

O SISTEMA FILOSÓFICO
DE
SILVESTRE PINHEIRO FERREIRA



Biblioteca Breve
SÉRIE PENSAMENTO E CIÊNCIA

ISBN 972 - 566 - 145 - 1

DIRECTOR DA PUBLICAÇÃO
ANTÓNIO QUADROS

NADY MOREIRA DOMINGUES DA SILVA

**O SISTEMA FILOSÓFICO
DE SILVESTRE
PINHEIRO FERREIRA**

São Luís-Maranhão-Brasil
1989



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO

Título

O Sistema Filosófico de Silvestre Pinheiro Ferreira

Biblioteca Breve / Volume 117

1.^a edição — 1990

Instituto de Cultura e Língua Portuguesa
Ministério da Educação

© *Instituto de Cultura e Língua Portuguesa*
Divisão de Publicações

Praça do Príncipe Real, 14-1.º, 1200 Lisboa
Direitos de tradução, reprodução e adaptação,
reservados para todos os países

Tiragem

4 000 exemplares

Coordenação geral

Beja Madeira

Orientação gráfica

Luís Correia

Distribuição comercial

Livraria Bertrand, S.A.R.L.
Apartado 37, Amadora — Portugal

Composição e impressão

Gráfica Maiadouro
Rua Padre Luís Campos, 686 — 4470 MAIA

Março 1990

Depósito Legal n.º 33 093/89

ISSN 0871 - 5173

ÍNDICE

I	INTRODUÇÃO.....	7
II	A PROBLEMÁTICA DO SISTEMA FILOSÓFICO DE SILVESTRE PINHEIRO FERREIRA.....	12
III	O PROCESSO DE CONSTITUIÇÃO DO SABER	19
	1. A teoria do Conhecimento.....	21
	a) A Sensação	21
	b) A sensação em Silvestre Pinheiro Ferreira.....	25
	c) As Qualidades.....	28
	d) As Ideias.....	31
	2. Teoria da Linguagem.....	35
	3. Hipótese de Gramática Universal	41
	4. A Classificação das Ciências.....	44
IV	O SABER DO HOMEM	49
	1. A Estética	54

2. A Ética.....	59
a) A Ética em Silvestre Pinheiro Ferreira	68
3. O Direito Natural.....	77
4. A Teoria Política	81
V O SISTEMA DO MUNDO	88
1. Cosmologia.....	88
2. Ontologia.....	92
a) A Ontologia em Silvestre Pinheiro Ferreira	97
3. Teologia Natural.....	103
VI CONCLUSÃO	109
NOTAS.....	115
BIBLIOGRAFIA.....	119

I — INTRODUÇÃO

Silvestre Pinheiro Ferreira surge no panorama brasileiro com a vinda da família real portuguesa no início do século passado. «O ilustre jurista e pensador lusitano, talvez a figura mais expressiva da cultura portuguesa nas primeiras décadas do século XIX», como dele nos fala o Professor Miguel Reale ⁽¹⁾, ocupou no Brasil as pastas do Exterior e da Guerra e foi conselheiro de D. João VI, tendo acompanhado o monarca português na sua volta à pátria.

Espírito arguto e intelecto brilhante, desde jovem demonstrou uma independência de ideias e interesse científico que culminariam com a elaboração de seu sistema filosófico, já na idade madura, com a exigência de uma fundamentação orientadora da cultura luso-brasileira.

Nasceu a 31 de Dezembro de 1769, em Lisboa, e faleceu a 1 de Julho de 1846. Filho de Jacob Pinheiro e Joana Felícia e membro de família modesta pertencente à pequena indústria fabril, foi ainda muito jovem destinado à vida eclesiástica e, para tanto, matriculado aos quatorze anos de idade, a 15 de Outubro de 1784, na congregação do Oratório onde concluiu seus primeiros estudos, ou seja, o Curso de Humanidades.

Durante o seu noviciado escolar mostrou uma independência de ideias que terminou por não se coadunar com as dos seus mestres e, certamente por esse motivo, foi levado a deixar a congregação em 1791. Obteve então, por concurso, o lugar de professor substituto da cadeira de Filosofia Racional e Moral do Colégio das Artes de Coimbra, enquanto estudava mecânica na Universidade de Coimbra com o Doutor José Joaquim de Faria.

Parece ser desta época a sua discordância com o ensino vigente em Portugal, orientado pelo empirismo mitigado de Luís António Verney, pois o jovem professor dedica-se a um ensino mais actualizado, voltando-se para autores modernos franceses e ingleses, notadamente Locke e Condillac.

Ao mesmo tempo que desperta admiração e amizade de alunos e professores, também desperta inveja e torna-se alvo de perseguição o que o leva a deixar o país em 1797, retornando a Lisboa somente em 1802.

De volta a Lisboa é nomeado Oficial da Secretaria dos Negócios Estrangeiros e, no mesmo ano, foi designado Encarregado dos Negócios na Corte de Berlim para onde seguiu. Durante sua estada em solo alemão, desempenhou importante papel na diplomacia da época mas, apesar de sua intensa actividade como diplomata, continuou a dedicar-se a seus estudos filosóficos, às ciências naturais, à química e à mineralogia. Frequentou a «Sociedade dos Investigadores da Natureza» e foi aluno dos professores Karsten e Werner. Desse período, assim nos fala o Professor Delfim Santos: «Apesar de actividade intensa como jurista, diplomata e político, que muito o desviou de especulação filosófica, a que parecia querer

predominantemente dedicar-se, mesmo assim, os trabalhos dedicados à filosofia, atestam um permanente estudo e reais possibilidades, aliás, mais tarde reconhecidas unanimemente pelos seus compatriotas e por muitos estrangeiros, que lhe traduziram as obras e dele fizeram figura de significação europeia» (2).

Com a vinda da família real portuguesa para o Brasil, Silvestre Pinheiro Ferreira deixou a Alemanha vindo reunir-se à corte, no Rio de Janeiro, por volta de 1809. Em 1813, inicia um curso de Filosofia no Real Colégio de São Joaquim. São dessa época as suas *Prelecções Filosóficas*, que começaram a ser publicadas, em fascículos, pela Imprensa Régia, conforme avisos publicados na Gazeta do Rio de Janeiro em 14 de Abril e 21 de Agosto do mesmo ano. Nos Anais da Imprensa Nacional de Alfredo do Vale Cabral, encontra-se registo de que esse curso de filosofia deve ter sido por várias vezes interrompido e teve mesmo longa duração: «...Compreende 30 prelecções com 1011 §. É dividida em duas partes: a segunda que contém as prelecções 23.^a a 30.^a não traz folha de rosto, prosseguindo a numeração de páginas. A obra não ficou concluída, e posto que começada em 1813 ainda em 1816 saiu a 23.^a prelecção, em 1818 da 26.^a à 29.^a e em 1820 apareceu a 30.^a e última impressa» (3).

Em tais prelecções, o autor desenvolve sistematicamente o seu pensamento filosófico e objectiva preparar os seus ouvintes para a compreensão de uma temática mais complexa e, podemos afirmar mesmo, preparar nos espíritos brasileiros, uma fundamentação orientadora da cultura nacional.

