXVIII-XIX).

Na sequência de seu *Prefácio*, Garnier nos informa que dá o nome de *consciência* ao conhecimento de si mesmo e que ele usa as expressões *intuição pura*, ou *razão pura*, ou *razão intuitiva* para designar a percepção do absoluto e das concepções *a priori*, sem modelo exterior. De acordo com ele, a *intuição pura* apreende o espaço infinito, o tempo eterno e o poder ativo sem começo e sem fim (*Garnier, Tratado I,* p. XL). Contra Newton e Clarke, Garnier rejeita a hipótese de que o espaço e o tempo constituem atributos de Deus (*Garnier, Tratado I,* p. XLII). Quanto às concepções ideais ou *a priori*, ele as divide em três tipos: as ligadas às belas artes, as concepções matemáticas e as concepções morais. De acordo com Garnier, as concepções ligadas às belas artes, embora dadas *a priori*, não são necessariamente as mesmas para todos os homens. Já as concepções matemáticas e as morais revelam-se idênticas em todos os tempos e todos os lugares, não podendo ser diferentes do que são (*Garnier, Tratado I,* p. XLIII).

Reunindo a percepção do tempo, a do espaço e a da substância eterna às concepções matemáticas e morais, obtemos o quadro completo dos nossos conhecimentos necessários. Garnier, seguindo o exemplo de Descartes, exclui deste quadro as pretensas verdades que Leibniz chama de *proposições idênticas* e *semi-idênticas*, considerando-as vãs tautologias, incapazes de nos tornar mais sábios (*Garnier, Tratado I,* p. XLIII).

Garnier admite, ao lado das percepções e das concepções, as *crenças*, que incluem três tipos: a *indução*, a *interpretação* e a *fé natural*.

A *indução* se distingue da dedução. A *interpretação* é uma faculdade especial, que Jouffroy chama de *faculdade expressiva*. Mas Garnier argumenta que, para algo ser expressivo, este algo precisa ser antes interpretado. Daí sua opção pelo nome de *interpretação* para este tipo de crença. Quanto à *fé natural*, Garnier a caracteriza como a faculdade que nos faz crer espontaneamente na perfeição da causa primeira. Não se trata aqui nem de uma percepção nem de uma concepção pura, mas de uma verdadeira crença (*Garnier, Tratado I,* pp. XLVI-VII).

No que diz respeito ao *juízo*, Garnier defende a hipótese de que ele é um nome comum que convém às percepções, às concepções e às crenças, que constituem os elementos simples do nosso espírito. A distinção entre *conhecimento* e *crença* permite a Garnier resolver o problema da *certeza*. As percepções e as concepções podem ser incompletas, mas não são mentirosas, produzindo *certeza*. As crenças por si mesmas não geram dúvida. Esta última surge quando duas crenças se opõem. Nessa perspectiva, o juízo e a certeza não são operações complexas do espírito, mas sim fatos primitivos e relativamente simples (*Garnier, Tratado I,* pp. XLVII-VIII).

A *vontade*, por sua vez, é mal compreendida quando perguntamos se ela é livre. Para Garnier, basta que nos limitemos a perguntar se ela existe. Com efeito, segundo ele pensa, se a vontade existe, ou seja, se ela se distingue da inclinação e da razão, então ela é livre. Caso contrário, ela seria ou a inclinação ou a própria razão. Garnier concebe a vontade como a única faculdade que a consciência nos mostra no estado de pura potência e é a partir disto que obtemos a ideia de nossa liberdade (*Garnier, Tratado I,* pp. XLXIX-L).

Os pontos indicados acima se referem ao *Prefácio do autor*. Os demais pontos se encontram no próprio texto do *Tratado* de Garnier. Ora, essa obra se compõe de três alentados volumes e, por esse motivo, não teremos condições de expor detalhadamente as doutrinas que nos interessam. A solução que encontramos foi reproduzir aqui alguns aspectos filosóficos de alguns capítulos relevantes nos três tomos. A exposição que segue nos fornecerá não só uma visão da psicologia empírica de Garnier, mas também das doutrinas metafísicas envolvidas.

No *§14* do *Capítulo II* do *Tomo segundo*, intitulado *A distinção das qualidades primárias e das qualidades secundárias da matéria não tem fundamento*, Garnier afirma que a extensão, a figura, etc., que são qualidades primárias, só nos são reveladas pela tangibilidade ou pela cor, que são qualidades secundárias. Nesse caso, uma pura modificação da alma, análoga ao prazer e à dor, como a tangibilidade ou a cor, não poderia nos revelar uma qualidade objetiva como a extensão e a figura. O prazer e a dor não possuem figura nem extensão. A cor e a tangibilidade possuem figura e extensão. Nessa perspectiva, a cor e a tangibilidade não são puras modificações da alma, porque ela não possui extensão nem figura. As qualidades primárias só nos são conhecidas através das secundárias. Mas essas últimas são percebidas imediatamente como distintas da alma e não como puras modificações internas. Com efeito, a extensão, a forma, etc., podem ser ou percebidas ou concebidas e sabemos distinguir imediatamente esses dois fatos. O mesmo acontece com a cor, o calor, etc. A extensão, a forma, etc., só nos são conhecidas pelo tato e pela cor, de tal modo que se estas duas qualidades não fossem percebidas como exteriores, a extensão e a forma

só nos pareceriam existir em nossa inteligência (*Garnier, Tratado II,* pp. 33-4).[51]

No *Capítulo I* do *Terceiro tomo*, sobre *O juízo,* Garnier se coloca contra a perspectiva tradicional, que considera formação das ideias, uma a uma, anterior à união das mesmas no juízo. Para ele, não adquirimos as ideias em sequência para depois uni-las. Na verdade, começamos apreendendo diversas noções ao mesmo tempo. Recorrendo à *Lógica* de Port Royal, que ele toma como modelo da perspectiva tradicional, Garnier alega que, de acordo ela, nossas ideias primitivas não estão relacionadas umas às outras, não são afirmativas nem negativas, nem verdadeiras nem falsas. Neste caso, porém, ele considera difícil explicar como podem elas ser utilizadas para produzir juízos afirmativos ou negativos, proposições verdadeiras ou falsas. A perspectiva tradicional supõe que podemos adquirir a ideia de *corpo* sem a ideia de *existência do corpo* ou a ideia de *infinito* sem a ideia de *existência do infinito*. Mas Garnier pensa que isso é o contrário do que efetivamente acontece, pois conhecemos de uma só vez os corpos como existentes, nós mesmos como existentes, etc. É apenas através de uma operação posterior da reminiscência que podemos pensar nos corpos sem pensar na sua existência, pensar no *eu* sem pensar na sua existência, etc. E só por uma abstração bem mais difícil podemos pensar na existência sem acrescentar a ideia de alguma coisa existente. O

[51] A premissa de que as qualidades primárias só são conhecidas através das secundárias apresenta afinidades com a análise de Berkeley nos *Três diálogos entre Hylas e Philonous* (ver Berkeley, George. *Three dialogues between Hylas and Philonous*. Ed. by Michael B. Mathias. London and N. York: Routledge, 2007). A diferença está em que, no caso de Berkeley, essa premissa é utilizada para chegar a uma conclusão idealista, enquanto que, no caso de Garnier, a mesma premissa é utilizada para chegar a uma conclusão realista a respeito do mundo exterior.

primeiro ato da inteligência já nos permite apreender as coisas como existentes e, nesse caso, nós *julgamos* desde o primeiro ato do pensamento, de tal forma que o juízo precede a ideia abstrata. A partir disso, Garnier concluir que, se o primeiro ato do pensamento nos leva a apreender as coisas existentes, então a psicologia contém a ontologia, constituindo o seu único fundamento (*Garnier, Tratado III*, pp. 1-4).

As considerações acima permitem que Garnier afirme ser o *juízo* um nome adequado às nossas percepções, às nossas concepções ideais e às nossas crenças. Somente as concepções da memória não são juízos. Isso significa que, para Garnier, há três maneiras de julgar: a percepção, a concepção ideal e a crença. Nesta perspectiva, nossos primeiros juízos não são nem os mais simples nem os mais complexos. Com efeito, não adquirimos nossas ideias uma a uma, mas sim em grupos, de tal modo que precisamos ulteriormente decompô-las seja pelas percepções, seja pelas concepções ideais, seja pelas crenças. Desse modo, não começamos pelas ideias mais simples nem pelas mais compostas. Garnier atribui a Reid o mérito de ter percebido que apenas as operações da memória não envolvem juízos (*Garnier, Tratado III,* pp. 4-9).

Na *Recapitulação* do *Capítulo VI* do *Terceiro tomo*, Garnier começa afirmando que o homem é dotado de alma, que anima seu corpo. O ser humano possui uma força motriz que o faz perceber, através da sua consciência, não só a resistência dos objetos exteriores, mas também que é a mesma alma que move seu corpo e conhece os obstáculos externos. A alma humana tem diversos gêneros de pensamentos, inclinações variadas e goza de liberdade em suas determinações. Alma se distingue do corpo que ela anima. Este corpo se compõe de uma

multidão de elementos, mas entre eles não podem ser contados fatos tão simples como o ato de pensar, ou de amar ou de querer. Ao mesmo tempo que conhece os objetos, a alma os ama. Mas, num certo sentido, ela os ama antes de conhecê-los, em virtude de uma tendência que a conduz às coisas antes de descobrir sua utilidade ou de aprová-las (*Garnier, Tratado III,* p. 431).

No desenvolvimento das suas faculdades intelectuais, a alma conhece primeiro os objetos sensíveis. Depois disso, ela os representa em ausência. Ela distingue direta e imediatamente suas *concepções* de suas *percepções*, separando o estado de sonho do estado de vigília. Depois de conhecer, a alma tem que acreditar ou perecer. Ela acredita naturalmente na permanência da existência dos objetos e nas semelhanças que neles observa. Desse modo, sua indução ultrapassa os limites de sua experiência e lhe permite fazer descobertas. A mais preciosa dessas últimas é aquela que fazemos de nossos semelhantes, usando não apenas a indução, mas também a interpretação natural dos signos. Estes são os primeiros graus da inteligência (*Garnier, Tratado III,* pp. 432-3).

Em comparação com os animais, a alma humana possui inclinações particulares e superiores. Essa superioridade nas inclinações é conservada nas suas faculdades intelectuais (*Garnier, Tratado III,* p. 434).

De acordo com Garnier, a alma humana é a única que tem conhecimento de si mesma, que faz da palavra um meio de comunicação, que – pela indução e interpretação natural – percebe os objetos necessários, eternos, absolutos, infinitos. Só ela afirma a existência de um espaço sem limites, de um tempo que não teve começo

e não terá fim, de uma potência ativa que preenche todo o espaço e todos os tempos. Só ela concebe o ideal matemático dotado de evidência e verdade incontestável. Só ela concebe o ideal dos costumes e do mérito de quem a eles obedece. A concepção do *mérito* a faz supor que existe uma potência superior, capaz de recompensá-lo (*Garnier, Tratado III*, pp. 434-5).

Conduzida à divindade pela percepção de uma substância eterna, pela indução que a leva à suposição de uma causa inteligente do universo e pela concepção do mérito que a faz esperar por uma recompensa, a alma, levada pelas asas da *fé espontânea*, entra no santuário que crê na perfeição da causa suprema, perfeição essa que não tem necessidade de prova neste mundo (*Garnier, Tratado III*, p. 435).

Por fim, para Garnier, ao lado das inclinações e do entendimento, a alma tem a faculdade de se determinar livremente. Através de sua *liberdade*, o ser humano tem o mérito de trabalhar para o melhoramento de suas faculdades. Nessa perspectiva, a alma humana independente e meritória é o objeto da natureza que se revela o mais digno da criação divina (*Garnier, Tratado III*, pp. 435-6).

No *Prefácio do editor*, que inicia o *Tomo primeiro* do *Tratado das faculdades da alma,* Paul Janet, faz um bom apanhado geral das ideias de Garnier em psicologia, que utilizaremos aqui para finalizar nossa exposição das ideias deste pensador francês. Janet afirma que Garnier foi um discípulo convencido das doutrinas espiritualistas, defendendo-as e propagando-as. Ele era preocupado sobretudo com as questões morais, vendo o lado prático e a utilidade social da filosofia (*Janet, Prefácio do editor, in: Garnier, Tratado I*, p. II). De acordo com Janet,

Garnier deu prosseguimento à linha psicológica estabelecida mas não seguida por Jouffroy. Ele se revelou um pensador independente e esclarecido (*Janet, Prefácio do editor, in: Garnier, Tratado I*, pp. V-VI). Janet nos informa ainda que Garnier se engajou numa polêmica com a escola frenológica. Para Janet, Garnier, assim como os frenologistas, não temia reconhecer um grande número de fatos elementares na alma humana. Ele era pouco sensível à censura que recebeu de multiplicar ao infinito as faculdades da alma (*Janet, Prefácio do editor, in: Garnier, Tratado I*, p. VI).

Na sequência de seu *Prefácio,* Janet destaca alguns pontos essenciais no *Tratado das Faculdades da Alma*. Entre eles temos, em primeiro lugar, a teoria da percepção exterior, que, para Janet, foi um dos temas melhor estudados por Garnier. Nesse domínio, o que estava em jogo era a teoria que distingue as *qualidades primárias* das *secundárias*, teoria essa originada na escola cartesiana, transmitida em seguida à escola de Locke e depois aos escoceses. Ela foi posteriormente retomada e aperfeiçoada por Royer-Collard. Ora, segundo Janet, Garnier combateu esta teoria com grande sagacidade. Janet acrescenta que, além da teoria dos sentidos exteriores, a teoria das inclinações surge como outro ponto notável no livro de Garnier (*Janet, Prefácio do editor, in: Garnier, Tratado I*, pp. VIII-XII).

Em segundo lugar, em que pese a ênfase por ele conferida à teoria da percepção anterior, Janet pensa que a parte mais sólida do *Tratado das faculdades da alma* se encontra na teoria da razão. Nela, Garnier chega à conclusão de que, assim como, na ordem da experiência, podemos distinguir a *percepção*, dirigida a objetos reais, e a *concepção*,

dirigida a objetos pensados, assim também na ordem da razão podemos distinguir a *percepção*, dirigida a objetos reais e objetivos e a *concepção*, dirigida a objetos não reais criados *a priori* pelo próprio espírito (*Janet, Prefácio do editor, in: Garnier, Tratado I*, pp. XII-XVI).

Em terceiro lugar, Janet pensa que Garnier se destaca também na análise da ideia de *Deus*, que contém elementos metafísicos – *essência eterna, infinita, necessária, substância e causa*, – um elemento moral – *espírito dotado de pensamento e vontade* – e um elemento ideal – *modelo de toda beleza, modelo de toda ordem* (*Janet, Prefácio do editor, in: Garnier, Tratado I*, p. XVI).

Além dos pontos destacadas acima no *Tratado das faculdades da alma*, Janet ainda lista os seguintes como também importantes, mas sem desenvolvê-los como no caso dos anteriores: a teoria da faculdade motora, a demonstração da realidade do espaço, a concepção de linguagem e a teoria das inclinações (*Janet, Prefácio do editor, in: Garnier, Tratado I*, p. XVIII). Não nos deteremos nessa discussão, pois consideramos que a exposição acima da avaliação de Janet é suficiente para fornecer ao leitor uma ideia geral das ideias de Garnier que são relevantes para a nossa pesquisa.

6.6.1. GARNIER E MAINE DE BIRAN

Como vimos, Garnier é visto como o continuador do projeto psicológico de Jouffroy e este último parece tê-lo extraído diretamente de seu mestre Cousin e indiretamente de Maine de Biran. Nesta perspectiva, podemos dizer que Garnier, embora faça poucas

referências ao autor de *Decomposição do pensamento* no seu *Tratado das faculdades da alma,* compartilha com ele a ênfase na psicologia como ponto de partida da filosofia. Apesar dessa convergência, podemos destacar pelo menos duas diferenças importantes nas abordagens destes dois autores. Em primeiro lugar, Garnier critica Maine de Biran por ter reduzido a alma apenas à vontade. Como não tocamos nesse ponto por ocasião da apresentação das ideias de Garnier, iremos apresentá-lo resumidamente aqui. De acordo com o autor do *Tratado das faculdades da alma*, a consequência desta hipótese equivocada de Maine de Biran está em que nada que seja involuntário faz parte do *eu*. Desse modo, não é apenas o prazer e a dor, o amor e o ódio, a esperança e o temor que Maine de Biran retira da alma e localiza no corpo, mas também as ideias involuntárias, as lembranças espontâneas e as crenças que não dependem da vontade. E o conhecimento das verdades absolutas só pertence à alma porque depende da ação da vontade para que elas sejam atingidas (*Garnier, Tratado I, I,* pp. 44-5). Em segundo lugar, justamente por ter reduzido a alma à vontade, Garnier acusa Maine de Biran de reduzir as faculdades da alma apenas à atividade voluntária. Garnier pensa que, além da vontade, também contam como partes constitutivas do *eu* a inteligência involuntária, a inclinação e a faculdade motora. Ele argumenta que só podemos querer algo se previamente conhecemos este algo. O conhecimento deve preceder a vontade, sob a forma de inteligência involuntária. Depois de desenvolver um pouco mais este argumento, Garnier conclui que sua teoria confere à alma humana mais faculdades do que aquelas que lhe

são atribuídas tradicionalmente (*Garnier, Tratado I,* pp. 45-8). E, como podemos ver, ele se afasta de Maine de Biran neste ponto.

6.6.2. GARNIER E JOUFFROY

Cabe aqui ainda uma breve comparação entre as ideias de Jouffroy e as de Garnier. Segundo Paul Janet, a quem seguiremos nesse ponto, Jouffroy prometeu desenvolver uma filosofia do espírito humano, mas não chegou a cumprir esta promessa.[52] Dentre seus discípulos, Garnier foi o único que assumiu esse projeto e procurou desenvolvê-lo com tenacidade e honestidade científica. Seu *Tratado das faculdades da alma* é o resultado e constitui o melhor monumento da ciência psicológica da época (*Janet, La psychologie depuis Jouffroy*, p. 1039). Ainda de acordo com Janet, podemos atribuir a Jouffroy a honra de ter indicado a seu discípulo o caminho a ser seguido. Mas Jouffroy se contentou em traçar as grandes linhas e em oferecer modelos admiráveis para apenas alguns pontos. Garnier, de seu lado, teve o mérito de abarcar a ciência psicológica em sua inteireza. Em sua avaliação de Garnier, Janet afirma ser ele um pensador independente e original no interior dos limites que traçou para si mesmo (*Janet, La psychologie depuis Jouffroy*, p. 1040). Se Janet está certo, isso significa que a comparação entre as ideias dos dois autores envolvidos não vai além do projeto de pesquisa que Jouffroy propôs e que Garnier executou. Mas consideramos adequado acrescentar que, embora Janet apenas faça uma rápida referência à obra

[52] Ver Janet, Paul. La psychologie depuis Jouffroy. M. A. Garnier. *Revue des Deux Mondes*, XXXIV[e]. année, seconde période, tome 54. Paris: Bureau de la Revue des Deux Mondes, 1864. A partir desse ponto, *Janet, La psychologie depuis Jouffroy*.

O verdadeiro, o belo e o bem (*Janet, La psychologie depuis Jouffroy*, p. 1043), ele deixa de observar que Garnier apresenta muitas ideias convergentes com as de Cousin.

6.6.3. GARNIER E COUSIN

As observações que acabamos de fazer na seção anterior já indicam a necessidade de uma comparação entre as ideias de Cousin e as de Garnier, para verificarmos até que ponto eles efetivamente se aproximam. Por motivos de espaço, não iremos fazer uma comparação detalhada, limitando-nos a alguns dos principais aspectos das doutrinas de ambos. Em primeiro lugar, Cousin e Garnier estabelecem a psicologia como ponto de partida de seus respectivos projetos filosóficos. Cousin se inspira em Maine de Biran, mas vai além dele, obtendo resultados ligados à ontologia. Garnier desenvolve o projeto de Jouffroy que, por sua vez, se inspira em Cousin que se inspira em Maine de Biran. Garnier também vai além deste último, obtendo resultados ligados à ontologia. Sob este ponto de vista, os projetos de Cousin e Garnier são aparentados.

Em segundo lugar, ambos fazem referência elogiosa ao uso do método de Bacon para estabelecer as relações entre fenômenos. Nos dois casos, temos uma espécie de concessão para com a ênfase dos ideólogos no método científico, mas sem adotar as teses sensualistas correspondentes. Cousin faz referência à *indução de Bacon* como método adequado, mas não considera esse pensador britânico um criador de sistema. No *Curso de História da Filosofia*, Cousin afirma que o objetivo de Bacon não era elaborar um sistema, mas sim um método geral que

pudesse conduzir à verdade. O autor do *Novum Organon* nos ensina o caminho, mas permanece imóvel, sem avançar. Para Cousin, podemos dizer que Bacon, sem ensinar um sistema, recomenda incessantemente a experiência e tenta explicar tudo através dela.[53] Garnier, por sua vez, como vimos, aproxima os métodos da física e da psicologia e nos informa que, de acordo com Bacon, podemos distinguir três tipos de relações entre os fenômenos, com base nos critérios da co-presença e da intensidade.

Em terceiro lugar, e aqui temos uma diferença, Cousin admite a distinção entre *qualidades primárias* e *secundárias*, mas apenas para os fenômenos ligados à nossa sensibilidade externa. Ele a utiliza inclusive para estabelecer a diferença entre os fenômenos dos sentidos externos e os fenômenos de consciência. Em *Do verdadeiro, do belo e do bem*, Cousin afirma que, ao examinar os fenômenos dos sentidos, encontramos neles diferenças que estabelecem a distinção entre *qualidades primárias* e *secundárias.* Em oposição a isto, quando examinamos os fenômenos de consciência, notamos que eles não têm as propriedades da resistência, da solidez, da forma, figura, impenetrabilidade. Eles também não possuem as propriedades da cor, do odor, do sabor, do som, etc.[54] Isso significa que os fenômenos de consciência se distinguem dos fenômenos ligados à sensação externa pelo fato de não envolverem a distinção entre qualidades primárias e secundárias. Garnier, de seu lado, rejeita completamente esta distinção,

[53] Cousin, Victor. *Cours de l'histoire de la philosophie moderne. Nouvelle éd., revue et corrigée. Première Partie. Tome I (Cours de 1815 à 1820)*. Paris: Ladrange; Paris: Didier, 1846, pp. 207; 381-2.

[54] Cousin, Victor. *Du vrai, du beau et du bien*. 2e. éd. Paris: Didier, 1854, nota de rodapé às pp. 415-18.

alegando que ela não tem fundamento. E, para justificar isso, ele usa um argumento análogo ao de Berkeley, alegando que as qualidades primárias só são conhecidas através das secundárias.

Em quarto lugar, tanto Cousin como Garnier concebem a faculdade da razão como capaz de apreender verdades que vão além da mera observação dos fenômenos psicológicos, ou seja, como capaz de chegar a verdades ontológicas. Cousin fala da razão como capaz de experimentar a apercepção pura do absoluto e Garnier a define como *intuição pura*, ou como *razão pura*, ou como *razão intuitiva*, ou como *percepção do absoluto*. Em que pese a essa convergência no poder intuitivo da razão, cada um a concebe à sua maneira. Cousin considera que, no ser humano, à oposição entre o *eu* – liberdade – e o *não-eu* – sensibilidade – deve ser acrescentada a oposição da *razão* – enquanto distinta da liberdade e da sensibilidade. Isto é assim porque a razão é *impessoal*, sendo marcada pela universalidade e pela necessidade. Além disso, as etapas do nosso conhecimento começam pela apercepção pura do absoluto e passam, segundo Cousin, pela reflexão, pela formação de concepção necessária e pela formação de crença. Garnier, de seu lado, afirma que a razão humana, enquanto necessária e universal, é a imagem da razão de Deus. Todavia, ao contrário do que pensa Malebranche, quando pensamos, p. ex., no *triângulo*, Garnier argumenta que não entramos em comunicação direta com uma ideia divina, mas sim formamos para nós uma ideia semelhante à ideia divina correspondente (*Garnier, Tratado III,* p. 263). Como podemos ver, Garnier não parece enfatizar o aspecto impessoal da razão humana, ao tratá-la como uma faculdade tão humana quanto as demais, ao considerá-la uma

mera imagem da razão de Deus e ao reconhecer que não entramos em contato direto com as ideias divinas. Estamos levantando essa hipótese porque não conseguimos localizar, nos três volumes do *Tratado das faculdades da alma*, alguma referência ao caráter impessoal da razão humana.

Em quinto lugar, Cousin e Garnier apresentam hipóteses análogas a respeito das *concepções ideais* da razão. Em Cousin, como vimos, essas concepções são obtidas pela atividade da razão impessoal. As principais são: *causa*, *substância, espaço, tempo, Deus, infinito*. Muitas dessas concepções formam oposições dialéticas, como, p. ex., nos seguintes pares correlatos: *contingente* x *absoluto*, *particular* x *universal*, *finito* x *infinito*. Em Garnier, essas concepções também são obtidas pela atividade da razão, mas essa última não parece ser impessoal, conforme observamos anteriormente. Além disso, Garnier, diferentemente de Cousin, faz uma distinção entre a percepção do *eu*, que ele chama de *consciência* ou *intuição pura interior*, e a percepção do *infinito*, que ele chama de *intuição pura exterior*. E reserva o nome de *concepções ideais* às verdades que só existem no interior do nosso pensamento (*Garnier, Tratado III,* pp. 428-9). Nesta perspectiva, o *espaço puro ou absoluto*, o *tempo puro ou absoluto* e a *substância ativa ou causa* não são concepções ideais e sim objetos de intuição pura exterior. Ademais, Garnier não enfatiza a dialética dos pares de conceitos, como faz Cousin. Resumindo a posição de Garnier, podemos dizer que, de acordo com ele, o nosso espírito percebe os corpos e, ultrapassando os limites das coisas finitas, percebe que os objetos limitados e contingentes são envolvidos por um espaço e um tempo infinitos e que, antes de tais objetos que começam e

acabam, subsiste uma causa eterna. Isso é assim porque em nosso espírito, à concepção das coisas que existem fora dele acrescentam-se a concepção de certos objetos que só existem no pensamento (*Garnier, Tratado III,* p. 489). As nossas percepções e concepções constituem o domínio do conhecimento. Além dele começa o domínio da *crença*. Os objetos da percepção existem fora do espírito. Os objetos de concepção existem no interior do espírito. Os objetos da crença podem existir fora ou dentro do espírito. Os sentidos, a consciência e a memória nos fornecem o presente e o passado dos fenômenos. A indução nos revela o seu futuro.[55] Por fim, a intuição pura exterior nos dá a existência da causa externa, enquanto a fé natural lhe acrescenta o atributo da perfeição (*Garnier, Tratado III,* p. 490).

Em sexto lugar, Cousin e Garnier defendem teorias diferentes a respeito das faculdades da alma. Para Cousin, o espírito humano possui três faculdades elementares: a sensibilidade, a atividade voluntária e a razão. Esta última, como vimos, é capaz de apreender diretamente o absoluto. Todas as demais faculdades são explicadas pelas combinações das três elementares. Cousin reconhece a riqueza e a diversidade das faculdades humanas.[56] Garnier, por sua vez, nos apresenta um tratamento bastante detalhado das faculdades da alma em seu *Tratado*. Ali, como vimos, ele admite não apenas três, mas quatro classes de faculdades: a motora, as inclinações, a vontade e as faculdades

[55] Garnier acrescenta neste ponto que a interpretação nos revela os fenômenos invisíveis por trás dos visíveis. Por motivos de espaço, não detalharemos esta sua hipótese aqui.

[56] Cfr. *Cousin, Obras, vol. II, Prefácio da Segunda Edição*, pp. 13; 24 e *Cousin, Obras, vol. II, Fragmentos filosóficos*, p. 70.

intelectuais. Além de incluir na lista a faculdade motora, Garnier, ao invés de recorrer ao termo *sensibilidade*, prefere substituí-lo por *inclinação* porque pensa que o primeiro destes termos sugere equivocadamente que todas as nossas inclinações se encontram na sensibilidade, levando-nos a deixar de lado inúmeras inclinações que constavam até então apenas em obras de moralistas, historiadores e poetas. Além disso, diferentemente de Cousin, que atribui nosso conhecimento da existência de Deus e seus atributos apenas à atividade da razão, Garnier admite a presença de uma *faculdade da fé*, responsável pelo nosso conhecimento da perfeição divina. E não podemos esquecer que, também diferentemente de Cousin, Garnier divide a capacidade intuitiva da razão em dois tipos: a intuição pura exterior e a intuição pura interior.

Fazendo um balanço das relações entre Garnier e Cousin a partir das semelhanças e diferenças apontadas acima, podemos dizer que o primeiro, apesar de ser em geral ligado a Jouffroy, está mais próximo do fundador do ecletismo francês. Com efeito, vimos que Garnier se inspira em Jouffroy para realizar seu projeto de elaborar uma psicologia científica. Como, porém, o autor das *Miscelâneas filosóficas* pouco ou nada realizou em relação a este projeto, Garnier parece ter encontrado em Cousin a inspiração necessária para desenvolver as suas teorias. Com efeito, o fundador do ecletismo não só possuía um projeto de elaborar uma psicologia, mas também o realizou, fornecendo assim a Garnier diversos elementos doutrinários que ele adaptou e incorporou à sua própria doutrina psicológica. Mas é importante reconhecer que, devido à influência do cientificismo de Jouffroy, Garnier se preocupou

em dar um tratamento mais científico à sua psicologia, em contraste com o tratamento predominantemente ontológico que Cousin confere à sua. Quanto a Maine de Biran, podemos dizer que Garnier também se inspirou neste último, só que de maneira menos direta, através principalmente dos trabalhos de Cousin. Fato digno de nota é a independência de Garnier em relação a estes autores, como podemos constatar pela sua maneira pessoal de tratar os assuntos que compartilhou com eles.

7

NOSSA INTERPRETAÇÃO DO PENSAMENTO DE FERREIRA FRANÇA

Depois das considerações acima, podemos passar agora para a apresentação de nossa interpretação das ideias de Ferreira França. Pelo exposto anteriormente, podemos concluir que o pensamento filosófico do médico baiano apresenta duas fases diferentes. A primeira delas está ligada à sua tese de doutorado, defendida na Faculdade de Medicina de Paris, em 1834. A segunda fase está ligada à sua obra *Investigações de psicologia*, publicada no Brasil em 1854.

7.1. A FASE SENSUALISTA

Esta fase, como sabemos, é representada pela tese de doutoramento de Ferreira França, na qual nosso autor pretende explicar a moral humana a partir das funções do encéfalo enquanto afetado pelo regime alimentar. Ferreira França reconhece desde o início que não tem pretensões a ser original, pois seu trabalho consiste apenas numa organização dos resultados obtidos pelos autores que trataram da questão.

A justificativa oferecida por Ferreira França para realizar o estudo proposto é a seguinte. Em primeiro lugar, de acordo com ele, o encéfalo realiza diversas funções, através das faculdades intelectuais e afetivas. O produto destas faculdades é a moral, de tal modo que a cada

modificação do encéfalo corresponderá uma modificação nestas faculdades, afetando a nossa conduta moral.

Em segundo lugar, tudo o que contribui para aumentar ou diminuir a atividade das faculdades do encéfalo contribuirá igualmente para aumentar ou diminuir os limites da nossa conduta moral. E como a educação pode influenciar as nossas faculdades, Ferreira França destaca a sua importância para o desenvolvimento da moral humana.

Em terceiro lugar, os nossos diferentes órgãos enviam impressões ao nosso cérebro, que as elabora. Isso significa que a qualidade dessas impressões interfere na nossa conduta moral. E, se as impressões recebidas por dois indivíduos forem diferentes, também serão diferentes os princípios morais a que cada um deles aderirá.

Para Ferreira França, as premissas acima permitem concluir que constitui tarefa apenas do médico o estudo e a direção da moral humana. E como a nossa alimentação é marcada pelo uso de substâncias que podem afetar a nossa organização, Ferreira França conclui em seguida que as comidas e bebidas que ingerimos influenciam nossa conduta moral e que o estudo dos processos envolvidos não pode ser deixado de lado. E acrescenta que as pesquisas da filosofia não podem ser separadas das pesquisas da medicina. Daí sua afirmação de que não é possível ser filósofo sem ser médico nem ser médico sem ser filósofo. Sua proposta é, pois, caminhar nessa direção.

A tese de Ferreira França, como vimos, se divide em quatro partes. Na primeira, ele discute os alimentos, na segunda, as bebidas, na terceira, os diferentes gêneros de alimentação e, na quarta, formula as conclusões da pesquisa. Por motivos de espaço e relevância, não iremos

detalhar aqui nossa interpretação das três primeiras partes, restringindo-nos à conclusão da tese. Nesta parte, Ferreira França se sente confiante para afirmar que, na análise dos diversos regimes alimentares, o ideal seria a opção por um regime misto, o único capaz de tornar o ser humano corajoso sem ser cruel e doce sem ser escravo. Quanto às bebidas, elas devem ser introduzidas nesse regime misto em combinações que possam contribuir para a formação de um ser humano com as mesmas características acima. E Ferreira França pensa que estas conclusões podem também ser aplicadas às diversas nações, cujas qualidades morais variam de acordo com os regimes alimentares adotados. Mas ele acrescenta que a adoção de um regime misto, embora necessária, não é suficiente para o aprimoramento da moral humana, que deve ser complementada pela observação de regras adequadas. Tudo isso o leva a concluir pela verdade da tese por ele defendida, segundo a qual um regime alimentar organizado com sabedoria pode modificar a conduta moral do ser humano. Daí a importância do problema por ele tratado em sua tese.

7.1.1. EXTENSÃO E BIBLIOGRAFIA DA TESE DE FERREIRA FRANÇA

A tese de Ferreira França não parece estar fora do modelo da época, pelo menos no que diz respeito à extensão, embora não tenhamos certeza desse fato.[1] A bibliografia utilizada por Ferreira França é

[1] Nicole Hulin fez um estudo a respeito dos doutorados nas disciplinas científicas no s. XIX e nos informa que as teses da área das ciências matemáticas tinham, até 1852, menos de 50 páginas; as da área das ciências físicas, tinham, em geral, entre 50 e 100 páginas; as da área das ciências naturais ultrapassavam 100 páginas em 1842 e foram aumentando gradativamente a extensão. Hulin não faz referência às teses da área de medicina, mas os dados por ela fornecidos fazem supor não ser improvável que as teses correspondentes tivessem menos de 50 páginas, como é o caso da tese franciana, com 43 páginas. Ver

reduzida e sem referências completas. Para que o leitor tenha uma ideia do alcance da tese sob esse aspecto, tentamos reproduzi-la na lista abaixo. As obras ou autores sobre os quais não temos certeza estão acompanhados por pontos de interrogação nos locais relevantes:

Adelon, Nicholas-Philibert. *Physiologie de l'homme* (1823 – 4 vols.).

Arbuthnot, J. *Sur le régime et sur les alimens* [data?].

Barbier, Jean-Baptiste Grégoire. [*Exposition de nouveaux principes de pharmacologie, qui forment de la matière médicale une science nouvelle* (1803?)].

Cabanis, Pierre Jean Georges. *Rapports du physique et du moral de l'homme* (1802).

Falconer, William. *Remarks on the influence os climate, situation, nature of country, population, nature of food, and way of life, on the disposition and temper, manners and behaviour, intellects, laws and customs, form of government, and religion, of mankind* (1781) [Não conseguimos localizar uma tradução francesa].

Galeno. [Obra? Data?].

Huzard, Jean-Baptiste. [*Instructions et observations sur les maladies des animaux domestiques, avec les moyens de les guérir, de les préserver, de les conserver en santé, de les multiplier, de les élever avec avantage, et de n'être point trompé dans leur achat* (1782-1795?)].

Lichtemberg, Georg Christoph. [Obra? Ano?]

Londe, Charles. *Nouveaux éléments d'hygiène* (1840). [Estamos supondo que houve uma edição anterior (data?), já que Ferreira França escreveu sua tese em 1834].

Rostan, Léon Louis. *Cours élémentaire d'hygiène* (1821-2 – 2 vols.).

Virey, Julian-Joseph. *Histoire naturelle des médicamens, des alimens et des poisons, tirés des trois régnes de la nature* (1820).

Zimmermann, D. M. [*Traité de la dyssenterie* (1810?)].

Hulin, Nicole. Les doctorats dans les disciplines scientifiques au XIXe siècle. *Revue d'histoire des sciences*, tome 43, nº 4, 1990, pp. 401-26.

Nessa curta bibliografia de apenas 12 obras, o número de vezes em que esses autores foram mencionados é o seguinte, em ordem decrescente de frequência: Cabanis (11 vezes), Barbier (3 vezes), Falconer (3 vezes), Rostan (3 vezes), Virey (3 vezes), Zimmermann (3 vezes), Londe (2 vezes), Adelon (1 vez), Arbuthnot (1 vez), Galeno (1 vez), Huzard (1 vez), Lichtemberg (1 vez). Cabanis é, sem sombra de dúvida, o autor mais mencionado. Ferreira França afirma inclusive, à p. 20 da tese, que não cessaria de citar Cabanis. Achamos interessante observar aqui que Destutt de Tracy, apesar de ter sido mencionado no *Prefácio* das *Investigações de Psicologia* como o grande inspirador do sensualismo inicial de Ferreira França, não é mencionado na tese sequer uma vez.

7.1.2. BALANÇO DA FASE SENSUALISTA

Num balanço final da tese de doutoramento, podemos dizer que se trata de um trabalho acadêmico elaborado com o objetivo de finalizar o curso correspondente, sem pretensões à originalidade. Ela nos interessa aqui porque, embora não seja uma obra especificamente filosófica, encerra algumas doutrinas relevantes para o nosso estudo. Quatro aspectos dessas doutrinas merecem ser destacados aqui. Em primeiro lugar, podemos ver claramente que a tese se baseia numa teoria do conhecimento sensualista, inspirada nas doutrinas da *ideologia* predominante na França da época. Em segundo lugar, esse sensualismo é completado por uma perspectiva de caráter naturalista, cientificista e até mesmo materialista, reduzindo a explicação do ser humano às suas funções fisiológicas. Em terceiro lugar, embora possuindo um viés

materialista, a tese revela uma preocupação em considerar o ser humano em sua totalidade, procurando associar a dimensão física à dimensão moral. Em quarto lugar, esse aparato filosófico é utilizado não apenas para explicar a influência dos alimentos sobre a conduta humana, mas também para defender uma filosofia moral baseada na conciliação de tendências – ser corajoso sem ser cruel, ser doce sem ser escravo. Estamos diante de uma proposta que aparentemente envolve aspectos da teoria aristotélica do justo meio e do utilitarismo britânico, embora isso não tenha sido explicitado por Ferreira França em sua tese. Os elementos que justificariam essa interpretação são muito reduzidos, de modo que nós a estamos sugerindo como uma mera hipótese sem comprovação adequada. De qualquer modo, consideramos importante notar que, mesmo adotando uma posição cientificista e naturalista, Ferreira França revela já na sua tese uma preocupação com a conduta moral do ser humano, numa espécie de leve prenúncio do futuro espiritualismo que ele adotou nas *Investigações de psicologia*.

Consideramos importante ressaltar ainda a pouca presença de Destutt de Tracy no texto da tese, em que pese às declarações elogiosas feitas por Ferreira França no *Prefácio* das *Investigações de Psicologia*. Ali, como vimos, ele declara que, na fase da redação de sua tese, estava imbuído das ideias da escola sensualista e admirava Destutt de Tracy. Tudo indica, porém, que essa admiração está ligada sobretudo à adesão de Ferreira França aos princípios do sensualismo vigente na época, tais como expostos pelo autor dos *Elementos de Ideologia*. Mais adiante, procuraremos fazer uma comparação entre as ideias de Ferreira França e as de Destutt de Tracy.

A aplicação prática desse sensualismo à medicina da época, porém, certamente recebeu inspiração de Cabanis. Isso pode ser inferido, por um lado, da significativa presença desse último na tese de Ferreira França através de diversas menções e, por outro lado, da tentativa franciana de estabelecer uma correlação entre a alimentação do ser humano e a sua conduta moral, numa espécie de detalhamento das doutrinas defendidas em *Relações do físico e do moral do homem*. Esse detalhamento revela que Ferreira França pretendia avançar um pouco mais o projeto cabanisiano, ao tentar realizar a correlação mencionada. Todavia, achamos importante destacar aqui a preocupação de Ferreira França com a boa qualidade da moral humana, embora num viés fisiológico. Esta preocupação sugere a presença de uma tendência não propriamente materialista já na tese de Ferreira França, prenunciando uma futura mudança de atitude. Esta tendência, como sabemos, se manifestou de alguma forma até mesmo no animismo defendido por seu inspirador Cabanis na sua *Carta*, embora Ferreira França provavelmente não tenha tido conhecimento deste fato. No caso dele, essa tendência caminhou não na direção de uma complementação do materialismo através de um animismo estoico, mas sim na direção de uma mudança de posição, através de um retorno a um espiritualismo influenciado sobretudo por Garnier e ligado ao ecletismo de Cousin. Mesmo assim, esta mudança de posição vem acompanhada de uma tentativa de conciliação com algumas das teses materialistas da tese de doutorado. Isto se explica porque já podemos notar nesta última uma tentativa de encontrar uma via média entre os diversos regimes alimentares, buscando um regime de compromisso, revelando assim a

tendência do autor à conciliação de doutrinas, que se manifestará de forma mais clara na segunda fase de seu pensamento. Isso será mostrado a seguir.

7.2. A FASE ESPIRITUALISTA

Essa nova fase do pensamento de Ferreira França pretende estar ligada a um trabalho sobretudo de psicologia experimental. As *Investigações de psicologia*, contudo, apresentam pressupostos filosóficos que nos interessam de perto e que procuraremos explicitar em nossa interpretação. Para realizar essa tarefa, concentraremos a atenção na parte filosófica da obra, extraindo dela as doutrinas que caracterizam em Ferreira França a *antropologia filosófica*, a *teoria do conhecimento*, a *teodiceia* e a *filosofia moral*. Estas são as doutrinas ligadas à filosofia que conseguimos identificar nas *Investigações*, ficando as demais doutrinas nela defendidas deixadas de lado por estarem mais diretamente ligadas à psicologia experimental.

7.2.1. OBJETIVO DAS INVESTIGAÇÕES DE PSICOLOGIA

Antes, porém, de passar para a exposição das doutrinas listadas acima, consideramos importante tentar estabelecer o objetivo das *Investigações*, para assim facilitar a compreensão das mesmas. Ora, a primeira frase do *Prefácio* desta obra já nos oferece uma indicação a respeito do objetivo da mesma, que é responder à questão *o que é o homem?* A discussão que ele desenvolve a respeito deste tema perpassa todo o *Prefácio* e deixa claro que seu objetivo central é obter o

conhecimento mais completo possível do ser humano, levando em conta sua estrutura complexa e recorrendo às ciências que lhe dizem respeito, a saber, a *fisiologia*, a *psicofisiologia* e a *psicologia*. Ferreira França, nas *Investigações*, parte de uma concepção pré-formada a respeito do ser humano e tenta desenvolvê-la no decorrer do livro. Em consonância com isso, ele encerra o primeiro volume da obra afirmando que, para ele, o fim do estudo do espírito humano é a observação dos fenômenos da alma, a classificação dos mesmos e a dedução e aplicação de suas leis.