Assim, a filosofia de Silvestre Pinheiro Ferreira representa o momento de transição por que passou o

pensamento brasileiro, entre o *empirismo mitigado* e o Ecletismo que aqui se instaurou, sob a influência das ideias de Maine de Biran, e cujo apogeu situa-se a partir da década de cinquenta do século passado.

Tal postura filosófica representa uma atitude valorativa da filosofia, e não apenas da ciência, como foi notório no período da reforma pombalina, a qual se fundamenta na obra do já citado Verney e também na do filósofo italiano Antonio Genovesi, o Genuense.

O objectivo primordial do eminente português foi o de incorporar, ao pensamento lusitano, as ideias que se disseminaram na Europa, ao longo do período moderno. Propõe-se então conceber um sistema filosófico que, além de superar as deficiências da tradição empirista portuguesa, transportasse a filosofia ao lugar que lhe cabia por direito.

A nota marcante desse sistema, de inspiração nitidamente empirista, é a coerência das ideias desenvolvidas em todo o seu curso, apresentando como elemento fundamentador a representação sensível, fonte de todo o conhecimento. A partir da sensação, génese das ideias, toda a ciência pode ser construída, observando-se para tanto, os cinco elementos que lhe são indispensáveis: *factos, nomenclatura, sistema, teoria e método*.

Um outro aspecto digno de nota é que, a exemplo da maioria dos empiristas, Silvestre Pinheiro Ferreira não apenas concebe as sensações, como também as equipara às vivências interiores. Tal colocação permite-lhe estabelecer uma dinâmica entre as ciências físicas e morais, evitando assim que, em sua meditação, a filosofia seja constituída por compartimentos estanques, sem relacionamento entre si.

Dessa maneira, a problemática ético-política, que é, de facto, a pedra angular do pensamento de Pinheiro Ferreira recebe um embasamento sensualista e frutifica, de forma coerente, culminando no problema da liberdade, que lhe permitirá construir o seu modelo político, a monarquia representativa.

É graças à especulação do filósofo português que, no pensamento brasileiro, poderá emergir a problemática da pessoa humana e conquistar uma posição privilegiada no seu conjunto.

Embora não levasse a termo o ambicioso projecto de desenvolver exaustivamente e resolver todos os problemas correlatos à filosofia de origem sensualista, Silvestre Pinheiro Ferreira teve, entre outros, o mérito de refutar a redução da filosofia à ciência, vigente em Portugal a esse tempo, ao não permitir que fosse confundida com qualquer conhecimento particular, colocando-se numa dimensão maior, a de fundamento do saber.

II — A PROBLEMÁTICA
DO SISTEMA FILOSÓFICO
DE SILVESTRE PINHEIRO FERREIRA

A obra de Silvestre Pinheiro Ferreira é toda ela voltada para o objectivo primordial de sistematização dos conhecimentos da tradição empirista portuguesa e da sua unificação em um todo coerente.

A preocupação inicial deste filósofo foi a de combater o chamado Empirismo Mitigado, vigente à sua época em Portugal e que resultou da reforma do ensino da Universidade pelo Marquês de Pombal. Tal reforma teve a seu serviço Luís António Verney que, reputando ilegítima a Metafísica, reduz a Filosofia à ciência operativa. Afirma ele em sua obra *Verdadeiro Método de Estudar*:

«Eu suponho que a Filosofia é conhecer as coisas pelas suas causas; ou conhecer a verdadeira causa das coisas. Esta definição recebem os mesmos Peripatéticos, ainda que eles a explicam com palavras mais obscuras. Mas, chamem-lhe como quiserem, vem a significar o mesmo, *v. g.*: saber qual é a verdadeira causa porque a pólvora, acesa em uma mina, despedaça um grande penhasco é Filosofia; outras coisas a esta semelhantes,

em que pode entrar a verdadeira notícia das causas das coisas, são Filosofia» (4).

A reforma pombalina também se utilizou do filósofo italiano António Genovesi, adoptando o seu livro *As instituições de Lógica* que, mais tarde, é criticado pelo filósofo português, rotulando-o de insignificante e acusando-o de perverter a mocidade portuguesa (5).

A filosofia para o nosso autor perde aquela conotação exclusivamente operativa (como pleiteava Verney) e transforma-se em sistema, ocupando-se dos princípios gerais da ordenação do saber e não mais se confundindo com qualquer ciência particular. O sistema filosófico, pretendido por Silvestre Pinheiro Ferreira, distingue três grandes domínios: I. O Processo de Constituição do Saber, que, segundo sua própria terminologia compreende a Teoria do Discurso e da Linguagem: em que considera os princípios da Lógica, da Gramática Geral e da Retórica. Na verdade, retoma o projecto leibniziano de uma gramática universal; II. O Saber do Homem, contido no «Tratado das Paixões»: primeiramente consideradas como simples sensações, e versando sobre matéria de Gosto; donde se deduzirão as regras de *Estética*, ou de Teoria da *Eloquência*, da *Poesia* e das *Belas Artes*, depois consideradas como actos morais, compreendidos nas ideias de Virtude ou de Vício; donde se desenvolverão as máximas da *Diceósina*, que abrangerá a *Ética* e o *Direito Natural*; III. O Sistema do Mundo ou a Cosmologia: em que se tratará das propriedades gerais dos Entes, ou da *Ontologia* e *Nomenclatura das ciências Físicas e Matemáticas*; e daquelas mesmas propriedades se deduzirão as relações dos Entes criados com o Criador, ou os Princípios da Teologia Natural.

Nas suas *Prelecções Filosóficas*, iniciadas em 1813, é que melhor nos demonstra o filósofo a sua fidelidade a uma sistemática coerente, encontrando-se nessa obra, os seus fundamentos. Na Ideia Geral da Obra, notamos a preocupação em: I) Estabelecer os princípios do conhecimento (Lógica, Gramática Geral e Retórica); II) No chamado Tratado das Paixões dedica-se a uma ordenação do saber e aplicação desse método às diversas ciências; III) conclui o seu plano com o que chama Sistema do Mundo ou Cosmologia (Ontologia, Nomenclatura das Ciências e Teologia Natural).

Segundo ele, todo o Universo se esgota em três categorias: substância, qualidade e relação, sendo, entretanto, fundamental a de qualidade, pedra angular de todos os conhecimentos. O conhecimento humano, teórico ou prático, fundamenta-se na observação e na experiência, ou, para usar suas próprias palavras na *rigorosa análise*. Não podemos, todavia, esquecer que o que se *chama Filosofia* não se constitui em compartimentos estanques sem relacionamento entre si. Diz-nos Silvestre Pinheiro Ferreira, ainda na sua Primeira Prelecção:

«Houve tempo em que os Filósofos julgaram que assim como dos vestidos, com que nos cobrimos, o que os corta e cose, nada cura de saber como se tecem e urdem; ao tecelão pouco importa conhecer como se fiam e torcem; do mesmo modo cumpria que aquele que ensinasse a Arte de Pensar, ou a Lógica, se não intromettesse com as regras da Arte de Falar, quero dizer da Gramática Geral e da Retórica. Donde resultou que estas duas últimas Ciências repudiadas pelos Filósofos, como que também de sua parte prescindiram da Filosofia; de modo que contentes com saberem o que

haviam dito os Mestres mais acreditados (que nem sempre foram os mais sensatos) os Gramáticos e os Retóricos, pela maior parte, reputaram estranho à sua profissão o exame filosófico dos princípios da arte que ensinavam» (6).

Este parágrafo e os que se seguem bem demonstram a sua preocupação em unificar o conhecimento em um sistema filosófico coerente.

A Teoria do Conhecimento de Silvestre Pinheiro Ferreira — mais tarde denominada Psicologia — está inserida no tratado das Paixões. Entretanto, no processo de constituição do saber, sua gnoseologia já se encontra pressuposta. Para o filósofo português, todo e qualquer conhecimento procede de uma sensação (ou sensações) originária da qual derivam todas as nossas ideias. Tais ideias corresponderão às qualidades dos objectos, donde, «conhecer um objecto significa ter ideia de todas as suas qualidades» (7).

A teoria do Conhecimento está ainda vinculada à sua Teoria da Linguagem. Esta, segundo o autor, resulta da íntima relação existente entre as ideias mais abstractas e as diversas qualidades materiais dos corpos, como também da necessidade dos homens de se comunicarem entre si e exporem seus pensamentos. Levanta a hipótese de que a linguagem, no que poderíamos chamar a sua pré-história, originou-se da utilização de pinturas representativas dos objectos, pinturas essas que sofreram uma evolução no seu simbolismo passando, então, a representar uma ideia abstracta vinculada à figura inicial. Por exemplo, a figura do leão que, inicialmente significava o próprio animal, graças a esse processo evolutivo, passou a significar a força; como também um simples gesto lembra a cólera, a compaixão

ou o medo. Daí resultaram os sinais correspondentes às diversas ideias e pensamentos. Assim se estabelece uma íntima ligação entre as sensações e representações originárias e a elaboração da linguagem, de que se ocupará longamente, como momento privilegiado da constituição do saber (nomenclatura). Indique-se também que através dessa colocação pretende incorporar a tradição aristotélica, buscando novo contacto com a fonte originária e prescindindo da escola.

No que respeita ao Saber do Homem, o problema grave, exigindo que se complete a busca da coerência do sistema, é o da formulação de uma ética, isto é, as «paixões consideradas como actos morais». Extraída de uma fonte empírica e residindo o seu ponto de partida na identidade entre as ideias de virtude e gosto e de vício e dor, assemelha-se a ética de Pinheiro Ferreira ao Utilitarismo de Jeremy Bentham, quando centraliza na sensação todo o problema moral. Ao admitir uma dicotomia entre Moral Religiosa e Moral Filosófica permite-se uma conciliação entre os dois tipos tradicionais de ética: a ética do *fim* e a do *móvel* da conduta, esta última caracterizando-se pelos efeitos imediatos e sensíveis implícitos em cada acção. Ora, enquanto no plano individual, cada acto moral, praticado livremente, visa apenas ao bem do sujeito que o pratica. Entretanto, Silvestre Pinheiro Ferreira vai mais além e transcende o meramente subjectivo ao identificar a ideia de *bem* com a de *utilidade* e estendê-la ao plano social. Da solução ética dependerá a sua Teoria Política (o Liberalismo) de tão grande importância para a concepção das instituições que lograram assegurar tão

largo período de estabilidade política no período imperial.

Destacam-se fortemente na sistemática de Silvestre Pinheiro Ferreira as soluções gnoseológica, da linguagem e ética, centradas na *sensação*, origem de toda a problemática, especialmente do conhecimento.

Inspira-se em Locke e Condillac, mas reconhece valor a Leibniz (especialmente no que diz respeito ao seu projecto de uma linguagem universal), sem desconhecer Aristóteles e Bacon. É controvertida a sua classificação de sensualista pelo que verificamos em L. Cabral de Moncada (que o chama de *sensualista confesso*) e Delfim Santos que considera injusta essa classificação:

«... propõe-se indicar previamente as definições dos princípios, e não é difícil notar as correntes que segue: uma convicta formulação sensista da origem das ideias, mas também uma não menos convicta afirmação da sua realidade. Sob este aspecto, é evidente, como se nota a partir da Quinta Prelecção, a profunda influência de Leibniz»⁽⁸⁾.

E mais adiante:

«... É pois, algo injusta a classificação de sensualista que se lhe costuma atribuir, embora tenhamos de o confessar que, em certo período da sua evolução, dominado admirativamente por Condillac tivesse navegado nessa corrente predominante no século XVIII»⁽⁹⁾. Chama a atenção ainda para o facto em que:

«digno de nota é ainda a este respeito o primado da Ontologia que Silvestre Pinheiro Ferreira defende, subordinando-lhe a psicologia e a lógica» pois «a Ontologia tem como objecto as noções gerais, e comuns a todos os conhecimentos humanos que interessam à

actividade construtiva da ciência, e ainda da compreensão do próprio homem» (10).

Apresenta-nos Bacon como continuador de Aristóteles e é ainda Delfim Santos quem esclarece esta posição um tanto arbitrária: «Não é de estranhar a inclusão de Bacon entre os continuadores de Aristóteles, pois, na sua época e sobretudo no Oratório, pretendia-se encontrar no filósofo peripatético os fundamentos do método experimental ou baconiano» (11).

A ideia-base sensualista perpassa todo o seu pensamento e possibilita a compreensão de uma unidade no espírito humano, unidade esta que, no seu entender, exige toda uma explicação coerente não encontrada na obra de John Locke por quem se considera influenciado. E é em nome dessa coerência que busca refutar a tradição empirista portuguesa, sistematizando-a e inaugurando um novo pensamento, que é a verdadeira ante-sala daquilo que, mais tarde, o Visconde de Uruguai chamou de Ecletismo Esclarecido.

III — O PROCESSO DE CONSTITUIÇÃO DO SABER

Silvestre Pinheiro Ferreira nas suas *Preleções Filosóficas*, iniciadas em 1813, resume o seu propósito intelectual na Primeira Prelecção, § 1:

«Todo homem, qualquer que seja seu estado e profissão, precisa de saber *discorrer com acerto* e *falar com correcção*. Todos precisam conhecer o Mundo, tanto o físico como o Moral, de que fazem parte, isto é, as Leis Gerais dos Corpos que compõem o *Sistema do Mundo*; e os Deveres que cada um de nós, considerado como homem e cidadão, tem para consigo mesmo, para com a sociedade, e para com o *Ente Supremo* de quem havemos recebido a existência»⁽¹²⁾.

Esse «conhecer o Mundo», capacidade exclusivamente humana, tanto pode referir-se a *conhecimentos isolados*, como a *conhecimentos reunidos em um corpo de ciência*. Mas é exactamente a estes últimos que se dedica o pensador português quando trata de Filosofia. O conhecimento humano divide-se em cinco classes, os Elementos da Ciência em Geral:

«Factos — estudos individuais de cada objecto; observações individuais;

Nomenclatura — permite exprimir cada uma das circunstâncias que revestem os factos, constitui-se de nomes e frases a cujo número e variedade acrescenta-se a medida permitindo assim enunciar claramente e distintamente esses factos;

Sistema — distribuição de factos que se organizam naturalmente no nosso espírito segundo diferentes propriedades ou conjunto de propriedades comuns a todos os objectos individuais observados, sejam eles compreendidos em classes, espécies, ordens, secções, famílias, géneros, etc.;

Teoria — estabelece os princípios que devem nos guiar na solução dos problemas referentes às causas, razões e efeitos dos fenómenos para que estes não se constituam unicamente em factos isolados;

Método — regras indicadoras da marcha a ser seguida pelo sábio para construir o edifício da ciência» ⁽¹³⁾.