7.2.2. ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA

A noção pré-formada a respeito do ser humano, acima mencionada, ou seja, a noção filosófica de *homem* tal como explicitada nas primeiras páginas do *Prefácio*, constitui o ponto de partida da antropologia filosófica exposta na obra. Ferreira França concebe o *homem* como um ser complexo, formado por duas substâncias distintas, a alma e o corpo, cujas interações constituem um fato evidente, embora inexplicável. Ao corpo pertencem os fenômenos fisiológicos e à alma pertencem os fenômenos psicológicos. Os primeiros são estudados pela *fisiologia* e os segundos, pela *psicologia*. Essas ciências, porém, não esgotam o conhecimento do ser humano. Faltam ainda os fenômenos envolvendo as interações entre a alma e o corpo, ou seja, os fenômenos que participam simultaneamente dos fisiológicos e dos psicológicos. Esses fenômenos constituem objeto de uma terceira ciência, a *psicofisiologia*. Parece que, deste ponto de vista, estamos diante de mais uma versão da teoria do *influxo físico*, agora complementada por uma perspectiva psicofisiológica. Como vimos,

Ferreira França afirma que os nossos sentidos são faculdades do espírito e os nossos órgãos sensoriais são suas condições materiais. Em toda sensação, há um elemento orgânico, representado pela impressão recebida por um órgão sensorial e transmitida pelos nervos até o cérebro, e um elemento espiritual, representado pelo ato de consciência correspondente. A estrutura dual do ser humano proposta por Ferreira França é bastante compatível com o princípio biraniano segundo o qual *homo simplex animalitate, duplex humanitate*, embora esse fato não tenha sido explicitado nas *Investigações*.

A nossa parte animal, representada pelo corpo e suas funções orgânicas, envolve a postulação de uma *força vital* para explicar sua atividade.[2] Detalhando a antropologia franciana apresentada acima, vemos que o ser humano é governado por dois princípios, dos quais um é a alma, que atua como causa. O outro é o corpo, que, por sua vez, envolve dois tipos de fenômenos: aqueles de que a alma participa e aqueles de que ela não participa. Os primeiros são percebidos pela alma e os últimos não, permanecendo num nível inconsciente. Os fenômenos corporais dos quais a alma não participa dependem da *força vital* mencionada, que anima o corpo e à qual não temos acesso direto. Os fenômenos corporais dos quais a alma participa são por ela percebidos, dependem da ação da alma sobre o corpo e provam que, apesar de constituírem duas substâncias diferentes, a alma e o corpo interagem.

[2] Um dos trechos em que Ferreira França defende esta posição, mas sem mencionar explicitamente a *força vital*, é o seguinte: "existe pois no homem uma vida que se pode chamar sensitiva, independente da vida intelectual, mas estas duas vidas se correspondem, influem uma sobre a outra e se modificam reciprocamente" (*Ferreira França, Investigações,* p. 144). Mas há também menções explícitas à *força vital* (ver *Ferreira França, Investigações,* pp. 48; 272; 319).

Apesar de afirmar a necessidade de recorrermos às três ciências indicadas acima, Ferreira França não é muito claro a respeito de qual delas está em ação na consideração dos diversos assuntos. Seguindo algumas pistas presentes no texto, pudemos concluir com alguma certeza que a *força vital* e a *impressão* correspondem a objetos da *fisiologia*. Os *fatos de motividade*, envolvendo as sensações e os movimentos corpóreos, são claramente indicados como objetos da *psicofisiologia*. A *locabilidade* e a *receptividade* parecem também ser objetos dessa última. O *eu*, a *percepção,* os *fatos modificativos*, os *fatos intelectuais*, os *fatos volitivos,* os *fatos instintivos* e os *hábitos* são indicados como objetos da *psicologia* e isso faz com que as faculdades correspondentes também constituam objetos da mesma. As *sensações,* por sua vez, ocupam uma posição intermediária, pois, enquanto ligadas aos *fatos de motividade*, pertencem ao estudo da *psicofisiologia* e, enquanto ligadas aos *fatos modificativos*, pertencem à *psicologia*. Outros detalhes sobre este ponto serão considerados mais adiante.

Do ponto de vista de sua evolução intelectual, Ferreira França, em sua tese de doutorado, concentrou-se apenas no elemento orgânico, no lado animal do ser humano, tratando-o de acordo com os preceitos científicos de sua época. Já nas *Investigações*, ele aos poucos se deu conta do que considerava serem deficiências do materialismo defendido na tese e passou a defender a existência de uma dimensão espiritual no ser humano, que então foi visto como possuindo uma estrutura dual. Isto o levou a concentrar-se tanto no elemento orgânico como no elemento espiritual, embora conferindo maior importância a este último. Em virtude da influência da primeira fase de seu pensamento, Ferreira

França tentou manter as doutrinas ligadas ao elemento orgânico, numa tentativa de conciliar, na medida do possível, o sensualismo cientificista da tese de doutorado com o espiritualismo das *Investigações*. Para tanto, ele recorreu às doutrinas de Garnier, complementando-as, por um lado, com doutrinas de fisiólogos ou de psicofisiólogos, como Cabanis, Burdach, Muller, Gerdy, Michea, etc., e, por outro, com doutrinas de filósofos como Reid, Maine de Biran, Condillac, etc.

7.2.3. O *EU*

A concepção do *eu*, nesse contexto, apresenta alguma originalidade. Com efeito, Ferreira França afirma que, ao nascer, temos uma consciência primitiva, que é obscura e confusa. Aqui, o *eu* se confunde com suas modificações, sem reconhecer a si próprio ou ao mundo. A consciência primitiva se torna clara e distinta através da ativação da vontade. Isto permite ao *eu* distinguir-se de suas modificações, adquirindo o sentimento da própria personalidade, tornando-se senhor de si e consciente de si. Nesta perspectiva, é através do ato voluntário que o *eu* conhece a si próprio como *pessoa*. Isto, porém, não significa que o *eu* se identifique com a *vontade*, como quer Maine de Biran. Embora a vontade seja capaz de pôr em ação e dirigir nossas faculdades, ela não se confunde com elas. Para Ferreira França, as nossas faculdades podem ser exercitadas sem a intervenção da vontade. Aqui, destaca-se o papel da *inteligência*, pois é através dela que o *eu* se reconhece como força ativa. Em outras palavras, é a nossa inteligência que se conhece e conhece a vontade.

7.2.4. TEORIA DO CONHECIMENTO

Ferreira França defende, nas *Investigações de psicologia*, várias doutrinas ligadas à teoria do conhecimento. Algumas delas são tratadas de maneira detalhada, enquanto outras, como, p. ex., a questão da linguagem, são tratadas de maneira mais superficial. No que segue, apresentaremos aquelas doutrinas que consideramos mais importantes para fornecer uma interpretação consistente das ideias de nosso autor no domínio que estamos considerando.

7.2.5. A TERCEIRA CIÊNCIA

O ponto de partida adotado por Ferreira França para chegar à sua antropologia filosófica é o do psicologismo, tomado no sentido de que a investigação começa pela análise introspectiva do *eu*. Nessa perspectiva, como vimos, Ferreira França pensa que o *eu* só se manifesta à nossa consciência porque percebe imediatamente a sua força individual, representada pela sua vontade. Desse modo, o *eu* primeiro se vê como *força operante* para depois se ver como *pessoa* distinta do restante do mundo.

A concepção dual do ser humano, obtida pelo método da introspecção, leva Ferreira França a reconhecer que deve haver uma ciência distinta para cada tipo de fenômeno envolvido. Desse modo, a *fisiologia* se encarrega dos fenômenos corporais dos quais a alma não participa e a *psicologia* se encarrega dos fenômenos ligados à alma enquanto causa. Todavia, como já observamos, deve haver também uma *terceira ciência*, encarregada dos fenômenos corporais dos quais a alma

participa e que ilustram as relações entre a alma e o corpo. Ferreira França atribui a autores como Bacon, Cabanis e Bossuet o reconhecimento da existência desta terceira ciência. Para ele, a fisiologia e a psicologia se auxiliam mutuamente, embora os serviços prestados pela psicologia à fisiologia sejam de maior monta. Estas duas ciências não podem ser confundidas, sob pena de deturpar o nosso conhecimento do ser humano. Daí a motivação de Ferreira França no sentido de redigir as *Investigações de psicologia*. Mas, apesar de o título indicar o interesse apenas pelos fenômenos ligados à alma enquanto causa, esta obra envolve também estudos da terceira ciência, analisando fenômenos corporais dos quais a alma participa.

A presença dessa terceira ciência se encontra, p. ex., no estudo dos processos pelos quais percebemos o nosso próprio corpo. Para Ferreira França, como vimos, a faculdade da *locabilidade* nos permite conhecer que temos um corpo. Através dela, temos consciência de que certa parte de nosso corpo é a sede de uma impressão por nós recebida. E quando um objeto exterior impressiona os nossos sentidos de modo a produzir em nós uma modificação envolvendo elementos diferentes do nosso *eu*, conseguimos conhecer algo que não é o nosso *eu*. Este último constitui um *não-eu* e é percebido como algo realmente existente no exterior. Isso significa que nosso conhecimento dos objetos exteriores é um dado primitivo e inexplicável. Estamos tão certos da existência dos objetos exteriores como estamos certos da nossa própria existência. E nosso *eu* é capaz de distinguir nosso próprio corpo dos corpos exteriores em virtude da *localização*, que, como vimos, pode ser de dois tipos: *interna*, pela qual reconhecemos o nosso corpo, distinguindo-o dos corpos

exteriores, e *externa*, pela qual reconhecemos os corpos exteriores, distinguindo-os do nosso *eu*.

A presença da terceira ciência também se encontra, p. ex., na afirmação franciana de que as faculdades da *sensibilidade, motividade, locabilidade* e *receptividade* exigem a contribuição do nosso corpo para o seu funcionamento. Essa ciência se encontra igualmente na tese de que toda sensação envolve um elemento orgânico e um cognitivo, de tal modo que eles se relacionam em razão inversa: quanto mais cresce o elemento cognitivo, tanto mais decresce elemento afetivo.

Mais um sinal da terceira ciência se encontra no *Capítulo XVII,* que estuda a faculdade da linguagem. Ali, encontramos afirmação franciana de que os estados da nossa alma são expressos por sinais do nosso corpo, revelando assim uma correspondência entre o físico e o moral.

7.2.6. QUALIDADES PRIMÁRIAS E SECUNDÁRIAS

Na questão das qualidades primárias e secundárias, Ferreira França tenta elaborar uma posição própria, baseada na distinção entre *existência exterior* e *corpo exterior*. Para percebermos uma existência exterior, basta, como vimos, a atuação da *receptividade* ou da *locabilidade*. Já para a percepção de um corpo exterior, precisamos das noções de *causa* e *substância*, que, por sua vez, conduzem à noção de *qualidade*. Isso significa que só formamos a noção de *corpo exterior* e de *qualidade do corpo exterior* através de outras faculdades, além da receptividade e da locabilidade. No que diz respeito à distinção entre as qualidades envolvidas, Ferreira França argumenta que as qualidades

secundárias nos fornecem apenas uma existência exterior e não os corpos exteriores. Elas são qualidades diretas, que revelam o nosso corpo e não as qualidades dos corpos exteriores. Essas últimas são fornecidas pelas qualidades primárias, que envolvem o conhecimento dos corpos exteriores e são indiretas, já que fornecem tal conhecimento depois de conhecermos nosso próprio corpo. Para Ferreira França, devemos manter a distinção entre qualidades primárias e secundárias, mas levando em conta que as primeiras se referem aos corpos exteriores e as últimas, apenas às existências exteriores.

7.2.7. A CONCEPÇÃO DE *RAZÃO*

Outro ponto importante na teoria franciana do conhecimento é a maneira pela qual ele concebe a *razão,* também denominada *razão a priori* ou *razão intuitiva* ou *percepção do absoluto*. Ela é responsável pelo estabelecimento de exigências segundo as quais não há fenômeno sem *causa*, não há modo de ser sem *substância*, não há corpo sem *espaço* e não há coisa existente sem inclusão no *tempo*. Estas exigências permitem a obtenção de conhecimentos que não são fornecidos nem pela consciência, nem pela receptividade, nem pela locabilidade. Estes conhecimentos são pois fornecidos pela razão, que concebe as noções indicadas e com isso permite alcançar outras existências que vão além das obtidas pelas demais faculdades. Estas existências correspondem a *não-eus imateriais* e possuem caráter ontológico.

Ferreira França chama de *concepções da razão* às noções acima listadas. De acordo com ele, a concepção de *causa* surge a partir dos

nossos atos voluntários, que constituem a origem primitiva da mesma. A concepção de *substância* surge a partir da nossa experiência do *eu,* que, embora se manifeste como conjunto de modos fenomênicos, permite a percepção de algo que permanece idêntico. A concepção de *espaço* surge a partir da nossa experiência com os corpos materiais, a qual revela a existência de algo imóvel e ilimitado que subsiste na ausência destes mesmos corpos. A concepção de *tempo* surge a partir da recordação de nossos estados de espírito passados. Com base nisso e no conhecimento de nossa identidade, chegamos à concepção de *tempo absoluto.* Isto permite fazer uma distinção entre este *tempo absoluto* e o *tempo relativo* ou *duração*. O *tempo absoluto* se refere a um pensamento que permanece idêntico a si mesmo, enquanto o *tempo relativo* se refere à sucessão dos atos do nosso espírito, envolvendo a passagem de diversos pensamentos.

Além das concepções acima, Ferreira França ainda acrescenta as de *bem moral* e *mal moral*, de *obrigação*, de *infinito*, de *perfeição* e de *ordem*. As concepções de *bem* e *mal moral* surgem a partir da consideração que fazemos de nossas ações e das de nossos semelhantes. A concepção de *bem moral* está diretamente ligada à concepção de *obrigação*, pois não podemos conceber o bem sem simultaneamente conceber que ele deve ser praticado.

Quanto à concepção de *infinito*, ela surge no exato momento em que a nossa razão concebe o *espaço* e o *tempo*. A concepção de *perfeição*, por sua vez, pode ser atingida, mas não pode ser exprimida, pois corresponde a um conhecimento da razão envolvendo uma infinidade de qualidades infinitas. A concepção de *ordem,* ou, mais exatamente, de

ordem absoluta, surge de nossa crença racional de que tudo no universo ocorre em virtude de leis. A nossa razão percebe a existência de uma ordem que comanda tudo no universo.

Como podemos ver, para Ferreira França a experiência não é a única fonte de nossos conhecimentos, pois todo conhecimento empírico implica um conhecimento *a priori*. E, comparando as nossas percepções, tanto internas como externas, com as concepções da razão, Ferreira França chega às seguintes conclusões: i) as percepções se referem a objetos fenomênicos e são conhecimentos *a posteriori*, enquanto as concepções da razão não se referem a tais objetos e são conhecimentos metafísicos *a priori*; ii) as percepções são contingentes, enquanto as concepções da razão são necessárias; iii) as percepções são particulares e variam de homem para homem, enquanto as concepções da razão são universais e comuns a todos os homens. Ferreira França estabelece ainda uma distinção entre as *concepções da razão* e os *princípios gerais da inteligência*, alegando que as primeiras, tais como caracterizadas acima, são diferentes dos últimos, que resultam do funcionamento das nossas diversas faculdades intelectuais.

7.2.8. A TEORIA DO JUÍZO

A teoria franciana do *juízo* também merece nossa consideração. Como vimos, Ferreira França argumenta que só podemos distinguir um modo do nosso *eu* através do contraste com outros de seus modos. E o juízo entra como faculdade capaz de efetuar esta distinção, produzindo aquilo que Ferreira França denomina *dados primitivos*. Isso permite que

posteriormente estabeleçamos relações entre estes dados. Temos, pois, dois tipos de juízos: i) aqueles através dos quais produzimos a distinção dos dados primitivos e que são chamados de *juízos primitivos*; ii) aqueles através dos quais estabelecemos relações entre os dados primitivos e que são chamados de *juízos ulteriores*.

Nos juízos do primeiro tipo, Ferreira França alega que, ao afirmarmos que uma coisa é amarela, negamos ao mesmo tempo que ela seja azul. E transforma isso numa tese segundo a qual afirmamos e negamos a mesma qualidade para um mesmo objeto. Esta tese parece ir contra o princípio de contradição, pois não podemos afirmar e negar simultaneamente a mesma qualidade para um mesmo objeto. Como esta interpretação sugere que Ferreira França estaria cometendo uma flagrante violação lógica, acreditamos que é o caso aqui de atenuar o alcance desta tese problemática. Evidentemente, ele não está dizendo que afirmamos e negamos ao mesmo tempo que uma coisa seja amarela, mas sim alegando que, ao atribuir a essa coisa a cor amarela, estamos negando ao mesmo tempo que ela possua a cor azul. Se isso é verdade, então a tese problemática em questão deve ser entendida da seguinte maneira: suponhamos que a qualidade *cor* se encontre na posição de *gênero* e as qualidades *cor amarela* e *cor azul* se encontrem na posição de *espécies*. Nesse caso, podemos dizer que a mesma qualidade *cor*, enquanto gênero, foi afirmada e negada ao mesmo tempo em relação a um mesmo objeto, ao passo que as qualidades *cor amarela* e *cor azul*, enquanto espécies, não podem ser e não foram afirmadas e negadas ao mesmo tempo em relação ao mesmo objeto. Essa interpretação nos parece mais adequada para o caso em questão, embora não constitua

uma desculpa para a maneira inadequada que Ferreira França utiliza para expressar a sua tese.

No caso dos *juízos ulteriores*, nosso autor apresenta uma tese análoga, alegando que, ao estabelecer uma relação entre conhecimentos já fixados pelos juízos primitivos, estamos simultaneamente negando outra relação aos dados considerados. Ao afirmar, p. ex., que esta flor é maior do que aquela, estou negando ao mesmo tempo que esta flor tenha o mesmo tamanho que aquela. Isso significa que, para Ferreira França, nas condições indicadas, a nossa faculdade sempre opera afirmando e negando ao mesmo tempo. Do mesmo modo que no caso anterior, a alegação franciana segundo a qual nossa faculdade de julgar opera afirmando e negando simultaneamente não deve ser entendida em sentido estrito, para evitar confronto com o princípio de contradição.

Isso significa que, para Ferreira França, a nossa faculdade de julgar produz relações de afirmação ou de negação ao afirmar e negar ao mesmo tempo. Cabe aqui a distinção entre o *ato de julgar* e o *resultado produzido por tal ato*. O ato de julgar, enquanto tal, não é afirmativo nem negativo, mas produz, como resultado, uma afirmação ou uma negação, que são expressas respectivamente por uma proposição afirmativa ou por uma proposição negativa. Isto significa que, na proposição, a cópula exprime não o ato de julgar, mas a relação por ele estabelecida entre o sujeito e o predicado. Estes últimos foram obtidos através de outros atos do nosso espírito, baseados em afirmações e negações que não foram expressas verbalmente. Em virtude disso, o sujeito e o predicado não são afirmativos nem negativos. Na perspectiva franciana, não só os atos dos juízos, mas também os outros atos de nossas faculdades, embora

produzam juízos afirmativos ou negativos, são anteriores a esses últimos e não podem ser expressos por palavras.

7.2.9. A TEORIA DA INDUÇÃO

Quanto à teoria da *indução* em Ferreira França, vimos que, de acordo com ele, a faculdade da memória nos fornece o conhecimento do passado, o qual é aproveitado pela faculdade do futuro para prevermos o que acontecerá a seguir. Concluímos o que irá acontecer no futuro a partir do conhecimento que possuímos daquilo que aconteceu no passado. É claro que o *princípio de indução* desempenha um papel nesta operação. Todavia, para Ferreira França, esse princípio, por si só, é insuficiente para explicar o nosso conhecimento do futuro. A nossa crença na estabilidade e na generalidade das leis da natureza depende da indução, que, por seu turno, se baseia na memória e na faculdade do futuro. Através da memória, temos acesso ao passado e, através da faculdade do futuro, podemos conceber o que irá acontecer. Mas precisamos ainda da faculdade de generalizar, através da qual aplicamos as propriedades de um objeto a outros em condições semelhantes. Desse modo, embora Ferreira França não tenha explicitado todos os quatro fatores envolvidos na operação ligada à indução, mencionando apenas três deles, vemos que tal operação ocorre na presença das seguintes condições: i) observação do fenômeno; ii) crença na constância das leis da natureza; iii) crença na generalidade das leis da natureza; iv) acesso ao passado através da memória ou previsão do que irá acontecer através da faculdade do futuro.

Ferreira França distingue ainda a *operação de indução* do *juízo de indução*, uma vez que a indução envolve apenas a crença da constância da natureza, enquanto o juízo de indução envolve o trabalho de diversas faculdades, como a memória, a faculdade do futuro e a faculdade de generalizar. Para Ferreira França, a *indução* pode ser entendida em dois sentidos: ou ela é um *raciocínio* que vai do particular ao geral ou ela é uma *faculdade* correspondendo à crença na constância da natureza e permitindo assim o raciocínio indutivo. E, para realizar esse último, não temos necessidade de efetuar todas as experiências particulares relevantes. Basta que tenhamos efetuado mais de uma para que o raciocínio indutivo seja possível. Nesta perspectiva, é a faculdade da indução que nos permite realizar um raciocínio indutivo sem ter de efetuar todas as experiências particulares correspondentes.

Todavia, de acordo com Ferreira França, a nossa crença na constância da natureza depende de algo mais além das ideias do passado e do futuro. Esta crença depende também da noção de *ordem*, a qual constitui uma concepção *a priori* da nossa razão. Através da noção de *ordem relativa*, obtida a partir da observação dos fenômenos mundanos, nossa razão chega à concepção de *ordem absoluta*, mas sempre recorrendo à memória e à faculdade do futuro. Com base nisso, contra Garnier e outros pensadores, Ferreira França conclui que nossa crença na constância da natureza não constitui uma faculdade elementar da nossa mente. Na verdade, essa crença resulta da colaboração de diversas faculdades e nem sequer deveria ser chamada de *crença*, pois corresponde a uma certeza racional.

7.2.10. A DOUTRINA DA *IDEIA*

Passemos agora para o estudo da *ideia,* outro ponto relevante na teoria franciana do conhecimento. Ao discutir esta questão, Ferreira França argumenta que a ideia não é uma *sensação*, porque, no ato de sentir, o *eu* se identifica com ela. Com isto, o *eu* não se distingue do objeto da sensação. A ideia não é uma *imagem mental*, porque nem todas as nossas ideias provêm de modificações ocasionadas pelos objetos externos e nem todas as nossas sensações produzem imagens. A ideia também não é *cópia de uma percepção*, pois pode ser o resultado da colaboração de diversas percepções ou de outras ideias já formadas e distantes da percepção. A ideia não é ainda *lembrança de uma percepção*, porque pode surgir em nossa mente sem fazer referência a alguma recordação do passado.

Depois das considerações negativas acima, Ferreira França conclui que a ideia é um conhecimento que permanece por mais ou menos tempo em nosso espírito e que pode ser reproduzido independentemente do ato que o originou. Nesta perspectiva, a ideia é um conhecimento conservado que não é idêntico ao conhecimento primitivo do qual se originou e que pode reaparecer de forma modificada na ausência deste conhecimento, constituindo uma lembrança. Não se trata, como indicado acima, da lembrança de uma percepção, mas sim de uma lembrança modificada e independente da lembrança da percepção que a originou. Em outras palavras, a ideia encerra em si todos os elementos presentes na percepção de um objeto, menos aquele ligado à existência atual desse objeto. Nesta perspectiva,

a ideia é o resultado de uma operação de abstração. A ideia é uma reminiscência sem possuir o caráter de reprodução do conhecimento que lhe deu origem.

Para Ferreira França, a ideia depende do grau de abstração que a formou. Isso significa que a ideia conterá em si mais ou menos elementos de acordo com o grau de abstração com que foi formada. Isso significa que, quanto maior for o grau de abstração, tanto mais afastada estará a ideia de seu ponto de origem, de tal modo que atingirá uma situação em que precisará ser ligada a um *sinal* para poder ser usada em nossas operações intelectuais. Sem a associação a um *sinal*, uma ideia altamente abstrata desapareceria assim que fosse formada.

Um outro ponto importante na doutrina franciana neste domínio está em que a formação de uma ideia exige a contribuição da faculdade de julgar. Com efeito, toda ideia é um conhecimento distinto e, enquanto tal, pressupõe a ação prévia da faculdade de julgar, a única capaz de fornecer a distinção necessária para constituir esse tipo de conhecimento.

As ideias, de acordo com Ferreira França, podem ser *contingentes* ou *necessárias*. Estas últimas equivalem às *concepções da razão*. A *ideia contingente* é formada pelo processo de abstração, a partir observação sensível. A *ideia necessária* ou *concepção da razão* é diretamente alcançada em sua universalidade, sem precisar da abstração. Em outras palavras, a *ideia contingente* conserva em si alguma particularidade do fenômeno observado, enquanto a *concepção da razão* constitui um conhecimento racional e universal, sem resquícios do fenômeno no qual ela se manifesta. Isto permite que Ferreira França faça uma distinção

entre a *ideia de causa*, que é contingente, e a *concepção de causa*, que é necessária. O mesmo vale, p. ex., para a distinção entre a *ideia de espaço* e a *concepção de espaço*, a *ideia de tempo* e a *concepção de tempo*, a *ideia de substância* e a *concepção de substância*.

7.2.11. A TEODICEIA

Como vimos, Ferreira França discute a existência e a perfeição divinas no *Capítulo XVIII*, que trata da *faculdade da fé*. Esta última foi por ele definida como a nossa capacidade de conhecer aquilo que ou não conhecemos ou não podemos conhecer diretamente, tendo que recorrer aos conhecimentos de nossos semelhantes. No capítulo em questão, Ferreira França procura mostrar, contra Garnier, que a *fé natural* não nos leva à noção de *perfeição divina*. O pensador francês argumenta que nossa razão nos fornece a noção de uma *causa primeira, eterna e infinita* e que esta noção é complementada pela nossa *fé natural*, que nos mostra ser esta causa primeira perfeita, sábia, poderosa e boa. Ferreira França, em oposição a isso, argumenta que nossa razão é suficiente para demonstrar não só a existência de Deus, mas também a sua perfeição, o que torna dispensável a *fé natural* para realizar esta função.

Para Ferreira França, a noção de *Deus* não é uma concepção *a priori* da nossa razão, como a ideia de *causa*, p. ex., mas precisa de ser demonstrada racionalmente. Descartes, como sabemos, vai da ideia de *perfeição* à ideia da *existência* de Deus. Ferreira França se propõe a percorrer o caminho contrário, avançando da ideia da *existência* de Deus para a ideia da sua *perfeição*. Para ele, com efeito, utilizamos a indução

e a causalidade para demonstrar a existência de Deus. Em seguida, pelo raciocínio, demonstramos a sua perfeição. Isso é assim porque Deus dotou o ser humano de inteligência e liberdade, instrumentos que podem ser utilizados para chegar a Ele de maneira refletida e livre, de tal modo que o amor dedicado pelo ser humano a Deus resulte da razão esclarecida e não de um instinto ou de um conhecimento necessário, cada um dos quais lhe retiraria todo o mérito e todo o direito a recompensa.

7.2.12. A FILOSOFIA MORAL

A fim de esclarecer as doutrinas de Ferreira França a respeito da filosofia moral, convém recapitularmos aqui alguns aspectos das suas doutrinas relativas à constituição do *eu*. Vimos que, de acordo com Ferreira França, é através do ato voluntário que o *eu* consegue distinguir-se de suas modificações e adquirir o sentimento de sua própria personalidade, tornando-se senhor de si e consciente de si, conhecendo a si próprio como *pessoa*. Mas o *eu* não se confunde com a vontade, porque ela apenas faz funcionar e dirige nossas faculdades, sem identificar-se com elas. Além disso, nossas faculdades podem ser exercidas sem a interferência da vontade. Isso é assim porque o verdadeiro centro de gravidade do *eu* é a nossa *inteligência*, que conhece não só a si própria, mas também a nossa vontade.

Estas considerações, porém, não diminuem a importância da vontade no pensamento de Ferreira França, pois, de acordo com as *Investigações*, é ela que distingue o ser humano das demais criaturas

mundanas. Com efeito, os nossos instintos se exercem antes do aparecimento da vontade. Quando isso ocorre, nossa alma age sem um fim previamente estabelecido. Mas, por ocasião do surgimento do ato voluntário, nossa alma passa a agir direcionada a um fim previamente estabelecido. O ato da vontade é precedido pelo aparecimento de diversas circunstâncias percebidas pela nossa inteligência, como, p. ex., o conhecimento dos nossos poderes, dos efeitos e das possibilidades envolvidas. Isto significa que o ato de vontade nada mais é do que uma determinação que estabelecemos a partir de certos atos da inteligência. Não há vontade sem inteligência e, como o ser humano é a única criatura inteligente entre as demais criaturas mundanas, isso o distingue destas últimas.

A vontade que nos caracteriza é livre. Podemos entender o termo *liberdade* em dois sentidos diferentes, designando: i) o poder de agir em virtude de uma determinação voluntária, sem encontrar um obstáculo capaz de impedir a ação; ii) o poder de agir em virtude da existência de uma energia própria, independente de agentes externos. No segundo sentido, a liberdade não se confunde com a vontade, mas constitui um atributo dela, do mesmo modo que acontece com outras faculdades. Aqui, a liberdade é *espontaneidade*, podendo pertencer não apenas à nossa alma enquanto dotada de inteligência, mas também às faculdades instintivas que possuem suas energias próprias. No primeiro sentido, temos uma força ao mesmo tempo inteligente e volitiva que é livre porque conhece previamente o fim buscado e se propõe a agir em conformidade com este mesmo fim. É apenas neste primeiro sentido que encontramos a vontade como característica que distingue o ser

humano das demais criaturas mundanas. Em outras palavras, enquanto espontaneidade, a liberdade é um atributo da vontade e de outras faculdades; enquanto força capaz de agir em virtude de determinações próprias, a liberdade é um atributo da alma humana inteligente. Isso significa que a vontade é a única causa livre no ser humano e a liberdade constitui sua propriedade essencial. A vontade é livre porque entra em ação depois da deliberação realizada pela inteligência. A vontade não pode ser confundida com o desejo porque esse último é instintivo e irrefletido, ao passo que ela entra em ação a partir da reflexão racional. Mas, embora o domínio da vontade sobre as faculdades intelectuais seja grande, o seu domínio sobre a paixão e sobre os instintos é limitado. O máximo que ela pode fazer em relação a estes últimos é agir indiretamente sobre eles, procurando desviá-los de seus objetos e criando inclinações secundárias que os orientem a fins mais positivos. Isto significa que, apesar de suas limitações, a vontade é concebida por Ferreira França como uma faculdade que dirige as demais faculdades e procura dominar os instintos, visando um fim moral. Isso permite que nosso autor conclua pela existência de uma *consciência moral* no ser humano, entendida como um censor interno que vigia os nossos atos, mostrando-nos o que devemos e o que não devemos fazer.[3] Esta perspectiva é complementada pela concepção da razão que Ferreira França denomina *ordem absoluta*, designando com isso a percepção, através de nossa razão, de uma ordem que comanda todas as coisas no

[3] Essa concepção de *consciência moral* se encontra à p. 528, no § 12º do *Capítulo II* do *Livro Quinto*, sobre os *Instintos* e que, por motivos de espaço, não tivemos oportunidade de mencionar em nossa apresentação das ideias de Ferreira França nas *Investigações de psicologia*.

universo, tanto do ponto de vista físico como do ponto de vista moral. Esta ordem certamente foi estabelecida por Deus, coroando assim a visão moral da criação em nosso autor.

Cabe observar aqui que, embora tenha aderido ao espiritualismo na segunda fase de seu pensamento, Ferreira França ainda manteve algumas das teses cientificistas pró-materialistas por ele defendidas por ocasião de sua tese de doutorado. Não foi por outro motivo que, ao estudar a cinestesia, ele afirmou que o estado do organismo influi sobre a moral humana, oferecendo a si próprio como exemplo, ao mencionar a tristeza que sentia quando seus problemas digestivos se manifestavam. Em outro ponto, no *Capítulo VI*, sobre a *sensibilidade cerebral*, que não chegamos a resumir em nossa apresentação das doutrinas das *Investigações*, Ferreira França reconhece que as impressões que não percebemos chegam ao cérebro e nele se misturam, de tal modo que a moral do indivíduo e suas ideias se acham impregnados de elementos que variam segundo o clima, a idade, o sexo, o temperamento, etc. (*Ferreira França, Investigações*, p. 284). Embora isso não signifique, nessa fase do pensamento de Ferreira França, que o cérebro seja o órgão produtor do pensamento e segregado das ideias, não há como negar que ele reconhece a influência de fatores materiais sobre a moral do ser humano.

7.2.13. BIBLIOGRAFIA DAS *INVESTIGAÇÕES*

Seguindo o costume do s. XIX no Brasil, Ferreira França não indica adequadamente os dados relativos às referências bibliográficas

utilizadas. Mesmo assim, para dar uma ideia da seriedade, da abrangência de seus estudos e do seu conhecimento da bibliografia relevante da época, iremos apresentar abaixo uma lista das obras por ele citadas que conseguimos identificar. Muitas vezes os títulos apresentados por Ferreira França são incompletos ou alterados. As complementações ou alterações que fizemos nesses títulos estão indicadas entre colchetes. As datas das publicações não são necessariamente as daquelas consultadas por Ferreira França. Elas correspondem aos dados que conseguimos obter em nossas pesquisas e foram por nós indicadas para auxiliar o leitor na localização temporal das obras envolvidas, todas anteriores a 1854, data da publicação das *Investigação de Psicologia*. Nem sempre conseguimos identificar a quantidade de volumes de cada obra. Nos casos em que havia dúvidas, incluímos um ponto de interrogação para alertar o leitor.

Ahrens, Heinrich. *Cours de psychologie fait à Paris* (1836, 2 vols.).

Ancillon, Fréderic. *Essais philosophiques, [ou Nouveaux mélanges de littérature et de philosophie]* (1817, 2 vols.?).

Baillarger, Jules Gabriel François. Artigo em *Annales médico-psychologiques. [Journal destiné à recueillir tous les documents relatifs à l'aliénation mentale, aux névroses, e à la médecine légale des aliénés]*. Tomo 7, 1846 [dados obtidos na página da Université Paris Cité, disponível em https://www.biusante.parisdescartes.fr/ histoire/medica/ resultats/index.php?fille= o&cotemere=90152>. Acesso em janeiro de 2023.

Bell, Charles. *Exposition du système naturel des nerfs ou corps humain, suivie des Mémoires sur le même sujet, lu devant la Societé Royale de Londres* (1825).

Berard, F. *Doctrine des rapports du physique et du moral* (1823).

Billod, Eugène. Artigo nos *Annales medico-psychologiques. [Journal destiné à recueillir tous les documents relatifs à l'aliénation mentale, aux névroses, e à la médecine légale des aliénés*. Tome quatrième*]* (1852).

Bouillier, Francisque. *Théorie de la raison impersonelle* (1844).

Bossuet, Jacques-Bénigne. *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même* (1709).

Brière de Boismont, Alexandre Jacques François. *Des hallucinations, ou Histoire raisonnée des apparitions, des visions, des songes, de l'extase, du magnétisme et du somnambulisme* (1845).

Burdach, C. Friedrich. *Traité [e não manuel] de physiologie [considerée comme science d'observation]* (1837-41, 9 vols.).

Buzaringues, Charles Girou de. *Philosophie physiologique, [politique et morale]* (1828).

Cabanis, P.-J.-G. *Rapports du physique et du moral de l'homme* (1844).

Calmeil, Louis-Florentin. *De la folie* (1845, 2 vols.?).

Cardaillac, Jean-Jacques Séverin de. *Études élémentaires de philosophie* (1830).

Chevreul, s. n. *Traité de physiologie* [?] (1853?).

Condillac, Étienne Bonnot de. *[Essai sur l'] origine des connaissances humaines* (1746).

Condillac, Étienne Bonnot de. *Traité des sensations* (1754).

Cousin, Victor. *Fragments philosophiques* (1838).

Damiron, Ph. *[Cours de philosophie. Première partie.] Psychologie* (1834).

Darwin, Erasme. Zoonomie [ou Lois de la vie organique] (1810, 3 vols.?).

Daubé, L.-J.-J. , *Essai d'idéologie servant d'introduction à la grammaire générale* (1803).

Destutt de Tracy, Antoine. *Élements d'idéologie. Troisième partie. Logique* (1805).

Destutt de Tracy, Antoine. *Élements d'idéologie. Seconde partie. Grammaire* (1805).

Descartes, René. *Les passions de l'ame* (1649).

Duval-Jouve, Joseph. *[Traité de] logique* (1844).

Flourens, Pierre. *De l'instinct et de l'intelligence [des animaux]* (1851).

Flourens, Pierre. *Recherches expérimentales sur [les propriétés et les fonctions du] système nerveux [dans les animaux vertebrés]* (1824; 1842)

Gabet, Gabriel. *[Traité élémentaire de la] science de l'homme [considéré sous tous ses rapports]* (1842).

Gall, Franz Joseph. *[Sur les] fonctions du cerveau [e sur celles de chacunne de ses parties]* (1822-1825).

Galluppi, Paquale. *Elementi di filosofia* (1836).

Galluppi, Pasquale. *Lezioni di logica [e metafisica]* (1845).

Garnier, Adolphe. *Traité des facultés de l'âme* (1852).

Gerdy, P.-N. *Physiologie philosophique [des sensations et de l'intelligence]* (1846).

Hume, David. *Essais philosophiques [sur l'entendement humain]* (1788).

Jouffroy, Théodore. *Cours de droit naturel [professé à la Faculté des Lettres de Paris]* (1843).

Jouffroy, Théodore. *Mélanges philosophiques* (1838).

Jouffroy. Préface. *In: Oeuvres [complètes de Thomas] Reid* (1836).

Laromiguière, Pierre. *Les paradoxes de Condillac* (1805) [?].

Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (1765).

Lelut, Louis François. *L'amulette de Pascal [pour servir à l'histoire des hallucinations]* (1846).

Leroy, Charles-George. *Lettres philosophiques sur l'intelligence [et la perfectibilité] des animaux, [avec quelques lettres sur l'homme]* (1802).

Locke, John. *Essai philosophique [concernant] l'entendement humain* (1735).

Longet, F. *Anatomie et physiologie du système nerveux [de l'homme et des animaux vertebrés]* (1842).

Maine de Biran. *Influence de l'habitude sur la faculté de penser* (1802).

Maine de Biran. *Oeuvres philosophiques* (1841).

Michea, Claude-François. *Délire des sensations* (1851).

Müller, Johannes Peter. *Manuel de physiologie* (1851, 2 vols.).

Ollivier, d'Angers C. P. *Traité des maladies de la moelle épinière* (1837).

Paffe, C. M. [Não conseguimos o nome completo]. *Considérations sur la sensibilité mise à sa place et présentée comme essentiellement distincte du principe intellectuel* (1832).

Paterson, Roberto. Artigo em *Annales medicopsychologiques. [Journal destiné à recueillir tous les documents relatifs à l'aliénation mentale, aux névroses, e à la médecine légale des aliénés]*. Tomo3º, Data?

Regis, Rey. *Histoire naturelle et raisonnée de l'âme* (1789).

Reid, Thomas. *Essais sur les facultés de l'esprit humain. Oeuvres Complètes*.Tome IV (1829).

Reid, Thomas. *Essais sur les facultés actives [de l'homme]. Ouvres completes.* Tome VI (1829).

Reid, Thomas. *Recherches sur l'entendement humain, [d'après les principes du sens comum]* (1768).

Rosmini, Antonio. *[Nuovo] saggio sull'origine delle idee* (1830).

Royer-Collard, Pierre Paul. Artigo nos *Annales medico-psychologiques.* Tomo II, 1843.[4]

Royer-Collard, Pierre Paul. *Les fragments philosophiques* (1829?).

Smith, Adam. *Théorie des sentiments moraux* (1759).

Spurzheim, G. *Observations sur la phraenologie* (1818).

Stewart, Dugald. *[Élements de la] philosophie de l'esprit humain* (1845).

Tissot, Joseph. *Anthropologie spéculative générale* (1843).

Tissot, Joseph. *Cours élémentaire de philosophie* (1837).

A lista acima, com 62 obras, não está completa. Ferreira França ainda menciona ou cita os seguintes autores, embora usando apenas o sobrenome e deixando de indicar a obra correspondente: Agostinho, Bausset, Bousset, Cheselden, Pariset, Valentin, Vernière e Weber. No caso desses autores, pudemos apurar o seguinte: Agostinho aparece apenas como mencionado numa obra de Michea; Bausset poderia ser Jean Baptiste Bausset, autor de uma tese intitulada *Essai sur la péritonite*, de 1824, mas não temos certeza, pois a referência a ele feita tem a ver com uma forma de alucinação; Bousset parece corresponder na verdade a uma corruptela de Bossuet. Os demais parecem ser William Cheselden, Étienne Pariset, Franz Valentin, Paul Vernière e Ernst Heinrich Weber, mas não temos certeza. Por questões de tempo, não tivemos condições de completar os dados concernentes a estes autores e suas respectivas obras. De qualquer modo, a lista completa relativa à

[4] Ferreira França somente nos dá estas informações. Para maiores detalhes a respeito deste artigo, ver mais adiante, em nossa comparação entre as ideias de Royer-Collard e as de Ferreira França.

bibliografia utilizada por Ferreira França deve incluir provavelmente seis itens além dos 62 anteriormente mencionados.

7.2.14. BIBLIOGRAFIA ESPECIFICAMENTE FILOSÓFICA

Se, na bibliografia consultada por Ferreira França, separarmos agora as obras mais diretamente voltadas para a filosofia, veremos que elas são bastante numerosas, revelando assim a influência da mesma na elaboração da psicologia experimental franciana. De um total de 62 obras, 38 estão voltadas para a filosofia, num percentual 61%, contra 39% das obras voltadas para a psicologia ou a fisiologia.

Ancillon, Fréderic. *Essais philosophiques, [ou Nouveaux mélanges de littérature et de philosophie]* (1817, 2 vols.?).

Bouillier, Francisque. *Théorie de la raison impersonelle* (1844).

Bossuet, Jacques-Bénigne. *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même* (1709).

Buzaringues, Charles Girou de. *Philosophie physiologique, [politique et morale]* (1828).

Cabanis, P.-J.-G. *Rapports du physique et du moral de l'homme* (1844).

Cardaillac, Jean-Jacques Séverin de. *Études élémentaires de philosophie* (1830).

Condillac, Étienne Bonnot de. *[Essai sur l'] origine des connaissances humaines* (1746).

Condillac, Étienne Bonnot de. *Traité des sensations* (1754).

Cousin, Victor. *Fragments philosophiques* (1838).

Damiron, Ph. *[Cours de philosophie. Première partie.] Psychologie* (1834).

Daubé, L.-J.-J. , *Essai d'idéologie servant d'introduction à la grammaire générale* (1803).

Destutt de Tracy, Antoine. *Élements d'idéologie. Troisième partie. Logique* (1805).

Destutt de Tracy, Antoine. *Élements d'idéologie. Seconde partie. Grammaire* (1805).

Descartes, René. *Les passions de l'ame* (1649).

Duval-Jouve, Joseph. *[Traité de] logique* (1844).

Gabet, Gabriel. *[Traité élémentaire de la] science de l'homme [considéré sous tous ses rapports]* (1842).

Galluppi, Paquale. *Elementi di filosofia* (1836).

Galluppi, Pasquale. *Lezioni di logica [e metafisica]* (1845).

Garnier, Adolphe. *Traité des facultés de l'âme* (1852).

Gerdy, P.-N. *Physiologie philosophique [des sensations et de l'intelligence]* (1846).

Hume, David. *Essais philosophiques [sur l'entendement humain]* (1788).

Jouffroy, Théodore. *Cours de droit naturel [professé à la Faculté des Lettres de Paris]* (1843).

Jouffroy, Théodore. *Mélanges philosophiques* (1838).

Jouffroy. Préface. *In: Oeuvres [complètes de Thomas] Reid* (1836).

Laromiguière, Pierre. *Les paradoxes de Condillac* (1805) [?].

Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (1765).

Locke, John. *Essai philosophique [concernant] l'entendement humain* (1735).

Maine de Biran. *Influence de l'habitude sur la faculté de penser* (1802).

Maine de Biran. *Oeuvres philosophiques* (1841).

Regis, Rey. *Histoire naturelle et raisonnée de l'âme* (1745).

Reid, Thomas. *Essais sur les facultés de l'esprit humain. Oeuvres Complètes*.Tome IV (1829).

Reid, Thomas. *Essais sur les facultés actives [de l'homme]. Ouvres completes.* Tome VI (1829).

Reid, Thomas. *Recherches sur l'entendement humain, [d'après les principes du sens comum]* (1768).

Rosmini, Antonio. *[Nuovo] saggio sull'origine delle idee* (1830).

Royer-Collard, Pierre Paul. *Les fragments philosophiques* (1829?).

Smith, Adam. *Théorie des sentiments moraux* (1759).

Stewart, Dugald. *[Élements de la] philosophie de l'esprit humain* (1845).

Tissot, Joseph. *Anthropologie spéculative générale* (1843).

Tissot, Joseph. *Cours élémentaire de philosophie* (1837).

7.2.15. CLASSIFICAÇÃO DOS AUTORES PELO NÚMERO DE MENÇÕES OU DE CITAÇÕES:

Fizemos também um levantamento do número de vezes em que cada autor é mencionado ou citado por Ferreira França nas *Investigações.* O resultado foi o seguinte: Garnier (115), Reid (59), Maine de Biran (36), Condillac (34), Tissot (34), Royer-Collard (24), Dugald Stewart (18), Longet (17), Destutt de Tracy (15), Galluppi (15), Locke (14), Gerdy (13), Régis (12), Descartes (11), Jouffroy (11), Ahrens (10), Spurzheim (10), Gall (9), Leroy (8), Hume (7), Baillarger (6), Flourens (5), Michea (5), Cousin (4), Cabanis (4), Bossuet (4), Berard (4), Chevreul (4), Lelut (4), Damiron (3), Erasmo Darwin (3), Laromiguière (2), Leibniz (2), Ancillon (2), Burdach (2), Cardaillac (2), Daubé (2), Ollivier (2), Paffe (2), Paterson (2), Bell (1), Bouillier (1), Brière (1), Buzaringues (1), Calmeil (1), Duval-Jouve (1), Gabet (1), Rosmini (1), Smith (1). Deste grupo de autores, alguns são relevantes em virtude de convergência em posições filosóficas, enquanto outros somente figuraram na discussão de algum problema específico. Desta lista, comentaremos abaixo apenas os seguintes autores, que consideramos mais relevantes: Garnier (115), Reid (59), Maine de Biran (36), Condillac (34), Tissot (34), Royer-Collard (24), Dugald Stewart (18), Destutt de Tracy (15), Galluppi (15), Locke (14), Descartes (11), Jouffroy (11), Hume (7), Flourens (5), Cousin (4), Cabanis (4), Bossuet (4), Laromiguière (2) e Leibniz (2).

Como podemos ver, Garnier é o campeão das menções ou citações de Ferreira França, com um total de 115. Isto revela a importância das ideias desse autor francês na segunda fase do pensamento do nosso

brasileiro. Reid, tal como interpretado pelos ecléticos franceses, é o segundo na quantidade de menções ou citações. Isso se explica principalmente em função da sua teoria de que percebemos imediatamente os corpos exteriores e sua existência. Embora com menor número de menções, coisa análoga poderia ser dita de Dugald Stewart, cujas ideias se aproximam das de Reid.[5] Maine de Biran é o terceiro colocado em menções ou citações, principalmente em virtude de seu psicologismo. Se levarmos em conta que ele influenciou também Garnier, podemos constatar que suas ideias puderam chegar igualmente de maneira indireta a Ferreira França. Se formos nos basear no número de menções ou citações, poderemos concluir que os autores que provavelmente mais influenciaram Ferreira França foram Garnier, Reid e Maine de Biran.

Condillac e Destutt de Tracy foram mencionados ou citados em boa quantidade, sobretudo para serem atacados em seu sensualismo. Mas eles serviram também para manter algumas teses sensualistas da época do doutorado em medicina, numa tentativa de conciliação com a perspectiva espiritualista assumida nas *Investigações*. Coisa semelhante poderia ser dita de Locke, Hume e Cabanis, apesar do menor número de menções ou citações a eles relativas. Os demais autores não parecem ter tido maior influência na elaboração das *Investigações* além de eventualmente mencionados ou citados. A seguir, faremos uma comparação entre as bibliografias utilizadas por Ferreira França na tese de doutorado e nas *Investigações.*

[5] E, como observamos anteriormente em nota, preferimos concentrar nossa atenção nas ideias de seu conterrâneo Reid, que defende ideias semelhantes.

As menções ou citações de Descartes e Leibniz, embora em menor número, principalmente no caso do filósofo germânico, vão na mesma linha do psicologismo de Maine de Biran. As menções ou citações de Joseph Tissot se acham na mesma linha que as relativas a Garnier, uma vez que o primeiro foi um seguidor de Cousin, embora independente. Este fato certamente gerou algumas discussões entre o brasileiro e Tissot. As menções ou citações de Royer-Collard estão relacionadas ao seu papel na introdução do pensamento de Reid na França do s. XIX, bem como na discussão de alguns temas específicos, como a questão das qualidades primárias e secundárias. Jouffroy, Cousin e Laromiguière e Cousin são pouco mencionados ou citados e estão presentes principalmente em virtude de suas ligações com as ideias de Maine de Biran e Garnier. Coisa semelhante acontece com Bossuet, que Ferreira França considera um dos introdutores da ideia de uma terceira ciência entre a fisiologia e a psicologia. também vão na mesma direção daquelas relativas a Garnier, embora as ligadas ao primeiro sejam em número bem maior do que as ligadas ao segundo e ao terceiro. E a importância de Garnier no pensamento de Ferreira França sugere que a influência de Cousin sobre o brasileiro tenha ocorrido sobretudo por via indireta, através das ideias do autor do *Tratado das faculdades*. Por fim, um outro autor cujas menções ou citações aparecem em número maior do que o esperado no contexto predominantemente francês das *Investigações* é Galluppi, cujas ideias poderiam ser colocadas aproximadamente na mesma linha que as de Garnier e dos ecléticos franceses.[6]

[6] Pasquale Galluppi (1770-1846) foi um filósofo italiano que defendeu uma mescla de doutrinas provenientes de Descartes, dos ideólogos franceses, de Kant e de Reid. A maior preocupação de Galluppi

7.2.16. COMPARAÇÃO COM A BIBLIOGRAFIA DA TESE DE DOUTORADO

Surpreendentemente, com exceção da obra *Relações entre o físico e o moral do homem,* de Cabanis, todas as demais obras que constavam da lista da tese desapareceram completamente da lista das *Investigações*. Isso pode ser explicado de maneira relativamente simples. No caso da tese de doutorado, Ferreira França recorreu a obras mais diretamente ligadas ao assunto tratado, ou seja, contendo doutrinas a respeito das influências exercidas sobre o ser humano por fatores materiais externos, como o clima, a alimentação, a higiene, etc. Já no caso das *Investigações*, com objetivos mais ambiciosos, Ferreira França recorreu a uma bibliografia bem mais ampla e inteiramente nova, agora voltada para a fisiologia, a psicologia, a psicofisiologia e a filosofia, revelando assim não apenas ter trabalhado na leitura de muitos outros autores, mas também ter experimentado uma significativa mudança em sua perspectiva teórica. Sua fidelidade a certos aspectos das doutrinas de Cabanis, porém, parece ter permanecido intacta, principalmente na medida em que essas doutrinas permitiam uma conciliação com sua nova concepção dual do ser humano.

---

era o problema do conhecimento. De acordo com ele, o nosso conhecimento possui realidade objetiva, baseada no testemunho da nossa consciência relativa às experiências interna e externa. Embora esta sua tese fosse oposta a Kant, Galluppi defendeu que o espaço e o tempo são formas *a priori* da nossa mente. Contra os sensualistas, ele negou que a mente fosse meramente passiva ou receptiva, conferindo-lhe o papel de organizar os materiais recebidos pelos sentidos. Mas Galluppi não forneceu uma distinção adequada entre *conhecimento sensorial* e *conhecimento intelectual*. Ele atacou também as teorias de Rosmini a respeito de Deus. Foi essa polêmica que chamou a atenção para este último. Apesar de escrever com clareza e de seus escritos terem sido populares, suas ideias foram deixadas de lado por ocasião do aparecimento do hegelianismo e da renovação da escolástica na Itália da época (Ver Pasquale Galluppi, *In*: *Catholic Encyclopedia*. Disponível em <https://www.newadvent.org/cathen/06370b.htm>. Acesso em dezembro de 2020).

8

FERREIRA FRANÇA COMPARADO COM AUTORES ESTRANGEIROS LIGADOS ÀS SUAS DOUTRINAS

No que segue, iremos comparar as ideias de Ferreira França com as dos autores estrangeiros mais mencionados, pois tudo indica que as doutrinas dos mesmos exerceram alguma influência sobre as ideias do brasileiro.

8.1. FERREIRA FRANÇA E DESTUTT DE TRACY

Como sabemos, no *Prefácio* das *Investigações,* Ferreira França reconhece a influência de Destutt de Tracy em sua tese de doutorado de 1834. Ele afirma ter lido e relido muitas obras deste filósofo francês que tinha adotado como mestre. O médico baiano nos informa também que sua principal preocupação era estudar as obras dos pensadores que davam preferência ao autor da *Ideologia*. E isto o levou a adotar o materialismo (*Ferreira França, Investigações,* p. 50).

Acontece que, paradoxalmente, o nome de Destutt de Tracy não aparece na tese de 1834. O autor que aparece em destaque é Cabanis. Isto poderia ser explicado pelo fato de que o *Prefácio* das *Investigações* foi escrito cerca de 20 anos depois da tese, envolvendo alguma falha na memória de Ferreira França. Acreditamos, porém, que há uma explicação melhor. O médico baiano pode ter assumido as principais ideias sensualistas de Destutt de Tracy, apropriando-se daquelas que

tinham alguma relação com o tema da tese e deixando as outras de lado, não por desacreditar nelas, mas sim por não precisar delas no desenvolvimento de seu trabalho.

Desse modo, ele assume implicitamente a tese tracyana de que a sensação é a única fonte do conhecimento e explicitamente reconhece a ligação entre a medicina e a filosofia. Outras teses tracyanas são deixadas de lado por não corresponderem diretamente aos interesses da pesquisa, como a recusa do termo *psicologia*, em benefício do termo *ideologia*, a elaboração de uma teoria das faculdades intelectuais, a divisão quádrupla das faculdades elementares, a tese da força de inércia pela qual o nosso corpo resiste aos comandos da nossa vontade e a tese da formação de ideias como a de *espaço* e a de *tempo* através da sensação. Estas teses são substituídas por outras, extraídas de Cabanis, por estarem mais diretamente ligadas ao tema da pesquisa. Isto, no caso da tese de doutoramento.

No caso das *Investigações,* o nome de Destutt de Tracy aparece 15 vezes, mas agora num contexto diferente, predominantemente espiritualista, embora voltado para uma tentativa de conciliação com antigas teses sensualistas da época da tese de doutorado. Desse modo, contra Destutt de Tracy, Ferreira França adota o termo *psicologia* para caracterizar sua pesquisa, recusando implicitamente o termo *ideologia*. A tese tracyana de que a sensação constitui a única fonte de conhecimento é agora recusada, em nome da necessidade de reconhecer a participação do espírito humano no ato de conhecer. Outras teses de Destutt de Tracy que foram modificadas ou rejeitadas em nome de uma perspectiva espiritualista são as seguintes: i) a divisão das faculdades

em cinco tipos e não quatro; ii) uso espiritualista da tese da resistência do nosso corpo aos comandos da nossa vontade; iii) formação das concepções de *espaço, tempo, substância,* etc., pela atividade *a priori* da razão humana. Quanto à tese da ligação entre medicina e filosofia, ela parece ter permanecido, embora de maneira implícita.

Além dos aspectos acima indicados, podemos dizer que os principais assuntos que Ferreira França discute com Destutt de Tracy nas *Investigações* são: i) a natureza da *lembrança* (*Ferreira França, Investigações,* pp. 3654; 375); ii) a definição de *atenção* (*Ferreira França, Investigações,* pp. 416-20); iii) a definição de *abstração* (*Ferreira França, Investigações,* p. 424); iv) a definição de *juízo* (*Ferreira França, Investigações,* pp. 436-40); v) a definição de *sinal* – ou signo, nos dias de hoje (*Ferreira França, Investigações,* pp. 470-1); vi) a definição de *vontade* (*Ferreira França, Investigações,* pp. 558-9). Em alguns casos, o médico baiano concorda com a definição tracyana. Em outros, critica-a e oferece uma alternativa, como, p. ex., no caso da definição de *atenção*. Estas ocorrências das ideias de Destutt de Tracy nas *Investigações* sugerem a importância que este pensador francês teve na evolução do pensamento de Ferreira França.

8.2. FERREIRA FRANÇA E CABANIS

Não podemos deixar de notar a influência exercida por Cabanis sobre Ferreira França nas duas fases de seu pensamento. Na fase naturalista cientificista, representada pela tese de doutoramento do brasileiro, Cabanis foi sem dúvida o autor cuja influência predominou,

apesar das referências elogiosas feitas a Destutt de Tracy. O principal aspecto dessa influência se encontra na adoção da mesma postura doutrinária. Ambos aderem a uma posição empirista e materialista, em que a moral humana é explicada através do estudo dos fenômenos físicos. Isso os leva a defender a noção de que o físico e o moral do ser humano estão interligados e que, além da fisiologia e da psicologia, deve haver uma terceira ciência que se dedique a estudar esse campo. Nesta perspectiva, a moral constitui objeto de estudo do médico. Ambos concordam com essas ideias. A diferença entre eles está em que Cabanis permanece no campo mais genérico da teoria, declarando que está contribuindo para a história natural do ser humano. Ele não pretende oferecer uma investigação metafísica, mas sim fisiológica, voltada para a explicação física das funções ligadas à conduta moral.

Ferreira França, por sua vez, é mais ambicioso, alegando que a filosofia deve ser associada à medicina, de tal modo que o médico e o filósofo exerçam a mesma função. Uma outra diferença está em que o brasileiro não permanece no campo genérico da teoria, oferecendo um detalhamento da mesma, concentrando-se no estudo das influências que a alimentação pode exercer sobre a moral humana. Nesta perspectiva, as diferentes partes da tese de doutorado de Ferreira França nada mais são do que a aplicação da postura ideológica que ele compartilha com Cabanis à questão das relações entre a alimentação e a moral humana. Estas diferenças, porém, não são significativas, uma vez que os dois autores convergem na perspectiva cientificista de caráter empirista e materialista. Elas revelam, porém, certa independência de Ferreira França em relação a Cabanis, através da

tentativa de avançar as teorias desse último em direção a uma aplicação prática das mesmas.

Na fase espiritualista do pensamento de Ferreira França, representada pelas *Investigações de psicologia*, a influência de Cabanis diminui sensivelmente, dando lugar à influência de outros autores, como Garnier, Maine de Biran e Reid. Mesmo assim, encontramos ainda ao menos a influência da postura cientificista cabanisiana da fase materialista do brasileiro. Esta influência se manteve na fase espiritualista, mas agora ligada a uma tentativa de conciliação dos resultados pró-materialistas da tese de doutorado com o espiritualismo das *Investigações de psicologia*.

Podemos ainda aproximar os dois autores pela influência que a atmosfera romântica da época exerceu sobre ambos. Esta atmosfera está ligada à noção de *conversão*, característica do romantismo do s. XIX. Esta noção parece refletir muito bem a tendência de muitos românticos no sentido de abandonar a posição iluminista dos revolucionários franceses, marcada pelo cientificismo e pelo materialismo, em benefício de uma posição espiritualista, marcada pela adoção de uma postura pró-religiosa como reação aos exageros da Revolução de 1789. Com efeito, Cabanis avançou na direção de uma versão pró-espiritualista na fase final de seu pensamento, em que defendeu uma religião simples e consoladora, voltada para a terra e não para o além. Nessa fase, ele considerava o universo puramente mecânico como explicação insuficiente da existência humana. Como vimos, ele chegou a postular um princípio inteligente e volente que perpassa o universo, ao estilo dos estoicos. E concebeu a alma como emanação desse princípio, que a ele

retorna depois da morte. Sabemos que Ferreira França também avançou em direção análoga, tendo inclusive aderido a uma posição mais explicitamente espiritualista. Isso não só revela a influência da atmosfera romântica da época sobre ambos, mas também sugere que a explicação cientificista materialista por eles adotada não lhes pareceu suficiente para dar conta da existência humana depois dos radicalismos da Revolução de 1789, a qual tinha sido inspirada justamente por esse mesmo cientificismo materialista.

8.3. FERREIRA FRANÇA E MAINE DE BIRAN

As relações entre Ferreira França e Maine de Biran estão expressas já no *Prefácio* das *Investigações de psicologia*. Ali, o brasileiro afirma que Maine de Biran foi para ele um mestre a quem ele deve muito, principalmente no rigor do raciocínio. E que isso lhe proporcionou os meios de duvidar até mesmo da doutrina biraniana. Diante dessa constatação, só nos resta determinar quais foram os elementos que Ferreira França extraiu de Maine de Biran e quais foram os que ele recusou. Por motivos de espaço e relevância, iremos concentrar-nos apenas naqueles mais significativos para a nossa comparação.

Antes de efetuar essa determinação, pensamos ser importante identificar os textos de Maine de Biran que provavelmente foram consultados por Ferreira França. Isso é assim porque grande parte das obras do pensador francês foram publicadas *post mortem* e algumas delas só vieram a público em 1859, na edição de Naville. Como as *Investigações* foram publicadas em 1854, Ferreira França deve ter

consultado apenas as *Novas considerações sobre as relações do físico e do moral do homem*, publicadas por iniciativa de Cousin em 1834, e os textos publicados nas *Obras filosóficas de Maine de Biran* (3 Tomos), em 1841, também por iniciativa de Cousin. O importante *Novo ensaio sobre os fundamentos da psicologia*, que expõe eficazmente as doutrinas da fase da filosofia da vontade não consta dessa obra, tendo sido publicado apenas nas *Obras inéditas de Maine de Biran* (4 Tomos), organizadas por Naville, em 1859. Mesmo assim, podemos encontrar na edição de Cousin as seguintes obras relevantes: *Influência do hábito sobre a faculdade de pensar* (Tomo I), texto representativo da fase sensualista; *Da decomposição do pensamento*, *Da apercepção imediata* (Tomo II) e *Novas considerações sobre as relações do físico e do moral do homem* (Tomo IV), todos esses textos representativos da fase da filosofia da vontade em Maine de Biran. O último desses textos já tinha sido publicado por Cousin em 1834, conforme informamos acima. Através das publicações de Cousin, Ferreira França pode ter tomado conhecimento das principais doutrinas de Maine de Biran, tanto na fase sensualista como na fase da filosofia da vontade. Uma das possíveis exceções se encontra na doutrina sobre as *concepções da razão*, que não está presente nos textos biranianos acima relacionados. Em virtude disso, Ferreira França pode também ter chegado a tal doutrina através da leitura do *Tratado das faculdades*, de Garnier, que a apresenta de maneira bem mais clara e detalhada.

8.3.1. PONTOS DOUTRINÁRIOS EM COMUM

8.3.1.1. CONCEPÇÃO DO SER HUMANO

Isso posto, podemos passar agora à verificação dos principais pontos doutrinários que Ferreira França provavelmente extraiu de Maine de Biran. Em primeiro lugar, temos a questão do método a ser utilizado em psicologia. Em virtude da adesão ao espiritualismo, ambos concordam em que a análise do pensamento não pode ser realizada em bases exclusivamente sensualistas, como pensam os ideólogos da época. Para eles, é necessário recorrer à introspecção para acessar os fenômenos anímicos. Isso leva os dois autores a conceberem as nossas faculdades como forças produtivas e não como meros conjuntos de fatos.

Em segundo lugar, temos a concepção do *ser humano*. Em Maine de Biran, o homem é concebido de maneira dual, compondo-se de corpo e alma. O primeiro não é puramente material, pois depende de uma força vital que o mantém organizado como tal, evitando sua degradação pela influência das forças físicas que imperam na natureza. Maine de Biran nem sempre utiliza a expressão *força vital*, mas ela está pressuposta na primeira parte do princípio que ele toma emprestado de Boerhaave, segundo o qual o homem é simples na sua vitalidade – *homo simplex in vitalitate*. A alma, por sua vez, é identificada com o esforço inteligente e livre que age sobre o corpo que lhe resiste. Ela corresponde à segunda parte do princípio de Boerhaave, segundo o qual o homem é duplo na sua humanidade – *homo duplex in humanitate*. Isso permite a divisão dos fenômenos humanos em fisiológicos e psicológicos.

Em Ferreira França, o ser humano também se compõe de alma e corpo. Esse último possui uma organização que é mantida como tal por uma força vital, que se opõe a todas as forças físicas capazes de levá-lo à destruição. Os fenômenos da vida material organizada não são os únicos que caracterizam o ser humano, que experimenta também uma outra ordem de fenômenos de caráter anímico. Esses fenômenos são controlados por uma força própria que sentimos operar dentro de nós e que nos permite atuar sobre eles. Desse modo, existem no ser humano duas tipos de fenômenos: aqueles relativos à força vital que organiza nosso corpo e aqueles relativos à nossa alma enquanto dotada da força ativa.

Estamos aqui diante de uma versão bastante próxima à do princípio de Boerhaave assumido por Maine de Biran. As principais diferenças por nós encontradas são as seguintes: i) Maine de Biran identifica *vontade* e *inteligência,* hipótese que, como sabemos, é rejeitada por Ferreira França; ii) Maine de Biran enfatiza tanto o *homo simplex* da força vital que organiza o nosso corpo como o *homo duplex* da união da alma com esse corpo, enquanto Ferreira França enfatiza sobretudo o *homo duplex,* além de recorrer às expressões *princípio vital* e *força vital* que, embora admitidas pelo pensador francês, não foram por ele utilizadas em sua discussão do princípio de Boerhaave; iii) Maine de Biran concebe a nossa *humanitas* como formada apenas por sensação e vontade, enquanto Ferreira França a concebe, ao estilo de Cousin, como formada por sensação, vontade e razão. Apesar dessas diferenças, é também com base no *homo duplex* que Ferreira França concebe a separação entre a *fisiologia* e a *psicologia*.

8.3.1.2. RELAÇÕES ENTRE O FÍSICO E O MORAL DO SER HUMANO

Em terceiro lugar, temos a concepção das relações entre o físico e o moral do ser humano. Maine de Biran está interessado em discutir a terceira ciência mencionada por Ferreira França, pois em seu texto *Novas considerações sobre as relações do físico e do moral do homem* ele trata do assunto, estabelecendo um contraponto com o texto análogo de Cabanis e obtendo conclusões opostas às desse último. Como vimos, Maine de Biran conclui que não há influência do físico sobre o moral do homem, mas sim influência de funções orgânicas sobre outras funções orgânicas, sem sair do domínio da fisiologia. Mas há influência, embora indireta, do moral sobre o físico, ou seja, da vontade inteligente e livre sobre as afecções ou os instintos do organismo.

Ferreira França, na segunda fase de seu pensamento, se alinha com Maine de Biran ao criticar a posição de Cabanis, alegando que esse último não foi fiel ao título da sua obra – *Relações do físico e do moral do homem* – por desconhecer a distinção entre alma e corpo e por fazer da primeira uma função de um órgão. Para Ferreira França, embora a fisiologia possa auxiliar a psicologia no caso de fenômenos orgânicos, a psicologia pode prestar auxílio maior e mais significativo à fisiologia.

Como podemos ver, o Ferreira França das *Investigações* e Maine de Biran convergem na concepção da *terceira ciência* e na conclusão pró-espiritualista e anti-cabanisiana a que ambos chegam no interior da mesma.

8.3.1.3. A EVOLUÇÃO DO PENSAMENTO NOS DOIS AUTORES

Em quarto lugar, temos o problema da evolução dos pensamentos dos autores envolvidos. Como pudemos ver, Maine de Biran e Ferreira França partem de uma posição sensualista, inspirada em Condillac e nos ideólogos franceses, e avançam em direção a uma posição espiritualista. Há aqui, porém, uma diferença entre ambos, que se encontra na maneira e na intensidade pela qual essa transição aconteceu em cada um. No caso de Maine de Biran, sabemos que ele partiu de uma posição que, embora sensualista, já revelava certa rebeldia em relação às doutrinas dessa corrente. Essa rebeldia se concretizou na segunda fase de seu pensamento, marcada pela adesão a uma psicologia da subjetividade. O espiritualismo já presente nessa fase evoluiu para um novo estágio, de caráter místico-religioso, revelando afinidades com o cristianismo. No caso de Ferreira França, sabemos que ele partiu de uma posição claramente sensualista, inspirada em Condillac e nos ideólogos franceses, sem sinais de rebeldia. Todavia, depois da leitura de autores como Maine de Biran, Ferreira França renunciou ao sensualismo inicial e adotou uma posição espiritualista bastante compatível com a doutrina católica de sua época, embora ele mesmo não tenha explicitado isso. E seu espiritualismo, além de tentar uma conciliação com algumas doutrinas cientificistas materialistas da primeira fase, não evoluiu em direção a alguma forma de misticismo religioso, como ocorreu com Maine de Biran.

8.3.2. PONTOS DE DIVERGÊNCIA ENTRE OS DOIS AUTORES

A relação acima nos mostra os principais aspectos doutrinários que Ferreira França provavelmente extraiu de Maine de Biran. Todavia, já na discussão acima pudemos encontrar algumas diferenças, indicando que a relação entre o pensador brasileiro e o francês não foi de total submissão. Como o próprio Ferreira França nos informa, ele aprendeu com Maine de Biran sobretudo a pensar e isso o levou a colocar em dúvida determinados aspectos da doutrina do mesmo. No que segue, iremos considerar os principais pontos da doutrina biraniana que foram rejeitados por Ferreira França.

8.3.2.1. A FACULDADE DA LOCABILIDADE

Na discussão sobre a *locabilidade*, Ferreira França analisa um caso descrito por Rey Régis e mencionado por Maine de Biran, de acordo com o qual um hemiplégico que conservava a sensibilidade nas partes paralisadas, ao ser beliscado em qualquer uma delas, experimentava apenas uma sensação geral de dor, sem conseguir localizá-la.[1] Ao

[1] Rey Régis, sobre quem obtivemos poucas informações, parece ter sido um médico formado na Faculdade de Medicina de Montpellier e um adversário do sensualismo de Condillac. Parece ser o autor da *Histoire naturelle et raisonnée de l'âme* (1789), listada na bibliografia das *Investigações.* De acordo com a página do Sudoc, Rey Régis é o pseudônimo de um certo Cazillac, nascido no s. XVIII (ver no endereço http://www.sudoc.abes.fr/cbs/xslt//DB=2.1/SET=1/TTL=1/REL?PPN=195152395; acesso em janeiro de 2023). De acordo com Henry Méchoulan, Rey Régis (1721-1808) foi um médico de Bugue, na Dordonha, tendo atuado como correspondente do museu de Bordeaux. Seu nome aparece em diversas variantes: na *Gazette de la Santé* (1785, nº 22), ele assina Régis Rey de Cazillac; na Academia de Ciências, há uma memória dele assinada por Rey Cazillac; na sua, ele assina Rey Régis (Cfr. Méchoulan, Henry. L'"aristo-démocratie" selon Rey Régis. *Revue de métaphysique et de morale*, 90e. année, nº 4, octobre-décembre 1985, pp. 547-55). François Azouvi nos ajuda a esclarecer esta diversidade de nomes. De acordo com ele, o nome completo do autor em questão é Jean-Joseph Rey Régis, senhor de Cazillac. Ele nasceu em Bugue, na Dordonha. Paul Janet lhe dedicou um artigo na *Revue philosophique,* t. XIX, 1882, pp. 368-390, intitulado "Um precursor de Maine de Biran" (Cfr. Azouvi, François. *Maine de Biran: la science de l'homme. Bibliothèque d'histoire de la philosophie.* Paris: J. Vrin, 1995, pp. 193-4, nota de rodapé).

recuperar os movimentos nas partes paralisadas, o indivíduo voltou a localizar as sensações nelas ocorridas. Para Ferreira França, se essa observação de Régis fôr verdadeira, então, já que pode haver motividade sem localização e vice-versa, a alma atua de dois modos através dos nervos motores: ou ela imprime uma ação que contraia os músculos e produza movimentos ou ela simplesmente excita os órgãos, sem que se siga movimento muscular. Segundo o médico baiano, Maine de Biran tira todas as consequências deste fato. A seguir, discute a validade desta posição. Não reproduziremos esta discussão aqui. Limitar-nos-emos a dizer que, ao final dela, Ferreira França conclui pela existência da faculdade da locabilidade como distinta das demais, como uma faculdade intelectual que nos dá o conhecimento do nosso corpo. Desse modo, existem duas faculdades além das geralmente admitidas, a saber, a motividade e a locabilidade. A primeira é uma faculdade ativa e a segunda, uma faculdade perceptiva, da natureza da percepção externa. Em virtude disso, o médico baiano afirma que a locabilidade foi entrevista por alguns filósofos e, entre eles, por Maine de Biran. Mas ele não tirou todas as vantagens de suas belas considerações sobre a localização das sensações. Mesmo assim, Maine de Biran, que o médico baiano chama de "profundo metafísico", foi aquele que mais avançou no descobrimento desta faculdade (*Ferreira França, Investigações,* pp. 118-24).

8.3.2.2. A CONCEPÇÃO DO *EU*

Como vimos, Maine de Biran considera que o *eu* somente surge em nossa consciência a partir do momento em que realizamos um esforço

para executar um ato qualquer. Ferreira França adota este mesmo ponto de vista, reconhecendo, do mesmo modo que Naville, que a descoberta fundamental de Maine de Biran está na hipótese de que o homem se reconhece como *eu* em virtude da ação voluntária, o que implica o conhecimento imediato do organismo como resistência. Entretanto, a partir daí, Maine de Biran identifica a *inteligência* com a *vontade*, o que é rejeitado por Ferreira França. Contra esse pensador francês, o brasileiro admite que muitos fenômenos de consciência podem exercer-se independentemente da vontade, atenuando assim a importância da mesma na constituição do *eu*. Para Ferreira França, a vontade pode dirigir as faculdades, mas não as constitui. Elas independem da vontade para se estabelecerem como tais. Desse modo, para que a vontade possa dirigir as faculdades, é necessário que elas se manifestem antes do aparecimento da ação voluntária. Essa última é precedida por várias circunstâncias, como a estimulação por uma causa, o conhecimento do efeito a ser produzido, a lembrança de nossa capacidade de produzi-lo, etc. E o ato de vontade não pode ser confundido com essas circunstâncias, coisa que faz Maine de Biran. Isso significa que pode haver atividade sem vontade, mas não pode haver vontade sem ação prévia da inteligência. Daí a distinção que Ferreira França faz, contra Maine de Biran, entre *vontade* e *inteligência*.

Há ainda outros argumentos do brasileiro contra esta tese do pensador francês. Em outros lugares das *Investigações*, Ferreira França argumenta que, exagerando a influência da vontade, Maine de Biran afirma que ela é a condição primária e necessária do conhecimento de nós mesmos ou do sentimento de nossa própria existência. Ferreira

França reconhece que o nosso *eu* tem a capacidade de dobrar-se sobre si mesmo, de tal modo que podemos conhecer o que se passa em nós. Todavia, antes de realizar esta operação voluntariamente, nós a realizamos involuntariamente. Isso significa que existe uma reflexão involuntária e outra voluntária e que o *eu* conhece a si próprio antes de refletir voluntariamente. Com efeito, antes de exercer a vontade, o *eu* já se distingue do *não-eu* e é isso que lhe garante posteriormente exercer o ato de vontade. Para conhecer a si próprio, o *eu* precisa previamente de se opor ao *não-eu*. Pode haver consciência de si sem o exercício da vontade.[2]

Em um outro ponto das *Investigações*, Ferreira França alega que Maine de Biran pensa só pertencer à alma aquilo que é voluntário. Para o pensador francês, não é a inteligência que absorve a vontade, mas é a vontade que constitui a inteligência. Contra isso, Ferreira França argumenta que as razões que o levaram a rejeitar a primeira alternativa são suficientes para também rejeitar a segunda. A vontade só atinge os atos que já conhecemos e tais atos não pertencem a ela. Na alma, os atos involuntários precedem os atos voluntários. Não há dúvida de que o *eu*, ao agir voluntariamente, conhece melhor a si próprio. Mas dizer que só existe *eu* quando existe vontade vai contra as evidências da observação. O conhecimento involuntário é anterior à vontade e ambos residem no mesmo ser. Não há como querer um ato que não conhecemos. Se, como pensa Maine de Biran, sem a ação da vontade, não há *eu*, então muitas

[2] Este argumento não consta da nossa exposição das doutrinas de Ferreira França nas *Investigações*. De qualquer modo, ele se encontra às pp. 316-7 desta obra. Decidimos apresentá-lo aqui apenas para estabelecer o contraste entre as posições do brasileiro e de Maine de Biran.

vezes não há *eu*, já que a vontade nem sempre está em ação. Este metafísico francês se engana ao desconhecer a razão como independente da vontade e ao atribuir ao *eu* somente a vontade (*Ferreira França, Investigações*, pp. 577-8).

8.3.2.3. O ESTATUTO DAS CONCEPÇÕES DA RAZÃO

Como outro ponto de divergência, temos a questão do estatuto das *concepções da razão*. Maine de Biran recusa que elas sejam ideias inatas ou *a priori*, pois pensa que todas surgem a partir do sentir e do agir. Ele aceita o princípio aristotélico segundo o qual *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*, mas procura complementá-lo com noções produzidas com base em operações ligadas à nossa experiência interna, buscando com isso evitar a necessidade do *a priori*. De acordo com Maine de Biran, as noções fundamentais da atividade do pensamento ou *ideias abstratas reflexivas*, como as de *força*, *substância*, *causa*, *unidade*, *identidade*, *liberdade*, *espaço* e *tempo* são deduzidas a partir do fato primitivo do esforço do *eu* e da resistência do corpo, fato este que constitui uma manifestação simultânea, imediata e indivisível da alma e do corpo. Isso significa que essas concepções da razão não são inatas nem *a priori*, conforme afirmado logo acima.

Ferreira França, de seu lado, admite a existência em nós de uma faculdade que ele denomina *razão a priori* ou *percepção do absoluto*. Isso, conforme já mencionamos, significa que, para o brasileiro, o ser humano se compõe de *sensação*, *vontade* e *razão*. Seguindo Cousin provavelmente através da mediação de Garnier, Ferreira França

acrescenta ao ser humano a faculdade da razão, que tinha sido deixada de lado por Maine de Biran. Isso não significa, porém, que o brasileiro se afaste do princípio *homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate*. As dimensões da animalidade e da humanidade do ser humano ainda permanecem, do mesmo modo que a divisão entre *fisiologia* e *psicologia*. Apenas acontece que esta última recebe o acréscimo de mais uma faculdade, a da razão, para que a descrição da nossa atividade humana fique completa. Mas a denominação *razão a priori*, utilizada por Ferreira França, por si só já indica que ele admite a existência de conhecimentos *a priori*, obtidos através de operações da razão. Estes conhecimentos *a priori* nos dão realidades ontológicas que são diferentes do nosso *eu* e não podem ser confundidas com os *não-eus* do mundo material. Isso significa que, ao lado dos nossos conhecimentos empíricos, existem conhecimentos *a priori* obtidos pela nossa razão e que são pressupostos pelos primeiros. Essa posição está mais próxima de Cousin do que Maine de Biran. Com efeito, embora esses dois pensadores franceses convirjam no reconhecimento da existência de certos conhecimentos elaborados pela razão, Cousin lhes confere o *status* de *a priori* e Maine de Biran não faz isso.[3]

[3] Há ainda outras divergências importantes entre Ferreira França e Maine de Biran, mas ligadas a textos da fase da filosofia da religião, que provavelmente não eram conhecidos pelo brasileiro à época da redação das *Investigações*. Maine de Biran considera que a *razão* ou *faculdade do absoluto* constitui um princípio de crença. Através desse último chegamos à existência da substância anímica e da substância corporal subjacentes às suas respectivas manifestações fenomênicas. Também graças ao princípio de crença chegamos à existência do infinito, que se opõe à nossa existência finita. Chegamos a Deus, causa necessária, eterna e imutável do universo. Para Maine de Biran, Deus se manifesta ao nosso espírito através do coração. Essas ideias constituem a base de uma religião natural com características próximas do cristianismo. Ferreira França certamente teria muita coisa a dizer em oposição a isso, uma vez que, de acordo com ele, a razão não constitui um princípio de crença, mas sim um princípio de demonstração lógica que nos permite concluir pela existência das substâncias anímica e corporal, bem como pela existência de Deus como causa necessária, infinita, eterna e imutável do universo. Para Ferrreira França,

8.3.3. BALANÇO DAS RELAÇÕES ENTRE FERREIRA FRANÇA E MAINE DE BIRAN

As semelhanças e diferenças observadas acima ilustram a relação entre Ferreira França e Maine de Biran: esse último é um grande inspirador, seja através de seus textos, seja através dos textos de seguidores de algumas de suas doutrinas, como, p. ex., Garnier. Todavia, em que pese a essa grande inspiração, Maine de Biran não é seguido rigorosamente por Ferreira França, que revela independência em relação ao mestre, rejeitando inclusive algumas de suas doutrinas mais importantes, como, p. ex., a da identificação da *vontade* com a *inteligência*. Além disso, ele admite outras doutrinas que vão além daquelas assumidas por Maine de Biran, como, p. ex., a da existência da faculdade da razão e das suas concepções *a priori*.

8.4. FERREIRA FRANÇA E ADOLPHE GARNIER

Esse pensador francês foi muito citado por Ferreira França, que inclusive reconhece ter recebido influência do mesmo. Isto significa que Garnier foi inspirador de uma série de doutrinas adotadas pelo brasileiro. Como ilustração, podemos mencionar, em primeiro lugar, a preocupação de ambos com a psicologia experimental, embora por vezes intercalem em seus estudos temas mais ligados a disciplinas filosóficas como a teoria do conhecimento, a ontologia, a ética e a psicologia

---

o coração apenas nos dá o sentimento de amor e gratidão para com o Deus cuja existência foi demonstrada racionalmente. Suas ideias poderiam constituir a base de uma religião natural próxima do catolicismo, mas Ferreira França não se manifestou a esse respeito nas *Investigações*. Embora a comparação feita aqui entre os dois autores constitua uma extrapolação que vai além dos dados disponíveis, ela nos parece bastante razoável e serve para acrescentar algo ao nosso estudo das diferenças entre Ferreira França e Maine de Biran.

racional. Garnier, como vimos, chega a estabelecer explicitamente a psicologia como fundamento da ontologia. Ferreira França é mais discreto a esse respeito, pois não faz referência à ontologia. Ele inclusive termina as *Investigações* expressando a esperança de no futuro estudar a psicologia racional e outros aspectos da filosofia. Mesmo assim, a sua psicologia experimental está, como no caso de Garnier, impregnada de teses mais propriamente filosóficas da psicologia racional.

Em segundo lugar, embora adotem definições diferentes, ambos concebem a *psicologia* como o estudo das faculdades da alma. Em terceiro lugar, ambos defendem o espiritualismo, concebendo o ser humano como composto de alma e corpo em interação e tentando explicar as questões morais através deste espiritualismo. Em quarto lugar, Garnier e Ferreira França criticam Maine de Biran pela identificação da *inteligência* com a *vontade*. Em quinto lugar, ambos atribuem um grande número de faculdades à alma humana, alegando que esse procedimento é o mais adequado para nos propiciar um melhor conhecimento da mesma. Em sexto lugar, ambos enfatizam o tratamento das faculdades intelectuais em seus respectivos estudos de psicologia. Em sétimo lugar, ambos concebem a razão como uma faculdade capaz de perceber o absoluto e elaborar certas concepções *a priori*, como a de *espaço*, de *tempo*, de *causa* e de *substância*. Estas concepções formam o quadro completo dos nossos conhecimentos necessários. Garnier parece ter extraído estas ideias principalmente de Maine de Biran, mas complementando-as com o apriorismo encontrado em Cousin. O mesmo parece valer para o caso de Ferreira França, embora esse último tenha utilizado uma terminologia própria para discutir este ponto. Em oitavo lugar, Ferreira França e

Garnier parecem adotar a mesma ideia de *Deus*, como uma essência eterna, infinita, necessária, substância e causa absoluta, dotada de pensamento e vontade, modelo de beleza e de ordem. Em nono lugar, ambos concebem a vontade humana como essencialmente livre, distinta das inclinações e da razão.