Os cinco elementos acima referidos são indispensáveis à constituição de qualquer ciência. Mas a questão como nos apresenta Silvestre Pinheiro Ferreira, não diz respeito apenas à ordenação dos conhecimentos já adquiridos, ou seja, a ciência já constituída, mas também volta-se para as indagações: como alcançar o conhecimento? De onde ele se origina? A estas perguntas responde-nos o autor que «conhecer um objecto significa ter ideia de todas as suas qualidades»

(14), o que necessariamente nos remete a uma Teoria das Ideias, contidas na sua Psicologia, isto é, a Teoria do Conhecimento, cujo elemento-chave é a *sensação*.

Em estreito vínculo com a problemática gnoseológica encontra-se a sua Teoria da Linguagem. Esta resulta não apenas da íntima relação existente entre as nossas ideias, mas também da necessidade dos homens se comunicarem entre si e exporem seus pensamentos, além de ser um dos fundamentos do conhecimento científico. Em toda teoria fundada na experiência, o ponto de partida é a *observação*, seguindo-se a *abstracção* que necessita da linguagem para progredir. Observam-se os factos, que são individuais, mas para *designar* e *descrever* esses factos, utilizamo-nos de nomes e frases. Tais nomes e frases «se multiplicam e variam, à medida que se vai sentindo a necessidade de os enunciar com clareza e distinção. E eis aqui a *Nomenclatura da Ciência*» (15).

Em síntese, podemos afirmar que toda a objectivização do Conhecimento cristaliza-se na linguagem, como procuraremos detalhar a seguir.

1. *A teoria do Conhecimento*

a) *A Sensação*

Um dos significados fundamentais do termo sensação é aquele pelo qual, a partir da Filosofia Moderna, «designa os elementos do conhecimento sensível, isto é, as partes últimas indivisíveis, de que se supõe que ele seja constituído». Tal acepção é nitidamente empirista.

A solução cartesiana predomina ainda na Europa quando John Lock dá início ao pensamento cognominado Empirismo Inglês. Tal movimento que parte da realidade para a constituição do conhecimento, é uma evolução intelectual que, em sua essência, desenvolve um ponto de vista exclusivamente psicológico.

Locke inicia a sua investigação, colocando-se diante de uma tríplice questão: qual é a essência, origem e alcance do conhecimento humano? O seu ponto de partida é a contestação das ideias inatas cartesianas. A tese lockeana afirma que não existem ideias inatas em nosso espírito, nem teóricas nem práticas. Qual, então, a origem das nossas ideias? Se a nossa alma é semelhante a uma *tabula rasa* (white paper) na qual nada está escrito, somente posteriormente, através da experiência, tudo nela vem a ser impresso. Endossa, então, o filósofo inglês o caminho psicológico que nos leva à origem das nossas ideias. Distingue ele duas fontes possíveis dessas ideias: *sensação* e *reflexão*. A sensação é o elemento psicológico mínimo, a modificação mínima sofrida pela nossa mente alma, quando excitada por meio dos sentidos; já a reflexão é a percepção pela alma daquilo que nos acontece. A reflexão, então, corresponde à experiência interna enquanto que a sensação traduz a experiência externa. A própria reflexão já pressupõe uma sensação e leva-nos à conclusão de que os conteúdos do espírito humano são elementos de natureza puramente sensível, originando-se daí as nossas ideias. Estas não passam de impressões sensíveis e percepções do nosso entendimento. Falar em ideia é falar em representação sensível. Distingue, então, duas espécies de representações ou ideias: as *simples*, o

próprio material do conhecimento, uma etapa imediatamente anterior à função cognitiva propriamente dita; e as *complexas* (ou compostas), os modos, as substâncias, as relações, adquiridas pela repetição e comparação do material já existente. Em suma, as ideias compostas formam-se por composição, generalização ou ainda abstracção das ideias simples, elementos últimos que reproduzem a realidade.

Ora, o que percebemos das coisas são as suas qualidades; estas, Locke distingue em *primárias* e *secundárias*. As qualidades primárias são a extensão, a forma, o movimento, a impenetrabilidade dos corpos; existem nas coisas mesmas, são objectivas. Já as qualidades secundárias, como a cor, o odor, a temperatura, não reproduzem realidades em si e são portanto subjectivas, o que nos conduz a um paradoxo: se estas últimas não possuem objectividade, como conceder plena existência aos corpos materiais como substância extensa?

A substância para Locke é uma ideia complexa, isto é, constituída por ideias simples combinadas em uma coisa única. Para ele, esta ideia, como a de acidente, tem pouca utilidade na Filosofia pois, temos apenas uma representação confusa e obscura da sua actividade. Entende substância como «constituição interna» das coisas ou mera «coleção de ideias», mas da qual quase nada se pode dizer, dada sua inacessibilidade pelos nossos sentidos. A substância para ele é um «não-sei-que» «suporte dessas qualidades que descobrimos existir, que imaginamos não poder subsistir *sine re substante* (sem algo para sustentá-los)» ⁽¹⁶⁾. Fica assim excluído o carácter ontológico do conhecimento. Uma vez que a origem da ideia é a pura sensação (externa), fica excluído

também o carácter lógico do conhecimento, deixando-nos Locke, como consequência, uma abordagem exclusivamente psicológica do problema. A questão principal para a problemática gnoseológica aqui, torna-se, então, como objectivizar esse conhecimento e como transformá-lo em conhecimento científico.

Outro empirista inglês é David Hume que, partindo de Locke e Berkeley, procura resolver os problemas por estes deixados em aberto e encaminha o empirismo para um psicologismo ainda mais radical. Também ele parte da questão sobre a origem das ideias e, como Locke, afirma que não existem ideias inatas, pois todos os conteúdos de consciência vêm dos sentidos. Mas a sensação aqui recebe a denominação de *impressão* e aos conteúdos de consciência, mediatos e reproduzidos, *ideias*. Aqui o conceito de ideia é mais restrito que o de Locke, pois a ideia deste é, agora, apenas percepção. Ideia é para Hume a recordação das nossas impressões; é uma mera reprodução. As ideias, como em Locke, também podem ser *simples* (oriundas de uma única impressão) e *complexas* (existência, substância, causa ou eu). No que diz respeito a estas últimas surge um problema: a cada ideia simples, corresponde uma impressão originária. Mas, uma ideia complexa, de que impressão pode ser derivada? Quando uma ideia não encontra a sua impressão correspondente Hume nega-lhe validade, recusa-se a legitimá-la, por não lhe corresponder realidade alguma. E realidade para ele é o mesmo que impressão. O processo aqui utilizado por Hume, consiste na decomposição de uma ideia até chegar à impressão que lhe fundamenta. Tal procedimento é aplicado às ideias de substância, existência, causa e eu, e conclui que tais ideias

complexas são inteiramente gratuitas, forjadas por nós, sem nenhuma correspondência com a realidade. São o resultado de *associações de ideias*. Surgem em consequência do costume, do hábito, da regularidade de certos fenômenos naturais que geram em nós a crença em uma realidade exterior.