Apesar das semelhanças indicadas acima, que poderiam sugerir ser Ferreira França um mero discípulo de Garnier, encontramos também uma série de diferenças entre esses dois autores, que revelam uma relativa independência do brasileiro em relação ao pensador francês. Com efeito, em primeiro lugar, Garnier argumenta que os diversos fenômenos psicológicos mostram que temos quatro classes de faculdades: faculdade motora, inclinações, vontade e faculdades intelectuais. As nossas inúmeras faculdades se encaixam no interior de cada uma dessas classes. Ferreira França, em contrapartida, admite não apenas quatro, mas cinco classes de faculdades: modificabilidade (sensibilidade e afetividade), vontade, faculdades intelectuais, faculdades ativas diferentes da vontade (instintos), sensações e moções. O quadro abaixo ilustra a diferença nas respectivas classificações das faculdades:

Classes de faculdades da alma humana

Adolphe Garnier	Ferreira França
vontade	vontade
inteligência	inteligência
motricidade	motividade
inclinações	instintos
-x-x-x-	modificabilidade

Em segundo lugar, Garnier não distingue a *motividade* ou *faculdade motriz* da *faculdade da locabilidade*. E, para explicar o conhecimento que temos do nosso próprio corpo, ele parece basear-se no fato primitivo biraniano do esforço *versus* resistência. Estamos dizendo *parece* porque não conseguimos encontrar no *Tratado das faculdades da alma* alguma referência explícita à maneira pela qual conhecemos o nosso corpo. E como Garnier se baseia em Maine de Biran neste ponto e utiliza o fato primitivo do esforço *versus* resistência, estamos supondo que esta é a sua posição. Ferreira França, de seu lado, vai além desta hipótese de Garnier. O médico baiano afirma que este pensador francês é o autor que mais amplamente fala da motividade, tendo-a estabelecido incontestavelmente. Mesmo assim, não foi capaz de distingui-la da locabilidade, que é a faculdade pela qual tomamos consciência da existência do nosso corpo orgânico (*Ferreira França, Investigações,* p. 124). Como diz Ferreira França, é através da sensibilidade que as impressões que recebemos são transformadas em sensações e é através da locabilidade que essas sensações são referidas ao corpo (*Ferreira França, Investigações,* pp. 139-40). Como podemos ver, Ferreira França não só divide a faculdade motriz em duas, a saber, a motividade e a locabilidade, mas também atribui a esta última a capacidade de conhecer o nosso corpo.

Em terceiro lugar, Garnier rejeita a distinção entre qualidades primárias e secundárias, alegando que as primeiras só são conhecidas através das últimas e que todas as qualidades dos corpos são conhecidas diretamente como exteriores à alma, somente adquirindo o *status* de puras concepções depois de apreendidas pela percepção. Além disso,

Garnier critica a concepção tradicional do *juízo*, alegando que ela supõe a possibilidade de adquirir a ideia de *corpo* sem a ideia de *existência do corpo*, coisa que lhe parece contrária aos fatos. Ferreira França, de seu lado, mantém a distinção entre qualidades primárias e secundárias, recorrendo inicialmente à distinção entre *corpo exterior* e *existência exterior*, que, como vimos, é rejeitada por Garnier. Em oposição a este último, Ferreira França alega que a percepção de um corpo exterior exige as noções de *causa* e *substância*, que levam à noção de *qualidade*. A percepção de uma existência exterior exige apenas o funcionamento da receptividade ou da locabilidade. As noções de *corpo exterior* e *qualidade do corpo* exigem outras faculdades além da receptividade e da locabilidade. Nesta perspectiva, as qualidades secundárias nos dão diretamente uma *existência exterior*, sob a forma de *não-eu*. Elas não são qualidades dos corpos exteriores, mas sim do nosso próprio corpo. Já as qualidades primárias são atributos dos corpos exteriores e não do nosso corpo. Elas são indiretas, pois envolvem o conhecimento do mundo exterior, que vem depois do conhecimento do próprio corpo. Como podemos ver, Garnier recusa a distinção em questão e chega a uma postura realista a respeito da existência do mundo exterior. Ferreira França aceita a distinção, tornando-a subsidiária da distinção entre *corpo exterior* e *existência exterior*, mas chega igualmente a uma postura realista a respeito da existência do mundo exterior.

Em quarto lugar, Garnier afirma que nós chegamos espontaneamente à concepção da *perfeição divina* através da faculdade da fé natural. Essa última não é uma inclinação, mas sim uma faculdade intelectual. Neste caso, a perfeição divina não é uma percepção nem

uma concepção pura da razão. Ferreira França, em oposição, considera que só podemos chegar à concepção da *perfeição divina* através de uma demonstração racional. A fé natural postulada por Garnier se revela insuficiente e desnecessária à concepção da *perfeição de Deus*. Isso significa que Ferreira França, embora concorde com Garnier ao atribuir à alma humana o conhecimento de si mesma, o uso da linguagem como meio de comunicação e a capacidade de perceber as concepções *a priori da razão*, dele discorda quando este psicólogo francês atribui à alma humana a capacidade de crer espontaneamente na perfeição divina.

Em quinto lugar, Garnier pensa que nossas percepções, nossas concepções ideais e nossas crenças merecem todas o nome de *juízos*, pois, através dessas operações, já estamos unindo ideias. Essas últimas são separadas posteriormente, com o auxílio da reminiscência. Ferreira França, por sua vez, afirma que só conhecemos com base no contraste entre percepções. E o *juízo* é a faculdade que realiza a distinção das percepções. Há *juízos primitivos*, que distinguem dados primitivos, e *juízos ulteriores*, que operam sobre os dados já fixados. O juízo afirma e nega ao mesmo tempo, produzindo relações de afirmação ou de negação. Como podemos constatar, estamos diante de duas concepções de *juízo* bastante diferentes e a de Ferreira França, ao que nos parece, constitui uma elaboração pessoal.

Para finalizar nossa comparação entre os dois autores, gostaríamos de alertar que ela não esgota todos os aspectos que poderiam ser considerados. A partir da análise de algumas semelhanças e diferenças entre Ferreira França e Garnier, nosso objetivo aqui é dar uma ideia da relativa independência do brasileiro em relação ao

pensador francês, apesar da influência que esse último possa ter exercido sobre o primeiro. Como pudemos observar, Garnier foi um autor muito citado por Ferreira França, que se revelou influenciado pelo francês em diversos aspectos, como a adesão ao espiritualismo, o apelo a um grande número de faculdades da alma, a ênfase nas faculdades intelectuais e a doutrina das concepções da razão. Mesmo assim, Ferreira França nem sempre seguiu Garnier, como revela sua divisão das faculdades em cinco e não quatro classes, sua adesão a uma versão da doutrina das qualidades primárias e secundárias, sua crítica à faculdade da fé natural como incapaz de chegar à perfeição divina e sua concepção do juízo como faculdade capaz de distinguir as nossas percepções.

8.5. FERREIRA FRANÇA E REID

O pensador escocês é citado ou mencionado 59 vezes nas *Investigações,* o que o coloca logo depois de Garnier, em segundo lugar na classificação que estabelecemos mais acima. As referências mais importantes a Reid têm a ver com a questão do conhecimento da existência dos corpos exteriores e com a distinção entre qualidades primárias e secundárias. O nome de Reid aparece ainda nas seguintes discussões das *Investigações*: i) cinestesia (pp. 77; 139); ii) número dimensões fornecidas pela visão (pp. 202 ss.); iii) a relação entre memória e imaginação (p. 287); iv) natureza da concepção da razão (p. 338); v) natureza da vontade (pp. 394; 552; 557); vi) natureza da reminiscência (p. 403); vii) faculdade do futuro (p. 454); viii) instinto de

respiração (p. 511); etc. Por motivos de espaço e relevância, concentraremos a atenção apenas no problema da existência de corpos exteriores e na distinção entre qualidades primárias e secundárias.

Em relação à primeira destas questões, o médico baiano faz uma alusão favorável ao argumento de Reid a respeito do nosso conhecimento da existência dos corpos exteriores. Ferreira França chega a citar um texto do escocês, em que ele reconhece o mistério impenetrável que se esconde na maneira pela qual nossas percepções nos manifestam as coisas exteriores, embora tenhamos consciência da realidade de tais percepções (*Ferreira França, Investigações,* p. 147). Um pouco à frente, Ferreira França retoma a alusão a Reid, apresentando-o como defensor da tese de que o conhecimento das existências exteriores ao *eu* é primitivo. Este conhecimento é um mistério, pois nossas sensações não contêm algo a partir do qual possamos raciocinar e concluir pela existência dos corpos exteriores, embora seja um fato que certas sensações sejam invariavelmente seguidas da noção e da existência de tais corpos (*Ferreira França, Investigações,* p. 153). E Ferreira França concorda com Reid, concluindo que o *não-eu* é um dado primitivo que não depende de raciocínio (*Ferreira França, Investigações,* p. 157).

Ainda na discussão sobre a percepção dos objetos exteriores, Ferreira França discute uma tese de Reid, segundo a qual em toda percepção há três elementos: o espírito que percebe, o ato de perceber e o objeto percebido. Reid argumenta que os filósofos introduziram um quarto elemento, a *ideia do objeto*, que representa o objeto conhecido. Mas Reid rejeita a doutrina da *ideia* como uma entidade interposta entre

o espírito e seu objeto, como uma entidade real que possui semelhança com o objeto representado (*Ferreira França, Investigações,* p. 158). E Reid, segundo Ferreira França, acrescenta que, para haver percepção, são necessários os seguintes fatores: i) contato com o objeto; ii) impressão sobre o órgão sensorial; iii) transmissão das impressões pelos nervos até o cérebro; iv) sensação; v) percepção (*Ferreira França, Investigações,* p. 159). Concordando com Reid a respeito de todos os pontos acima, o médico baiano conclui que o primeiro objeto percebido é a sensação, que constitui o objeto imediato do conhecimento e da percepção. Nessa perspectiva, o objeto exterior não é o objeto imediato do conhecimento. Depois da sensação vem a percepção, que é conhecimento não da sensação, mas de outra coisa que não é a sensação. Desse modo, há mais de três elementos na percepção de um objeto exterior. E Ferreira França pensa que Reid, ao admitir que a sensação sempre precede a percepção, também admite quatro elementos. E conclui que nós não percebemos imediatamente o objeto exterior, mas que o conhecemos por intermédio da sensação (*Ferreira França, Investigações,* p. 160).

Mais adiante, Ferreira França apresenta, no contexto desta discussão, sua interpretação da tese de Reid segundo a qual a percepção de um objeto envolve dois elementos: uma *concepção* e uma *crença* em uma existência. A percepção do objeto envolve uma *concepção* porque a receptividade é uma faculdade de conhecer; ela envolve uma crença em uma existência porque é nisto que a receptividade se distingue das demais faculdades de conhecimento. E o conhecimento que temos por meio da receptividade se refere a algo existente que não é o *eu*, que é o *não-eu* (*Ferreira França, Investigações,* p. 163). Para Ferreira França, isso

significa que o conhecimento da existência dos corpos exteriores se funda numa de nossas faculdades, revelando-se primitivo e inexplicável. Essa faculdade é a receptividade, sem a qual nossa razão seria incapaz de nos fornecer a noção de uma substância exterior (*Ferreira França, Investigações,* p. 167). Em outro ponto, Ferreira França afirma que Reid foi, nos tempos modernos, o que melhor estudou os fenômenos da percepção externa (*Ferreira França, Investigações,* p. 331).

Na discussão da questão das *qualidades primárias* e *secundárias*, Ferreira França pensa que Reid assume a posição de Descartes, que considera a noção das primárias mais clara do que a das secundárias. O médico baiano concorda com isto, mas explica este fato alegando que as qualidades secundárias são quase sempre acompanhadas de prazer ou dor e que isto constitui um obstáculo ao conhecimento. O mesmo não acontece com as primárias, que quase nunca são acompanhadas de prazer ou dor. Para Ferreira França, a diferença entre as qualidades primárias e secundárias provém desta causa e não, como pensa Reid, do fato de que aquelas envolvam percepção direta e estas envolvam uma relação. Na verdade, conforme o médico baiano, tomamos conhecimento direto tanto das primárias como das secundárias (*Ferreira França, Investigações,* p. 248). Apesar de serem conhecidas diretamente, a distinção dessas qualidades deve ser mantida, mas na perspectiva que segue. Por um lado, as qualidades secundárias não nos dão os corpos exteriores, mas apenas uma existência exterior, sob a forma de *não-eu*. Elas não são qualidades dos corpos exteriores, mas sim qualidades do nosso próprio corpo. Por outro lado, as qualidades primárias nos dão as qualidades dos corpos exteriores e não do nosso

corpo. Elas são qualidades dos corpos exteriores. Deste ponto de vista, apesar de serem ambas conhecidas direta ou imediatamente, as qualidades secundárias são diretas e a secundárias, indiretas.

Como podemos ver, Reid influencia Ferreira França em pelo menos um ponto importante de sua doutrina, a saber, na questão do conhecimento direto e inexplicável que temos da existência dos corpos exteriores. Esta tese foi adotada por muitos espiritualistas franceses oitocentistas. Na questão da distinção das qualidades em *primárias* e *secundárias*, Ferreira França critica a posição de Reid, oferecendo uma alternativa própria.

8.6. FERREIRA FRANÇA E ROYER-COLLARD

No que diz respeito às relações entre Ferreira França e Royer-Collard, parece que o médico baiano foi influenciado principalmente pela imagem deste pensador francês como tendo reintroduzido o espiritualismo na filosofia francesa através do apelo à filosofia reidiana do senso comum. Daí também os elogios de Ferreira França a Reid. Nas *Investigações de psicologia,* o brasileiro faz referência a duas obras de Royer-Collard: seu livro *Les fragments philosophiques*, publicado possivelmente em 1829, e um seu artigo publicado nos *Annales médico-psychologiques,* em 1843. Infelizmente, não tivemos acesso à publicação original dos *Fragmentos.* Mas conseguimos, conforme indicamos, a edição de 1913 desta obra, editada por André Schimberg. Quanto ao artigo publicado nos *Annales médico-psychologiques,* embora Ferreira França não tenha fornecido informações a respeito, o título do mesmo

é, conforme constatamos, *Exame da doutrina de Maine de Biran sobre as relações entre o físico e o moral do homem*.[4]

Como vimos, Royer-Collard é mencionado ou citado 26 vezes nas *Investigações de psicologia.* No que segue, iremos considerar algumas destas ocorrências, com o objetivo de realizar uma comparação entre as ideias dos dois autores. Em alguns casos, por motivos de conveniência da pesquisa, iremos detalhar ideias de Ferreira França que não foram apresentadas em nossa exposição da psicologia das *Investigações.*

Uma primeira menção importante a Royer-Collard está na afirmação do médico baiano de que, no caso da classificação das nossas faculdades, ele está seguindo o método deste pensador francês, para quem é menos perigoso separar fenômenos que se assemelham do que confundir fenômenos diferentes (*Ferreira França, Investigações,* p. 78). Não encontramos nas *Investigações* o texto de Royer-Collard a este respeito. Embora também não o tenhamos encontrado no artigo dos *Annales médico-psychologiques,* ele provavelmente se encontra lá, pois o texto contém uma seção sobre a inutilidade das tentativas de analisar e distinguir as faculdades da alma, conferindo a cada uma delas uma sede particular na organização.[5] De qualquer modo, esta referência é importante, pois envolve mais uma justificativa para o grande número

[4] Ver Royer-Collard, Pierre Paul. Examen de la doctrine de Maine de Biran sur les rapports du physique et du moral de l'homme. *Annales médico-psychologiques, Journal de l'anatomie, de la physiologie et de la pathologie du système nerveux. Généralités médico-psychologiques.* Tome deuxième, juillet 1843, nº 1. pp. 1-45.

[5] O título completo desta seção é: *Inutilité des tentatives faites pour analyser et distinguer les facultés de l'âme, en assignant a chacune d'elles un siège particulier dans l'organisation* (pp. 16-21).

de faculdades listadas por Ferreira França, número este que foi criticado por alguns de seus intérpretes. Este ponto será discutido mais tarde.

Uma outra menção a Royer-Collard se encontra na composição do conhecimento ou percepção. Ferreira França adota a caracterização deste pensador francês, alegando que a percepção envolve o ato do espírito que conhece e o objeto conhecido enquanto exterioridade extensa e sólida (*Ferreira França, Investigações,* p. 158).[6] O médico baiano concorda com isto e a seguir apresenta uma citação de Reid, que confirma esta caracterização.

Em outro ponto, Ferreira França nos informa que Royer-Collard, resumindo Reid, afirma que a sensação precede a percepção, mas não constitui sua causa nem a contém. Segue uma citação dos *Fragmentos*, alegando percepção nasce depois da sensação. Percebemos os objetos porque temos a faculdade de perceber e não porque estes objetos atuem sobre nossos órgãos. Não percebemos as coisas que não atuam sobre nossos órgãos porque nossa faculdade de perceber é limitada pelas leis ligadas à nossa posição no universo. O mistério consiste em que a razão não descobre uma conexão necessária entre as impressões feitas sobre nossos órgãos e o conhecimento dos objetos exteriores que se segue a tais impressões (*Ferreira França, Investigações,* p. 159).[7]

---

[6] O texto de Royer-Collard foi extraído dos *Fragmentos*. Embora Ferreira França não tenha indicado a página, constatamos que o trecho em questão se encontra na p. 27.

[7] As citações de Royer-Collard foram feitas com base em traduções bastante livres e com cortes de trechos, por vezes indicados e por vezes não. Ver *Fragmentos*, p. 196 para uma parte da citação. Em seguida Ferreira França salta parte do texto original e introduz um parágrafo localizado à p. 197. A citação termina com trecho extraído da p. 198. Há indicações de pelo menos dois saltos, através de reticências. Mas as citações de Ferreira França como um todo, seguindo um padrão brasileiro oitocentista, são em geral baseadas em traduções livres e oferecem informações incompletas sobre a fonte de onde foram extraídas.

A estas observações de Royer-Collard, Ferreira França oferece os comentários que seguem. Ele afirma concordar com Reid na tese de que não há ideias interpostas entre o espírito e o objeto. Não podemos conceber o que seria uma imagem imaterial da matéria. E se a imagem ou representação não é o corpo, então estamos admitindo implicitamente o conhecimento do corpo (*Ferreira França, Investigações,* p. 159). Também para Ferreira França a percepção vem depois da sensação. Esta última é uma modificação do espírito a partir de uma ação sobre os órgãos. A sensação é um estado subjetivo do espírito em que não há elemento distinto do *eu*. Mas esta modificação pode se tornar objeto da faculdade de conhecer. O *eu* pode separar-se de sua própria modificação e considerá-la à parte. É assim que distinguimos uma sensação de outra, que conhecemos suas semelhanças e diferenças (*Ferreira França, Investigações,* pp. 159-60).

Continuando a discussão, Ferreira França alega que os três elementos da percepção são: o espírito que percebe, o ato de perceber e o objeto percebido. A primeira coisa percebida é a sensação que o objeto produziu em nós, porque primeiro temos a sensação e depois a percepção. Nesta perspectiva, o objeto exterior não é o objeto imediato do conhecimento. Mas a percepção não é o conhecimento da sensação e sim algo diferente da sensação. Isto significa que conhecemos primeiro a sensação e depois o objeto exterior. Isto leva Ferreira França a perguntar se haveria mais de três elementos na percepção de um objeto exterior: o espírito que percebe, o ato de perceber, a sensação e o objeto percebido. Neste caso, não perceberíamos imediatamente o objeto exterior, pois ele nos é dado por intermédio da sensação. Com efeito o

objeto percebido é a sensação e não o próprio objeto. Mesmo assim, a percepção é a mesma e o objeto percebido é o mesmo. Portanto, conhecemos as nossas modificações (*Ferreira França, Investigações,* pp. 159-61). Deste modo, Royer-Collard está certo ao dizer que percebemos os objetos porque temos a faculdade de perceber e não porque os objetos atuem sobre nossos órgãos. Mas também é certo dizer que percebemos os objetos porque, ao atuarem sobre nossos órgãos, estes objetos produzem sensações que possuem certos elementos sem os quais a faculdade não se exerceria. Portanto, é o elemento do objeto na sensação que provoca a ação da faculdade que o conhece. Uma sensação pode encerrar diversos elementos através dos quais ela é uma sensação deste ou daquele sentido. A sensação pode também ser agradável ou desagradável, ela pode incluir o elemento de localização ou trazer o elemento de exterioridade. Em uma sensação localizada, temos dois conhecimentos, o do *eu* modificado e outro conhecimento, ou do nosso corpo ou do objeto exterior. Como estes dois conhecimentos são dados no mesmo fenômeno, ou seja, na mesma sensação produzida pelo objeto externo atuando sobre nossos órgãos, não há quatro elementos na percepção externa, mas apenas os três mencionados por Royer-Collard (*Ferreira França, Investigações,* pp. 161-2).

Com base nesta discussão. Ferreira França explica como entende a afirmação de Reid de que a percepção de um objeto encerra uma *concepção* e uma *crença* na existência deste objeto. Trata-se de uma *concepção* porque é um conhecimento. Trata-se de uma *crença* de uma existência presente porque é um conhecimento que referimos a uma

coisa existente que não é o *eu*, mas sim um *não-eu* (*Ferreira França, Investigações,* pp. 162-3).

Mais adiante nas *Investigações,* ao discutir a distinção das qualidades em primárias e secundárias, Ferreira França cita uma passagem de Royer-Collard que faz referência a Descartes, para quem as qualidades primárias diferem das secundárias porque a noção das primeiras é mais clara que a noção das segundas. Em seguida, Royer-Collard faz referência a Locke, Dugald Stewart e Reid, discutindo com estes autores. Por motivos de espaço, não reproduziremos esta parte aqui. Ferreira França encerra a citação com uma conclusão de Royer-Collard, para quem as qualidades primárias podem ser generalizadas, como, p. ex., no caso da extensão e da solidez (*Ferreira França, Investigações,* p. 237).[8]

Na discussão das qualidades primárias e secundárias, Ferreira França continua citando Royer-Collard, num trecho em que este último alega terem a extensão e a solidez em comum o fato de que ambas sugerem a exterioridade. Mas a extensão e a solidez diferem em que a exterioridade sugerida pela resistência – solidez – é contingente e temporária, podendo começar e acabar, enquanto a exterioridade sugerida pela extensão não parece poder começar nem acabar. Ainda no trecho da citação, Royer-Collard alega que conhecemos as qualidades primárias, mas não as secundárias, das quais sabemos apenas que elas existem. Antes de conhecer as qualidades secundárias, é preciso saber

[8] A citação extraída dos *Fragmentos* se encontra exparsa pelas pp. 40-4 desta obra, com saltos e em tradução bastante livre, embora seja relativamente fiel. A passagem toda extraída dos *Fragmentos* envolve trechos das pp. 40-1, 42-3 e 44, sem indicação dos cortes feitos. A conclusão de Royer-Collard sobre a possibilidade de generalização das qualidades primárias em extensão e solidez se encontra à p. 44.

que há corpos. O olfato, a audição e o gosto não nos ensinam isto, pois não nos fornecem a ideia de exterioridade. Apenas o tato nos ensina, com a exterioridade, as três dimensões da extensão e todas as qualidades primárias dos corpos (*Ferreira França, Investigações,* p. 238).[9] Ferreira França complementa a discussão com mais uma citação de Royer-Collard, em que este francês afirma que a palavra *percepção* se aplica de maneira diferente às qualidades primárias e às secundárias. A citação termina com a repetição da tese de que conhecemos as qualidades primárias, mas não as secundárias, das quais sabemos apenas que existem (*Ferreira França, Investigações,* pp. 238-9).[10]

Ainda nesta discussão, Ferreira França apresenta, a título de contraposição, a posição de Garnier, para quem a hipótese de que as qualidades primárias só nos são conhecidas através das secundárias leva ao ceticismo. Garnier defende que as qualidades secundárias são percebidas imediatamente como distintas da alma e não como meras modificações internas. Esta distinção direta e imediata é toda a teoria da percepção exterior. A suposição de que o tato é o único sentido que nos revela o objeto externo constitui um equívoco. Podemos distinguir o ato do tato e a coisa tangível, o ato da visão e a cor vista, p. ex. Se estas duas qualidades não fossem percebidas como exteriores à alma, então as qualidades primárias da extensão e da forma só pareceriam existir em nossa inteligência. Além disso, as qualidades primárias não são mais

[9] A passagem extraída de *Fragmentos* começa na p. 45. Depois disto há um salto sem avisar para a p 50 e outro salto para a p. 51. A tradução é livre, embora relativamente fiel.

[10] Esta citação dos *Fragmentos* foi extraída das pp. 54 e 55, com saltos sem indicação e em tradução livre, embora relativamente fiel.

claras para o espírito do que as secundárias. O objeto que tocamos é tão claro como o objeto que ouvimos. O tangível e o som se distinguem igualmente de nossa alma. Deste modo, a distinção entre qualidades primárias e secundárias da matéria não tem fundamento (*Ferreira França, Investigações,* pp. 239-41).

Depois destas considerações, Ferreira França apresenta a sua própria posição a respeito. Para ele, a sensação é um estado subjetivo do espírito sem distinção em relação ao *eu*. Mas, quando qualquer faculdade de conhecer entra em ação, surge também um objeto de conhecimento, um elemento distinto do *eu*. Este elemento está fora do *eu*, que se coloca fora de suas sensações. Este *fora*, porém, ainda é um *fora interior*. Acontece que as sensações não são apenas objetos para o *eu*. Elas provocam a atuação das faculdades do conhecimento que são a *locabilidade* e a *receptividade*. Ora, estas faculdades nos fornecem um objeto que está fora, mas este *fora* não é mais interior, é um *fora exterior*, uma vez que o espírito agora se distingue não só de suas modificações, mas também conhece um *não-eu*, uma outra existência que não é ele. Portanto, todas as sensações do gosto, do tato, da visão, da audição ou as internamente localizadas nos dão o conhecimento do *não-eu*, da coisa exterior. Os filósofos têm razão quando afirmam que as diversas sensações do gosto, da temperatura, etc., não nos dão conhecimento da exterioridade, ou seja, de corpos exteriores ao nosso. Mas eles não têm razão quando afirmam que estas sensações não nos dão conhecimento de uma existência diferente da nossa. O *não-eu* dado por estas sensações não é o mesmo *não-eu* dado pelas sensações visuais e táteis que não se localizam. Daí a resposta do médico baiano a Royer-Collard, quando este

último diz que certos sentidos não nos dão a exterioridade. Se a exterioridade significa a *existência fora do eu*, ele não tem razão; se a exterioridade significa o *mundo exterior*, ele tem razão. O gosto e o tato imóvel não nos ensinam sobre o mundo exterior, limitando-se a nos ensinar a existência de nosso corpo (*Ferreira França, Investigações,* pp. 241-3).

Ferreira França acrescenta ainda que deve haver a distinção entre qualidades primárias e secundárias porque as sensações que as representam se dividem em certas classes. Há sensações localizadas que nos levam ao conhecimento de nosso corpo; há sensações não localizadas que nos levam ao conhecimento dos corpos estranhos; há sensações que não nos dão estes conhecimentos, como as do olfato. Assim, se as qualidades somente são conhecidas pelas sensações, é recomendável distingui-las em classes, como fazemos com as sensações. Ferreira França afirma que, para Royer-Collard, a audição e a visão não nos ensinam que há corpos, pois, antes de sabermos que há corpos, não podemos saber que os corpos têm certas qualidades. Ferreira França qualifica esta afirmação de Royer-Collard como segue. Se entendemos por *corpo* somente o tangível, então não há corpo antes do exercício do tato locomovediço.[11] Mas ninguém pode negar que pelo menos a visão nos dá a exterioridade, de tal modo que a cor é uma qualidade desta exterioridade. Podemos fundamentar a divisão das qualidades. Mas isto não significa que o conhecimento das qualidades primárias seja direto e o das secundárias seja indireto. Ambos

[11] O termo *locomovediço* é do próprio Ferreira França. Por este motivo, resolvemos mantê-lo aqui.

conhecimentos são diretos e indiretos. Partindo do conhecimento de nosso corpo, as qualidades primárias são indiretas e as secundárias, diretas. Já o mundo externo nos é revelado pelas qualidades primárias inseparáveis das existências externas, qualidades estas que nesta perspectiva são diretas, enquanto as qualidades secundárias, que não revelam tais existências externas, são indiretas (*Ferreira França, Investigações,* pp. 243-4).[12]

Ferreira França ainda continua a discussão com Royer-Collard a respeito das qualidades primárias e secundárias (*Ferreira França, Investigações,* pp. 248-9; 253-4). O médico baiano também discute com Royer-Collard sobre a noção de *duração* (*Ferreira França, Investigações,* pp. 350-4) e sobre a noção de *vontade*, num parágrafo das *Investigações* intitulado *Observações sobre alguns trechos de Royer-Collard e de Maine de Biran* (*Ferreira França, Investigações,* p. 573 ss.).[13] Por motivos de espaço, não trataremos destes pontos aqui. De qualquer modo, as discussões apresentadas nos parecem suficientes para percebermos a natureza das relações entre as ideias de Ferreira França e as de Royer-Collard.

As considerações acima nos mostram que Royer-Collard é mencionado elogiosamente diversas vezes por Ferreira França, principalmente nas discussões relativas aos seguintes temas: i) o método para determinar o número de faculdades; ii) os elementos constitutivos do conhecimento ou percepção; iii) a precedência da

[12] Ferreira França continua a discussão oferecendo uma resposta também a Garnier. Todavia, por motivos de espaço, não a repetimos aqui.

[13] Para empreender a discussão sobre a vontade, Ferreira França se baseia no artigo de Royer-Collard sobre Maine de Biran, publicado no Tomo II dos *Annales médico-psychologiques* de 1843.

sensação em relação à percepção; iv) a distinção entre qualidades primárias e secundárias; v) a noção de *duração*; vi) a noção de vontade em Maine de Biran. Dentre estes temas, destacam-se os concernentes aos itens ii, iii e iv. Convém lembrarmos que, nas discussões com Royer-Collard, Ferreira França revela, ao lado da atitude de respeito para com seu mestre, uma postura de relativa independência intelectual na elaboração de conclusões próprias.

8.7. FERREIRA FRANÇA E JOUFFROY

Sabemos que Jouffroy influenciou Garnier que, por sua vez, influenciou Ferreira França. Como vimos, Garnier foi o discípulo do autor das *Miscelâneas filosóficas* que desenvolveu o projeto relativo à psicologia, avançando para além de seu mestre. Isto explica ao menos parcialmente o maior número de referências a Garnier, bem como o fato de Jouffroy ter sido citado ou mencionado apenas onze vezes nas *Investigações*. De qualquer modo, o ponto mais importante do projeto de Jouffroy desenvolvido por Garnier parece estar expresso na maneira pela qual todos interpretam a contribuição dos filósofos escoceses para a filosofia da época. De acordo com Tissot, Jouffroy afirma serem os seguintes os três pontos da contribuição dos escoceses em geral e de Reid em particular para a filosofia: i) a psicologia enquanto observação da experiência interna é possível como ciência; ii) a psicologia é a porta de entrada das questões filosóficas; iii) o método da psicologia e da filosofia é o mesmo das ciências físicas.[14] Essas teses são todas

[14] Cfr. Tissot, J. *Th. Jouffroy. Sa vie et ses écrits*. Paris: Didier et Cie, 1875, pp. 153 ss.

assumidas por Ferreira França, constituindo o pano de fundo das *Investigações*. E as ligações entre Jouffroy e Reid explicam o fato de que, por vezes, ambos são mencionados em conjunto pelo médico baiano na discussão de alguma tese da obra em questão.

Como ilustrações das relações entre Ferreira França e Jouffroy, além do pano de fundo mencionado acima, listaremos a seguir algumas das referências feitas ao autor das *Miscelâneas* nas *Investigações*. Ele é mencionado no *Prefácio*, em virtude de suas "profundas reflexões" que mostram envolver o ser humano duas ordens distintas de fenômenos, os fisiológicos e os psicológicos (*Ferreira França, Investigações,* p. 50). Na discussão da terminologia, o médico baiano afirma que Jouffroy estuda as nossas capacidades, reservando o nome de *faculdades* apenas às propriedades ligadas a fenômenos voluntários (*Ferreira França, Investigações,* p. 62). Jouffroy é mencionado também por admitir no ser humano uma faculdade motriz pela qual produzimos os movimentos corpóreos, embora devamos a Garnier o verdadeiro conhecimento desta faculdade da alma (*Ferreira França, Investigações,* p. 115). Ferreira França cita ainda Jouffroy em defesa da tese de que a consciência envolve o sentimento que a alma tem de si mesma como causa. Se a consciência atingisse apenas o pensamento, poderíamos conceber que ele tem uma causa, mas não saberíamos que causa é esta (*Ferreira França, Investigações,* p. 328). O médico baiano também recorre a uma citação de Jouffroy sobre a insuficiência da experiência para explicar todo o conhecimento humano. A partir disto, Ferreira França se sente à vontade para afirmar que noções como *causa, espaço, tempo* e *substância* não derivam da observação (*Ferreira França, Investigações,* p. 331).

Ferreira França se posiciona também contra Jouffroy e Reid, para os quais, nos juízos *a priori* envolvendo causalidade, o predicado é conhecido ao mesmo tempo que sua relação com o sujeito. Ferreira França alega que não devemos distinguir essas duas concepções na concepção da razão. Na verdade, temos aqui uma única concepção, e não duas, como querem Jouffroy e Reid (*Ferreira França, Investigações,* p. 336-8). Jouffroy e Reid são ainda mencionados como tendo percebido uma diferença nos juízos *a priori* envolvendo causalidade, de tal modo que uns são *necessários* e outros, *contingentes* (*Ferreira França, Investigações,* p. 340). Por fim, Ferreira França recorre a Jouffroy para fazer uma distinção entre *instinto* e *desejo*. Acompanhando Jouffroy, o médico baiano alega que o primeiro é provocado pela necessidade e atua cegamente. Já o segundo faz o mesmo, mas agora com conhecimento do fim, de tal modo que a inclinação exercida não é mais primitiva, e sim secundária (*Ferreira França, Investigações,* p. 506).

Como podemos constatar, apesar de citado ou mencionado poucas vezes nas *Investigações*, Jouffroy contribuiu sobretudo para o quadro conceitual geral da obra, através do pano de fundo da sua interpretação da contribuição dos escoceses para a filosofia e dos trabalhos posteriores realizados por seu discípulo Garnier. Nesta perspectiva, Jouffroy foi um dos pensadores que ajudou Ferreira França a estabelecer não apenas a distinção entre *psicologia* e *fisiologia*, mas também a noção de que a psicologia poderia ser tratada cientificamente, além de constituir o ponto de partida para a investigação filosófica. As demais contribuições de Jouffroy, como ilustrado pelos exemplos fornecidos acima, se enquadram no contexto desse quadro conceitual geral.

8.8. FERREIRA FRANÇA E COUSIN

Como vimos anteriormente, as referências a Cousin nas *Investigações de psicologia* são apenas oito, um número significativamente menor do que as referências feitas a Garnier, Reid e Maine de Biran. Mesmo assim, algumas ideias de Cousin, adaptadas ou não, estão presentes nas discussões de Ferreira França, principalmente através das influências dos dois autores franceses mencionados. No que segue, iremos apresentar os principais pontos de contato e de separação entre Cousin e Ferreira França.

Em primeiro lugar, ambos compartilham a ideia de que a psicologia constitui o ponto de partida da investigação e que o ponto de chegada é a ontologia. A diferença entre ambos está em que Cousin desenvolve de maneira detalhada a sua ontologia, enquanto Ferreira França, embora também trate de questões metafísicas ligadas à psicologia racional, fica mais voltado para a psicologia empírica.

Em segundo lugar, Cousin e Ferreira França convergem na adoção de um espiritualismo explícito, contra a ameaça de materialismo presente nas doutrinas dos ideólogos da época. Aqui também a diferença entre ambos está na maior ênfase que Ferreira França confere à psicologia empírica.

Em terceiro lugar, Cousin e Ferreira França adotam a concepção do *eu* a partir da consciência do esforço, revelando a influência de Maine de Biran sobre ambos neste aspecto.

Em quarto lugar, Cousin possui uma visão tríplice da atividade psicológica humana, que se divide em *sentir*, *agir* e *pensar* enquanto

operações respectivamente da *sensibilidade*, da *vontade* e da *razão*. Ferreira França, em oposição a isso, nos oferece uma visão quíntupla da atividade psicológica humana, que se divide em *fatos sensitivos* ou *modificativos*, os *atos da vontade*, os *fatos intelectuais*, os *fatos instintivos* e os *fatos de motividade* ou *mistos*. Isso revela não só a sua maior proximidade em relação a Garnier, mas também a sua ênfase na psicologia empírica, diversa da ênfase cousiniana na ontologia.

Em quinto lugar, Cousin e Ferreira França compartilham a noção de *razão* como *percepção do absoluto*. Mas aqui também temos uma diferença. Enquanto Cousin se concentra na dimensão ontológica da percepção do absoluto, que o leva inclusive a conceber que a razão é uma faculdade impessoal, Ferreira França se concentra na dimensão psicológica da percepção do absoluto, que o leva a conceber que a razão é uma faculdade pessoal, embora capacitada para acessar o universal.

Em sexto lugar, Cousin e Ferreira França defendem ambos a doutrina de que a razão é capaz de elaborar concepções *a priori*, como, p. ex., as concepções de *causa*, *substância, espaço, tempo, infinito,* etc. A única diferença entre ambos que pudemos observar está na ênfase maior dada por Cousin à visão dialética dessas concepções *a priori*, que ele lista em pares correlativos, numa perspectiva predominantemente ontológica. Ferreira França mantém a perspectiva predominantemente voltada para a psicologia empírica, de tal modo que a sua discussão dessas concepções *a priori* constitui sobretudo um desvio de sua pesquisa em direção à ontologia. Daí a sua pouca ênfase na dialética dos pares correlativos.

Em sétimo lugar, Cousin e Ferreira França se aproximam em pelo menos um aspecto de suas respectivas teorias do juízo. Com efeito, ambos alegam que o juízo afirmativo supõe um juízo negativo. Mas eles se afastam em seguida, seja na distinção entre *juízos primitivos* e *ulteriores*, que parece encontrar-se somente em Ferreira França, seja na ideia de que a apercepção pura envolve apenas a afirmação do verdadeiro, sem fazer referência a um juízo negativo, que parece encontrar-se somente em Cousin.

Como podemos ver pelas comparações acima, Ferreira França e Cousin convergem em vários aspectos de suas respectivas doutrinas. Mesmo assim, dada a ênfase por ele dada à psicologia empírica, Ferreira França se encontra mais próximo de Garnier do que de Cousin, em que pese às semelhanças acima indicadas.

9

DISCUSSÃO COM OS DIVERSOS INTÉRPRETES DE FERREIRA FRANÇA

No que segue, iremos contrapor nossa leitura de Ferreira França às dos nove intérpretes brasileiros considerados anteriormente. Aqui também, a extensão de cada discussão dependerá da relevância da interpretação de cada autor para o conjunto de nossa investigação.

9.1. SILVIO ROMERO [1876]

Em virtude de suas críticas ácidas a Ferreira França, Romero merece ser considerado aqui com atenção. Como vimos, ele descreve Ferreira França como tendo transitado do sensualismo francês para a "reação espiritualista, superficial e palavrosa" de pensadores franceses da época, como Royer-Collard e Cousin. É verdade que podemos considerar as *Investigações de psicologia* uma obra que se enquadra no contexto do espiritualismo eclético que surgiu como reação ao sensualismo materialista dos ideólogos e aos excessos da Revolução de 1789. Mas nada autoriza Romero a considerar essa reação espiritualista como "superficial e palavrosa". Isso pode até ser verdadeiro, mas, para fazer essas atribuições, Romero teria de justificá-las adequadamente, o que não acontece em seu texto. Da forma que se encontram, essas atribuições não passam de artifícios retóricos para expressar as convicções cientificistas do próprio Romero e desqualificar

dogmaticamente o pensamento de Ferreira França e seus inspiradores franceses, deixando de merecer maiores considerações de nossa parte.

Romero critica também, como sabemos, a confissão de Ferreira França a respeito da sua passagem do sensualismo para o espiritualismo, considerando-a um arremedo da confissão de Jouffroy. Acontece que essa crítica tem a ver não com o conteúdo das respectivas confissões, mas sim com o estilo de cada uma: a de Jouffroy foi expressa numa "página fulgurante", enquanto a de Ferreira França foi prejudicada pelo "estilo incorreto". Ora, desde quando uma postura filosófica deve ser criticada pelo seu estilo e não pelo seu conteúdo? O máximo que pode acontecer é o fato de certo estilo prejudicar a compreensão do conteúdo, mas isso não deve constituir um obstáculo para o estudioso de filosofia, em geral acostumado a lidar com a aridez dos textos pesquisados. O que importa aqui é conhecer os motivos que conduziram às confissões envolvidas, sem levar em conta a correção do estilo em que os mesmos foram expressos. E tais motivos são bastante diferentes no pensamento de cada um desses autores. Com efeito, a confissão de Jouffroy, registrada na *Segunda Parte* do texto *Da organização das ciências filosóficas*, descreve a experiência que o levou a abandonar o cristianismo em nome de uma filosofia racional cuja essência é ter um objeto indeterminado, sem apresentação de um conjunto de verdades certas.[1] Achamos importante observar aqui que

[1] Ver Jouffroy, Théodore. De l'organisation des sciences philosophiques. Deuxième Partie. *In: Nouveaux mélanges philosophiques. Précédés d'une notice et publiés par P. H. Damiron*. 3e. éd. Paris: Librairie Hachette et Cie, 1872, pp. 81-139. Essa confissão foi estudada por Leroux, que a vê não como um mero aspecto da biografia do autor, mas como uma descrição da biografia do espírito em geral (ver Leroux, Pierre. *De la mutilation d'um écrit posthume de Jouffroy, avec une lettre à l'Académie des Sciences Morales et um*

Romero, depois de elogiar essa confissão de Jouffroy pelo seu estilo brilhante, termina por desqualificá-la como um mero achaque romântico que não convencia ninguém.

Já a confissão de Ferreira França, tal como descrita no *Prefácio* das *Investigações*, é a de um médico que sentiu o vazio existencial proporcionado pela explicação exclusivamente sensualista e materialista do ser humano e que optou por uma complementação da mesma através de uma perspectiva dualista desse mesmo ser humano, marcada pela teoria do influxo físico. E a concepção franciana de *filosofia* é a de uma disciplina racional, com objeto, método e fins definidos, sem as indeterminações atribuídas por Jouffroy. Não identificamos aqui problema algum ligado a um suposto "estilo incorreto", tal como sugerido por Romero. E, como podemos ver, estamos diante de confissões diferentes, com estilos diferentes e resultados diferentes. Aqui, novamente, Romero apela a um argumento puramente retórico, também destinado a desqualificar dogmaticamente o pensamento de Ferreira França através de uma comparação equivocada de estilos e não de conteúdos filosóficos. E não podemos esquecer que sua postura ambígua em relação à confissão de Jouffroy, elogiando-a pelo estilo e desqualificando-a como mero achaque romântico, essa postura enfraquece inadvertidamente o seu argumento retórico. Por esse motivo, não consideramos ser o caso de levar adiante a discussão desse ponto.

Appendice pour faire suite à la Réfutation de l'Éclectisme. Paris: s. n., 1845 pp. 18; 41-2; 76). Talvez seja por isso que Romero tenha recorrido a Jouffroy para fazer a comparação com a conversão de Ferreira França.