Com Hume o empirismo inglês chega ao seu extremo; nega-se a realidade lógica e ontológica do conhecimento para reduzi-la exclusivamente a um psicologismo sem limites. Não só a metafísica torna-se impossível como a própria ciência perde a sua objectividade e fundamenta-se em uma mera crença na existência de uma, realidade exterior. Hume não chega claramente à validade da ciência, mas ao colocar o seu fundamento no hábito, apresenta-nos um mundo sem razão, sem lógica, onde a única ciência possível reside no universal, isto é, nas crenças comuns a todos os homens.

b) A sensação em Silvestre Pinheiro Ferreira

Adoptando uma linha de pensamento semelhante ao empirismo inglês, também para Silvestre Pinheiro Ferreira as ideias vêm a nós a partir de uma *sensação*; das mais simples às mais complexas ideias o filósofo português infere uma sensação originária. Sensação é, em geral, «um efeito produzido na alma pelos órgãos da sensibilidade» (17). Tais órgãos são os componentes do complexo a que «se tem dado o nome do sistema nervoso». Por órgãos internos da sensibilidade entendem-se «as partes de que esta víscera se compõe» e externos «são as suas prolongações, até a superfície do corpo». Para ele, «sentir ou ter sensações, é ter ideias; e

que portanto uma sensação é sempre uma ideia» (18). Por exemplo, as pétalas da rosa nos dão ideia da cor vermelha e as folhas nos dão ideia da cor verde.

As sensações propriamente ditas serão os efeitos produzidos nos órgãos externos da sensibilidade. Aos produzidos nos órgãos internos chamam-se *sentimentos*. Em ambos os casos o nosso espírito é meramente passivo recebendo apenas *impressões* externas através dos nossos órgãos da sensibilidade. Quando essa impressão perdura em nós recebe o nome de *percepção*: «Ideia, noção, percepção, comparação, juízo, são todas expressões sinónimas de sensação. Contudo os Filósofos, para maior distinção assentaram de apropriar os nomes de: sensação — temos estando o objecto presente; percepção — quando a impressão nos nossos sentimentos foi de facto sentida; ideia — quando além de ter sido sentida pode ser recordada» (19).

A afirmação «toda sensação é uma ideia e toda ideia é uma sensação» implica em dois factos:

«1.º — Que sempre que temos uma *sensação*, temos uma ideia; e que nesse momento, a afecção de nossa alma a que damos o nome de *sensação* não é distinta daquela que denominamos ideia, e que isto é o que significa: *ter origem na sensação*.

2.º — Que as ideias ou afecções quaisquer do nosso espírito, na ausência dos objectos, todas são mera reprodução das que fizeram — parte da sensação que esses objectos nos fizeram experimentar, quando, presentes, obraram sobre os órgãos externos da sensibilidade» (20).

Fiel ao empirismo que o inspirou, Silvestre Pinheiro Ferreira também contesta as ideias inatas e explica que os seus defensores cometeram o erro monumental de confundirem *a faculdade de ter ideias* com as *ideias* propriamente ditas. Por exemplo, a ideia do *belo* e do *honesto*, longe de serem inatas, são apenas o resultado da capacidade de termos aquelas ideias no momento mesmo em que os objectos que lhes são correspondentes agem sobre os nossos sentidos.

Em síntese, para que as ideias se apresentem no nosso espírito é indispensável que os nossos sentidos sejam activados; mas tal pode ocorrer seja pela acção de objectos presentes (sensação) ou ausentes (lembrança ou imaginação). Daí o papel relevante da memória no processo cognitivo. Isto porque, qualquer que seja a lembrança surgida em nós, a sua ideia correspondente em nada diferirá da ideia produzida pela sensação originária. Ora, o nosso espírito é enriquecido constantemente por ideias provenientes de sensações referentes a todos os nossos sentidos; este acúmulo de ideias permite que às ideias anteriores juntem-se novas ideias e, mais importante ainda, tais ideias não se encontram em estado de desorganização no nosso espírito, pois associamos umas às outras.

Podemos pois afirmar que a Ideia, de um modo geral, é uma sensação «composta de muitas sensações entre si diferentes umas das outras» ⁽²¹⁾ e que a diferença exacta entre essas duas palavras encontra-se no facto de que na sensação o objecto que provocou o efeito está presente e na *ideia* o objecto está ausente.

As sensações correspondem tanto às qualidades materiais (cores, sons, cheiros, sabores, tangibilidade, extensão, calor, frio, agrado e desagrado), quanto às

imateriais (sensibilidade, inteligência, prazer, desprazer, espontaneidade, agrado e desagrado). Tais qualidades são susceptíveis de se organizarem em sistema, ou seja, por Classes, Ordens, Géneros, etc., e, ao sensibilizarem os nossos órgãos, permitem-nos atingir o primeiro elemento de todas as ciências: *o conhecimento dos factos*.

c) As Qualidades

Silvestre Pinheiro Ferreira reafirmando a sua tese inicial de que «conhecer um objecto é ter ideias das suas qualidades» desenvolve uma classificação dessas qualidades. Delas serão extraídas as sensações correspondentes às várias ideias. Essas qualidades são organizadas em classes e ordens de acordo com as relações que entre elas podem se estabelecer. Por exemplo, «as relações podem ser de semelhança ou de dessemelhança, de identidade ou de diversidade, de grandeza, de simultaneidade ou de sucessão» (22). As ideias de conformidade e analogia são extraídas da semelhança, bem como da diversidade derivam as de diferença, disparidade, pluralidade, números e mutabilidade.

Além da distinção das mesmas em materiais e imateriais, ainda as ordena em absolutas, relativas, essenciais e acidentais, o que permitirá ao indivíduo um aprofundamento no processo do conhecimento.

Tanto as qualidades absolutas como as relativas dizem respeito não só aos corpos, como também ao espírito, e encontram-se vinculadas às qualidades materiais e imateriais. As acidentais são «particulares a um ou a alguns dos estados dum objecto e as qualidades comuns a todos os estados dum objecto são o que se

chama as *qualidades essenciais desse objecto*» (23). Essência do objecto é, então, o complexo dessas qualidades.

Quando um objecto sofre determinadas mudanças, mas, mesmo assim ainda podemos dizer que ele é o mesmo objecto, isto significa que não foram alteradas as suas qualidades essenciais. O exemplo que nos é dado pelo autor, em suas *Preleções Filosóficas*, refere-se ao artista que, tomando uma pedra de mármore esculpe um corpo humano nela. As qualidades essenciais do mármore não foram alteradas com a sua mudança de forma, pois, para ele, a forma é qualidade accidental. Mas, caso seja essa estátua reduzida a pó, além de alterado o seu grau de densidade, alteram-se também as demais qualidades que lhe eram essenciais, tais como, transparência, reflexo, peso, frieza.