Há, porém, um ponto da crítica de Romero à postura confessional que merece nossa consideração. Romero alega também que Ferreira França e os ecléticos usaram essa postura confessional para fundamentar retoricamente uma posição filosoficamente insegura. Sabemos que não apenas os ecléticos, mas muitos pensadores franceses da época passaram em geral por diversas conversões, que exprimiram por vezes através de confissões. Além do já mencionado Jouffroy, é o caso, p. ex., de Cabanis, que, segundo alguns intérpretes, evoluiu de uma perspectiva fisiologista e materialista para uma visão metafísico-religiosa animista; de Maine de Biran, principalmente na transição da fase da filosofia da vontade para a da filosofia da religião; de Cousin, que abandonou o sensualismo condillaciano e passou para Reid, sob a influência de Royer-Collard; de Laromiguière, que, mesmo tendo sido aluno de Condillac, combateu o sensualismo em benefício do espiritualismo. Alguns deles expressaram essas conversões através de confissões. Por motivos de espaço, porém, não as consideraremos aqui. Iremos concentrar a atenção na confissão do próprio Ferreira França, para avaliar se Romero tem razão ao acusá-la de justificar retoricamente o espiritualismo.

Como vimos, Ferreira França confessa no *Prefácio* ter experimentado um sentimento de "vazio existencial" enquanto se contentou apenas com a explicação meramente sensualista e materialista do ser humano. Em outras palavras, o sentimento de "vazio existencial" o levou a perceber a necessidade de adotar uma abordagem espiritualista para aquelas dimensões do ser humano que a abordagem meramente sensualista e materialista não parecia dar conta de explicar

adequadamente. Deste modo, para complementar a abordagem da tese de doutorado, ele adota nas *Investigações* a concepção dual do ser humano, na perspectiva da teoria do influxo físico. Todavia, como ele mesmo reconhece no *Prefácio* das *Investigações*, são os fatos observáveis e não alguma forma de experiência mística que revelam ser o homem composto de alma e corpo, duas substâncias em influência recíproca, por mais misteriosa que seja essa condição. E nossa tarefa é usar a inteligência que Deus nos deu para extrair as induções legítimas a partir da observação dos fatos envolvidos.

Como podemos ver, é verdade que Ferreira França usa retoricamente o sentimento de "vazio existencial" para justificar a complementação do sensualismo com uma abordagem espiritualista. Sob esse aspecto, Romero tem razão em alegar que a confissão franciana possui caráter retórico. Mas Romero esquece que, logo em seguida, Ferreira França reconhece o fato para ele inegável de que o ser humano é formado de duas substâncias, a alma e o corpo, as quais, apesar de diferentes, estão em relação contínua e atuam uma sobre a outra. Nessa perspectiva, a postura confessional de Ferreira França foi utilizada apenas como justificativa da insatisfação com a explicação meramente sensualista e materialista, a qual, para ele, *conforme mostram os fatos observáveis*, deve ser complementada por uma explicação espiritualista, em que pese ao caráter misterioso das relações entre a alma e o corpo. Daí seu apelo à terceira ciência, representada pela psicofisiologia. Romero se equivoca aqui em sua interpretação, exagerando o aspecto retórico da confissão franciana e se esquecendo da justificativa da adoção da dimensão espiritualista pela observação dos fatos. Isso foi

assim porque provavelmente Romero não leu o texto franciano com o devido cuidado.

Um outro ponto merece ser considerado aqui, em relação à crítica acima feita por Romero. Com efeito, ele retoma as palavras de Ferreira França no *Prefácio*, confessando que *andava inquieto, aflito até*, e acrescenta a seguir que ele teve o espírito apaziguado pelo *profundo* Maine de Biran, que começou estoico e acabou místico. Romero alega que isso aconteceu provavelmente porque Ferreira França não leu *Os filósofos clássicos da França no século XIX*, de Taine, que, mesmo tendo conhecimento das doutrinas dos ecléticos, permaneceu condillacista. Ora, essas observações de Romero envolvem uma série de injustiças que merecem ser explicitadas.

Em primeiro lugar, ao retomar ironicamente as palavras de Ferreira França ao se descrever como *inquieto, aflito até*, Romero parece ter por objetivo reforçar a crítica à sua confissão, que ele vê como artifício retórico usado para justificar a adesão ao espiritualismo. Mas isso é também uma caracterização retórica que pouco ou nada tem a ver com as doutrinas em questão. A inquietação e a aflição de Ferreira França não constituem elementos adequados para julgar as ideias expostas nas *Investigações*, que vão bem além delas. O apelo às mesmas só serve para reforçar a imagem retórica negativa construída para desqualificar Ferreira França como pensador.

Em segundo lugar, Romero continua a ironia, alegando que o "profundo" Maine de Biran, pensador que começou estoico e acabou místico, foi capaz de "apaziguar" Ferreira França. Essa parte da evolução das ideias morais de Maine de Biran foi descrita corretamente por

Romero.[2] Mas a sua sugestão de que ele não era profundo em virtude de ter começado estoico e terminado místico, além de proporcionar uma leitura "escabrosa e fatigante", se baseia inteiramente e argumentos *ad hominem* sem qualquer justificativa válida. Muitos pensadores passaram por evolução análoga, sem que isso prejudicasse a qualidade de suas ideias nesse processo. O mesmo pode ser dito com respeito ao estilo obscuro, comum inclusive entre os autores alemães tão admirados por Romero. Esse parece ser inclusive o caso de Maine de Biran, pensador original e respeitado em sua época, que, apesar do estilo obscuro, recebeu várias premiações importantes por seus trabalhos e influenciou uma boa parcela dos autores franceses que o sucederam. Em nome do seu cientificismo filoneísta, Romero não se dá ao trabalho de levar isso em conta.

Em terceiro lugar, Romero alega também ironicamente que Maine de Biran "apaziguou" Ferreira França, quando, na verdade, o autor das *Investigações* nos informa no *Prefácio* que já estava bastante adiantado no processo de revisão de suas ideias sensualistas quando leu Maine de Biran e obteve um esclarecimento maior. E Ferreira França nos informa também que não segue as doutrinas desse pensador francês, justamente porque ele lhe ensinou sobretudo a raciocinar com independência. A palavra "apaziguar", empregada por Romero em sua crítica, se revela

[2] Michelet, em seu livro sobre Maine de Biran, mostra como as modificações das doutrinas psicológicas nas três fases do pensamento deste autor se refletem nas suas doutrinas morais. Na fase da filosofia da sensação, Maine de Biran foi quase um epicurista em moral. Na fase da filosofia da vontade, ele buscou no estoicismo a moral adequada às suas aspirações. Na fase da filosofia da religião, ele encontrou a solução na moral cristã (ver, a esse respeito, Michelet, Georges. *Maine de Biran*. Paris: Lib. Bloud et Cie., 1906, Deuxième Partie, Le Moraliste, Caps. I-III, pp. 37-95 e Troisième Partie, Le Chrétien, pp. 96-192).

como mais um artifício retórico para depreciar injustamente a imagem de Ferreira França.

Em quarto lugar, por fim, Romero acusa o "nobre médico" baiano de não ter lido Taine e essa crítica envolve um evidente anacronismo. Com efeito, o nosso médico baiano publicou as *Investigações* em 1854, enquanto *Os filósofos clássicos da França no século XIX* chegaram a lume apenas entre 1857 e 1868. Ao redigir as *Investigações,* Ferreira França não teria como consultar uma obra que só foi publicada depois de 1854. Todavia, como Romero é muitas vezes irônico em sua crítica a Ferreira França, ele poderia estar se referindo ao fato de que, tivesse o autor das *Investigações* lido a obra de Taine, certamente teria constatado a "figura mínima" de Maine de Biran e mantido sua posição sensualista da época do doutorado. Mas o fato de Taine ter-se mantido condillaciano apesar de ter lido os ecléticos não significa que Ferreira França teria de fazer a mesma coisa. Na verdade, ele provavelmente teria considerado Taine mais um dos partidários de um mero sensualismo, o qual, em virtude de uma observação inadequada dos fatos, seria insuficiente para dar conta da complexa estrutura do ser humano, marcado não pelo materialismo, mas sim pela interação de duas substâncias distintas, o corpo e a alma. E Maine de Biran, com sua contribuição para chegar aos resultados desse positivismo espiritualista, dificilmente poderia ser considerado uma "figura mínima".

Consideremos agora a crítica de Romero à linguagem utilizada por Ferreira França nas *Investigações* para apresentar suas doutrinas. Ao contrário do que pensa Romero, nosso autor não abusa de "expressões bárbaras" herdadas de Maine de Biran. Na verdade, alguns dos termos

usados pelo brasileiro, como *modificabilidade*, *sensibilidade*, *afetividade*, *motividade*, *locabilidade*, etc., parecem inspirar-se muito mais em Garnier, que é o grande inspirador de Ferreira França em sua psicologia experimental. Além disso, esses termos são necessários para realizar a exposição técnica a que ele se propôs e não deixam de ser aceitáveis do ponto de vista da língua portuguesa. E achamos conveniente lembrar aqui que pelo menos um dos autores mencionados por Romero em seu debate com Ferreira França também recorre a expressões análogas. Com efeito, o próprio Büchner, a quem Romero tanto admira, usa, como bom germânico, expressões como *contratilidade*, *irritabilidade, atomicidade*, *imensurabilidade, habitabilidade, ilimitabilidade*, etc., e nem por isso deixa de ser por ele respeitado.[3] Na verdade, a linguagem de Ferreira França é bastante clara. É certo que ele se revela prolixo, mas essa é uma característica comum aos autores da época, além de corresponder às suas intenções de produzir um manual de psicologia suficientemente sério e completo para ser utilizado nos cursos de medicina de então.

Passemos agora à crítica mais significativa e articulada de Romero, aquela contra a faculdade da *locabilidade* tal como apresentada nas *Investigações.* A escolha deste item não foi aleatória, pois ele constitui um dos pontos em que Ferreira França pretende oferecer uma contribuição original à psicologia experimental da época. Para facilitar

[3] Cfr. Büchner, Ludwig. *Force and matter or Principles of the natural order of the universe. With a system of morality based thereon. A popular exposition.* N. Yori: Peter Eckler Publishing Co., 1918, pp. 7; 13; 20; 39; 112; 127. Maiores informações sobre este autor serão fornecidas mais adiante.

a compreensão do leitor, recapitularemos aqui a argumentação de Romero a este respeito.

Como vimos, ele alega que a alma humana, em Ferreira França, é tão recôndita e tão distinta do corpo que, sem a faculdade especial da locabilidade, correríamos o risco de confundir o próprio corpo com qualquer outro. Isso constitui para Romero um "requinte da espiritualidade", pois Ferreira França defende a ideia de que não precisamos dos sentidos externos para sabermos que temos um corpo, sendo a faculdade da locabilidade suficiente para tanto, fazendo-nos percebê-lo como um *não eu* que se opõe ao nosso *eu*. Isso significa que o corpo é tão externo a nós mesmos que precisamos de uma faculdade especial para descobri-lo.

Em oposição a isto, Romero afirma que as evidências de sua época mostram que o conhecimento de nós mesmos como existindo separadamente do mundo exterior constitui uma hipótese lastimável. Para ele, a espiritualidade é uma abstração que não se baseia nos fatos e está se tornando decrépita e esquecida. O conhecimento de nós mesmos é o resultado do jogo mútuo de todas as nossas faculdades, correspondendo a uma condição normal de nossos órgãos. A hipótese de um ser humano desprovido de todos os sentidos externos desde o nascimento não deve sequer ser considerada, pois seria muito difícil explicar como um ser humano nessa situação poderia conceber e conhecer o próprio corpo. Para Romero, as doutrinas de autores como Rostan, Delboeuf e Büchner permitem concluir que um ser humano desprovido dos sentidos internos e apenas dotado dos externos ainda teria conhecimento do próprio corpo. O conhecimento de nossos órgãos

interiores decorre não da atuação deles, mas sim de alguma ciência ou da experiência cotidiana. O mesmo acontece com as ideias de *pessoa* e de *corpo*, que constituem dados posteriores obtidos a partir ou de alguma ciência ou da experiência cotidiana. Para Romero, há um *sentimento puro e primordial de nós mesmos* ao qual as distinções de Ferreira França não se aplicam. Esse sentimento, conforme podemos constatar pela leitura de passagens das obras de Rostan, Delboeuf e Büchner, corresponde a uma *afirmação da individualidade que constitui nosso corpo* com todas as suas funções. Na parte final de sua crítica, Romero rejeita a divisão franciana da localização em *interna* e *externa*, oferecendo em troca a divisão küssiana das sensações em *localizadas* e *não-localizadas*. Vejamos a seguir o que pode ser dito a respeito destas críticas de Romero.

Em primeiro lugar, a descrição por ele feita do dualismo franciano apresenta, antes mesmo de iniciar sua crítica, alguns elementos retóricos que precisam ser depurados aqui. Romero considera que, em Ferreira França, a alma e o corpo são tão distintos que a primeira precisa de uma faculdade para identificar nosso corpo e distingui-lo dos demais. Isso constitui para ele um "requinte da espiritualidade", em que o corpo é "tão externo" à alma que precisa da locabilidade para ser descoberto. Ora, dado que Ferreira França assume a concepção dualista do ser humano, formado por duas substâncias radicalmente distintas e atuando misteriosamente uma sobre a outra, não é o caso aqui de desqualificar essa tese antes mesmo de criticá-la, alegando que o fato de a alma estar separada de um corpo tão externo a ela constitui um requinte de espiritualidade. Isso pode ser deixado de lado, como recurso

meramente retórico. O máximo que devemos considerar aqui é o cerne da tese de Ferreira França, que afirma não serem os sentidos externos necessários para descobrirmos nosso corpo e que para isso basta a sensação interna ligada à faculdade da locabilidade. É isso que levaremos em conta no restante dessa discussão.

A segunda consideração a respeito das críticas de Romero envolve o fato de que, numa perspectiva totalmente contrária à adotada por este último, Ferreira França afirma no *Prefácio* das *Investigações* que os fatos observáveis nos mostram claramente que o ser humano é formado por duas substâncias, a alma e o corpo, as quais agem continuamente uma sobre a outra. Para Ferreira França, isso constitui uma evidência extraída da observação, embora não sejamos capazes de explicar como podem duas substâncias tão diferentes coexistir e interagir num mesmo ser. E Ferreira França, mais adiante nas *Investigações*, reconhece ter recebido a influência da postura biraniana do positivismo espiritualista, ao admitir o fato primitivo do esforço *versus* reação, que, para ele, nos fornece evidência fatual da existência de uma alma espiritual. Como podemos ver, Ferreira França alega estar se baseando em fatos para afirmar a existência do espírito e Romero alega que o espírito é uma hipótese que não encontra base nos fatos. Ferreira França atribui o conhecimento de nós mesmos e de nosso corpo ao fato primitivo biraniano e Romero atribui tal conhecimento ao jogo mútuo de todas as faculdades. Ferreira França procura justificar sua afirmação através da análise psicológica de tipo biraniano, enquanto Romero recorre ao argumento de autoridade, apelando aos resultados dos trabalhos de

Rostan, Duboeuf e Büchner. Compararemos a seguir essas duas posições em maiores detalhes.

Comecemos por Ferreira França cuja proposta psicofisiológica envolve uma tentativa de conciliação das ideias de Condillac com as de Maine de Biran. Sabemos que o problema central dos espiritualistas franceses do s. XIX não é o de mostrar como conhecemos o próprio corpo, mas sim como conhecemos a nossa dimensão espiritual. E alguns deles enfrentam este problema depois de constatarem as insuficiências de uma posição sensualista previamente assumida. É verdade que a questão de explicar como conhecemos o próprio corpo decorre do enfoque de Condillac, que pretende usar a sensação como base explicativa de toda a nossa experiência psicológica. Azouvi, num interessante artigo sobre esta questão, pensa que a descoberta do próprio corpo ocorre em dois momentos em Condillac. No primeiro deles, a estátua, afetada pelo "sentimento fundamental" que a ação dos órgãos uns sobre os outros nela produz, começa a sentir-se extensa.[4] Ela entrevê a ideia de sua própria extensão quando as impressões que a afetam passam a ser diferentes de acordo com as diferentes partes afetadas do corpo. Mas esta ideia ainda é vaga. No segundo momento, a estátua é dotada de movimentos e assim pode tocar a si própria, constatando que possui um corpo. Essa é a versão da primeira edição do *Tratado das Sensações*, que não satisfez nem ao próprio Condillac. Tanto é verdade que, na segunda edição, Condillac reconhece a insuficiência

[4] Sobre o "sentimento fundamental" de Condillac, ver a nossa apresentação da *Seção terceira*, sobre a *cenestesia*, parte do *Capítulo I*, sobre a sobre a *locabilidade ou percepção de nosso corpo*, do *Livro Quarto*, sobre as *faculdades intelectuais,* das *Investigações de psicologia*.

dessa explicação, uma vez que as sensações são maneiras de ser da alma e por esse motivo não podem fornecer o conhecimento do próprio corpo. Para explicar a descoberta deste último, Condillac apela então para a natureza, de tal modo que não é a estátua que descobre o próprio corpo e sim a natureza que o mostra, fazendo com que a estátua perceba suas sensações não como maneiras de ser de sua alma, mas como modificações dos órgãos corporais que funcionam como causas ocasionais. Desse modo, para resolver a dificuldade em questão, no intervalo entre a primeira e a segunda edição do *Tratado,* Condillac transita de uma explicação genética e empirista para uma explicação fundada na natureza, abandonando o ensinamento que deveria ser propiciado pela experiência sensorial.[5]

Quanto à posição de Ferreira França nessa questão, podemos constatar que, de um lado, ainda influenciado pelas doutrinas materialistas e sensualistas de sua tese de doutorado, ele aceita o problema do conhecimento do próprio corpo numa perspectiva condillaciana. De outro lado, porém, ao transitar para um espiritualismo que vai além do sensualismo, ele oferece uma solução "biraniana" a este problema, numa tentativa de conciliar as ideias dos dois autores envolvidos. De fato, em sua explicação, ele parte da "localização interna", fenômeno de consciência instintivo e primitivo, que nos dá um conhecimento inicial involuntário, vago e indeterminado do próprio corpo. Temos aqui a parte "condillaciana" da abordagem de Ferreira França, envolvendo não só a aceitação do problema, mas

[5]Azouvi, F. Genèse du corps propre chez Malebranche, Condillac, Lelarge de Lignac et Maine de Biran. *In: Archives de Philosophie*, 45, 1982, pp. 92-4.

também o apelo ao que ele denomina "localização interna", uma espécie de conhecimento vago que se aproxima bastante do "sentimento fundamental" postulado na primeira edição do *Tratado das Sensações.*

Todavia, Ferreira França considera também necessária a ação da *vontade* sobre esse conhecimento vago para chegarmos ao conhecimento adequado do próprio corpo. Segundo Azouvi, Maine de Biran explica a descoberta do próprio corpo através da apercepção imediata da continuidade de resistência que ele oferece ao esforço voluntário do *eu*. Do ponto de vista desta interpretação, Maine de Biran preserva os dois momentos indicados por Condillac na descoberta do próprio corpo. Deste modo, o primeiro objeto da apercepção imediata é a extensão interior do corpo, que corresponde a uma ideia vaga, como em Condillac. O segundo momento é o do aparecimento do esforço, que enfrenta a continuidade de resistência e permite a localização corporal das sensações.[6] Mas devemos observar aqui que, embora Maine de Biran apele a dois momentos, como em Condillac, o seu segundo momento é diferente, pois introduz a ação da vontade e não fica preso à insuficiência explicativa da mera sensação. E Ferreira França, com sua explicação pelo viés da vontade, introduz a dimensão "biraniana" à sua solução do problema. E parece-nos que o caráter conciliatório dessa abordagem se baseia na possibilidade de identificação do "sentimento fundamental" de Condillac com a "existência sensitiva" de Maine de Biran. A originalidade de Ferreira França parece estar no recurso à

[6]Azouvi, F. Genèse du corps propre chez Malebranche, Condillac, Lelarge de Lignac et Maine de Biran. *In: Archives de Philosophie*, 45, 1982, pp. 95-6.

locabilidade como a faculdade capaz de perceber *onde* se dá a resistência do corpo ao esforço da vontade.

Passando agora à posição de Romero, vemos que ele, em sua crítica, ignora os procedimentos e os resultados do positivismo espiritualista franciano, considerando que tudo isso nada mais é do que um mero cacoete espiritualista. E oferece, como alternativa, os procedimentos e os resultados dos trabalhos de Rostan, Duboeuf e Büchner, como se todos convergissem numa mesma postura cientificista e materialista. Acontece que esses autores são muito diferentes entre si e, pelo que pudemos constatar, não oferecem o mesmo tipo de crítica ao espiritualismo e chegam a resultados relativamente diferentes em suas pesquisas. Vejamos como.

As obras citadas de maneira incompleta por Romero são as seguintes: Rostan, *L'Organicisme*; Delboeuf, *La psychologie comme science naturelle*; Büchner, *Kraft und Stoff*.[7] Sobre as doutrinas dos autores

[7] Léon Louis Rostan (1790-1866) foi um médico francês que deu aulas na Faculdade de Medicina de Paris e atuou como membro da Academia de Medicina. Embora suas doutrinas sejam efêmeras, seu trabalho como clínico e professor possui grande valor. A sua obra citada por Romero é: Rostan, Léon. *De l'organicisme; précédé de réflexions sur l'incrédulité em matière de médecine, et suivi de commentaires et d'aphorismes*. 3e. éd. Paris: P. Asselin, gendre et successeur de Labé, libraire de la Faculté de Médecine, 1864. A partir de agora, *Rostan, Organicismo*.

Joseph Delboeuf (1831-1896) foi um psicólogo experimental e hipnoterapista belga que estudou ilusões de ótica. Deu aulas na Universidade de Ghent e na Universidade de Liège. Estudou e lecionou filosofia, matemática e psicofísica. A sua obra, citada por Romero, é: Delboeuf, Joseph. *La psychologie comme science naturelle. Son présent et son avenir. Application de la méthode expérimentale aux phénomènes de l'âme*. Bruxelles: Librairie Européenne C. Muquardt, 1876. A partir de agora, *Delboeuf, Psicologia como ciência natural*.

Friedrich Karl Christian Ludwig Büchner (1824-1899) foi um médico e filósofo alemão. Deu aulas de medicina na Universidade de Tübingen. Devido ao seu extremo materialismo, perdeu o cargo na universidade e passou a praticar a medicina em Darmstadt. A sua obra, citada por Romero, é: Büchner, Friedrich K. Ch. L. *Kraft und Stoff*, publicada em Frankfurt am Main, em 1855. Não conseguimos acesso a essa edição. Tivemos de nos contentar com a seguinte tradução inglesa: Büchner, Friedrich K. Ch. L. *Force and matter or Principles of the natural order of the universe with a system of morality based thereon. A popular exposition.* Transl. from the fifteenth German edition, enlarged and revised by the Author.

envolvidos, coletamos as informações que seguem. Léon Rostan, autor conhecido por Ferreira França, que faz referência a outra de suas obras na sua tese de doutorado, é um partidário do *organicismo*.[8] Ele defende que o objetivo dessa doutrina é provar que não existe princípio vital, força vital ou propriedades vitais que possam ser separadas da matéria organizada e existir sem ela (*Rostan, Organicismo*, p. 5). O organicismo atribui à disposição molecular dada à matéria pelo Criador o poder de desenvolver-se e reproduzir-se, adquirindo todas as qualidades que são atribuídas à força vital (*Rostan, Organicismo*, pp. 5-6). De acordo com o organicismo, as doutrinas do vitalismo estão erradas, pois grande número de fenômenos vitais podem ser explicados pelas ciências físico-químicas e aqueles que parecem escapar a tal explicação simplesmente ainda não foram esclarecidos pelas mesmas (*Rostan, Organicismo*, p. 8).

Joseph Delboeuf afirma que a distinção entre a *alma* e o corpo é *universal* e se aplica a todos os seres dotados de sensibilidade (*Delboeuf, Psicologia como ciência natural*, pp. 5 ss). Todavia, a distinção entre a alma e o corpo não é primitiva. O primeiro ato de conhecimento envolve a distinção entre *eu* e *não-eu*. Para que essa distinção seja possível, é preciso que o ser possa, através de um esforço voluntário e sentido, propiciar sensações a si mesmo, ou seja, é preciso que ele tenha o sentimento da motilidade (*Delboeuf, Psicologia como ciência natural*, pp. 10 ss). Para Delboeuf, o *eu*, enquanto conhecido diretamente por um ato

Reprinted from the fourth English edition. New York: Peter Eckler Publishing Co., 1918. A partir desse ponto, *Büchner, Força e matéria*.

[8] A obra desse autor, citada por Ferreira França em sua tese de doutorado é a seguinte: Rostan, Léon Louis. *Cours élémentaire d'hygiène* (1821-2 – 2 vols.).

intuitivo, aparece como uno e indivisível. Todavia, quando recorre ao sentimento da *motilidade* através dos sentidos externos para chegar ao *não-eu*, atinge uma parte do *eu* que se revela acessível por esse procedimento. Essa parte é o *corpo*. A outra parte, conhecida pelo sentido interno, é a *alma* ou *espírito* ou o *eu* tomado num sentido restrito e abusivo (*Delboeuf, Psicologia como ciência natural*, pp. 20 ss).

Avançando na sua doutrina, Delboeuf afirma que o materialismo, o espiritualismo e o harmonismo se baseiam na especulação vazia.[9] A psicofísica recorre ao método experimental, mas a comparação dos fenômenos corporais e psíquicos nem sempre pode ser feita diretamente. A medida dos fenômenos psíquicos não é dada no senso íntimo e só pode ser obtida artificialmente (*Delboeuf, Psicologia como ciência natural*, pp. 38 ss). O físico e o psíquico são irredutíveis. Mesmo assim, nosso espírito demanda que se restabeleça a unidade entre ambos. Delboeuf acredita que, já no seu nascimento, o mundo encerrava a inteligência, a matéria e o movimento (*Delboeuf, Psicologia como ciência natural*, p. 105).

Delboeuf propõe um procedimento hipotético para tentar estabelecer a identidade entre o pensamento e o movimento. Suponhamos que uma força exterior, sob a forma de movimento, aja sobre um aparelho sensorial. Sabemos que essa força não se perde. Delboeuf recomenda que o fisiólogo acompanhe até o fim o caminho percorrido pela força no organismo por ela afetado, pois neste caso duas alternativas ficam disponíveis: i) se a força equivale à soma dos efeitos

[9] *Harmonismo* aqui parece referir-se à teoria leibniziana da harmonia preestabelecida.

por ela produzidos, então a sensação *não é* o resultado de uma transformação da força física; ii) se a força for superior à soma dos efeitos por ela produzidos, então *há uma porção da força que desapareceu* e que o fisiólogo pode suspeitar ter-se convertido em *sensação*. E se a força perdida fôr proporcional à sensação, o fisiólogo poderá concluir rigorosamente que a força é pelo menos a causa indireta da sensação (*Delboeuf, Psicologia como ciência natural*, p. 105). Delboeuf acredita que, com este procedimento, a questão das relações do físico e do psíquico terá avançado um grande passo, mas não terá sido resolvida ainda. Será preciso saber *como* se opera a transformação da força em sensação (*Delboeuf, Psicologia como ciência natural*, p. 106). De qualquer modo, é preciso que as hipóteses e as generalizações assim obtidas se refiram a realidades observáveis e não a assuntos puramente especulativos. Esta é, segundo Delboeuf, a diferença entre a nascente psicofísica e as velhas psicologias das escolas materialistas, sensualistas e espiritualistas (*Delboeuf, Psicologia como ciência natural*, pp. 107-8).

Friedrich Büchner, por fim, era mais um fisiólogo do que um metafísico. Em seu livro, ele tenta demonstrar a indestrutibilidade da matéria e da força, bem como a finalidade da força física. Para ele, a matéria e a força ou energia são infinitas. A conservação da força se segue da permanência da matéria, que constitui a base definitiva de toda ciência. Em algumas partes de sua obra, Büchner defende um monismo materialista, em que a força e a mente emanam da matéria. Em outras partes, ele sugere que a mente e a matéria são dois aspectos diferentes de uma base comum, que não é necessariamente material. O interesse de Büchner é sobretudo protestar contra o idealismo

romântico e a interpretação teológica do universo. Para ele, a natureza é puramente física, sem finalidade, sem vontade, sem leis e sem sanções éticas sobrenaturais.[10]

Em seu livro, Büchner parte do reconhecimento da relação indissolúvel entre *força* e *matéria* como constituindo uma base indestrutível, de tal modo que a abordagem da natureza fundada na filosofia empírica deva relegar toda forma de sobrenaturalismo ou idealismo na interpretação dos fatos naturais, considerando-os inteiramente independentes da influência de qualquer poder externo separado da matéria (*Büchner, Força e matéria*, p. VI). Para Büchner, não há força sem matéria nem matéria sem força. Quando separadas, cada uma delas se torna uma abstração vazia ou ideia, que só é útil para mostrar dois lados ou manifestações da mesma existência, cuja natureza é em si mesma desconhecida por nós. A força e a matéria são fundamentalmente a mesma coisa, contemplada a partir de dois pontos de vista diferentes (*Büchner, Força e matéria*, pp. 2-3).

Nessa perspectiva, o nada nunca pode tornar-se alguma coisa nem alguma coisa pode tornar-se nada. Vale aqui o dito de Lucrécio Caro: *ex nihilo nihil fit, et in nihilum nihil potest reverti* (*Büchner, Força e matéria*, p. 8). Isso significa que a matéria é indestrutível, não podendo ser aniquilada. Nenhum grão de poeira pode desaparecer no universo e nenhum grão pode surgir nele (*Büchner, Força e matéria*, p. 14). O começo e o fim do universo são inconcebíveis e devem ser relegados ao limbo das fantasias espirituais ou teológicas (*Büchner, Força e matéria*, p. 18).

[10] Essas informações gerais sobre as ideias deste autor germânico foram extraídas do verbete Büchner, Friedrich Karl Christian Ludwig. *In*: *Ecyclopaedia Britannica*, ed. 1911, p. 719.

A respeito do corpo e da alma, Büchner assim se manifesta:

> As expressões *corpo mortal* e *alma imortal*, que têm sido repetidas *ad nauseam*, são completamente impróprias. Um pensamento exato poderia reverter os adjetivos. O corpo em sua forma individual é de fato mortal, mas não o é nas suas partículas constitutivas. Não somente na morte, mas por toda a vida ele muda sem cessar [...]; mas no sentido lato ele é imortal, uma vez que nenhuma das suas menores partículas pode ser aniquilada. Por outro lado, vemos que aquilo que chamamos *espírito*, *alma*, *consciência*, desaparece com o término da combinação individual de matéria. E deve ficar claro para a mente sem preconceito que esta ação [do espírito] tendo sido produzida por uniões peculiares e muito complicadas, deve terminar com sua causa, a saber, com o cessar destas combinações peculiares (*Büchner, Força e matéria*, pp. 18-9; tradução nossa).

Para Büchner, igualmente incriada, igualmente imortal como a matéria é a força a ela ligada. Unida em quantidade infinita à infinita massa de matéria, em uma união íntima com ela, a força também avança em um círculo incansável e sem fim, emergindo de cada união com a matéria exatamente na mesma quantidade com que entrou (*Büchner, Força e matéria*, p. 21).

Büchner afirma ainda que os filósofos espiritualistas e os psicólogos que consideram a mente uma entidade independente e apenas temporariamente unida a um corpo tentam explicar este fato de muitas maneiras, mas sempre com resultados desafortunados. Eles são incapazes de mostrar como pode ser possível que uma coisa puramente espiritual esteja unida a um corpo material e interaja com ele. Para Büchner, estas entidades absolutamente antitéticas não podem nunca ser unidas (*Büchner, Força e matéria*, pp. 238-9).

A fim de explicar o fenômeno da sensação, Büchner alega que deve haver um plano topográfico definido no interior do cérebro, com o auxílio do qual as diferentes sensações das diferentes partes do corpo são distribuídas correspondentemente. Deste modo, cada lugar no corpo que pode sentir separadamente deve ter no cérebro um lugar exatamente correspondente para trazê-lo ao foro da consciência (*Büchner, Força e matéria*, p. 260).

Sobre a metafísica especulativa, Büchner argumenta que uma das causas do abandono do transcendentalismo na Alemanha foi o grande avanço das ciências naturais na segunda metade do s. XIX. Graças a elas, as regiões nebulosas do devaneio especulativo de uma filosofia de palavras foram substituídos por uma filosofia de fatos. A filosofia aprendeu pelos exemplos do passado o quão sem esperança é a busca pelo absoluto (*Büchner, Força e matéria*, pp. 391-2).

Fazendo um resumo de suas convicções, Büchner afirma que, ao rejeitar o pensamento experimental, rejeitamos toda a compreensão humana e fracassamos em perceber que o conhecimento humano e o pensamento, quando desprovidos dos resultados reais extraídos da experiência, devem ser vistos como um não-ser, ou como um contrassenso. *Pensar* e *ser* são tão inseparáveis quanto a *força* e a *matéria*, ou o *espírito* e o *corpo*. A ideia de um espírito imaterial independente do corpo decorre de uma teoria meramente arbitrária que não passa de uma hipótese flutuando no ar (*Büchner, Força e matéria*, p. 393).

Como podemos ver, em sua crítica a Ferreira França, Romero recorre a autores diferentes com perspectivas diferentes que

convergem apenas até certo ponto na defesa do materialismo. Com efeito, Rostan é um organicista que tem a esperança de substituir o espírito pela matéria organizada através do avanço gradativo das ciências físico-químicas. Delboeuf é um dualista que, apesar de reconhecer a irredutibilidade do físico e do psíquico, tenta naturalizar a psicologia ao máximo à medida que avancem as ciências experimentais. Digna de nota é sua distinção entre *eu* e *não-eu,* baseada no esforço voluntário e no sentimento de motilidade, doutrina que possui interessantes analogias com as do positivismo espiritualista de Maine de Biran. Büchner é um fisiólogo que desenvolve uma metafísica radicalmente materialista, rejeitando qualquer forma de sobrenaturalismo. Todos convergem na simpatia pela explicação materialista, mas em graus diferentes, estendendo-se desde o dualismo irredutível de Delboeuf, passando pelo organicismo de Rostan e chegando ao materialismo extremo de Büchner.

Nessa perspectiva, o apelo de Romero a estes autores para criticar Ferreira França se revela problemático por dois motivos. O primeiro deles envolve o fato de que, do ponto de vista lógico, quando pretendemos rejeitar, digamos, a doutrina *A* em nome da verdade de uma doutrina *B*, não é adequado opor uma à outra. Isso é uma variante do argumento de autoridade, pois estamos simplesmente opondo a autoridade de uma doutrina à autoridade da outra. Essa estratégia permite que, em resposta, a verdade da doutrina *A* seja usada para rejeitar a doutrina *B*. E o problema de saber qual das duas é verdadeira se torna indecidível. A estratégia correta consiste em analisar logicamente a estrutura da doutrina A e mostrar, por redução ao

absurdo, que ela envolve alguma contradição e por esse motivo deve ser substituída pela doutrina B, que não envolve tal tipo de contradição. Em alguns momentos, Romero parece fazer isto, mas um exame mais cuidadoso mostra que em geral as falhas que ele vê na doutrina do adversário não passam de resultados obtidos por meio de argumentos retóricos. Esse é o caso de grande número de suas críticas a Ferreira França. E, diante do argumento de autoridade utilizado por Romero, o médico baiano poderia simplesmente responder alegando a autoridade da sua doutrina, que considera o materialismo uma explicação insuficiente do ser humano.

O segundo motivo está em que, como vimos, Romero utiliza o argumento da autoridade não apenas de uma doutrina, mas de três, ou seja, a de Rostan, a de Delboeuf e a de Büchner, para rejeitar a doutrina do médico baiano. Acontece que essas doutrinas são convergentes apenas na simpatia pela explicação materialista, divergindo em muitos outros aspectos. Pelo que vimos acima, a doutrina de Delboeuf, através do apelo à vontade e ao sentimento de motilidade, chega a destoar das doutrinas de Rostan e de Büchner, apresentando algumas convergências com as doutrinas da parte fisiológica das *Investigações*. Isso enfraquece o argumento de Romero, pois em última instância ele está recorrendo aqui a autoridades diferentes de autores de doutrinas diferentes para rejeitar a autoridade da doutrina de Ferreira França. Uma delas, inclusive, como é o caso de Delboeuf, está mais próxima das *Investigações* do que Romero estaria disposto a aceitar. Num caso destes, ficamos sem saber em qual dos autores mencionados Romero efetivamente se baseia e seu argumento perde a força lógica em nome

da força retórica. Desconfiamos, contudo, que seu autor preferido seja Büchner, em virtude dos elogios feitos por Romero ao monismo materialista. De qualquer modo, novamente nesse caso, Ferreira França poderia replicar que, qualquer que seja o autor que realmente inspire Romero, as doutrinas dos três mencionados possuem a mesma falha: ao insistir na simpatia pelo materialismo, elas oferecem uma explicação insuficiente da complexa estrutura do ser humano.

A terceira consideração relativa às críticas de Romero tem a ver com o fato de que, depois de criticar a divisão franciana da *locabilidade* em *interna* e *externa*, ele oferece em troca a divisão das sensações em *localizadas* e *não-localizadas*. O autor ao qual Romero recorre para propor essa divisão alternativa é Émile Küss, que ele descreve como como um "distinto professor de Estrasburgo", um "fisiólogo notável" cujas doutrinas seriam suficientes para refutar a distinção franciana entre *locabilidade interna* e *externa*.[11]

Para esclarecer esta questão, começaremos recapitulando a doutrina de Ferreira França. Por conveniência, essa recapitulação envolverá o acréscimo de detalhes que não tinham sido explorados por ocasião da nossa apresentação do conteúdo do capítulo sobre a *Locabilidade ou percepção do nosso corpo*. Nesse capítulo, Ferreira França

[11] Em seu texto, Romero se refere a certo Küs, "distinto professor de Strasburgo", usando apenas o sobrenome desse autor e com um só *s*. Mas a referência a Strasburgo e a obra citada no rodapé deixam claro que ele está se referindo a Émile Küss (1815-1871), professor de medicina, jornalista e político alsaciano, que foi inclusive prefeito de Strasburgo por alguns meses, antes da entrega da Alsácia-Lorena à Alemanha. Ele ocupou a cátedra de fisiologia na Universidade de Strasburgo. Era republicano e patriota, tendo gozado de grande popularidade entre seus concidadãos. A sua obra, citada por Romero, é a seguinte: Küss, Émile. *Cours de physiologie d'après l'enseignement du Professeur Küss publié para le Docteur Mathias Duval*. 2e. éd. Completée par l'exposé des travaux les plus récents. Avec 152 figures intercalées dans le texte. Paris: J.-B. Baillière et fils, 1873. A partir desse ponto, *Küss, Curso de fisiologia*.

faz uma distinção entre o *eu* e o *corpo* que é dado pelos sentidos externos (*Ferreira França, Investigações,* p. 56). Para que um fenômeno se refira diretamente ao *eu*, é preciso: i) que o fenômeno não possa ser observado pelos sentidos; ii) que, mesmo assim, o fenômeno modifique nossa consciência. Deste modo, o médico baiano não atribui ao *eu* nem os fenômenos corporais dos quais não temos consciência nem os fenômenos observados pelos sentidos. Apenas os demais fenômenos ele atribui ao *eu*. Nesta perspectiva, nós distinguimos entre os fenômenos do *eu* e os fenômenos do corpo através da *localização* da parte afetada do corpo (*Ferreira França, Investigações,* p. 56).

Ferreira França acrescenta que o conhecimento do corpo exige a conjunção de duas observações, a interior e a exterior (*Ferreira França, Investigações,* p. 57). Isso o leva a distinguir entre *sensação* e *sentimento*. Para ele, a sensação é uma modificação que vem *acompanhada* de localização no corpo. Ela é uma modificação que provém dos sentidos externos. O *sentimento*, por sua vez, é uma modificação *não acompanhada* de localização no corpo. Ferreira França afirma que a localização é mais difícil ou mesmo impossível quando a modificação se origina nos órgãos internos (*Ferreira França, Investigações,* p. 80). Para comprovar isso, ele recorre ao fato de que, quando alguém está privado de algum membro, ainda parece a este alguém que as sensações nascem neste membro. Neste caso, somos iludidos pelo *sentimento de localização* (*Ferreira França, Investigações,* pp. 80-1). Isto significa que, para conhecermos que temos um corpo, não precisamos da ação dos sentidos exteriores. Privados deles, ainda saberíamos que temos um corpo. Os sentidos exteriores só nos revelam a superfície de nosso corpo, através

deles só conhecemos as partes externas do corpo. As sensações internas permaneceriam ignoradas (*Ferreira França, Investigações,* p. 123).

Ferreira França argumenta que os órgãos internos se manifestam ao eu como partes do corpo e que, apesar de incapazes de nos fornecerem o conhecimento da exterioridade, eles nos dão o conhecimento do corpo (*Ferreira França, Investigações,* p. 123). Ferreira França não oferece exemplos a respeito neste ponto, mas alguns deles podem ser os seguintes: a sensação de fome, a sensação de queimação no estômago, a sensação de palpitação do coração, etc. Isto lhe permite dizer que, para sabermos que temos um corpo, bastam as *sensações internas localizadas*. Nesta perspectiva, a locabilidade é uma faculdade diferente da percepção externa. A locabilidade é uma faculdade intelectual porque nos dá o conhecimento do corpo. Se ela não existisse, conheceríamos nosso corpo como outro qualquer e não como nosso corpo, porque ele nos seria dado pelos sentidos externos, sem que pudéssemos penetrá-lo pela consciência para conhecê-lo interiormente (*Ferreira França, Investigações,* p. 123). Ferreira França acrescenta aqui que a locabilidade é uma faculdade perceptiva, da natureza da percepção externa (*Ferreira França, Investigações,* pp. 123-4). Isto parece contradizer o que foi dito antes, mas tudo indica que ele está afirmando tal coisa porque a locabilidade, para ele, permite a percepção do corpo, do mesmo modo que a percepção externa permite o acesso aos corpos exteriores. Mesmo assim, nas sensações internas, a localização é mais difícil do que nas externas (*Ferreira França, Investigações,* p. 124).

Desenvolvendo sua doutrina, Ferreira França alega que há dois tipos de localização: a *interna* ou *imediata*, que se faz na consciência; a

externa ou *mediata*, que se faz pelos sentidos. Para ilustrar a distinção, ele recorre ao caso do paralítico que não vê sua mão ao ser tocada e por esse motivo não localiza a sensação. O paralítico só consegue efetuar a localização quando vê sua mão ao ser tocada. Nesta segunda situação, a localização é *mediata* e não *imediata* (*Ferreira França, Investigações,* p. 125). O médico baiano procura justificar isto argumentando que, no caso do paralítico, a localização continua a funcionar quando ele vê sua mão ao ser tocada porque a origem central dos nervos ficou intacta. Isso mostra que o fenômeno da localização depende da origem cerebral, constituindo um *fenômeno interno* (*Ferreira França, Investigações,* p. 126).

Para Ferreira França, uma impressão sobre uma parte do corpo é transmitida da periferia para o centro, produzindo a sensação. Ela é localizada, mas a localização é um fenômeno interno e se faz a partir do centro. Ela parece acontecer na parte periférica porque a ação da alma vai do interior para o exterior, no sentido inverso ao da impressão que ocasionou a sensação (*Ferreira França, Investigações,* p. 126). Ferreira França recorre ainda a um outro exemplo, para justificar sua teoria. Ele lembra que, na rinoplastia, quando usamos um pedaço de pele da testa para refazer o nariz, as impressões recebidas pela porção de pele da testa neste nariz refeito serão referidas à testa e não ao nariz. Isso é assim porque as sensações transmitidas pela pele da testa agora no nariz são as mesmas que ela transmitia quando estava na testa. Em virtude disso, continuamos a referi-las à testa e não ao nariz, mesmo depois da rinoplastia (*Ferreira França, Investigações,* p. 127). Isto permite ao médico baiano concluir que, sem o sentimento da localização, não há localização externa (*Ferreira França, Investigações,* p. 128).

O trecho abaixo, apesar de relativamente longo, esclarece muito bem a posição de Ferreira França a respeito do tema da *locabilidade*:

> Devemos distinguir bem a *localização interna* que é um fenômeno do espírito, uma modificação sua, da *localização externa* que não é um fenômeno simples, mas o resultado obtido pelo conhecimento que venho a ter da parte que é a sede da impressão e onde principiou o fenômeno da sensação que experimento. *Esta localização externa é o resultado do exercício da reflexão*, é o *resultado de um juízo*. Antes deste juízo se formar, antes do emprego da observação exterior, tenho o *sentimento de localização*, mas não posso ainda referi-lo a esta ou aquela parte do corpo que ainda não conheço; *tenho o sentimento interno de localização, mas ainda não sei de sua relação com as partes do corpo que conheço pelos sentidos*. Por outras palavras, quando tenho uma sensação, tenho muitas vezes com ela a concepção de meu corpo assim como tenho em outras ocasiões a concepção de alguma coisa externa a meu corpo. Tendo, porém, este conhecimento de meu corpo dado pela localização interna, não posso sempre descobrir a sua correspondência com o mesmo corpo patenteado pela observação exterior, porque o *meu corpo é conhecido pela observação interior e pela observação exterior*, e uma vez conhecido pela primeira, sem ainda estar conhecido pela segunda, impossível é que refira o que percebo interiormente ao que percebo pelos sentidos (*Ferreira França, Investigações,* p. 128).
>
> Mas uma vez conhecida pela observação exterior uma parte de meu corpo, quando a mesma sensação se apresenta com o elemento de localização, vem logo o juízo habitual de referência a essa parte, e daí provém a ilusão nos amputados e nos que sofreram a operação da rinoplástica. Seja ou não necessária a interferência dos nervos motores, *a localização interna se manifesta, o sentimento de localização se une à sensação e por ele conhecemos que existe o nosso corpo*. O conhecimento de que tenho um corpo é primitivo; temos este conhecimento imediatamente, logo que uma sensação se apresente com o fenômeno ou sentimento de localização (*Ferreira França, Investigações,* p. 129; grifos nossos).

A passagem acima mostra que podemos tomar conhecimento de nosso corpo e de suas partes apenas pela observação interna, sem necessidade dos sentidos externos. É por este motivo também que nosso corpo, se fosse apenas percebido pelos sentidos externos, não se distinguiria de outros corpos exteriores, pois lhe faltaria justamente a localização interna, que permite identificá-lo como nosso corpo.

Podemos agora apresentar, para efeito de comparação, as doutrinas correspondentes de Émile Küss, na obra desse alsaciano que é citada por Romero. A respeito da *fisiologia*, Küss afirma que, em todas as épocas, os fenômenos da vida foram considerados os mais impenetráveis, conduzindo à noção de que eles ocorrem fora das leis físico-químicas, sendo regidos por causas impossíveis de apreender e de *localizar*, como, p. ex., o *princípio vital*, o *espírito*, a *alma fisiológica* ou a *arché*. A química moderna, com Lavoisier, mostrou porém que a maior parte dos fenômenos da vida possuem caráter físico-químico idêntico ao dos corpos brutos. Isso não quer dizer que a física e a química possam explicar todos os fenômenos da vida. Mas ao menos elas nos permitem apreender e *localizar* tais fenômenos, ligando-os a um *substratum* orgânico e dispensando-nos de invocar a existência de um princípio inteiramente independente das formas orgânicas nas quais se manifestam (*Küss, Curso de fisiologia*, pp. 1-2).

Mais adiante, porém, Küss atenua bastante esta posição ao afirmar que podemos distinguir, nos elementos orgânicos de um ser vivo, duas classes: na primeira, eles podem ser explicados por leis físico-químicas; na segunda, eles não podem ser explicados por leis físico-químicas.

Nesta perspectiva, a *vida é tudo aquilo que não pode ser explicado pela física ou pela química* (*Küss, Curso de fisiologia*, p. 2).

Na parte do *Curso de fisiologia* da qual Romero extrai a citação usada para criticar Ferreira França, Küss divide os fenômenos de percepção em duas classes: i) as *sensações especiais*, objetivas, que nos ensinam de maneira correta sobre os objetos exteriores e correspondem aos órgãos dos sentidos; ii) as *sensações gerais*, subjetivas, que nos avisam apenas sobre as modificações sofridas pelos nossos órgãos, sem indicar a natureza dos agentes que as produziram, como, p. ex., a sensação de dor. As sensações gerais ou subjetivas são, por sua vez, de dois tipos: i) as *localizadas* ou *sensações propriamente ditas*, como, p. ex., a sensação de dor no braço; ii) as *difíceis de localizar* ou *vagas* ou *sentimentos*, como, p. ex., o sentimento de mal-estar geral. As *sensações gerais não localizadas ou sentimentos ou sensações internas* são interessantes para o médico. Dentre elas, destaca-se, do ponto de vista de suas modificações patológicas, o *sentimento de nossa existência*. Essa sensação é comumente desapercebida, porque é habitual e constante. Quando essa sensação é percebida, ela indica em geral um estado patológico que nos faz sentir dolorosamente todos os fenômenos que se passam em nosso organismo, como no caso da hipocondria. As *sensações localizadas* se produzem em geral sob a influência de uma ação externa exercida sobre uma parte determinada de nossa superfície e chegam aos centros nervosos através de nervos igualmente determinados. Mas se uma causa vier a agir sobre estes nervos em um ponto qualquer de seu trajeto, perceberemos a sensação resultante como produzida no ponto

da superfície de onde vêm os nervos em questão (*Küss, Curso de fisiologia*, pp. 67-9).

A distinção entre sensações *gerais* e *especiais* é retomada mais adiante, agora nos termos que seguem. De acordo com Küss, os fenômenos de sensibilidade se dividem em *fenômenos de sensibilidade geral*, compreendendo as sensações que nos avisam das modificações ocorridas em nosso corpo ou de maneira vaga (sentimentos) ou mais ou menos localizada (sensações) e em *fenômenos de sensibilidade especial*, que nos avisam de certas qualidades especiais dos objetos que nos cercam através das modificações produzidas em órgãos particulares (*Küss, Curso de fisiologia*, pp. 448-9). Por fim, Küss afirma, mais à frente, que a *hipocondria* é produzida por um estado que atrai muito particularmente a nossa atenção ao *sentimento de nossa existência orgânica interior* (*Küss, Curso de fisiologia*, p. 487).

Fazendo agora uma comparação entre as ideias do alsaciano e as do médico baiano, podemos ver, em primeiro lugar, em relação à concepção de *fisiologia,* que Küss é um pensador de tendências materialistas que, apesar de reconhecer a insuficiência das leis da física e da química para explicar todos os fenômenos vitais, acredita serem elas ao menos capazes de localizá-los em relação a algum *substratum* orgânico, dispensando-nos de buscar princípios imateriais para fundamentá-los. Isso lhe permite inclusive definir a *vida* como algo que não pode ser explicado pela físico-química. Estamos aqui diante de um programa de pesquisa que, por um lado, reconhece criticamente suas insuficiências e, por outro, manifesta sua esperança na possibilidade de superá-las no futuro.

Ora, vimos que a postura de Ferreira França se caracteriza também por reconhecer criticamente as deficiências do programa sensualista e materialista de pesquisa. Todavia, diferentemente de Küss, Ferreira França não acredita na possibilidade de superar tais deficiências e procura complementar seu programa de pesquisa com o acréscimo da investigação sobre o domínio da alma. Se ele está interessado numa complementação em espírito conciliador de perspectivas opostas, isso quer dizer que ele está disposto a aceitar doutrinas provenientes da fisiologia, desde que sejam compatíveis com sua proposta de uma terceira ciência, capaz de articular tais doutrinas com as provenientes da psicologia espiritualista. Nessa perspectiva, podemos dizer que Ferreira França não se esqueceu da fisiologia, como acusa Romero, mas sim procurou incorporá-la a uma abordagem dualista mais ampla em relação ao ser humano. Até esse ponto, as diferenças entre Küss e Ferreira França não são tão grandes como Romero está sugerindo.

As diferenças diminuem mais ainda quando consideramos o apelo de Romero às doutrinas küssianas a respeito das sensações *localizadas* e *não-localizadas* para refutar a doutrina correspondente das *Investigações,* relativa às localizações *interna* e *externa*. Com base nas exposições feitas acima das doutrinas relevantes de Küss e Ferreira França, podemos constatar que as ideias de ambos se aproximam bastante, apresentando apenas diferenças sutis, muitas das quais dependem mais do apelo a terminologias diferentes do que a oposições teóricas significativas. Vejamos como.

Em primeiro lugar, Küss e Ferreira França admitem ambos a distinção entre *sensações objetivas* e *subjetivas*, em que pese às

diferenças de terminologia. É verdade que Küss subdivide as sensações subjetivas em *localizadas* e *sentimentos*, enquanto Ferreira França fica apenas com os sentimentos como sensações subjetivas, mantendo as sensações localizadas na categoria das objetivas. Isso, porém, não nos parece constituir uma diferença significativa no contexto da comparação que estamos fazendo. Com efeito, ambos fazem uma distinção entre *sensações objetivas* e *sentimentos*, com base principalmente no critério da *localização*: as primeiras são localizáveis, enquanto os sentimentos são vagos ou difíceis de localizar. Isto significa que, em última instância, a divisão küssiana das sensações com base na localização não é muito diferente da divisão franciana das sensações com base na localização interna e externa, pois o critério utilizado em ambos os casos é praticamente o mesmo. A diferença entre os dois autores é sobretudo terminológica.

Em segundo lugar, Küss destaca o *sentimento de nossa existência* como merecedor de destaque no domínio das sensações não-localizadas. Esse sentimento aparece duas vezes no texto de Küss: na primeira, que se encontra na passagem citada por Romero, como o *sentimento de nossa existência* e, na segunda, numa passagem não citada por Romero mas identificada por nós, como o *sentimento de nossa existência orgânica interior*. Esta segunda ocorrência é mais clara e não pode ser interpretada, como faz Romero, como descrevendo o sentimento que constitui "uma afirmação da individualidade que constitui nosso corpo com todas as suas funções".[12] Na realidade, com esta expressão, Küss

[12] Romero usa também a expressão "sentimento puro e primordial de nós mesmos", mas ela nos parece ambígua, pois pode ser interpretada ora num sentido materialista, envolvendo o sentimento da própria

está se referindo ao sentimento vago de nossa existência orgânica, sem localização definida ou difícil de localizar, como no caso da sensação de queimação no estômago ou no caso do sentimento de mal-estar geral. Isso está ligado ao sentimento que Ferreira França chama de *cinestesia*. Estamos aqui diante da mesma tese do médico baiano, segundo a qual, com o auxílio do sentimento da nossa existência orgânica interior, ficamos sabendo, ainda que de maneira vaga, que temos um corpo mesmo sem o auxílio dos sentidos externos. Há inclusive um lugar nas *Investigações* em que Ferreira França defende que a cinestesia é necessária para a distinção do *eu* e do *corpo*, ainda que de maneira vaga e confusa (*Ferreira França, Investigações*, p. 139).

Como podemos ver, dificilmente a expressão de Küss poderia ser entendida como se estivesse se referindo ao "nosso corpo com todas as suas funções", como pensa Romero. Este conhecimento completo exige a contribuição das sensações objetivas, localizadas, que exercem esta função tanto no sistema de Küss como no de Ferreira França. Embora este último não seja muito claro a respeito, podemos concluir, a partir dos textos relevantes das *Investigações*, que o nosso corpo é conhecido *parcialmente*, de maneira vaga, quando está em jogo apenas a observação interior, o sentimento. E nosso corpo é conhecido *completamente* pela combinação da observação interior, representada pelo sentimento, com a observação exterior, representada pela sensação localizada.

existência como ser dotado de mente e corpo, ora num sentido espiritualista cartesiano, envolvendo apenas o sentimento da própria existência como substância pensante. Para evitar complicações desnecessárias, não utilizaremos essa expressão de Romero em nossa discussão.

A discussão acima deixa claro que Romero fez uma leitura apressada dos textos de Küss e de Ferreira França. Por esse motivo, utilizou inadequadamente o primeiro para refutar o segundo, quando, na realidade, ele estava propondo substituir o mesmo por quase o mesmo. Nesta perspectiva, pelos critérios de Romero, o argumento de Küss é tão "lastimável" quanto o de Ferreira França. O apelo de Romero à autoridade do "fisiólogo notável" Küss, que apenas opõe retoricamente a doutrina desse último à de Ferreira França, deixando de revelar eventuais insuficiências ou contradições na mesma, falha redondamente em virtude da praticamente inexistente oposição entre os dois autores. Partes significativas da fisiologia de Küss estão implicitamente incorporadas nas *Investigações*. Ferreira França se afasta desta fisiologia porque também inclui as doutrinas do espiritualismo positivista, que o alsaciano prefere evitar.

Num balanço final da interpretação de Romero, podemos ver que ele se concentra sobretudo na segunda fase do pensamento de Ferreira França, sem fazer referência adequada à fase sensualista, da qual alguns importantes aspectos sobreviveram nas *Investigações*. Além disso, ele realiza uma crítica enviesada dessa obra, focada sobretudo nos seguintes pontos secundários da mesma: i) a caracterização do texto como expressão de uma reação espiritualista, superficial e palavrosa; ii) apelo a uma postura confessional como mero recurso retórico; iii) uso de uma terminologia bárbara; iv) concepção da *locabilidade* como sinal de espiritualismo extremado. Com esse procedimento, Romero deixa de avaliar adequadamente as seguintes doutrinas que efetivamente compõem o cerne da teoria das *Investigações*: i) a concepção dual do ser

humano, com base no mistério do influxo físico, considerado uma evidência fornecida pela observação dos fatos; ii) a proposta de uma *terceira ciência* para estudar as relações entre a alma e o corpo; iii) a noção de *razão* como *percepção do absoluto*; iv) as concepções *a priori* da razão; v) a tese de que a ideia de *Deus* não é uma concepção *a priori* da razão, mas que pode ser demonstrada racionalmente.

Apesar de não ter discutido estes itens relevantes, Romero parece ter percebido a articulação dos mesmos num sistema filosófico próprio, pois caracteriza a doutrina das *Investigações* como uma combinação das ideias dos ecléticos franceses, sobretudo Garnier, com as dos fisiologistas, tentando harmonizar o espiritualismo com a biologia de Longet. Essa caracterização está relativamente correta, pois Ferreira França de fato se inspira no espiritualismo de Garnier e em fisiologistas que seguem a linha de Cabanis. O próprio Longet parece caminhar nessa mesma linha, procurando articular teses espiritualistas com doutrinas sensualistas no espírito da teoria do influxo físico.[13] Esta caracterização indica inclusive o caráter pessoal da síntese franciana, não nos parecendo ser o caso de entendê-la numa acepção negativa, como sugere Romero.

Ele ainda caracteriza Ferreira França como um trânsfuga do sensualismo metafísico, que se encontra muito distante do monismo e

[13] Na *Introdução* do *Tomo I* de seu *Tratado de fisiologia*, Longet afirma: "Apenas o homem é dotado de razão, essa faculdade de conhecer a verdade, e da palavra, esse instrumento destinado a exprimi-la. Apenas o homem é perfectível. Apenas o homem, ainda, tem ideias abstratas pelas quais ele se eleva até o conhecimento da Divindade. Do ponto de vista psíquico, mas apenas deste ponto de vista, o homem poderia então constituir um reino à parte. A fisiologia considera especialmente os atos que assimilam o homem aos animais. À psicologia pertence estudar e conhecer as faculdades que o separam dos animais" (Longet, François Achille. *Traité de physiologie. Ouvrage accompagné de figures dans le texte et de planches em taille-douce. Tome premier*. Paris: Victor Masson et Fils, 1861. p. XXVIII).

do realismo científico da época. Essa descrição nos bem parece mais problemática do que a anterior. Com efeito, Ferreira França não foi um trânsfuga do sensualismo, pois apenas o considerou insuficiente para explicar a natureza do ser humano. Para ele, o sensualismo ainda envolvia doutrinas corretas, devendo apenas ser complementado por uma perspectiva espiritualista inspirada pelo enfoque de Maine de Biran. Quanto ao distanciamento de Ferreira França em relação ao monismo e ao realismo científico da época, isso é verdadeiro, mas não constitui por si só uma crítica às doutrinas das *Investigações*, pois Romero teria de mostrar aqui não só as contradições dessa obra, mas também a maior adequação do monismo e do realismo científico para explicar a constituição do ser humano. Isso envolveria inclusive superar a ambiguidade do monismo de Büchner, a quem Romero recorre em seu debate com o médico baiano. E só mesmo um amante declarado das novidades como o sergipano consideraria válido criticar uma obra como as *Investigações* com base no distanciamento da mesma com respeito às doutrinas mais recentes da época. Isso nada mais é do que uma versão filoneísta do argumento de autoridade.

Romero opina ainda que Ferreira França é melhor do que Monte Alverne e Gonçalves de Magalhães. Com relação ao franciscano, Romero certamente tem razão, mas a culpa não é do religioso, e sim daqueles seus seguidores entusiastas que temerariamente publicaram o *Compêndio de filosofia* em estado de rascunho, sem a devida revisão do autor. Com relação a Gonçalves de Magalhães, Romero não tem razão. Em primeiro lugar, porque as *Investigações* são uma obra de psicologia, mais restrita, enquanto os *Fatos do espírito humano* são uma obra de filosofia

espiritualista, mais ampla, de tal modo que os objetivos e os assuntos tratados em cada uma são heterogêneos. Em segundo lugar, porque ambas são obras sérias e pessoais, podendo ser consideradas como possuindo níveis praticamente equivalentes nos seus respectivos campos.

Por fim, a interpretação de Romero constitui um verdadeiro desserviço à história da filosofia brasileira, tanto pela análise superficial como pelas críticas grosseiras e predominantemente retóricas, contribuindo assim para inspirar a injustiça da qual Ferreira França tem sido vítima por parte de um número significativo de membros da nossa comunidade filosófica.

9.2. LEONEL FRANCA [1921]

Embora este jesuíta nos ofereça uma análise bastante resumida do pensamento de Ferreira França, ele merece ser considerado aqui, principalmente porque revela ter lido com um cuidado maior os textos relevantes do médico baiano. No que diz respeito à tese de doutoramento, Leonel Franca tem razão em associá-la à influência de Cabanis e não à de Destutt de Tracy.

Quanto às *Investigações*, Leonel Franca também tem razão ao dizer que Ferreira França nelas realiza análises psicológicas por vezes finas e engenhosas. Mas Leonel Franca exagera na crítica ao alegar que tais análises em geral não têm fundamentos metafísicos, desenvolvendo-se ao estilo das escolas escocesa e eclética. Convém lembrarmos aqui que Ferreira França está tentando construir, nas *Investigações*, uma psicologia empírica capaz de conciliar doutrinas sensualistas dos

fisiólogos da linha de Cabanis com doutrinas espiritualistas da linha do positivismo espiritualista de Maine de Biran e Garnier. E isso é realizado com base na observação dos fatos ligados à nossa experiência interna, de preferência sem apelar a doutrinas metafísicas. É verdade que Ferreira França acaba recorrendo a doutrinas metafísicas a respeito da estrutura dual do ser humano e da natureza da razão e suas concepções *a priori*. Todavia, a concepção dual do ser humano se baseia na doutrina do influxo físico, que ele considera uma evidência resultante não só da observação dos fatos, mas também da insuficiência de uma explicação exclusivamente sensualista da natureza humana. Isso exclui a necessidade de fundamentação metafísica aqui. E as doutrinas ligadas à razão humana como percepção do absoluto e das suas concepções *a priori* pertencem antes à psicologia racional, que seria desenvolvida em obra posterior às *Investigações* e que constam dela ou como antecipações metafísicas ou como pontos de interseção entre a psicologia experimental e a racional.

A crítica mais importante de Leonel Franca, embora reduzida a poucas linhas, é aquela que afirma estarem as doutrinas de Ferreira França nas *Investigações* enfraquecidas pelo fato de se basearem nas seguintes teses do cartesianismo renovado pelo ecletismo francês: separação alma/corpo; espiritualização de todos os fenômenos psíquicos, inclusive a sensação; subjetivismo do conhecimento; inatismo das ideias. Ora, sabemos que Leonel Franca é tomista e que defende a tese da unidade alma/corpo no ser humano com base no hilemorfismo aristotélico. Por isso mesmo, ele não concorda seja com o cartesianismo original, seja com o cartesianismo renovado pelos

ecléticos franceses, cujas teses estão listadas acima. Todos sabemos que o tomismo e o cartesianismo são doutrinas opostas. Até esse ponto, tudo bem. Mas, conforme observamos anteriormente, quando temos duas teorias em conflito, como ocorre no presente caso – tomismo versus cartesianismo eclético – não podemos usar a primeira para refutar a segunda, pois com isso estamos dogmaticamente pressupondo que uma delas é verdadeira e a outra, não. Estamos diante de mais uma versão do argumento de autoridade. O procedimento adequado aqui seria mostrar que a teoria a ser refutada conduz a alguma contradição e por isso deve ser abandonada. Ora, não foi esse o procedimento usado por Leonel Franca, que se limitou a listar as diferenças entre sua visão tomista e o cartesianismo de Ferreira França. Com isso, sua principal crítica às *Investigações* nada mais é do que um projeto anunciado, sem ser realizado. Não é o caso, portanto, de levá-la em conta em nossa análise.

Leonel Franca ainda faz observações de caráter secundário sobre as *Investigações*, algumas das quais consideraremos aqui. Por exemplo, ele se refere, como vimos, aos seguintes autores, que considera os prediletos de Ferreira França: Reid, Dugald-Stewart, Gallupi, Maine de Biran, Jouffroy, Royer-Collard, Garnier e Tissot. Tudo indica que essa lista foi elaborada de maneira não metódica, baseada numa primeira leitura das *Investigações*, merecendo por isso algumas qualificações. Com efeito, uma lista mais adequada, com base na ordem decrescente da frequência das menções ou citações de cada autor, seria a seguinte: Garnier, Reid, Maine de Biran, Condillac, Tissot, Royer-Collard, Destutt de Tracy, Dugald Stewart e Longet, com os três primeiros nomes sobressaindo em relação aos restantes. A nossa lista tem um nome a

mais porque os dois últimos autores tiveram o mesmo número de menções ou citações. Gallupi e Jouffroy não merecem entrar na nossa lista a mesmo título que os outros, porque foram mencionados ou citados um número menor de vezes.

Leonel Franca reconhece ainda que Ferreira França escreve em estilo claro e corrente, mas considera as *Investigações* uma obra prolixa que poderia ser reduzida a um terço de seu volume. Ora, é verdade que a prolixidade constitui uma característica comum às obras filosóficas e psicológicas francesas do século XIX que inspiraram o trabalho de Ferreira França. De algum modo, ele repete entre nós a mesma tendência à prolixidade de seus inspiradores de além-mar. Todavia, não podemos esquecer que o *Tratado das faculdades da alma* de Garnier se estende por três volumes, ao passo que as *Investigações* resumem todos os assuntos em um só volume. Com isso, Ferreira França reduz a praticamente um terço a extensão necessária para tratar dos assuntos envolvidos. Mais que isto, contudo, ele não poderia fazer, pois sua intenção ao escrever as *Investigações* foi a de produzir um manual bastante completo para ser utilizado no ensino de psicologia nas faculdades de medicina. Isso significa que essa obra não poderia ser novamente reduzida a um terço de seu tamanho sem prejuízo do conteúdo, como sugere Leonel Franca.

9.3. CRUZ COSTA [1959]

Esse estudioso da nossa filosofia, como vimos, afirma que Ferreira França se afastou dos ideólogos franceses, sem ter extraído muitas

vantagens desse fato. Que ele se afastou desses ideólogos, não há dúvida, mas faltou dizer até que ponto, pois as *Investigações* ainda defendem doutrinas ligadas ao sensualismo. Quanto à afirmação de que Ferreira França não extraiu muitas vantagens desse afastamento, Cruz Costa não nos diz nem como nem por quê. Trata-se de uma afirmação vaga e não justificada, de caráter retórico, que só contribui para prejudicar injustamente a imagem de Ferreira França como pensador. Não nos parece ser o caso de discuti-la aqui.

Cruz Costa afirma ainda que Ferreira França sofreu a influência de Jouffroy, Garnier, Royer-Collard e outros ecléticos, mas sem profundidade. Ora, sabemos que ele foi influenciado por todos esses autores, mas os mais importantes são, como vimos, Garnier, Reid e Maine de Biran. Os restantes da lista, que se encontra incompleta em Cruz Costa, possuem importância secundária. Quanto a Jouffroy, indicado no começo da lista de Cruz Costa, já mostramos que este pensador francês não merece ocupar posição de destaque a mesmo título que demais os autores indicados em nossa lista. Sabemos também que Ferreira França, apesar de sofrer as influências mencionadas, procurou produzir uma obra de caráter pessoal. A afirmação de que seu trabalho não possui profundidade é, mais uma vez, vaga e injustificada, contrariando as evidências em sentido contrário, como podemos ver pelo tratamento que Ferreira França confere aos temas tratados e pela extensa bibliografia utilizada. Na verdade, a afirmação de Cruz Costa possui caráter retórico e contribui injustamente para denegrir a imagem de Ferreira França como autor.

O ponto em que Cruz Costa efetivamente critica o trabalho de Ferreira França tem a ver com a atribuição ao ser humano de uma quantidade excessiva de faculdades e de instintos, caindo assim no ridículo. No que diz respeito ao número de faculdades, não podemos porém esquecer que o próprio Ferreira França leva em conta esse problema. Encontramos uma preocupação semelhante em Garnier, que também procura justificar o grande número de faculdades às quais recorre. Para ambos, uma boa descrição dos fenômenos psicológicos é um sinal de que eles foram devidamente aquilatados. No caso das *Investigações,* sabemos que o número de faculdades é determinado pelo procedimento de estabelecer uma correspondência entre os fenômenos de consciência e as respectivas faculdades por eles implicadas. Além disso, se um dado fenômeno de consciência é indecomponível, a ele corresponderá uma única faculdade; se contudo ele é decomponível, a ele corresponderão tantas faculdades quantas forem as partes em que ele se decompõe. Em outro ponto das *Investigações*, Ferreira França reconhece ter plena consciência do grande número de faculdades obtidas pelo seu enfoque, ao declarar que nesse aspecto ele está seguindo a orientação de Royer-Collard, para quem é menos perigoso separar fenômenos assemelhados do que confundir fenômenos diferentes. Isso significa que ambos estão se colocando contra o critério da navalha de Ockham, defendendo que a multiplicação de faculdades é mais adequada do que a redução de seu número. E a justificação para esse procedimento é a de que quanto mais aspectos forem identificados, tanto mais adequada promete ser a avaliação dos fenômenos; inversamente, quanto menos aspectos forem identificados, tanto

menos adequada promete ser essa mesma avaliação. No que diz respeito ao número excessivo de instintos, lembremos aqui que, para Ferreira França, eles são inclinações cegas despertadas por necessidades, excitando assim outras faculdades para a obtenção de certos fins. Nessa perspectiva, os instintos também são faculdades cuja função é excitar e dirigir outras faculdades para certos fins. Desse modo, o excessivo número de faculdades e de instintos em Ferreira França, por mais contraintuitivo que pareça ser, não pode ser considerado ridículo ou refutado meramente porque vai contra aquilo que Cruz Costa dogmaticamente considera ser um número adequado, mas sem justificar. Nesta discussão, o correto teria sido refutar os argumentos de Ferreira França a favor de um grande número de faculdades, coisa que Cruz Costa infelizmente não fez.

Como podemos ver, a análise das *Investigações* empreendida por Cruz Costa é vaga, superficial e retórica, contribuindo muito pouco para um real esclarecimento das doutrinas e do significado da obra de Ferreira França para a filosofia brasileira do s. XIX.

9.4. WILSON MARTINS [1976-9]

Esse autor nos apresenta uma avaliação mais realista e mais positiva do pensamento de Ferreira França. Com efeito, ele afirma que este último escreve em estilo simples e objetivo, procurando evitar as divagações metafísicas. Além disso, elogia também o estudo franciano das sensações, que considera um modelo de objetividade e observação, possuindo inclusive um caráter mais materialista do que o autor das

Investigações estaria disposto a admitir. Tendemos a concordar com estas avaliações.

O aspecto mais importante da interpretação de Martins, contudo, se encontra em sua avaliação da posição de Ferreira França no contexto da cultura brasileira do s. XIX e seu significado para a mesma. Martins afirma, por um lado, que a maior contribuição do médico baiano foi ter introduzido as doutrinas dos ideólogos franceses no país. Esta afirmação merece inicialmente uma pequena complementação, pois Ferreira França foi precedido nessa tarefa por Pinheiro Ferreira. Este último, nas *Preleções filosóficas,* apresentou as ideias de Condillac, o inspirador dos ideólogos franceses. É verdade que Pinheiro Ferreira estava mais interessado em criticar o abade de Mureau do que em seguir suas doutrinas. Mesmo assim, seu papel na introdução das ideias de Condillac no país não deve ser desprezado. Isso, porém, é apenas uma complementação, pois a contribuição de Ferreira França foi efetivamente a de ter introduzido na década de 1830 as ideias dos ideólogos franceses seguidores de Condillac, que se encarregaram de levar adiante as pesquisas do abade.

Ainda no contexto da mesma afirmação acima, Martins acrescenta que, em virtude da presença de ideias ligadas ao sensualismo nas doutrinas por ele defendidas nas *Investigações,* Ferreira França defendeu entre nós uma forma de espiritualismo que, embora compatível com a moralidade católica, não possuía caráter religioso. Graças a isso, Ferreira França pode se considerado um prenunciador das concepções cientificistas até certo ponto agnósticas que surgiram no país nos últimos trinta anos do s. XIX. Em geral, concordamos com essas

hipóteses de Martins. Mas pensamos que a parte delas relativa ao cientificismo agnóstico precisa de uma qualificação. Com efeito, podemos encontrar nas *Investigações de Psicologia* afirmações claras a respeito da possibilidade de que a razão humana demonstre a existência de Deus. Além disso, a obra estuda a vontade e as faculdades espirituais numa perspectiva moral que lembra as doutrinas católicas. Há uma forma de religiosidade oculta aqui. Deste modo, Ferreira França pode ser considerado ao mesmo tempo um espiritualista e um precursor do cientificismo que tomará conta do país no final do s. XIX. Todavia, isso não significa que ele tenha alguma ligação direta com o agnosticismo. O máximo que podemos dizer aqui é que, ao prenunciar o cientificismo no país, ele contribui inadvertidamente para a criação de um clima favorável ao surgimento de algum eventual agnosticismo no pensamento dos pensadores brasileiros que o sucederam.

Martins afirma ainda que o médico baiano acompanhou a evolução ideológica do seu próprio século, marcado pelo avanço concomitante do espiritualismo, do conservadorismo político e do ultramontanismo religioso. Nessa perspectiva, ele representa um momento de síntese na evolução dialética das ideias no país. E Martins acrescenta que há algo de materialista impregnando o seu espiritualismo, do mesmo modo que há algo de liberal impregnando o seu conservadorismo. Essas afirmações incluem uma visão abrangente da evolução da filosofia no Brasil do s. XIX e serão discutidas no terceiro volume de nossa *História da filosofia do Brasil,* ainda em fase de redação. No momento, iremos apenas discutir alguns detalhes dignos de nota que podem ser considerados aqui.

Em primeiro lugar, pudemos constatar que, se é verdade que Ferreira França acompanhou a evolução ideológica de seu tempo, também é verdade que isso ocorreu principalmente no que diz respeito ao avanço do espiritualismo, pois ele não nos parece enquadrar-se adequadamente no avanço seja do conservadorismo político, seja do ultramontanismo religioso. Como veremos mais adiante, Paim nos informa que, por ocasião de sua atuação como deputado federal, Ferreira França defendeu o liberalismo político, como pode ser comprovado pelos seus discursos que constam dos *Anais da Câmara dos Deputados*. É claro que o seu liberalismo era moderado, de tal modo que, ao invés de dizer como Martins que algo de liberal impregna o conservadorismo do médico baiano, diremos mais acuradamente que *algo de conservador impregna o seu liberalismo*, como foi, aliás, o caso de muitos pensadores políticos brasileiros liberais da época.

Em segundo lugar, quanto à afirmação de Martins segundo a qual Ferreira França representa um momento de síntese na evolução dialética das ideias no país, pensamos que ela só pode ser entendida metaforicamente. Martins não nos apresenta as etapas anteriores da tese e da antítese desse processo, e consideramos muito difícil dizer em que momento tivemos uma etapa dominada pelo sensualismo no país e de que maneira se contrapôs a ela a etapa dominada pelo espiritualismo. Pensamos ser muito mais adequado dizer que Ferreira França representa provavelmente a primeira tentativa brasileira de conciliar o sensualismo dos ideólogos franceses com o espiritualismo positivista biraniano. Nesse caso, onde Martins fala de *síntese*, ele deveria dizer mais adequadamente *tentativa de conciliação*.

Em que pese aos senões indicados, Wilson Martins nos oferece uma interpretação de Ferreira França que se revela mais respeitosa e mais condizente com a realidade.

9.5. ANTÔNIO PAIM [1968]

O estudo de Ferreira França por Paim é bastante detalhado, abordando diversos aspectos das doutrinas das *Investigações de psicologia.* Por esse motivo, consideraremos aqui apenas aqueles aspectos mais significativos para o desenvolvimento de nossa pesquisa.

9.5.1. O MÉTODO DOS PROBLEMAS

Paim, como vimos, usa e recomenda o método hermenêutico proposto por Miguel Reale para estudar as *Investigações de psicologia*. Paim afirma que esse método consiste em deixar de lado a arrogância que nos faz pensar ser privilegiada a nossa própria situação para nos concentrarmos no *problema* enfrentado pelo autor a ser estudado. Esse procedimento, segundo Paim, tem duas consequências: i) dirige a atenção para a relação entre a obra estudada e as circunstâncias político-culturais no interior das quais ela foi elaborada; ii) relega ao segundo plano a questão de discutir a legitimidade de uma ou outra interpretação, de tal modo que deixa de fazer sentido a tomada de posição a favor ou contra uma determinada corrente de pensamento.

Este método será discutido em maiores detalhes na parte final do terceiro volume de nossa *História da Filosofia do Brasil*. Mesmo assim, faremos algumas considerações a respeito dele no presente texto. Como

vimos anteriormente, o método foi elaborado com o objetivo de prevenir as avaliações enviesadas da filosofia brasileira do s. XIX em geral e do pensamento de Ferreira França em particular, tais como desenvolvidas por autores como Silvio Romero, Cruz Costa e Leonel Franca. Com efeito, o que o método de Reale propõe é concentrar a atenção no problema, levando em conta sobretudo a obra e suas circunstâncias e relegando a segundo plano não só a questão da validade de uma interpretação, mas também a tomada de posição em relação ao sistema estudado. Ora, isso equivale a tentar estabelecer uma posição neutra e respeitosa em relação aos autores e suas respectivas obras, evitando as críticas exacerbadas e preconceituosas dos historiadores mencionados. Esse procedimento certamente permitiu o desenvolvimento de diversas pesquisas inspiradas por um espírito mais positivo em relação à filosofia brasileira.

De nossa parte, pensamos ser altamente recomendável a evitar a tentação de considerar nossa própria posição como privilegiada e nos concentrarmos na obra e suas relações com as circunstâncias culturais em que ela foi elaborada. Do ponto de vista do método, nós também consideramos mais adequado expor inicialmente o contexto cultural e a filosofia de um determinado autor, estabelecendo posteriormente uma correlação entre este contexto e esta filosofia. Isto certamente ajudaria a evitar os excessos das interpretações enviesadas e muitas vezes anacrônicas da filosofia brasileira oitocentista tais como realizadas pelos autores mencionados acima. Mas esta postura não significa que estejamos nos dispensando da tarefa de avaliar as filosofias consideradas. Vemos a proposta de concentrar na obra e no

seu contexto como um passo hermenêutico inicial que constitui uma condição indispensável para uma posterior avaliação da filosofia de cada autor estudado. Até aqui, concordamos com a intenção respeitosa da proposta de Reale-Paim.

O ponto em que dela discordamos tem a ver com a recomendação de concentrar a atenção no *problema* enfrentado pelo autor. Não nos parece que a consecução dos objetivos indicados acima seja uma consequência de focalizar a atenção no *problema* enfrentado pelo autor. Na verdade, só teremos condições de identificar este *problema* se já tivermos conhecimento da filosofia do autor como um todo. Em outras palavras, a identificação do problema enfrentado por um autor depende da exegese prévia de seus textos filosóficos. E esta identificação nos oferece evidências para a obtenção de um dado metafilosófico importantíssimo: a localização da visão de mundo predominante numa época. Com efeito, depois de constatar o problema que afetou os autores de uma determinada época no interior de um determinado contexto, podemos, através de um processo indutivo, identificar o problema comum àqueles autores e à sua época, obtendo assim a visão de mundo correspondente.

Não temos certeza se Paim conseguiu localizar o problema que afetava cada autor do Brasil oitocentista sem antes fazer a exegese do sistema filosófico correspondente. De qualquer modo, a busca prévia pela questão que motivou o autor nos parece corresponder a uma postura apriorística que corre o risco de atribuir a este mesmo autor um problema que de fato não o desafiou. Isso, inclusive, poderia ser a causa do principal erro de Paim em sua interpretação não apenas de Ferreira

França, mas também da filosofia brasileira do s. XIX como um todo, quando ele afirma que o problema da liberdade nos termos colocados por Maine de Biran foi o mais importante entre nós na época indicada.[14] Esse erro foi ainda reforçado pelo reduzido acesso à bibliografia relevante, inconveniente que está sendo razoavelmente superado nos dias de hoje.

Outro ponto importante da interpretação de Paim está na sua exposição e análise da tese de doutorado de Ferreira França. Embora o assunto tenha sido tratado de maneira resumida, a exposição das doutrinas da tese reproduz fielmente as intenções de Ferreira França e a conclusão de que ele se inspirou em Cabanis é correta. Em nosso estudo das doutrinas da tese de doutoramento de Ferreira França, procuramos contemplar os detalhes que faltaram no de Paim.

9.5.2. OBJETIVO CENTRAL, TEMAS, TESE PRINCIPAL

Passando agora para o estudo das doutrinas das *Investigações de psicologia*, vimos que Paim afirmar ser o objetivo central desta obra a comprovação, contra o sensualismo, da existência do espírito, mas sem desrespeitar os princípios da observação científica. Para Paim, isso leva Ferreira França a elaborar um espiritualismo que resulta do aprofundamento da postura naturalista. Nessa perspectiva, as *Investigações* surgem como uma obra de psicologia experimental, redigida no estilo científico. E, como vimos, Paim considera que os

[14] Esse ponto será por nós desenvolvido mais adequadamente na parte final do terceiro volume de nossa *História da filosofia do Brasil*, quando estivermos fazendo um balanço geral do pensamento filosófico brasileiro no s. XIX.

temas científicos tratados na obra são os seguintes: i) neurofisiologia da percepção; ii) estudo dos instintos; iii) análise da vontade. E Paim afirma ainda que a tese central da obra é a de que os instintos constituem o ponto de partida para a formação das faculdades intelectuais. Mas ele reconhece também que o elemento catalizador das nossas faculdades é a vontade, que nos constitui como pessoas. Ora, estas afirmações de Paim precisam de qualificações ou mesmo de correções.

9.5.3. NÃO SÓ PSICOLOGIA EXPERIMENTAL

Em primeiro lugar, é verdade que as *Investigações* de Ferreira França pretendem comprovar a existência do espírito em concordância com os princípios da observação científica predominantes na época, revelando assim certa fidelidade ao naturalismo da fase da tese de doutorado e à formação médica do autor. Mas não consideramos correto afirmar que as *Investigações* sejam apenas uma obra de psicologia experimental em estilo científico e que o espiritualismo franciano nela exposto decorra de um aprofundamento da postura naturalista. É verdade que Ferreira França admite, em consonância com a tese de doutorado, que o nosso organismo pode influenciar a nossa moral. Certas bebidas e o regime alimentar podem influenciar nossa conduta em relação a nossos semelhantes (*Ferreira França, Investigações,* p. 136). Mas o próprio Paim reconhece que a obra procura comprovar a existência do espírito *contra* o sensualismo extremado. É certo que ele se refere a uma forma radicalizada de sensualismo, mas parece-nos que, mesmo numa forma atenuada, esta doutrina não fornece condições

adequadas para chegar a algum tipo de espiritualismo. Para articular o sensualismo e o espiritualismo, a estratégia disponível na época consistia em reconhecer a insuficiência do primeiro para explicar o ser humano, admitindo a existência de uma estrutura dual nesse mesmo ser humano, que seria misteriosamente constituído de duas substâncias em interação, a saber, a alma e o corpo. Nessa perspectiva, o corpo pode exercer influência sobre a alma, mas isso não significa que ele seja mais importante do que ela: a alma também pode influenciar o corpo e é nesta direção que devemos encaminhar nossas vidas. Trata-se da conhecida doutrina do *influxo físico*, que Ferreira França adota explicitamente no *Prefácio* da obra, depois de reconhecer a insuficiência do sensualismo para a explicação do ser humano.