A essência para Silvestre Pinheiro Ferreira, corresponde à *deutere uma aristotélica*, isto é, a substância segunda, essência do universal, obtida a partir do individual por abstracção. Todos os objectos da mesma espécie possuirão determinadas qualidades que lhes são essenciais; daí a possibilidade de lhes extrairmos essas qualidades por um processo de abstracção, universalizando-as.

As qualidades essenciais somadas às accidentais recebem o nome de *substância* do objecto considerado em um momento dado.

«As palavras nada mais são do que os sinais ou a expressão das nossas ideias. Logo os nomes com que designamos os objectos não significam senão as ideias que temos deles. Mas todas as ideias que temos dos objectos não são senão as das suas qualidades; e por conseguinte a expressão *substância do chumbo*, por exemplo, não pode significar senão as qualidades que

conhecemos do chumbo, isto é, que designamos pela palavra chumbo, consideradas debaixo dum certo ponto de vista. E com efeito se, depois de enumerar todas as propriedades que conhecemos deste metal, abstraímos sucessivamente de cada uma delas, não nos resta mais nada que a palavra haja de significar. Logo ou a palavra substância significa o complexo daquelas qualidades ou não significa nada; porque além das ditas qualidades nada há que nós conheçamos.

Mas assim como a expressão *substância do chumbo* não pode significar senão as qualidades do chumbo, também é mister notar que significa todas as qualidades quer essenciais quer acidentais, que se acham reunidas no grupo denominado chumbo, no momento em que o observamos» (24).

Vemos pelo acima exposto que o conceito de substância de Silvestre Pinheiro Ferreira não corresponde ao já tradicionalmente aceite, ou seja, o de suporte ou algo subjacente nas coisas (o hipojéimenos aristotélico). Retiradas as qualidades acidentais, restam-nos ainda as essenciais, mas já não encontramos a substância. É conveniente notar que ao falar de substância, Silvestre Pinheiro Ferreira refere-se sempre ao somatório de qualidades essenciais e acidentais de um determinado objecto, apenas em um momento dado; pois esse mesmo conjunto de qualidades referindo-se não apenas a um determinado momento, estendendo-se às qualidades não somente actuais, mas também passadas e futuras, já recebe a denominação de natureza do objecto. Donde, a verdadeira natureza de um objecto está contida na sua essência que permanece inalterável:

«Comme d'après cette définition dans quelque moment que nous considérions un objet, nous ne

pouvons qu'y trouver l'ensemble de ses qualités accidentelles peuvent être différentes en différents momens, ou a exprimé cette remarque en disant que *l'essence est la véritable de chaque individu*» (25).

d) As Ideias

Para Silvestre Pinheiro Ferreira «à sensação que continua a existir no espírito, depois da acção dos órgãos externos, e só por efeito dos internos, chama-se ideia» (N. Elem., Ideologia, § 5). Como as sensações chegam desordenadamente a nós, oriundas do mundo exterior, activando um ou mais sentidos ao mesmo tempo, o primeiro passo, a bem dizer intelectual da nossa mente é ordenar, agrupar essas sensações que virão a gerar tanto ideias *materiais* como *intelectuais*. As ideias que temos dos corpos, como a extensão, peso, etc. são *materiais* e as ideias que temos do espírito chamam-se *intelectuais*, isto é, aquelas ideias abstractas em que consideramos apenas algum ou alguns dos componentes dessas ideias.

As ideias tanto podem vir a nós oriundas directamente de uma sensação como podem surgir como consequência de uma associação:

«Nous avons par expérience que lorsque deux objets ont affecté nos sens en même temps ou à très-peu d'intervalle, et que l'un d'eux vient ensuite se présenter de nouveau à nos regards, l'autre, quoique absent, se retrace aussitôt à notre souvenir. C'est pourquoi on appelle *associés* les idées de ces deux objets» (26).

É importante ainda fazer-se correctamente a distinção entre *associação* e *composição* de ideias; na composição consideramos como um conjunto de ideias

que a experiência somente nos ofereceu separadamente, enquanto que na associação dois ou mais objectos affectam nossos sentidos e essas sensações, ao serem repetidas em nós, pela presença de qualquer desses objectos, os outros imediatamente virão à nossa lembrança. O fenómeno em nós provocado pela associação chama-se recordação, reminiscência ou lembrança: «qualquer porém que seja o modo porque se nos representam as ideias dos objectos ausentes, como cada uma daquelas ideias é uma simples reprodução da primeira sensação, dá-se a qualquer daqueles estados do nosso espírito o nome de *recordação* ou *lembrança*» (27).

Parece paradoxal que em certos momentos Silvestre Pinheiro Ferreira explique que sensação e ideia são uma e a mesma coisa, como por exemplo no § 40 das suas *Prelecções Filosóficas* e, em outros trechos de sua obra afirme que a ideia somente ocorre quando o objecto que produziu a sensação originária está ausente. Entretanto a distinção torna-se bem clara se atentarmos para o que nos esclarece na Nota X da *Psychologie*: «C'est que la différence entre ces deux cas ne s'applique nullement aux idées en elles-mêmes, mais à ce qui les fait naître, c'est-à-dire à la cause qui a mis en mouvement los organes de la sensation» (28).

Nas ideias propriamente ditas podemos distinguir diferentes tipos, além dos já citados anteriormente:

Ideias Simples — oriundas de uma sensação simples, isto é, quando apenas um único sentido nosso é estimulado;

Ideias Compostas — oriundas de sensações compostas, isto é, quando um objecto age sobre mais de um

- sentido nosso, provocando-nos duas ou mais sensações simultâneas;
- Ideias Abstractas — consideradas abstractamente ou separadamente de outras ideias; esta separação tanto pode ser de uma ideia como de várias ideias dentre outras;
- Ideias Gerais (ou Universais) — (conceitos) ideias abstractas que abrangem apenas as qualidades presentes em vários indivíduos, desprezados aqueles que lhes não são comuns;
- Ideias Claras — quando, em um determinado objecto, reconhecemos distintamente todas as suas ideias simples;
- Ideias Escuras — quando, em oposição às ideias claras, entre as ideias simples de um determinado objecto, nelas não descobrimos nem identidade, nem diversidade com as que nos cumpre compará-las;
- Ideias Distintas — quando a ideia que temos do objecto não só é clara, mas completa. Em caso oposto a ideia é confusa.

As ideias estão compreendidas na nossa faculdade de perceber, ao lado das sensações, percepções e noções. Entretanto, possuímos uma outra faculdade, que sucede à anterior, que é a de pensar; esta compreende a atenção e a recordação que nos permitirão construir o conhecimento propriamente dito. A atenção nos permite fixar os nossos órgãos da sensibilidade, internos ou externos, sobre um determinado objecto. Já a recordação vem a compreender a reflexão, a comparação e o raciocínio. Estes três elementos já representam uma forma mais elaborada de vida

intelectual e, pela sua explicação, já podemos compreender melhor o processo gnoseológico.

A reflexão está restrita aos nossos órgãos internos, isto é, aos sentimentos e «tem lugar ... todas as vezes que a alma, recordando-se de algum objecto, entretém os correspondentes órgãos internos da sensibilidade na atitude precisa para que essa ideia se lhe conserve presente por mais ou menos tempo» (29). Mas, o nosso espírito não se limita a fixar sua atenção sobre os objectos isoladamente, mas, no contexto geral, apercebe-se das relações entre um determinado objecto e os demais. Estas relações entre os objectos exigem do sujeito que as percebe, uma operação intelectual que se denomina *comparação*. Nestas relações os objectos apresentam elementos de identidade e de diversidade e, ao constarmos esses elementos estamos emitindo um *juízo*: «Ver aquela identidade, ou esta diferença, chama-se *juizar*» (30). Quando o juízo estabelece o carácter de identidade dos objectos comparados, esse juízo é afirmativo; quando, por sua vez, estabelece o carácter de diversidade existente nos objectos em estudo, esse juízo denomina-se negativo.

Por outro lado quando, ao realizar a comparação «o espírito, depois de ter reconhecido haver identidade entre dois objectos A e B, e entre B e C, afirma que A e C são idênticos; diz-se que ele *raciocina*, que *discorre*. A aquela operação chama-se raciocínio ou discurso; e a faculdade de raciocinar chama-se *razão*» (31). A mesma denominação é válida quando, em vez de estabelecer a identidade o espírito, pelo contrário, estabelece a diversidade existente nos objectos.

Mas até o presente momento, desde a sensação originária, passando pela ideia, até as etapas finais de

comparação, juízo e raciocínio, o processo do conhecimento situa-se no plano puramente subjectivo. O conhecimento propriamente dito, isto é, o conhecimento denominado Ciência tem como uma de suas características o elemento objectivo. É através das palavras que o sujeito descreve os *factos* observados, os resultados obtidos. Ora, «as palavras nada mais são que os sinais ou a expressão das nossas ideias» (32); reside, então, no sinal o elemento-chave que permitirá ao conhecimento atingir o seu estatuto de Ciência.

2. Teoria da Linguagem

Ao problema do conhecimento Silvestre Pinheiro Ferreira vincula a sua Teoria da Linguagem, muito bem desenvolvida nas *Noções Elementares de Filosofia*. Esta, segundo ele, resulta da íntima relação existente entre as ideias mais abstractas e as diversas qualidades materiais dos corpos, como também da necessidade dos homens de se comunicarem entre si e exporem seus pensamentos. Estabelece, assim, uma íntima ligação entre as sensações e representações originárias e a elaboração da Linguagem.

No que poderíamos chamar a sua pré-história, a Linguagem originou-se da utilização de pinturas representativas dos objectos, pinturas essas que sofreram uma evolução no seu simbolismo, passando então a representar uma ideia abstracta vinculada à figura inicial; por exemplo, a figura do leão que inicialmente significava o próprio animal, graças a esse processo evolutivo, passa a significar a força, como também um simples gesto lembra a cólera, a compaixão ou o medo.

Da necessidade do homem de transmitir seus pensamentos surgem os meios, inicialmente primários, de comunicação a que se deu o nome de *sinais*. Estes sinais nada mais são que as expressões das nossas ideias; podem ser simbólicos quando suscitam a ideia de um determinado objecto mediante uma simples relação; por exemplo «a pintura mesmo imperfeita de um leão nos suscita a ideia de força» (33). Mas, essa pintura imperfeita vem a sofrer uma evolução tal que, ao afastar-se cada vez mais da figura original que representava, foram substituídos por sinais convencionais entendidos por todo um povo e que receberam o nome de *demóticos*. Ora, mas além da comunicação gráfica, o homem dispõe da comunicação oral e também esta foi submetida a um tipo de convenção. Acrescentou-se aos sinais escritos os sinais correspondentes aos diversos sons que constituem as *palavras*; estas não são mais que sinais dos objectos e estes novos sinais, que receberam o nome de *fônicos*, são apenas «sinais de sinais». E acrescenta «Temos pois que as *palavras*, os *gestos*, as figuras *simbólicas*, as figuras convencionais *demóticas* e os caracteres representantes dos sons ou fônicos prestam todos o mesmo serviço ao discurso, em razão da sua maior simplicidade; sendo uns menos complicados do que os outros, mas todos eles muito mais simples do que os objectos que eles são destinados a representar; e portanto muito mais fáceis de serem manejados, para servirem, como meios de execução dos nossos raciocínios».

No parágrafo 28 da mesma obra afirma «Quando as ideias que se reproduzem no nosso espírito, durante a ausência dos objectos, não são as de nenhuma das suas qualidades, mas sim as dos sinais que os representam,

tais como os seus nomes, símbolos ou elementos, dá-se a essa espécie de lembranças o nome *simples actos de memória*. Ressaltamos aqui a distinção entre a recordação dos objectos mesmos e a dos seus nomes: claro está que cada objecto é composto por um complexo de qualidades múltiplas e variadas o que nos impede de, ao recordar um objecto, recordarmos simultaneamente o complexo de qualidades a que nos referimos. Tal pode ser evitado graças àquela relação existente entre «as ideias mais abstractas e as diversas qualidades materiais do corpo... que as mais das vezes basta representar-se-nos algumas daquelas qualidades materiais para deduzirmos da sua comparação conclusões muito importantes a respeito destoutas qualidades abstractas».

Ao observarmos vários objectos ao mesmo tempo e pronunciarmos seus nomes, notamos que alguns desses objectos são semelhantes entre si, enquanto que inteiramente diferentes de alguns outros; ao mesmo tempo observamos que também existem similitudes entre os nomes dos primeiros objectos e diversidade entre os nomes daqueles últimos; por conseguinte, todas as vezes que observarmos semelhanças ou diferenças entre as várias palavras, concluiremos que existirá o mesmo entre os objectos que elas denominam. E quando dizemos que nos ocupamos de tais objectos, é apenas de seus nomes que estamos nos ocupando, sem que os objectos propriamente ditos estejam presentes em nossa lembrança; nós, então, julgamos a diversidade ou identidade das *coisas* a partir desses elementos existentes nas *palavras*: «Nous raisonnons sur des *signes*, et nous faisons application de nos conclusions aux *objets*» (34).

Torna-se, entretanto, necessário uma explicação melhor sobre o que Silvestre Pinheiro Ferreira chama *raciocinar sobre signos*. Ele nos cita como exemplo o raciocínio sobre uma frase (demonstração) e o raciocínio sobre uma equação algébrica.

Na equação algébrica, procede-se à substituição dos seus membros pelos valores correspondentes e, serão feitas tantas substituições quantas forem necessárias, até que o processo chegue ao seu final, estabelecendo-se a identidade ou diversidade entre os termos encontrados e o enunciado original; em outras palavras, o resultado final da equação dar-nos-á semelhança ou diferença de *valor* entre estes últimos termos e os termos primitivos.

Por outro lado na linguagem, o papel desempenhado pelos valores algébricos está agora a cargo das *definições*: o mesmo processo de substituição ocorrido na álgebra aplica-se a uma frase ou asserção, cujos termos nos permitem duvidar de sua veracidade ou falsidade; as definições constantes da frase original (em lugar das palavras que lhes são correspondentes), serão substituídas até chegarmos a uma proposição concebida em termos idênticos, que nos propiciará concluir da verdade ou falsidade da proposição inicial.