Isto significa que, ao contrário do que pensa Paim, as *Investigações* envolvem considerações voltadas para a fisiologia num sentido sensualista, para a psicologia num sentido espiritualista e também para a psicofisiologia como ponte capaz de estabelecer a passagem de uma esfera para a outra. Nesta perspectiva, a obra trata, por um lado, de assuntos ligados à fisiologia e à psicofisiologia da época num viés científico e, por outro lado, de assuntos ligados ao espiritualismo da época, num viés psicológico de caráter metafísico. Contra Paim, não podemos esquecer que as *Investigações* estão igualmente voltadas para a comprovação e a descrição da dimensão espiritual do ser humano, através do estudo de suas faculdades intelectuais e, sobretudo, da importante faculdade da razão. É verdade que Ferreira França tenta comprovar a existência do espírito através do fato primitivo *esforço/reação*, seguindo a inspiração do positivismo espiritualista de

Maine de Biran. Todavia, enquanto este último evita tirar conclusões metafísicas deste fato primitivo, deixando-as apenas para a última fase de seu pensamento, Ferreira França, ao estilo de Garnier, já extrai imediatamente estas conclusões, saltando da observação para a metafísica. Sabemos que, para Ferreira França, a nossa atividade mental pode começar com a sensação, mas não vem toda dela. A ponte psicofisiológica que ele tenta estabelecer entre o corpo e a alma mostra que temos também de levar em conta a presença do espírito e suas faculdades superiores. E isto o leva a desenvolver teses mais ligadas à psicologia racional, à metafísica e à filosofia moral. Ilustrações desse tipo de preocupação nas *Investigações* são, p. ex., os tratamentos que Ferreira França dá à razão como faculdade intuitiva capaz de perceber o absoluto, às concepções *a priori* da razão e à demonstração da existência de Deus. Desse modo, em que pese à sua fidelidade ao passado sensualista da primeira fase de seu pensamento, Ferreira França está agora preocupado em deixar clara a existência de uma dimensão espiritual no ser humano, preocupação esta que o leva por vezes a ir além dos limites estabelecidos pelos princípios da observação científica e do sensualismo, desembocando eventualmente em questões de caráter metafísico.

9.5.4. TEMAS CIENTÍFICOS NAS *INVESTIGAÇÕES*

Em segundo lugar, lugar, temos a questão relativa aos temas científicos tratados nas *Investigações de Psicologia*. De acordo com Paim, eles são três: a teoria neurofisiológica da percepção, o estudo dos

instintos e a análise da vontade. Paim ainda alega que, para manter a fidelidade às descobertas dos fisiologistas, Ferreira França aborda o tema das sensações em toda a sua amplitude, utilizando para isso a quase totalidade do *Tomo Primeiro* das *Investigações*. Ora, não nos parece justa a ênfase dada por Paim apenas aos temas científicos, pois isso constitui uma consequência da sua hipótese de que se trata sobretudo de uma obra científica de psicologia experimental, chegando ao espiritualismo através do sensualismo. Esta hipótese equivocada leva Paim a também desconsiderar injustificadamente a importante parte das *Investigações* ligada ao espiritualismo.

Para evitar esta visão parcial dos objetivos e do conteúdo das *Investigações,* temos de levar em conta todos os temas tratados por Ferreira França nesta obra. Como vimos anteriormente, estes temas são cinco: i) definições iniciais dos fenômenos de consciência e das faculdades; ii) estudo da sensibilidade e da afetividade; iii) estudo das faculdades intelectuais; iv) estudo dos instintos; v) estudo da vontade.

Antes de continuar nossa argumentação, faremos um pequeno excurso aqui, relativo à extensão dedicada ao estudo de cada um dos cinco temas acima. É claro que se trata de uma análise quantitativa que pode não refletir acuradamente a realidade. Mesmo assim, parece-nos que ela pode contribuir para reforçar o nossos argumentos contra a interpretação de Paim. Desse modo, fazendo um balanço geral, pudemos constatar que, do *Livro Primeiro* até o *Terceiro*, no *Tomo Primeiro* das *Investigações*, Ferreira França gasta 26 páginas para caracterizar os fenômenos da consciência e suas respectivas faculdades e 38 páginas para tratar dos fenômenos de consciência ligados à modificabilidade e à

motividade. No *Livro Quarto*, que ocupa a parte final do *Tomo Primeiro* e o início do *Tomo Segundo*, ele gasta 376 páginas para discutir as faculdades intelectuais. É verdade que uma parte do *Livro Quarto*, ainda no primeiro tomo, num total de 115 páginas das 157 que compõem este *Livro* no referido tomo, ele ainda faz referência às sensações, mas agora ligadas às faculdades intelectuais da *locabilidade* e da *receptividade*, mostrando as relações entre elas e a sensibilidade.[15] Mas é importante notar que esta parte do estudo das sensações é estudada sob a rubrica das faculdades intelectuais, procurando estabelecer uma ligação científica aceitável entre a parte animal do ser humano, representada pela sensibilidade, e a parte espiritual do ser humano, representada pela alma e suas faculdades intelectuais. O restante do *Livro Quarto*, já no *Tomo Segundo*, se compõe de 217 páginas, voltadas para o estudo, entre outras, das faculdades intelectuais da razão, da memória, da imaginação, da abstração, etc. No *Livro Quinto*, que trata dos instintos, ele gasta apenas 50 páginas e, finalmente, no *Livro Sexto*, que trata da vontade e da liberdade, ele gasta somente 36 páginas.[16] Em termos percentuais, de um total de 526 páginas, temos 4,94% para a definição dos fenômenos de consciência e as respectivas faculdades, 7,2% para a modificabilidade e a motividade, 21,8 % para a sensibilidade em suas relações com as faculdades intelectuais da locabilidade e da

[15] Os *Capítulos IV* e *V* do *Livro Quarto*, que vêm a seguir, num total de 42 páginas, tratam respectivamente do problema das qualidades primárias e secundárias e do hábito e sua influência sobre as sensações, os movimentos e as faculdades. Esses dois capítulos já pertencem ao estudo das faculdades intelectuais, sem interferência das sensações.

[16] Para fazer esse cálculo, consideramos a segunda edição completa das *Investigações de Psicologia*. Descontando-se a Introdução de Paim e o Prefácio, temos um total de 526 páginas para o corpo to texto dessa obra. Cfr. Ferreira França, E. *Investigações de Psicologia*. 2 ed. Intr. de Antonio Paim. São Paulo: EDUSP; Editorial Grijalbo Ltda. 1973.

receptividade, 49,23 % para as faculdades intelectuais consideradas em si mesmas, 71,48% para as faculdades intelectuais consideradas em relações com a sensibilidade e consideradas em si mesmas, 9,5% para os instintos e 6,84% para a vontade e a liberdade.

Com base no que é sugerido pelo levantamento percentual acima, constatamos que, diferentemente do que pensa Paim, Ferreira França confere um maior destaque às *faculdades intelectuais*, seja consideradas em si mesmas, seja em suas relações com a modificabilidade e a motividade, deixando pouco espaço para tratar dos instintos e, principalmente, da vontade e da liberdade. E, também com base no mesmo levantamento percentual, constatamos que a afirmação de Paim conforme a qual o estudo das sensações teria absorvido a quase totalidade do *Tomo Primeiro* das *Investigações* necessita de correção. É verdade que, além do tratamento dado às sensações envolvendo a modificabilidade e a motividade nos *Livros I-III* (7,2% da obra), Ferreira França também as discute em suas relações com a locabilidade e a receptividade, fazendo inclusive uma análise de cada tipo de sensação em seu estudo das relações entre a sensibilidade, a locabilidade e a receptividade no *Livro IV* (21,8% da obra), o que dá a impressão de um tratamento mais extenso. Todavia, o total da análise franciana nesse domínio envolve apenas 29% da obra como um todo, bastante distantes dos 49,23% da análise das faculdades intelectuais consideradas em si mesmas. Além disso, na parte do *Livro IV* pertencente ao *Tomo Primeiro*, as sensações são estudadas do ponto de vista de suas relações com as faculdades intelectuais da locabilidade e da receptividade, numa tentativa de estabelecer uma articulação cientificamente aceitável entre a dimensão animal do ser humano e a sua

dimensão espiritual. Estes fatos sugerem que a perspectiva adotada por Ferreira França nesta parte é a da psicofisiologia. Mas, conforme mostramos, esta última é concebida do ponto de vista da teoria do *influxo físico*, que admite a existência de duas substâncias distintas no ser humano, substâncias estas que, em última instância, interagem de maneira misteriosa. O máximo que a psicofisiologia pode fazer aqui é levar a explicação fisiológica até o limite para além do qual já entram misteriosamente em ação as faculdades da alma. Não sabemos, porém, como se dá a passagem de um domínio para o outro. Em outras palavras, a intenção de Ferreira França nas *Investigações* não é concentrar-se no estudo meramente fisiológico das sensações, mas sim no estudo das faculdades intelectuais, o verdadeiro cerne da obra, de acordo com sua perspectiva espiritualista e tal como sugerido pela extensão conferida na obra ao tratamento das mesmas. Preocupado porém em manter a estratégia da observação científica, presente já na fase sensualista da tese de doutorado, ele inclui na obra, além da parte predominantemente fisiológica, um estudo das relações entre a sensibilidade e as faculdades intelectuais, estabelecendo assim uma ponte psicofisiológica que lhe permitisse ao menos diminuir – já que jamais conseguiria ultrapassar – a enorme distância entre a explicação fisiológica e a explicação espiritual.

9.5.5. ESTUDO PRIVILEGIADO DAS SENSAÇÕES

Os aspectos acima, devidamente considerados, contradizem a hipótese de Paim relativa ao tratamento privilegiado conferido por Ferreira França ao estudo das sensações no *Tomo Primeiro*. Na verdade,

essa hipótese nada mais é do que uma consequência das hipóteses anteriormente rejeitadas por nós, a saber, que as *Investigações* são uma obra científica de psicologia experimental e que a demonstração da existência do espírito resulta do desenvolvimento do sensualismo presente na tese de doutoramento de Ferreira França.

9.5.6. TEORIA NEUROFISIOLÓGICA DA PERCEPÇÃO

Ainda em relação à hipótese paimiana da predominância da observação científica nas *Investigações,* consideramos importante fazer aqui uma correção em relação à expressão *teoria neurofisiológica da percepção,* utilizada para caracterizar um dos temas científicos tratados na obra. Pudemos observar que a percepção é tratada explicitamente apenas nos dois capítulos iniciais do *Livro Quarto* do *Tomo Primeiro*, para explicar como tomamos consciência do próprio corpo e dos objetos exteriores. Além disso, a percepção parece ser ali considerada sob dois aspectos: ou do ponto de vista psicofisiológico da "terceira ciência" ou do ponto de vista psicológico de caráter espiritualista. Não há qualquer indicação de que Ferreira França tenha usado, em algum lugar, o termo *neurofisiologia,* com ele designando o estudo do funcionamento do sistema nervoso ou o estudo das relações entre o cérebro e o sistema nervoso periférico. O que Paim chama de *neurofisiologia* parece corresponder ao que Ferreira França chamava na época de *fisiologia.* E essa última está ainda distante da verdadeira ênfase pretendida por Ferreira França, em direção à *psicofisiologia.* Desse modo, consideramos preferível evitar o anacronismo utilizado por Paim, mantendo aqui a

terminologia da época, que lidava com a fisiologia, a psicofisiologia e a psicologia. Isso nos poupará dos possíveis enganos de interpretação das *Investigações*, principalmente daqueles ligados a uma leitura predominantemente fisiológica dessa obra.

9.5.7. TESE CENTRAL DA OBRA SOBRE OS INSTINTOS E A VONTADE

Em terceiro lugar, temos de avaliar a hipótese de Paim a respeito da tese central das *Investigações.* Como vimos, ele pensa que tal tese afirma serem os instintos o ponto de partida para a *formação* das nossas faculdades intelectuais. Mas acrescenta que a vontade é o *elemento catalizador* das nossas faculdades. Vejamos inicialmente o que Ferreira França tem a dizer sobre isso.

No seu tratamento dos *instintos*, que muitas vezes ele chama de *inclinações*, Ferreira França afirma que a nossa alma age de maneira involuntária antes que nossa vontade entre em ação. Nessa perspectiva, os instintos ou inclinações são faculdades que excitam a nossa alma em direção a determinado objeto, estimulando-a a exercer as faculdades necessárias para procurar tal objeto. Todavia, o conhecimento deste último não pertence à inclinação, que constitui uma disposição cega e inata que exige o funcionamento das faculdades intelectuais para conhecer seu objeto. E quando essas faculdades passam a conhecê-lo, não mais nos dirigimos cegamente ao objeto. Entra então em ação a *vontade*, que se distingue da inclinação justamente porque conhece seu objeto. É por isso que Ferreira França afirma que o instinto se origina na nossa organização primitiva natural, enquanto o hábito se origina

nas disposições de nossa vontade. Nesta perspectiva, nossa vontade deve ser empregada para resistir à influência negativa de certos instintos, colaborando assim para caminharmos em direção ao nosso destino moral. Lembremos aqui o dito de Ferreira França, segundo o qual Deus nos dotou de instintos sujeitos às suas próprias leis, mas também nos dotou de inteligência e vontade livre para podermos resistir a eles ainda que indiretamente. Assim agindo, seremos capazes de desviá-los para fins mais adequados, fazendo-os contribuir na busca de nossa finalidade moral.

Como podemos ver, Ferreira França opõe os *instintos* à *vontade*, seguindo aqui sua concepção da estrutura dual do ser humano tal como articulada à vida moral. Os instintos estão ligados ao corpo, ao passo que a vontade está ligada à alma. E tanto os instintos como a vontade são, cada um à sua maneira, *catalizadores* da ação das nossas faculdades. Os instintos fazem isso em virtude de nossa organização primitiva natural, sem conhecimento dos objetos aos quais se dirigem. Assim atuando, eles despertam as nossas faculdades intelectuais, que, ao se exercitarem, produzem o conhecimento dos objetos visados pelos instintos. Nesse momento, os impulsos dos instintos deixam de ser cegos e a vontade pode entrar em ação, a partir do conhecimento dos objetos visados. Nesta perspectiva, a vontade também é capaz de pôr em ação as nossas faculdades intelectuais.

Se isto é verdade, então Paim se equivoca quando levanta a hipótese de que os instintos são o ponto de partida para a *formação* das nossas faculdades intelectuais. Eles são capazes de *disparar* o funcionamento das mesmas, mas não de contribuir para a sua formação.

As faculdades intelectuais já estão presentes na alma desde o nascimento do ser humano, precisando apenas do estímulo dos instintos para entrarem em ação. Os instintos não têm condições de contribuir para a *formação* dessas faculdades. Do mesmo modo que no caso da vontade, eles simplesmente *catalisam* a atuação das mesmas.

Chegamos agora ao ponto em que podemos avaliar a afirmação de Paim de que a tese central das *Investigações* tem a ver com a contribuição dos instintos para a formação de nossas faculdades intelectuais. Ela nos parece completamente equivocada e sem qualquer fundamento no texto. Como vimos na exposição das ideias de Ferreira França e como procuramos confirmar até mesmo na distribuição percentual dos assuntos da obra, a tese central da mesma é mostrar como o corpo e a alma estão unidos e se relacionam no ser humano, mostrando a dimensão positiva e superior das faculdades intelectuais, em oposição à dimensão negativa e inferior das faculdades ligadas ao corpo, num contexto de filosofia moral. Os instintos entram nesta descrição, é verdade, mas não como constituindo o aspecto central da mesma. A hipótese de Paim quanto ao papel dos instintos na formação das faculdades intelectuais nos parece mais uma consequência da sua hipótese equivocada a respeito da obra como dominada por uma psicologia experimental de caráter sensualista.

9.5.8. AS CONCEPÇÕES DA RAZÃO E O ESPIRITUALISMO

Os itens discutidos acima não esgotam todos os aspectos relevantes da interpretação de Paim. No que segue, iremos levar em conta alguns

outros. Assim, em quarto lugar, temos a considerar a hipótese de Paim a respeito da natureza das *concepções da razão* em Ferreira França. Como vimos, este intérprete pensa que os princípios e concepções da razão dependem das criações livres do espírito, que precisam ser levadas em conta para que o estudo do ser humano seja completo. Mas Paim argumenta que o reconhecimento desta atividade espiritual no quadro conceitual das *Investigações* não autoriza o apelo a inferências espiritualistas. Assim, embora Ferreira França chegue à ideia de Deus através do uso da razão, esta ideia corresponde a uma hipótese metafísica sem fundamento na observação empírica. Por esse motivo, Ferreira França foi obrigado a recorrer à faculdade da fé para reforçar o argumento a favor da existência de Deus. Também vimos que, para Paim, este movimento envolveria a tentativa de incorporar as noções biranianas de *revelação externa* e *interna*.

Esta interpretação, porém, não nos parece a mais adequada. A argumentação de Paim a favor da mesma não é muito clara e por isso pode ser entendida em dois sentidos diferentes. Em um deles, Ferreira França teria apelado explicitamente à faculdade da fé para complementar a justificativa da passagem à ideia de Deus, uma vez que a razão enfrenta sérios limites quando se aventura para além da observação dos fatos empíricos. Ora, como sabemos, Ferreira França restringe a faculdade da fé ao processo pelo qual adquirimos conhecimentos não por nós mesmos, mas com base na experiência dos nossos semelhantes. Isto envolve uma equiparação da faculdade da fé ao uso do argumento de autoridade, no sentido de que, p. ex., acreditamos em um médico quando nos diz que temos determinada

doença. Ferreira França faz questão de separar a faculdade da fé assim entendida da faculdade da *fé natural*, definida por Garnier como aquela que nos leva à concepção de *Deus* como perfeito, sábio, poderoso e bom. Na verdade, Ferreira França considera desnecessária uma faculdade especial como a fé natural para chegarmos à perfeição de Deus, alegando que a razão tem condições de provar por si própria a existência e a perfeição divina. Nesse primeiro sentido, portanto, a interpretação de Paim é simplesmente falsa. No outro sentido que pode ser atribuído a esta mesma interpretação, Ferreira França teria sido forçado a buscar na fé a complementação necessária para a justificativa racional da passagem para a ideia de Deus, apesar de suas declarações em contrário. Neste processo, ele estaria meramente repetindo, sem qualquer novidade, o modelo das duas revelações em Maine de Biran. Ora, vejamos inicialmente em que consiste esse modelo:

> Há dois tipos de revelação: uma, exterior, da tradição oral ou escrita, e a outra, interior ou de consciência. Uma e outra vêm de Deus, como tudo vem Dele de maneira mediata ou imediata, natural ou sobrenatural. *Uma e outra têm sua base e seu domínio fora da razão* e excluem de sua esfera o ceticismo religioso e filosófico. Uma e outra se servem das mesmas armas.[17]

Aqui, as duas revelações estão claramente *fora* do domínio racional. De acordo com Naville, as duas possuem em Maine de Biran a mesma base, o mesmo objeto, o mesmo fim e o mesmo conteúdo. Elas constituem a expressão das verdades primeiras, ou seja, dos fatos de

[17] Maine de Biran, F. P. G. Examen Critique des Opinions de M. De Bonald. *In: Oeuvres Inédites de Maine de Biran, Publiées par Ernest Naville, avec la Collaboration de Marc Debrit. Tome III.* Paris: Dezobry, E. Magdeleine et Cie., 1859, p. 96. Grifo nosso.

consciência que a razão constata, mas não pode demonstrar. Assim, entre a religião e a filosofia temos apenas uma diferença de método. Elas chegam ao mesmo resultado, seja aceitando a autoridade da tradição, seja usando livremente a razão individual. Não devemos opor esterilmente essas duas vias que não só tendem ao mesmo fim, mas também conseguem atingi-lo.[18] Como podemos ver, temos aqui uma posição inteiramente diferente daquela de Ferreira França, para quem a razão pode demonstrar a existência e a perfeição divinas sem recorrer à fé.

9.5.9. MESMO QUADRO CONCEITUAL DE MAINE DE BIRAN

Ainda com relação ao mesmo problema, temos de avaliar a hipótese de Paim segundo a qual Ferreira França adota o mesmo quadro conceitual de Maine de Biran, o fundador do positivismo espiritualista. Nessa perspectiva, Ferreira França estaria tentando oferecer uma base psicológica para a incorporação das duas revelações na abordagem das *Investigações*. Ora, parece-nos que Paim se equivoca nestes dois pontos. No caso do primeiro deles, como podemos deduzir das exposições acima, Ferreira França é categórico ao afirmar que a razão humana possui o poder de conceber noções que se encontram além da observação dos fatos empíricos e que a existência destas noções é um fato inegável. Além disso, as *concepções da razão*, representadas pelas ideias de *infinito, perfeição* e *ordem*, são universais *a priori* porque

[18] Naville, E. Introduction Génerale aux Oeuvres de M. de Biran. *In: Oeuvres Inédites de Maine de Biran, Publiées par Ernest Naville, avec la Collaboration de Marc Debrit. Tome I.* Paris: Dezobry, E. Magdeleine et Cie., 1859, p. CLXII.

pertencem à nossa própria constituição intelectual. Elas não são acessadas pela faculdade da fé e possuem um *status* completamente diferente daquele das ideias abstratas, que são obtidas a partir da observação e comparação dos fenômenos empíricos. A ideia de *perfeição*, p. ex., ultrapassa os limites da experiência e só pode ser concebida pela razão humana. Daí a impossibilidade de exprimi-la adequadamente pela linguagem. O apelo a expressões como "fato inegável" e "constituição intelectual" mostra que Ferreira França admite a possibilidade de conhecimentos universais *a priori*. O "fato inegável", aqui, enquanto fato constatado pela razão em função da "constituição" da mesma, é equiparável a um axioma com a força do *cogito* cartesiano. Assim, pode ser verdade que a razão humana seja levada a conceber essas noções *a priori* ao ser estimulada pela experiência, mas para nosso autor parece valer, *mutatis mutandis*, o princípio kantiano segundo o qual todo conhecimento começa *com* a experiência, mas não vem todo ele *da* experiência. Este argumento fica reforçado quando nos lembramos que Ferreira França afirma, contra Maine de Biran, que o *eu* não se identifica apenas com a vontade e que a razão humana, a qual também faz parte deste *eu,* é independente da vontade. Sabemos que Maine de Biran parte da verdade do fato primitivo de consciência, uma evidência imediata proveniente do senso íntimo que tem valor próprio e real. Mas, para ele, esse fato primitivo pertence ao campo da observação interior, de tal modo que só podemos transitar para a ideia de Deus com o auxílio da fé. Já Ferreira França parece estar tomando este mesmo fato primitivo de consciência como base para a elaboração de uma metafísica

espiritualista na qual é possível a demonstração racional da existência de Deus.

9.5.10. AS DUAS REVELAÇÕES

No caso do segundo ponto, concernente à tentativa franciana de estabelecer uma base psicológica para as duas revelações, pensamos que Paim também se equivoca aqui, porque, pelo que sabemos, Ferreira França publicou as *Investigações* em 1854, enquanto o modelo das duas revelações parece ter aparecido somente em 1859, por ocasião da publicação das obras inéditas de Maine de Biran por Naville. Não faz sentido supor que Ferreira França estaria tentando incorporar à sua psicologia conceitos biranianos que ele muito provavelmente desconhecia à época da redação de seu livro. Desse modo, se é verdade, como pensa Paim, que a solução de Ferreira França à questão de Deus não é mais brilhante do que a de seu mestre francês, também é verdade que nosso autor não se limita apenas a uma profissão de fé a respeito deste assunto. Com efeito, a afirmação franciana de que Deus dotou o homem de inteligência e liberdade para que pudesse conhecê-Lo através desta mesma inteligência e liberdade é um fato inegável, um autêntico axioma que decorre da constituição *a priori* da razão humana tal como apreendida no fato primitivo de consciência. E esta constatação marca a diferença entre as posições de Maine de Biran e Ferreira França. Enquanto o primeiro identifica o *eu* com a vontade, reduzindo inclusive a razão a esta última, o segundo reconhece a distinção entre ambas, alegando que a vontade depende da razão para efetuar suas decisões,

contribuindo assim para a constituição do *eu* como pessoa capaz de conduta moral. E não podemos esquecer o papel fundamental da razão na elaboração dos princípios e concepções *a priori* que vão além da mera observação experimental. A partir destas considerações, fica difícil admitir, como faz Paim, que Ferreira França assume o mesmo quadro conceitual de Maine de Biran. Na verdade, esta afirmação está sujeita às qualificações indicadas acima.

9.5.11. A MOTIVAÇÃO POLÍTICA DAS *INVESTIGAÇÕES*

Em quinto e último lugar, iremos avaliar a hipótese de Paim relativa à possível motivação política para a redação das *Investigações.* É verdade que não tivemos acesso aos textos por ele utilizados para justificar esta hipótese. Mesmo assim, acreditamos ser possível fazer tal avaliação, porque nos basearemos nos textos citados por Paim e também nas próprias *Investigações.* Como vimos, Paim alega que foi a atividade política de Ferreira França como deputado federal que o levou a enfrentar a questão da liberdade. Seu problema na época era tentar justificar a liberdade humana a partir dos princípios naturalistas que animaram a primeira fase de seu pensamento. E a constatação da insuficiência destes princípios para cumprir esta tarefa o levou a revê-los, adotando então os novos princípios presentes nas *Investigações*.

Na sua *Introdução*, Paim vai mais além, pois afirma que o problema de fundamentar a liberdade com base no saber tomado em sua totalidade foi muito importante no Brasil da época, já que, depois de consolidada a nossa independência, a questão da forma de governo mais

adequada ao país se tornou crucial. E Pinheiro Ferreira já tinha mostrado, nas *Preleções Filosóficas*, a impossibilidade de realizar esta tarefa apenas com base no empirismo. Esta hipótese mais geral, que leva inclusive em conta aspectos da evolução da filosofia francesa no s. XIX, será por nós analisada na parte final do terceiro volume de nossa *História da Filosofia do Brasil*, quando estivermos fazendo um balanço do período estudado. No momento, iremos analisar a validade dessa hipótese apenas em relação a Ferreira França.

Para tanto, consideraremos inicialmente os fatos relevantes da sua biografia. Sabemos que, durante sua estadia em Paris, Ferreira França desenvolveu uma concepção sensualista e materialista a respeito do ser humano, concepção esta que está expressa em sua tese de doutoramento, de 1834. Neste mesmo ano, retornou ao Brasil e, até 1842, dedicou-se sobretudo à atividade acadêmica. No ano de 1842, oito anos após seu retorno da França, ingressou na atividade política atuando várias vezes como deputado provincial até 1848. Neste mesmo ano, foi eleito deputado federal. Em 1850, publicou dois estudos sobre a influência de certas condições ambientais sobre o ser humano, aparentemente ainda no mesmo espírito da tese de doutorado. Por fim, em 1854, publicou as *Investigações*, adotando então uma posição espiritualista. Paim pensa que a atuação de Ferreira França como deputado federal foi decisiva para sua virada doutrinária, a qual não tinha sido favorecida até então seja pela experiência do magistério, seja pela atividade política em nível provincial. E esta virada, para Paim, tem a ver com o problema político da liberdade, que Ferreira França foi levado a defender em sua atuação como deputado federal. Para justificar

esta hipótese, Paim recorre a citações de trechos dos *Anais da Câmara dos Deputados*, em que Ferreira França defende o liberalismo político.

Ora, pensamos que os fatos biográficos acima, associados a outros fatores, apontam na direção de uma hipótese contrária à de Paim. Inicialmente, consideremos a questão do tempo de redação da obra. Sabemos que ela foi publicada em 1854 e podemos supor que, em virtude da extensão do texto e da longa bibliografia consultada, a sua redação deve ter levado alguns anos. Se, como pensa Paim, Ferreira França em 1850 ainda estava ligado ao materialismo da tese de doutorado, então no curto período de quatro anos ele teria de mudar de posição teórica, adquirir a bibliografia relevante, fazer uma pesquisa abrangente, redigir a obra e submetê-la ao processo de publicação. Este tempo nos parece muito curto para incluir todas as atividades descritas. Ferreira França provavelmente precisou de mais tempo chegar à publicação das *Investigações*, o que significa ter ele iniciado o trabalho antes de 1850.

Passemos agora para a questão da fidelidade às doutrinas da tese de doutorado ainda em 1850, nos estudos sobre a influência das emanações pútridas animais e dos pântanos. Não há dúvida de que a passagem citada por Paim foi feita inteiramente no espírito da tese de doutorado, reconhecendo a influência daqueles fatores sobre a moral humana. Mas não podemos nos esquecer de que este tipo de influência também é reconhecido nas *Investigações*. Tendo em vista que esta obra assume uma variante da doutrina do *influxo físico*, na qual a alma e o corpo agem um sobre o outro, embora de maneira misteriosa, fica claro que a ideia da influência de vários aspectos do meio ambiente sobre a moral humana está relacionada à ideia da ação do corpo sobre a alma.

Isso significa que os estudos de 1850 são compatíveis com a parte fisiológica das *Investigações*, correspondendo a uma parte de um estudo tríplice que deveria ser complementada pela psicologia e pela psicofisiologia. Desse modo, tais estudos não precisam ser considerados como constituindo necessariamente um marco da fidelidade exclusiva ao materialismo sensualista da primeira fase do pensamento de Ferreira França. É mais provável que, já em 1850, este materialismo sensualista já tivesse sido superado e complementado pelo espiritualismo das *Investigações*.

Consideremos a seguir as possíveis ligações entre esta obra e os discursos políticos de Ferreira França depois que ele começou a atuar como deputado federal. Teria sido o liberalismo neles defendido um fator motivador da tentativa franciana de justificar filosoficamente a liberdade humana? Para responder a esta pergunta, antes de qualquer outra consideração, temos de levar em conta o fato digno de nota de que os discursos citados por Paim são de 1848, 1851 e 1854, com predominância para o último destes anos. Todos defendem o liberalismo político, é verdade, mas sem qualquer preocupação com a fundamentação do problema da liberdade humana, a qual é vista como um direito preexistente à formação do pacto social, direito este que é evidente e que deve ser respeitado na elaboração de uma constituição adequada. Ferreira França não sugere, em nenhum lugar das passagens citadas por Paim, a necessidade de uma justificação filosófica seja para fundamentar esse direito, seja para explicar a natureza da liberdade humana. Como se não bastasse isto, temos também de levar em conta que os discursos de 1854, os mais importantes e mais desenvolvidos na

análise de Paim, são contemporâneos da publicação das *Investigações*, o que torna difícil supor que eles tenham motivado as pesquisas que culminaram na redação desta obra. Quanto às passagens citadas dos discursos de 1848 e 1851, a ênfase conferida pelas mesmas ao problema da liberdade é menor do que a observada nas passagens de 1854, sugerindo que a hipótese de Paim não tem fundamento adequado.

Considerando agora o espírito e o teor das próprias *Investigações*, vimos que, no *Prefácio* dessa obra, não há qualquer referência à motivação política para escrever as Investigações. Não há indicação de que foi o problema da liberdade humana que levou Ferreira França a escrever a obra. O que de fato encontramos é a declaração de uma experiência existencial, ao estilo do romantismo da época, ligada ao sentimento de vazio provocado pela adoção de uma explicação meramente materialista do ser humano. Como o próprio Ferreira França confessa, por ocasião da redação de sua tese, ele era um materialista que reduzia o espírito a uma mera função do cérebro. Todavia, as exigências da profissão de médico o levaram a refletir sobre estas questões e assumir uma posição espiritualista, inspirada por Maine de Biran. Nesta perspectiva, o tom do Prefácio é sobretudo moral. Além disso, pela exposição feita de suas doutrinas, podemos constatar que as *Investigações* não fazem qualquer referência à liberdade política, concentrando-se muito mais na liberdade humana no contexto da nossa vida moral e por vezes com leves pinceladas em direção à nossa vida religiosa. Nesta perspectiva a obra não possui caráter político e constitui o resultado de uma pesquisa cuidadosa e extensa em torno da psicologia experimental da época, revelando muito mais um tom moral

e pró-religioso do que político. Isto não impede, porém, que a noção de *liberdade* trabalhada nas *Investigações* seja compatível com a mesma noção no contexto do liberalismo político. Na verdade, essas noções podem ser acomodadas num sistema filosófico mais amplo, embora esta tarefa não tenha sido realizada por Ferreira França.

Para finalizar nossa análise da tese de Paim sobre a motivação política das *Investigações*, lembremos aqui que esta obra tenta explicitamente responder à questão sobre *o que é o homem*. Lembremos também que a resposta da obra envolve uma variante da teoria do *influxo físico*, que admite ser o homem composto de alma e corpo em interação, embora de maneira misteriosa. Nesta perspectiva, Ferreira França procura enfatizar a dimensão psicofisiológica destas interações, mas valorizando sobretudo as faculdades da alma, que devem ser mobilizadas para controlar o nosso lado corporal, dominado por instintos egoístas. Estamos diante de uma tentativa de conciliar, através da psicofisiologia, as relações entre alma e corpo no contexto da teoria do influxo físico que constitui o fundamento das doutrinas adotadas nas *Investigações.* Nelas, o que mais impressiona é a tentativa de conciliar o materialismo sensualista da primeira fase com o espiritualismo da segunda fase, revelando, principalmente no que diz respeito à psicologia, fortes afinidades com o ponto de vista moral do espiritualismo católico.

Tudo isto nos leva a crer que as *Investigações* foram concebidas por Ferreira França como um manual brasileiro de psicologia experimental, para ser utilizado nas faculdades brasileiras de medicina. Embora a obra tenha a pretensão de tratar da psicologia experimental, ela inclui

doutrinas de caráter metafísico, principalmente no que diz respeito à concepção da *razão humana* e de sua capacidade de chegar a Deus. A obra seria como que uma versão simplificada e resumida, porém não menos séria, rigorosa e até mesmo independente em alguns pontos, do volumoso *Tratado das faculdades da alma*, de Garnier. Não há nada que indique terem sido as *Investigações* redigidas para justificar a liberdade humana do ponto de vista político. Paim está equivocado nesse ponto.

Fazendo agora uma síntese final da nossa avaliação da interpretação de Paim, podemos dizer que ela envolve um estudo do pensamento de Ferreira França com o devido respeito e preocupação com os textos relevantes, diferentemente do que acontece nos casos de outros intérpretes enviesados, como Romero e Cruz Costa, que cometeram inúmeras injustiças contra o autor das *Investigações*. Mesmo assim, a interpretação de Paim está sujeita a algumas correções e qualificações. Ele nos oferece uma primeira análise da tese de doutorado de Ferreira França, que, apesar de resumida, revela-se correta. No caso das *Investigações*, Paim se equivoca quanto à natureza da obra, que envolve doutrinas não apenas de psicologia experimental, mas também de psicologia racional e de metafísica, principalmente ontologia e de teodiceia. Um outro equívoco de Paim e que deve ser lembrado aqui está na sua ênfase exagerada no caráter experimental das *Investigações*, que ele vê como uma obra que chega ao espiritualismo pelo viés do sensualismo. Procuramos mostrar que esta transição não ocorre em Ferreira França, que adota uma versão da teoria do *influxo físico*, a qual exige apenas uma descrição de como a alma e o corpo se relacionam, sem exigir a explicação de um pelo outro. A ênfase exagerada no viés

sensualista das *Investigações* também leva Paim a exagerar a importância das sensações na obra, em detrimento do tema mais importante da mesma, que tem a ver com o estudo das faculdades intelectuais. Outro equívoco de Paim se encontra na sua hipótese de que a tese central das *Investigações* se refere ao fato de que os instintos são o ponto de partida para a formação das faculdades intelectuais. Como estas últimas são inatas, os instintos não podem colaborar na formação delas, contribuindo apenas para despertar o funcionamento das mesmas. Além disso, os instintos correspondem a inclinações do organismo, que devem ser orientadas pela associação da vontade com as faculdades intelectuais.

Procuramos mostrar também que as *concepções da razão*, ao contrário do que pensa Paim, permitem sim o apelo a inferências espiritualistas, todas elas feitas com o auxílio da razão e não da fé. Paim se equivoca ao supor que Ferreira França busca algum apoio na fé para justificar a existência de Deus. Quanto ao *positivismo espiritualista* que Ferreira França herdou de Maine de Biran, mostramos também que o brasileiro não hesitou em extrair consequências metafísicas do fato primitivo esforço/reação, diferentemente de seu inspirador francês, que só chegou a tais consequências por uma via mística na etapa final da evolução de seu pensamento.

Por fim, acreditamos ter também mostrado que as *Investigações* foram concebidas por Ferreira França como um manual brasileiro de psicologia experimental no espírito do *Tratado* de Garnier, embora numa versão mais simples. Não encontramos na obra qualquer evidência de que ela tenha sido concebida para justificar

filosoficamente o problema da liberdade humana, como pensa Paim. O apelo a uma obra não-política como as *Investigações* para justificar uma tese política sobre a liberdade humana nos parece constituir o maior equívoco de Paim, o qual contribuiu inclusive para a elaboração de uma visão equivocada sobre a evolução da filosofia brasileira no s. XIX. Essa visão equivocada, conforme indicamos, será discutida no terceiro volume de nossa *História da Filosofia do Brasil*, quando estivermos analisando a evolução da filosofia brasileira como um todo no período considerado por este volume.

9.6. WASHINGTON VITA [1969]

Como vimos, este intérprete afirma que os objetivos de Ferreira França eram combater a frenologia de Gall e defender o espiritualismo. Nesta perspectiva, ele realiza, nas *Investigações*, uma espécie de "paródia substitutiva". Nela, as localizações cerebrais propostas por Gall são substituídas por localizações espirituais, sob a forma de faculdades. Ora, a primeira dessas hipóteses nos parece incorreta e a segunda merece qualificações.

Com efeito, com relação à primeira hipótese acima, o objetivo claro de Ferreira França na obra em questão era explicar a natureza misteriosamente dual do ser humano, de modo a suprir as deficiências de uma explicação dessa mesma natureza recorrendo apenas ao sensualismo materialista que contemplava a o corpo, mas não a alma. Para ele, torna-se necessário recorrer ao espiritualismo para explicar a nossa dimensão anímica. Isso significa que Ferreira França não

pretende meramente rejeitar as doutrinas de Gall, mas sim aproveitá-las no que oferecem de útil para a explicação da dimensão corporal do ser humano. Esta nossa interpretação é reforçada quando verificamos que Gall é mencionado apenas nove vezes nas *Investigações*. Suas ideias são em geral apresentadas ou para caracterizar terminologias alternativas ou para dar exemplos relevantes em relação aos casos psicológicos estudados por Ferreira França. Só encontramos uma única crítica a Gall na obra, mas ela apenas repete uma crítica de Garnier ao fundador da frenologia com respeito ao instinto de destrutividade (*Ferreira França*, *Investigações,* p. 541). Ferreira França parece concordar com ela, mas isso não significa que seu objetivo fosse combater a frenologia como um todo, como sugere Washington Vita.

Esta nossa interpretação fica reforçada quando consideramos também o caso de Spurzheim, discípulo de Gall. Ele é citado ou mencionado dez vezes por Ferreira França, inclusive com pelo menos três citações da obra *Observações sobre a frenologia* (*Ferreira França, Investigações,* pp. 66; 198; 409). Isto, de algum modo, lhe confere até mais importância do que aquela atribuída a Gall. Entretanto, as ideias de Spurzheim também são em geral utilizadas ou para caracterizar terminologias alternativas ou dar exemplos relevantes em relação a os casos psicológicos estudados. E Spurzheim é também criticado a respeito do instinto de destrutividade, no mesmo local em que foi feita a crítica a Gall. Os dois autores foram tratados praticamente da mesma maneira, sem ocorrência de alguma crítica à frenologia como um todo. Como podemos ver, Washington Vita acerta ao dizer que um dos objetivos de Ferreira França era defender o espiritualismo, mas se

equivoca bastante ao propor que seu outro objetivo era combater a frenologia de Gall.

Passemos agora à segunda hipótese de Washington Vita, segundo a qual as *Investigações* constituem uma "paródia substitutiva", em que as localizações cerebrais da frenologia são substituídas pelas faculdades espirituais. Não há dúvida de que Ferreira França, por ser espiritualista, recorre às faculdades da alma e não às localizações cerebrais. Mas a sugestão de que ele realizou uma "paródia substitutiva" da frenologia de Gall só seria correta se Ferreira França tivesse como objetivo explícito o combate total ao materialismo desta doutrina e tivesse utilizado as localizações cerebrais dessa doutrina como referência para estabelecer a sua lista de faculdades intelectuais. Ora, sabemos que o objetivo de Ferreira França não era esse e que ele se inspirou sobretudo em Garnier, de tal modo que sua posição em relação à frenologia deve ser semelhante à desse pensador francês.

Ora, Garnier publicou, em 1839, um livro intitulado *A psicologia e a frenologia comparadas*, no qual tenta fazer uma avaliação da doutrina de Gall.[19] Não apresentamos o conteúdo deste livro na nossa exposição das ideias de Garnier, pois preferimos deixar esta tarefa para este ponto, por motivos de conveniência. No que segue, exporemos de maneira bastante resumida as principais teses de Garnier a respeito da frenologia e suas relações com a psicologia. De acordo com este pensador francês, a *frenologia* compreende ao mesmo tempo uma *psicologia*, que, com base na observação moral, busca as faculdades

[19] Ver Garnier, Adolphe. *La psychologie et la phrénologie comparées*. Paris: Chez L. Hachette, 1839. A partir de agora, *Garnier, Phrénologie*.

constitutivas da espécie humana, e uma *organologia*, que, com base na observação física, tenta relacionar cada uma destas faculdades a uma parte do cérebro. Gall, pouco satisfatoriamente, chama esta ciência mista de *fisiologia do cérebro*. Garnier pensa que o nome de *fisiologia* não dá conta das duas ordens de fenômenos envolvidos pela ciência mista em questão, ou seja, os mecanismos fisiológicos do corpo e os mecanismos psicológicos da mente. Por este motivo, Gall utiliza muitas vezes em sua obra os termos *psicologia* e *organologia*, que designam as duas partes da ciência que ele pretende fundar através da união das mesmas (*Garnier, Phrénologie*, pp. 1-2).

Com base na caracterização acima, Garnier conclui que a teoria cartesiana da ligação da alma ao corpo através dos espíritos animais é quase uma versão da frenologia. Em Descartes, o cérebro é o órgão da sensação, da percepção, da memória da imaginação, das paixões e da faculdade motora. Fora das atribuições do cérebro encontram-se a vontade e a intelecção pura, faculdades para as quais os frenologistas não indicaram uma sede. Isto significa que não podemos acusar a organologia de materialismo, porque Descartes, o espiritualista mais firme e decidido dos tempos modernos, defendeu um tipo de frenologia (*Garnier, Phrénologie*, pp. 3-5).

Garnier argumenta ainda que a frenologia reconhece a liberdade da alma, que é invocada por Gall e Spurzheim no sentido de nos motivar a desenvolver e aperfeiçoar os órgãos da nossa inteligência e das nossas afecções. Além disso, a frenologia proclama a unidade e identidade da alma, em contraste com a multiplicidade das moléculas do cérebro e de

suas interações. A doutrina frenológica respeita ainda a crença instintiva na imortalidade da alma (*Garnier, Phrénologie*, pp. 5-6).

Nesta perspectiva, o espiritualista, que professa a unidade e identidade do *eu*, propriedades que não se conciliam com a pluralidade e a flutuação dos elementos constitutivos de um órgão, poderia admitir toda a parte organológica da frenologia sem perder um milímetro do terreno em sua doutrina. Assim, a frenologia, na sua parte organológica, deixa intocada a distinção alma/corpo e a imortalidade do princípio espiritual. E, na sua parte psicológica, ela chega inesperadamente ao racionalismo. A frenologia, que parecia herdeira do sensualismo, proclama que nem todo conhecimento deriva dos sentidos, que a alma pode conceber ideias sem o recurso dos sentidos. Em última instância, a frenologia implica que os objetos exteriores são o produto do nosso entendimento. Isto significa que o *eu* constrói o *não eu*, como no caso dos pensadores alemães (*Garnier, Phrénologie*, pp. 7-8).

Ao final de seu livro, depois de criticar a enumeração das faculdades da alma feita pelos frenologistas, Garnier oferece a sua, que corrige e complementa a deles (*Garnier, Phrénologie*, pp. 419-33). Por fim, depois de ter mostrado os erros dos frenologistas, Garnier argumenta que seria injusto se não reconhecêssemos as suas contribuições para o estudo do espírito humano (*Garnier, Phrénologie*, p. 434). E faz a seguir uma enumeração de tais contribuições, que não reproduziremos aqui por motivos de espaço.

Como podemos ver, Garnier não vê a frenologia como uma inimiga, mas sim como uma aliada na elaboração de uma ciência mista, compreendendo a fisiologia e a psicologia. Para ele, desde que façamos

correções eventuais, podemos aproveitar diversas contribuições da frenologia no estudo tanto da dimensão fisiológica como da dimensão psicológica do ser humano. Nesta perspectiva, a enumeração de Garnier relativa às faculdades da alma não deve ser entendida como uma mera paráfrase substitutiva da enumeração frenológica das faculdades do ser humano. Ela é melhor compreendida como uma proposta de revisão de uma enumeração pertencente a um campo comum de pesquisa psicológica tanto para os frenologistas como para os espiritualistas. Estamos levantando essa questão aqui porque alguém poderia dizer que Ferreira França se inspirou em Garnier que, por sua vez, se inspirou em Gall e Spurzheim, o que nos levaria de volta à "paráfrase substitutiva" sugerida por Washington Vita. Esperamos ter mostrado que este não é o caso.

Quanto a Ferreira França, ele parece adotar uma posição análoga à de Garnier nas *Investigações*, pois não vê problemas em se aproveitar de contribuições da frenologia no estudo de casos psicológicos particulares, só fazendo referência a uma única crítica a um aspecto menor desta doutrina, com base no seu inspirador francês. Se isto é verdade, então a expressão *paródia substitutiva*, utilizada por Washington Vita, é não só inadequada, mas também inconveniente, em virtude da injusta conotação negativa que ela envolve em relação ao trabalho de Ferreira França. Fazer tal caricatura seria análogo a dizer, com as devidas adaptações, que a filosofia de Locke é uma "paródia substitutiva" da filosofia cartesiana, em que as "ideias inatas" são substituídas por "ideias adquiridas". Para evitar isto, é preciso levar em conta o contexto cultural comum tanto ao racionalismo como ao empirismo. Ambas as correntes estão buscando explicar a origem de

nosso conhecimento no interior de uma mesma moldura conceitual. Esta última permite, dentro de certos limites, não só a adoção de pontos de partida diferentes, mas também a obtenção de resultados que podem ser colocados em paralelo, embora sejam opostos entre si. Daí o contraste entre ideias inatas e adquiridas. Ora, coisa semelhante acontece no caso da psicologia francesa do s. XIX, cujo contexto cultural era tal que o importante estava na enumeração e descrição a mais exaustiva possível das diversas faculdades mentais, mesmo com pontos de partida opostos, como o sensualismo cientificista e o espiritualismo. Não é por outro motivo que Maine de Biran, p. ex., critica a frenologia de Gall pelo fato de pretender substituir e anular a psicologia ao se esquecer de que a classificação das faculdades não está escrita nas protuberâncias cranianas e sim naquilo que a observação interior revela à consciência.[20] Coisa semelhante ocorre na avaliação que Garnier faz da frenologia. Como podemos ver, embora partam de perspectivas opostas, os espiritualistas e Gall estão buscando a mesma coisa, a saber, a classificação exaustiva e detalhada das faculdades mentais. Assim, aquilo que os primeiro veem como "localizações espirituais" o segundo vê como "localizações cerebrais". Mas o contexto cultural é o mesmo, o que torna inadequado e meramente retórico o termo *paródia* usado por Washington Vita.

Este intérprete também subscreve a crítica de Romero à *locabilidade*, assunto que não abordaremos aqui por já tê-lo tratado em

[20] Naville, E. Introduction Génerale aux Oeuvres de M. de Biran. *In: Oeuvres Inédites de Maine de Biran, Publiées par Ernest Naville, avec la Collaboration de Marc Debrit. Tome I.* Paris: Dezobry, E. Magdeleine et Cie., 1859, p. LXIX.

nossa discussão com o sergipano. Ao final de sua análise, Washington Vita reconhece que Ferreira França era um pesquisador sério, com o que concordamos. Mas não consideramos justa a sua alegação de que as falhas de Ferreira França não dependem dele, mas sim do "estado desventurado dos estudos filosóficos" no Brasil da época. Não encontramos evidências significativas que o estado desses estudos fosse "desventurado" na época em questão. Pelo contrário, o que pudemos foi constatar a existência de contribuições bastante significativas para compreender a nossa realidade de então, apesar das limitações econômicas, sociais e políticas que os pensadores da época eram obrigados a enfrentar. As próprias *Investigações de psicologia*, pela abrangência do assunto, pela bibliografia consultada e pela seriedade do tratamento dos temas, constituem um contraexemplo ao "estado desventurado" alegado por Washington Vita. Nesta perspectiva, Ferreira França deve ser parabenizado por ter conseguido redigir as *Investigações* nas condições que encontrou. Atribuir a culpa pelas eventuais falhas de seu sistema a tais condições constitui uma forma de paternalismo que não apenas resulta de uma avaliação negativa equivocada da sua época, mas também que constitui uma forma injusta de depreciação de seu trabalho.

9.7. JOSÉ MAURÍCIO DE CARVALHO [1998]

Esse intérprete faz uma avaliação do pensamento de Ferreira França tal como inserido no contexto da evolução das ideias filosóficas no Brasil, estabelecendo uma relação entre a geração pombalina e o

espiritualismo eclético brasileiro. Isto permite a Carvalho concluir que, neste contexto, Ferreira França contribuiu para a incorporação da ciência, a conservação da moral católica e o desenvolvimento das ideias liberais, que constituíam os grandes problemas da filosofia brasileira do s. XIX. Essas hipóteses de Carvalho não se dirigem propriamente aos conteúdos doutrinários do pensamento de Ferreira França, concentrando-se na sua posição histórica e na sua contribuição para a evolução da filosofia brasileira. Por esse motivo, não discutiremos aqui a interpretação de Carvalho, deixando-a para o terceiro volume de nossa *História da filosofia do Brasil*, na qual faremos um balanço geral da filosofia brasileira oitocentista.

9.8. JORGE JAIME [1997-2002]

Esse autor, como vimos, nos informa que a tese de doutoramento de Ferreira França, defendida em 1834, contribuiu para a divulgação do café brasileiro na Europa, que era praticamente desconhecido na época pelos franceses. Embora se trate de um aspecto anedótico de pouca relevância, consideramos válido discuti-lo aqui, pois estamos diante de uma hipótese em parte incorreta e em parte ufanista, que deveria ser evitada num estudo da evolução da filosofia brasileira.

Com respeito à parte incorreta da hipótese de Jorge Jaime, temos a dizer que, na verdade, o café como bebida já era bastante conhecido na França da época da tese de Ferreira França. Ele foi introduzido na corte francesa durante o reinado de Luís XIV e virou moda no país no reinado de Luís XV. No s. XIX, Cabanis faz referência direta ao café e sua influência

sobre a moral do homem. Na sua tese de doutorado, Ferreira França inclusive comenta a referência de Cabanis ao prazer de tomar café (*Ferreira França, Tese,* p. 32). Um outro autor que também faz referência direta ao café é Julian-Joseph Virey, que, em 1816, publicou um livro intitulado *Novas considerações sobre a história e os efeitos higiênicos do café e sobre o gênero Coffea L.*[21] Desse modo, podemos dizer com segurança que, bem antes de 1834, data da defesa da tese franciana, o café já era conhecido na Europa, pelo menos no que diz respeito à França.

Com respeito à parte ufanista da hipótese de Jorge Jaime, relativa à propaganda do café brasileiro entre os franceses a partir da tese de Ferreira França, não temos informações suficientes para confirmá-la. O que sabemos é que, por volta de 1840, o Brasil se tornou o maior exportador mundial de café, o que permitiria supor otimistamente que a tese de Ferreira França, publicada em 1834, possa ter trazido alguma contribuição para a divulgação dessa nossa bebida. Mas essa hipótese nos parece bastante inverossímil. Com efeito, é difícil acreditar que uma curta tese de doutoramento, escrita por um brasileiro desconhecido pelos franceses e que não teve repercussão teórica no ambiente cultural francês pudesse ter efetivamente contribuído para a divulgação do café brasileiro na França. Esta parte da hipótese de Jorge Jaime de fato se revela meramente ufanista, sem a devida justificação.

Na sua interpretação das ideias de Ferreira França, Jorge Jaime destaca a duplicidade do pensamento deste autor, bem como a

[21] Ver Virey, Julian-Joseph. *Nouvelles considérations sur l'histoire et les effets hygiéniques du café et sur le genre Coffea L.* Paris: Chez L. Colas Fils, 1816. Essa obra não consta da bibliografia da tese de Ferreira França. Mas Virey era por ele conhecido através do seguinte livro: Virey, Julian-Joseph. *Histoire naturelle des médicamens, des alimens et des poisons, tirés des trois régnes de la nature* (1820).

influência de Maine de Biran sobre ele. Concordamos com Jorge Jaime nesses pontos, mas não consideramos adequada a maneira pela qual ele critica o grande número de faculdades da alma nas *Investigações*, apenas recorrendo à citação de uma passagem de Leonel Franca sobre esse tema, sem maiores discussões. De nossa parte, já procuramos mostrar que a crítica baseada no grande número de faculdades não só se baseia numa espécie de dogmatismo do senso comum como também ignora a justificativa do próprio Ferreira França a este respeito. De um modo geral, porém, a avaliação de Jorge Jaime, apesar de superficial, é respeitosa e reconhece os méritos de Ferreira França, diferentemente de outros historiadores da nossa filosofia, como Romero, Cruz Costa e Leonel Franca.

9.9. JÚLIO CANHADA [2020]

Este intérprete pertence à nova geração de estudiosos da filosofia brasileira, responsáveis por análises mais acuradas e objetivas, contrastando com a postura preconceituosa dos historiadores tradicionais desta mesma filosofia. De um modo geral, concordamos com as interpretações de Canhada relativas à tese de doutoramento de Ferreira França e às *Investigações de psicologia.* No que segue, iremos apenas destacar um acréscimo que Canhada faz à nossa interpretação de um aspecto das doutrinas psicológicas do médico baiano.

No caso das relações entre as ideias de Ferreira França e as do frenologista Spurzheim, Canhada acrescenta uma informação importante que deixamos de considerar nossa interpretação. Com

efeito, Canhada deixa claro que, embora se aproprie da divisão de Spurzheim dos fenômenos mentais em *faculdades afetivas* e *faculdades intelectuais*, Ferreira França fica apenas com as *faculdades efetivas* deste médico alemão quando caracteriza os *instintos* como *tendências* ou, em um número menor de casos, como *sentimentos*. Isto permite ao médico baiano preservar as *faculdades intelectuais* como faculdades anímicas, afastando-se assim do materialismo do frenologista.

10

BALANÇO GERAL DO PENSAMENTO DE FERREIRA FRANÇA

Como vimos, o pensamento de Ferreira França apresenta duas fases distintas. Na primeira, ele segue as doutrinas sensualistas e materialistas que prosperavam na França da época de sua tese de doutorado. Esta obra pretende explicar a conduta moral das pessoas através dos seus respectivos regimes alimentares. A ideia subjacente é que o encéfalo realiza funções ligadas às nossas faculdades intelectuais e afetivas, as quais, por sua vez, estão ligadas à nossa conduta moral. Deste modo, modificações na nossa dieta alimentar produzem modificações no encéfalo, afetando assim as nossas ações. Nesta perspectiva, somente o médico é capaz de estudar e dirigir a moral dos seres humanos. Isto significa que a filosofia deve ser unida à medicina, pois estas doutrinas se iluminam mutuamente. Ser médico e ser filósofo são atributos da mesma pessoa.

Depois de analisar diversos regimes alimentares e suas respectivas influências sobre as condutas das pessoas, Ferreira França chega a uma conclusão de caráter conciliador: o melhor regime alimentar é o misto, em que as vantagens do regime animal e do regime vegetal se associam para produzir seres humanos ao mesmo tempo corajosos sem serem cruéis e doces sem serem submissos. Esta conclusão se aplica não apenas a indivíduos, mas também a nações inteiras. Mas Ferreira França

se apressa em enfatizar que o regime alimentar misto não é suficiente para a obtenção de uma conduta moral adequada. Esta última exige também a complementação através de regras capazes de contribuir para o seu aprimoramento.

A tese de doutorado de Ferreira França expressa a experiência de um jovem inteligente que, mudando-se bastante cedo na vida para estudar medicina na França, se deixou influenciar pelas doutrinas sensualistas e materialistas. Com isto, o médico baiano estava aderindo, de maneira pioneira entre nós, à corrente materialista e cientificista que somente começou a se fortalecer no país a partir de 1870. Este pioneirismo, porém, fica um tanto atenuado quando nos damos conta de que a tradução da tese para o português só foi publicada no Brasil em 1851. Mesmo assim, esta obra antecede em quase vinte anos o movimento da década de 1870.

Esta antecedência revela também as ligações da tese de doutorado com o contexto brasileiro da época. Com efeito, a década de 1830 foi a do Período Regencial, marcado por diversas revoltas que colocaram em perigo a unidade do país. Do ponto de vista intelectual, esta década foi caracterizada pelo espírito reformista, como podemos ver pelas obras de Nísia Floresta, de Ferreira França e de Gonçalves de Magalhães. Em 1832, Nísia nos oferece a tradução de *Direitos das mulheres, injustiça dos homens*, em oposição ao patriarcalismo sexista brasileiro da época. Em 1834, Ferreira França nos oferece a sua tese de doutorado, aderindo a uma perspectiva sensualista e materialista que destoava do conservadorismo espiritualista da época. Em 1836, Magalhães nos oferece um *Ensaio sobre a história da literatura do Brasil* e o artigo

Filosofia da religião – sua relação com a moral e sua missão social. Nestes dois textos, ele faz um diagnóstico da situação do Brasil recém independente e estabelece a necessidade de um plano civilizatório para o país. O aspecto ideológico deste plano aparecerá mais tarde, em 1858, com os *Fatos do espírito humano*. A questão da ligação destas obras com o contexto brasileiro da época será discutida com mais detalhes no terceiro volume da nossa *História da filosofia do Brasil.*

No caso específico da tese de doutorado de Ferreira França, a ligação com o contexto brasileiro merece mais algumas considerações. Em primeiro lugar, a tese possui caráter científico de acordo com as exigências da época, de tal modo que suas análises e conclusões poderiam, em princípio, ser aplicadas a qualquer país. Desse modo, a ênfase de Ferreira França na medicina social e sua conclusão a favor de um regime alimentar misto teriam aplicação no caso brasileiro, embora ele não tenha afirmado isto explicitamente. É claro que o país apresentava na época o agravante do escravismo, mas, nos termos ideais assumidos pela tese, a adoção do regime misto poderia levar a nação a uma conduta moral mais adequada e infensa à escravidão.

Um outro aspecto importante da ligação entre a tese de doutorado e seu contexto brasileiro está no conflito, consciente ou não por parte de Ferreira França, entre sua formação baseada no catolicismo tradicional e sua adesão a uma perspectiva filosófica sensualista e materialista. Talvez pelo fato de ser ainda muito jovem quando defendeu a tese aos 25 anos de idade, ele foi capaz de aderir com entusiasmo às novas doutrinas científicas e naturalistas em voga na França. Porém, à medida que o tempo foi passando depois de seu

retorno ao Brasil, a sua formação católica parece ter sido realimentada, levando-o a retornar ao espiritualismo de antes da viagem a Paris. Este espiritualismo era complementado pelo espírito de conciliação da tradição do ecletismo português do s. XVIII, já prenunciado na própria tese de doutorado pela recomendação do regime alimentar misto. Este espírito conciliador também se manifesta na tentativa de Ferreira França de preservar algumas das teses naturalistas da tese de doutorado, conciliando-as, na medida do possível, com as teses espiritualistas das *Investigações.*

Na segunda fase de seu pensamento, Ferreira França continua a sua postura pioneira, produzindo agora o primeiro livro de psicologia experimental das Américas, 29 anos antes da criação do Laboratório de Psicologia de Wundt e 36 anos antes dos *Princípios de psicologia* de James. É claro que a psicologia experimental de Ferreira França vem complementada por diversas teses de psicologia racional, caracterizando as *Investigações* como uma obra mista. É claro também que esta obra, apesar de oferecer algumas contribuições pessoais, não possui a originalidade dos trabalhos de Wundt e de William James. Mesmo assim, a obra possui um caráter pioneiro e uma qualidade que não foram devidamente reconhecidos até agora.

As *Investigações* apresentam análises psicológicas por vezes finas e engenhosas, como afirma Leonel Franca. Ferreira França escreve com clareza, conforme constatou Wilson Martins. A sua terminologia, como pensa Romero, mas em geral está de acordo com o espírito da língua portuguesa e com as necessidades teóricas da época. E não nos parece ser o caso de acusar as *Investigações* de serem uma obra prolixa,

principalmente se levarmos em conta que a prolixidade era uma marca da época. Além disso, elas são menos extensas do que as obras francesas do s. XIX que tratavam dos mesmos assuntos.

Lembremos ainda que as *Investigações* possuem um caráter confessional expresso no *Prefácio*. Este caráter confessional, conforme procuramos mostrar, não deve ser medido pelo seu eventual valor literário, mas sim pelo seu papel na estratégia argumentativa do autor. O que temos ali não é um meramente argumento retórico, como sugere Romero, mas um argumento composto envolvendo duas etapas. Na primeira delas, temos uma preparação retórica inicial, através da descrição do sentimento de vazio existencial diante da explicação exclusivamente sensualista do ser humano. Na segunda etapa, este vazio existencial é superado pela observação da experiência interior, a qual fornece evidências para a afirmação da realidade do espírito ao lado da matéria. Estas evidências são obtidas ao estilo do espiritualismo positivista de Maine de Biran. Desse modo, o que justifica a conversão de Ferreira França não é apenas o seu sentimento de vazio existencial, mas também aquilo que ele considera serem as evidências que ele obtêm da realidade do espírito através da observação interna.

Do ponto de vista de seu conteúdo doutrinal, as *Investigações* se enquadram na tendência conciliadora do espiritualismo eclético francês, que converge com a tendência conciliadora do ecletismo português do s. XVIII. Mas o que distingue esta obra está na ênfase na investigação científica experimental, ao estilo de Garnier. Este último, aliás, foi o grande inspirador de Ferreira França, ao lado de outros um pouco menos relevantes, como Reid e Maine de Biran. Jouffroy, como

vimos, só possui alguma importância por ter proposto o projeto de pesquisa em psicologia que Garnier levou adiante. Gall não se enquadra adequadamente nessa lista de influenciadores, apesar de oferecer algumas convergências com Ferreira França em algumas doutrinas da fisiologia. De qualquer modo, o ponto mais importante a ser destacado aqui está em que, apesar das influências mencionadas, Ferreira França tentou elaborar uma obra de caráter pessoal, propondo teses próprias e procurando incorporar antropofagicamente as doutrinas dos pensadores que mais o impressionaram.

Nesta perspectiva, ele recorre à doutrina do influxo físico, o qual, apesar de misterioso, possui, segundo ele, evidências observacionais suficientes para ser admitido como base para realizar a conciliação entre corpo e alma, entre sensualismo e espiritualismo, entre fisiologia e psicologia. Daí sua ênfase na terceira ciência, sob a forma da psicofisiologia. O objetivo de Ferreira França era conciliar a fisiologia cabanisiana e a psicologia biraniana, aproveitando a inspiração do positivismo espiritualista. Isso explica inclusive o tom materialista presente nas *Investigações*, apesar da adesão ao espiritualismo. Foi justamente este tom materialista que levou Paim a equivocadamente interpretar a obra como baseada sobretudo no empirismo e na fisiologia, apesar das inúmeras declarações favoráveis a teses racionalistas e a posições espiritualistas. A ênfase de Ferreira França no estudo das faculdades intelectuais, incluindo temas de psicologia racional, como, p. ex., as concepções da razão, bem como sua concepção da *vontade* como promotora das nossas ações numa perspectiva moral apontando na direção do teísmo constituem evidências da importância

por ele conferida à alma e suas atividades. Até mesmo o número excessivo de faculdades analisadas, apesar de muito criticado pelos diversos intérpretes de Ferreira França, constitui mais uma evidência a favor desta hipótese.

Numa avaliação geral da obra de Ferreira França e do seu significado, parece-nos difícil negar a importância da mesma na evolução cultural do país no s. XIX. Sua tese de doutorado, apesar de não possuir grande importância, foi pioneira na adoção de uma explicação sensualista e materialista do ser humano. Sua obra principal se encontra nas *Investigações de psicologia, que* também são marcadas pelo pioneirismo. Estamos diante de uma obra de fôlego, apesar de produzida em condições precárias, num clima de pobreza cultural, quando mal apenas tínhamos saído da condição de colônia.

As *Investigações*, em que pese às suas deficiências, são uma obra séria, tanto pela maneira de tratar os diversos assuntos como pela extensa bibliografia utilizada, principalmente pelos padrões da época. E isto sem contar as diversas contribuições pessoais introduzidas na obra, revelando uma relativa independência com relação às principais fontes de inspiração. Ferreira França produziu um manual de psicologia de muito bom nível para utilização nas faculdades de medicina de então. A obra está inserida no contexto espiritualista católico da filosofia brasileira oitocentista, sendo doutrinariamente voltada para a França, que era considerada a matriz filosófica para o Brasil recém-independente. A história intelectual de Ferreira França revela o conflito entre sua formação católica e seu contato com os avanços da ciência na França. Desse modo, num primeiro momento, ele cedeu a tais avanços

materialistas; num segundo momento, ele retornou ao espírito da sua formação católica. Nos dois casos, a matriz intelectual de referência é a filosofia francesa, como não poderia deixar de ser nas circunstâncias em que se encontrava o Brasil recém independente da colonização portuguesa. Ferreira França é um dos representantes do espiritualismo, que foi o traço marcante da fase de apogeu do Segundo Reinado, que deu continuidade à libertação política do país em relação a Portugal, mas mantendo a tradição político-religiosa da metrópole. Enquanto reflexo do temperamento de uma nação, o espiritualismo que predominou no Brasil oitocentista pode ser comparado ao pragmatismo que predominou nos Estados Unidos na mesma época.

Apesar de apresentar várias qualidades e constituir uma verdadeira exceção no pobre ambiente cultural do Brasil do s. XIX, as *Investigações de psicologia* foram em geral injustiçadas pela maioria dos intérpretes da nossa filosofia, tendo sido, por causa disso, relegadas ao esquecimento. Sentimo-nos na obrigação aqui de resgatá-la, tanto em sua qualidade teórica como em seu significado histórico. Do ponto de vista teórico, estamos diante de uma obra que envolve um sistema de psicologia bastante amplo, detalhado e argumentado com competência, revelando inclusive um grande conhecimento da literatura voltada ao assunto. Mesmo não possuindo a originalidade das obras estrangeiras da época, as *Investigações* são merecedoras de consideração como exemplo do que foi possível fazer no país em termos filosóficos, apesar das condições precárias existentes na época. Do ponto de vista histórico, a obra de Ferreira França contribuiu não só para a divulgação de doutrinas ligadas ao espiritualismo eclético, como no caso da tradução

de Cousin por Antônio Pedro de Figueiredo, mas também para a divulgação de doutrinas ligadas à psicologia experimental da época, colaborando assim com o fortalecimento do cientificismo que floresceu entre nós na parte final do s. XIX. Quanto ao significado político das *Investigações*, esperamos ter mostrado que essa obra não foi escrita a partir de motivações políticas nem defende o liberalismo político, embora essa posição tenha sido assumida, ainda que de maneira atenuada, por Ferreira França quando atuava como deputado federal.

BIBLIOGRAFIA

Allégret, Marc. Maine de Biran, François-Pierre Gontier de Biran dit (1766-1824), philosophe. *Revue du souvenir napoléonien*, nº 451, 2004, pp. 73-4.

Azouvi, F. Genèse du corps propre chez Malebranche, Condillac, Lelarge de Lignac et Maine de Biran. In: *Archives de Philosophie*, 45, 1982.

Azouvi, François. *Maine de Biran: la science de l'homme. Bibliothèque d'histoire de la philosophie.* Paris: J. Vrin, 1995.

Berkeley, George. *Three dialogues between Hylas and Philonous*. Ed. by Michael B. Mathias. London and N. York: Routledge, 2007.

Boerhaave, Hermanni. *Praelectiones academicae de morbis nervorum.* Tomus primus, Venetiis: Ex Typographia Remondiniana, 1762.

Bonnet, Charles. *Essai analytique sur les facultés de l'âme*. Copenhague, chez les Frères Cl. & Ant. Philibert, 1760.

Bruyn, G. H. & Poser, C. M. *The History of Tropical Neurology: Nutricional Disorders*. Sagamore Beach, Massachusetts: Science History Publications/USA, 2003.

Büchner, Friedrich K. Ch. L. *Force and matter or Principles of the natural order of the universe with a system of morality based thereon. A popular exposition.* Transl. from the fifteenth German edition, enlarged and revised by the Author. Reprinted from the fourth English edition. New York: Peter Eckler Publishing Co., 1918.

Büchner, Friedrich Karl Christian Ludwig [verbete]. In: *Ecyclopaedia Britannica*, ed. 1911, p. 719.

Cabanes, Jean-Louis. *Le corps et la maladie dans les récits réalistes (1856-1893)*. Paris: Diffusion Klincksieck, 1990.

Cabanis, P. J. G. *Lettre, Posthume et Inédite de Cabanis a M. F*** sur les Causes Premières, avec des Notes par F. Bérard*. Paris: Imprimerie de Gueffier, 1824.

Cabanis, Pierre-Jean-Georges. *Rapports du physique et du moral de l'homme et Lettre sur les causes premières. Avec une table analytique par Destutt de Tracy.* Huitième éd. Augmentée de notes et précédée d'une notice historique et philosophique sur la vie, les travaux et les doctrines de Cabanis par L. Peisse. Paris: Chez J.-B. Baillière, 1844.

Canhada, Júlio. *O discurso e a história: a filosofia no Brasil no século XIX*. S. Paulo: Loyola, 2020.

Canullo, Carla. The body and the self-identification of conscious life: the science of man between physiology and psychology in Maine de Biran. In: Tymieniecka, Anna-Teresa (Org.). *The origins of life. The primogenital matrix of life and its context*. Dordrecht: Springer Science + Business Media, 2000, pp. 203-23.

Carvalho, José Maurício de. *Contribuição Contemporânea à História da Filosofia Brasileira; Balanço e Perspectivas*. 3 ed. ampliada e atualizada. Londrina: Editora UEL, 2001.

Cousin, Victor. Fragments philosophiques. *In*: *Oeuvres de Victor Cousin.* Tome Deuxième. Bruxelles: Société Belge de Librairie, 1841, pp. 43-272.

Cousin, Victor. Préface de la deuxième édition. *In*: *Oeuvres de Victor Cousin*. Tome Deuxième. Bruxelles: Société Belge de Librairie, 1841, pp. 11-26.

Couailhac, Marius. *Maine de Biran*. Paris: Félix Alcan, 1905.

Cousin, Victor. *Cours de l'histoire de la philosophie (Cours de 1829). Histoire de la philosophie du XVIIIe siècle*. Tome II. École sensualiste. Locke. Paris: Pichon et Didier, 1829.

Cousin, Victor. *Cours de l'histoire de la philosophie moderne. Nouvelle éd., revue et corrigée. Première Partie. Tome I (Cours de 1815 à 1820)*. Paris: Ladrange; Paris: Didier, 1846.

Cousin, Victor. *Du vrai, du beau et du bien.* 2e. éd. Paris: Didier, 1854.

Cousin, Victor. Préface. *In:* Cousin, Victor (éd.). *Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme. Ouvrage posthume de M. Maine de Biran, publié par M. Cousin*. Paris: Ladrange, 1834.

Cruz Costa, J. *Contribuição à história das idéias no Brasil*. 2 ed. Rio: Civilização Brasileira, 1967, p. 85-6.

Delboeuf, Joseph. *La psychologie comme science naturelle. Son présent et son avenir. Application de la méthode expérimentale aux phénomènes de l'âme*. Bruxelles: Librairie Européenne C. Muquardt, 1876.

Destutt de Tracy, Antoine. *Élemens d'idéologie. Première partie. Idéologie proprement dite*. 3e éd. Paris: Mme. Ve. Courcier, Imprimeur-Libraire, 1817.

Destutt de Tracy, Antoine. *Élemens d'idéologie. Seconde partie. Grammaire*. Paris: Chez Courcier, Imprimeur-Libraire, An XI [= 1803].

Destutt de Tracy, Antoine. *Élemens d'idéologie. Troisième partie. Logique*. Paris: Chez Courcier, Imprimeur-Libraire, An XIII [= 1805].

Destutt de Tracy, Antoine. *Élemens d'idéologie. IVe et Ve parties. Traité de la volonté et de seus effets*. Paris: Mme. Ve. Courcier, Imprimeur-Libraire, 1815.

Destutt de Tracy, Antoine. *Projet d'éléments d'idéologie à l'usage des écoles centrales de la Republique Française par le cit. Destutt-Tracy*. Paris: Pierre Didot; Firmin Didot; Debray, an IX [= 1801].

Ferreira França, E. *Essai sur l'influence des aliments et des boissons sur le moral de l'homme*. Paris: Impr. de Didot le Jeune, 1834.

Ferreira França, E. *Investigações de Psicologia. Textos escolhidos da 2a Edição*. Intr. de Antonio Paim. São Paulo: EDUSP; Editorial Grijalbo Ltda. 1973.

Ferreira França, Eduardo. *Ensaio sobre a influência dos alimentos e das bebidas sobre o moral do homem.* Salvador: Tipografia Liberal do Século, 1851.

Ferreira França, Eduardo. *Investigações de psicologia* [Texto completo]. Intr. de Antonio Paim. 2 ed. S. Paulo: Grijalbo; Ed. da USP, 1973.

Ferreira França, Mário. Eduardo Ferreira França, médico e parlamentar do Império. *Arquivos Brasileiros de Medicina Naval*, Rio de Janeiro, 1953, 47-8, pp. 2680-2682.

Franca, Leonel. A Filosofia no Brasil. In: Franca, L. *Noções de História da Filosofia. Com Nota Bibliográfica Adicional e um Suplemento O Pensamento Filosófico no Brasil de Hoje, por H. C. de Lima Vaz*. 17 ed. Rio: Agir, 1964.

Garnier, Adolphe. *La psychologie et la phrénologie comparées*. Paris: Chez L. Hachette, 1839.

Garnier, Adolphe. *Traité des facultés de l'âme, comprenant l'histoire des principales théories psychologiques. Tome premier*. Seconde éd. Paris: Librairie de L. Hachette et Cie., 1865.

Garnier, Adolphe. *Traité des facultés de l'âme, comprenant l'histoire des principales théories psychologiques. Tome Deuxième*. Séconde Édition. Paris: Librairie de L. Hachette et Cie, 1865.

Garnier, Adolphe. *Traité des facultés de l'âme, comprenant l'histoire des principales théories psychologiques. Tome Troisième*. Séconde Édition. Paris: Librairie de L. Hachette et Cie, 1865.

Gerdy, Pierre Nicolas. *Physiologie philosophique des sensations et de l'intelligence. Fondée sur des recherches et des observations nouvelles. Et applications à la morale, a l'éducation, à la politique*. Paris: Labé, Libraire de la Faculté de Médecine de Paris, 1846.

Hulin, Nicole. Les doctorats dans les disciplines scientifiques au XIXe siècle. *Revue d'histoire des sciences*, tome 43, nº 4, 1990, pp. 401-26.

Jaime, Jorge. *História da Filosofia no Brasil*. Vol. 1. 2 ed. São Paulo: Faculdades Salesianas; Petrópolis: Editora Vozes, 1998.

Janet, Paul. La psychologie depuis Jouffroy. M. A. Garnier. *Revue des Deux Mondes*, XXXIVe. année, seconde période, tome 54. Paris: Bureau de la Revue des Deux Mondes, 1864.

Janicaud, Dominique. *Ravaisson et la métaphysique. Une généalogie du spiritualisme français*. 2e. éd. Paris: J. Vrin, 1997.

Jouffroy, Théodore. De l'organisation des sciences philosophiques. Deuxième Partie. *In: Nouveaux mélanges philosophiques. Précédés d'une notice et publiés par P. H. Damiron*. 3e. éd. Paris: Librairie Hachette et Cie, 1872, pp. 81-139.

Jouffroy, Théodore. Psychologie. In: *Mélanges philosophiques*. Septième éd. Paris: Librairie Hachette et Cie., 1901.

Küss, Émile. *Cours de physiologie d'après l'enseignement du Professeur Küss publié para le Docteur Mathias Duval. 2e. éd. Completée par l'exposé des travaux les plus récents*. Avec 152 figures intercalées dans le texte. Paris: J.-B. Baillière et fils, 1873.

Leroux, Pierre. *De la mutilation d'um écrit posthume de Jouffroy, avec une lettre à l'Académie des Sciences Morales et um Appendice pour faire suite à la Réfutation de l'Écléctisme.* Paris: s. n., 1845.

Longet, François Achille. *Traité de physiologie. Ouvrage accompagné de figures dans le texte et de planches em taille-douce*. Tome premier. Paris: Victor Masson et Fils, 1861.

Maine de Biran, F. P. G. Examen Critique des Opinions de M. De Bonald. In: *Oeuvres Inédites de Maine de Biran, Publiées par Ernest Naville, avec la Collaboration de Marc Debrit. Tome III*. Paris: Dezobry, E. Magdeleine et Cie., 1859.

Maine de Biran, François-Pierre-Gontier. Considérations sur les principes d'une division des faits psychologiques et physiologiques à l'occasion du livre de M. Bérard, intitulé: Doctrine des rapports du physique et du moral (Paris, 1823). In: *Oeuvres philosophiques de Maine de Biran. Publiées par V. Cousin. Tome troisième*. Paris: Librairie de Ladrange, 1841.

Maine de Biran, François-Pierre-Gontier. De la décomposition de la pensée. *In: Maine de Biran. Oeuvres philosophiques de Maine de Biran. Publiées par V. Cousin. Tome deuxième*. Paris: Librairie de Ladrange, 1841 pp. 5-210.

Maine de Biran, François-Pierre-Gontier. *Examen des leçons de philosophie de M. Laromiguière, ou Considérations sur le principe de la psychologie, sur la réalité de nos connaissances, e l'activité de l'âme.* Paris: Chez Fournier, Libraire, 1817.

Maine de Biran, François-Pierre-Gontier. Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme. In: *Oeuvres philosophiques de Maine de Biran. Publiées par V. Cousin. Tome quatrième*. Paris: Librairie de Ladrange, 1841.

Martins, Wilson. *História da Inteligência Brasileira*. Vol. II (1794-1855). 3 ed. São Paulo: T. A. Queiroz, Editor, 1992.

Méchoulan, Henry. L'"aristo-démocratie" selon Rey Régis. *Revue de métaphysique et de morale*, 90e. année, nº 4, octobre-décembre 1985, pp. 547-55.

Michelet, G. *Maine de Biran*. Paris: Lib. Bloud et Cie., 1906.

Mignet, François-Auguste. La vie et les travaux de Destutt de Tracy. *Revue des deux mondes*, période initiale, Tome 30, 1842, pp. 685-711.

Naville, Avant propos de l'éditeur au Essai sur les fondements de la psychologie. *In*: *Oeuvres Inédites de Maine de Biran, Publiées par Ernest Naville, avec la Collaboration de Marc Debrit*. Tome I. Paris: Dezobry, E. Magdeleine et Cie., 1859.

Naville, E. Introduction Génerale aux Oeuvres de M. de Biran. I*n: Oeuvres Inédites de Maine de Biran, Publiées par Ernest Naville, avec la Collaboration de Marc Debrit.* Tome I. Paris: Dezobry, E. Magdeleine et Cie., 1859.

Nichols, Ryan. Verbete Thomas Reid. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2014. Disponível em <http://plato.stanford.edu/entries/reid/>. Acesso em maio de 2015.

Paim, A. Introdução. In: Ferreira França, E. *Investigações de Psicologia. Textos escolhidos da 2a Edição*. Intr. de Antonio Paim. São Paulo: EDUSP; Editorial Grijalbo Ltda. 1973, pp. 6-21.

Paim, Antônio. *A Escola Eclética. Estudos Complementares à História das Idéias Filosóficas no Brasil*. Vol. IV. Londrina: Ed. da UEL, 1999, pp. 209-43.

Paim, Antônio. *A filosofia brasileira*. Biblioteca Breve. Volume 123. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa – Ministério da Educação, 1991, pp. 28-39.

Paim, Antônio. A vertente psicológica do ecletismo na obra de Eduardo Ferreira França. *Revista Universitas*. Un. Federal da Bahia, nº 8/9, 1971, pp. 187-213.

Paim, Antônio. *História das idéias filosóficas no Brasil. Vol. I. Os problemas com que se defrontou a filosofia brasileira*. 6 ed. revista. Londrina: Edições Humanidades, 2007.

Paim, Antônio. *História das idéias filosóficas no Brasil. Vol. II – As correntes*. 6 ed. revista. Londrina: Edições Humanidades, 2007.

Pasquale Galluppi [verbete]. In: *Catholic Encyclopedia*. Disponível em <https://www.newadvent.org/cathen/06370b.htm>. Acesso em dezembro de 2020.

Piat, Claudius. *La Liberté*. Tome I. Paris: Lethielleux, 1894.

Ravaisson, Félix. *La philosophie en France ao XIXe siècle*. 3e. éd. Paris: Librairie Hachette et Cie, 1889.

Reid, Thomas. *An inquiry into the human mind on the principles of common sense*. 6th ed. Edinburgh: Printed for Bell & Bradfute, and William Creech, Edinburgh; and for T. Cadell & W. Davies, London, 1810.

Reid, Thomas. *Essays on the active powers of man*. Ed. by Knud Haakonssen and James A. Harris. Edinburgh: Edinburgh Un. Press, 2010.

Reid, Thomas. *Essays on the intellectual powers of man*. Text ed. by Derek R. Brookes. Annotations by Derek R. Brookes and Knud Haakonssen. Intr. by Knud Haakonssen. Pennsylvania, University Park: Pennsylvania State Un. Press, 2002.

Rocha, N. M. D. A Psicologia oitocentista no acervo da Biblioteca Pública do Estado da Bahia: alguns exemplos. In: *Memorandum*, 3, 2002, 14-49. Disponível em <http://www.fafich.ufmg.br/ ~memorandum/artigos03/rocha01.htm>. Acesso em junho de 2015.

Romero, Silvio. A Filosofia no Brasil. Ensaio Crítico. *In: Romero, S. Obra Filosófica.* Intr. e Sel. de L. Washington Vita. Rio: José Olympio; S. Paulo: EDUSP, 1969.

Rostan, Léon. *De l'organicisme; précédé de réflexions sur l'incrédulité em matière de médecine, et suivi de commentaires et d'aphorismes*. 3e. éd. Paris: P. Asselin, gendre et successeur de Labé, libraire de la Faculté de Médecine, 1864.

Royer-Collard, Pierre Paul. Examen de la doctrine de Maine de Biran sur les rapports du physique et du moral de l'homme. *Annales médico-psychologiques, Journal de l'anatomie, de la physiologie et de la pathologie du système nerveux. Généralités médico-psychologiques*. Tome deuxième, juillet 1843, nº 1. pp. 1-45.

Royer-Collard, Pierre Paul. *Les fragments philosophiques de Royer-Collard. Réunis et publiés pour la première fois à part avec une Introduction sur la philosophie écossaise et spiritualiste au XIX^e^ siècle par André Schimberg*. Paris: Félix Alcan, 1913.

Royer-Collard, Pierre Paul (1762-1845) [verbete]. In: *Encyclopedia.com*. Disponível em https://www.encyclopedia.com/ history/historians-and-chronicles/ historians-miscellaneous-biographies/pierre-paul-royer-collard. Acesso em janeiro de 2023.

Sacramento Blake, A. V. A. *Diccionario Bibliographico Brazileiro*. Rio: Imprensa Nacional, 1900, vol. II, p. 247.

Schimberg, André. Introdução. In: Royer-Collard, Pierre Paul. *Les fragments philosophiques de Royer-Collard. Réunis et publiés pour la première fois à part avec une Introduction sur la philosophie écossaise et spiritualiste au XIXe siècle par André Schimberg*. Paris: Félix Alcan, 1913.

Spuller, E. *Les grands écrivains français. Royer-Collard*. Paris: Hachette et Cie., 1895.

Staum, M. S. *Cabanis: Enlightenment and Medical Philosophy in the French Revolution*. Princeton: Princeton Un. Press, 1980.

Tisserand, Pierre. *Essai de restitution et d'interprétation de l'écrit de M. de Biran, publié par Cousin sous le titre de L'aperception immédiate. Thèse complémentaire présentée pour le doctorat à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris*. Paris: Félix Alcan, 1908.

Tissot, J. *Th. Jouffroy. Sa vie et ses écrits*. Paris: Didier et Cie, 1875.

Umbelino, Luis António. Le tournament herméneutique de la tradition réflexive française. In: Portocarrero, Maria Luísa et al. Hermeneutic racionality/La racionalité herméneutique. *In: International Studies in Hermeneutics and Phenomenology*, vol. 3. Berlin: Lit Verlag, 2012, pp. 365-80.

Ver Bossuet, J. *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*. Nouvelle éd. Paris: Imprimerie et librairie classiques de Jules Delalain, 1756.

Virey, Julian-Joseph. *Nouvelles considérations sur l'histoire et les effets hygiéniques du café et sur le genre Coffea L.* Paris: Chez L. Colas Fils, 1816.

Washington Vita, L. *Panorama da filosofia no Brasil*. Porto Alegre: Ed. Globo, 1969.

A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de produção e pesquisa científica/acadêmica das ciências humanas, distribuída exclusivamente sob acesso aberto, com parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil e exterior, assim como monografias, dissertações, teses, tal como coletâneas de grupos de pesquisa e anais de eventos.

Conheça nosso catálogo e siga as nossas páginas nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.

www.editorafi.org
contato@editorafi.org