«Esta prática, a que se chama *discorrer*, como há pouco observei, consiste em substituir as palavras da proposição, que se quer demonstrar, as suas definições, até chegarmos a uma proposição, que significando o mesmo que a primeira, designe as qualidades genéricas pelas mesmas palavras que as individuais que lhes são idênticas. Tomemos por exemplo a proposição acima alegada — *O animal é homem* — O discurso, que nos deve demonstrar esta proposição, consiste em substituir às palavras *homem* e *animal* as suas definições, até que em

lugar destas duas expressões diferentes se acham outras entre si idênticas. Suponhamos por exemplo que tínhamos definido *homem* — *um ente dotado das faculdades de rir e querer* — E *animal* *um ente dotado da faculdade de querer* — Substituindo na proposição — *O homem e animal* — estas definições, têmo-la convertido em estoutra — *O ente dotado das faculdades de rir e querer é um ente dotado da faculdade de querer* — Proposição, que significando o mesmo que a primeira, oferece as qualidades genéricas designadas pelas mesmas palavras, que as individuais, que lhes são idênticas: e portanto produz evidência da mesma identidade, ou, o que vale o mesmo, *demonstra a proposição, de que se tratava*»⁽³⁵⁾.

Temos, então, dois tipos de *raciocínios* ou *discursos*: o *método analítico* e o *método sintético*; o primeiro consiste numa dedução que, partindo de várias observações particulares, atinge uma conclusão geral e o segundo chega a conclusões particulares originadas de uma asserção geral. É, então, graças aos diferentes tipos de raciocínio que podemos optar entre os diferentes Métodos a serem utilizados na construção do conhecimento.

Como vimos pelo anteriormente exposto, é a Linguagem que, ao proporcionar ao conhecimento a sua condição de possibilidade, também nos permite alcançar os elementos indispensáveis à Ciência em Geral. Ora, se os *factos* independem do sujeito para existir e, mesmo enquanto observados por ele, ainda se encontram no momento de subjectividade do processo, já a *nomenclatura* dependerá necessariamente do signo, da palavra, para *designar* e *descrever* esses factos. O terceiro elemento da Ciência, o *sistema*, isto é a «distribuição de factos que se organizam naturalmente no nosso espírito

segundo diferentes propriedades ou conjunto de propriedades comuns a todos os objectos individuais observados, sejam eles compreendidos em classes, espécies, ordens, secções, famílias, géneros, etc.»⁽³⁶⁾, prende-se da mesma forma à linguagem para que o raciocínio que estabeleceu identidade ou diversidade entre os múltiplos objectos observados seja expresso através da classificação desses mesmos objectos.

Da boa organização de um Sistema de Qualidades dos objectos a serem estudados, depende uma boa Teoria de determinada Ciência. Esta necessita conhecer as *causas, razões e efeitos* dos fenómenos observados e como os diferentes estados existentes entre os objectos das ciências estão em íntima relação com as qualidades desses mesmos objectos, se conseguirmos organizar um bom sistema de qualidades, teremos consequentemente uma boa Teoria.

Mas não basta observar os factos, descrevê-los e denominá-los, organizá-los em sistemas ou estabelecer as suas teorias. É preciso que esse trabalho seja bem ordenado, «é mister além disso averiguar como se edificou, isto é, notar os pontos em que se errou, e aqueles em que se acertou, a fim de evitar, e conhecer o caminho que deve seguir-se.

Cumprido, portanto, em cada ciência aprender como se há de proceder na *observação dos factos*, e na formação da *nomenclatura*, como se deve continuar, rectificar, e completar o *sistema* e enfim como se há de coordenar a *teoria* da ciência. O complexo destas doutrinas é que se chama *método*, ou ainda melhor, a *filosofia da ciência*»⁽³⁷⁾.

3. Hipótese de Gramática Universal

Ainda vinculado ao problema da linguagem e considerado como o corolário da constituição do saber, apresenta-nos Silvestre Pinheiro Ferreira uma hipótese de Gramática Universal. Segundo ele, problemas de ordem prática, como por exemplo a aquisição de um conhecimento na sua fonte original, estariam resolvidos por essa gramática mesmo sem o domínio de várias línguas estrangeiras pelo consultor. Também a objectivização da ciência estaria definitivamente concretizada, mediante uma convenção de sinais universais a ser estabelecida.

Todo o saber é expresso pela linguagem e ordenado em factos, nomenclatura, sistema, teoria e método relativos a cada ciência; mas em todas elas existem factos, expressões, organização nos sistemas e elaboração das teorias que lhes são comuns. É natural, portanto, que exista uma certa subordinação entre esses elementos e, respectivamente, entre os objectos que os originaram. Existe portanto, um certo paralelismo entre a realidade conhecida e a linguagem que expressa o conhecimento dessa realidade, pois, «as ciências não têm outro modo de nos darem conhecimentos dos objectos, que não seja pelas palavras e frases de que a Nomenclatura de cada uma delas se compõe»⁽³⁸⁾, como também é graças à linguagem que as observações isoladas que existem a respeito da realidade podem vir a ser reduzidas a *ordens* e *sistemas*; os nossos conhecimentos serão então sistematizados na exacta medida em que sistematizamos as suas expressões representativas. E acrescenta nas mesmas Prelecções, é preciso, então, conhecermos a «subordinação que existe

entre as expressões em geral, para por meio delas acharmos a que por conseguinte se deve verificar entre os objectos».

Refere-se Silvestre Pinheiro Ferreira à Gramática Universal e à Pasigrafia, trabalhos já existentes nesse sentido, mas que pouco têm frutificado devido a omitirem uma boa classificação de palavras ou expressões elementares de algumas línguas. Não basta aqui, segundo ele, ordenar as palavras alfabeticamente, como é o caso dos dicionários até então existentes mas tratar das *relações* existentes entre essas palavras. O ponto de partida desse trabalho seria a consideração das Categorias de Aristóteles e a distribuição dessas palavras segundo a sua relação com as categorias mencionadas. Seria necessário, portanto, o abandono da constituição ortográfica dos elementos radicais pela sua ordenação alfabética e a consequente adopção de uma ordenação natural desses radicais. O passo seguinte seria a organização dos derivados segundo uma ordem constante, observando-se as suas diferentes maneiras de derivação. Em síntese, o processo seria o mesmo aplicado à formação das classes dos objectos por meio das suas qualidades essenciais.

A Gramática Universal, mais completa que a Pasigrafia, tratará não apenas dos *sinais convencionados* para as palavras em questão, mas da classificação das expressões das ideias que existem em cada Nação, sejam essas expressões palavras soltas ou frases; convencionando-se para cada espécie um nome gráfico que estenda-se ao seu género, ordem e classe e adoptando-se uma mesma grafia para cada uma dessas rubricas, entre as diferentes nações, ficaria resolvido o problema.

Claro está que Silvestre Pinheiro Ferreira reconhece as dificuldades existentes em tarefa semelhante, dada a extensão da Nomenclatura Gramatical; mas a tarefa resumir-se-ia em *coligir* e *rubricar*. Apresenta-nos, então, como fonte o trabalho aristotélico contido na *Chave Geral de Todas as Ciências* e que recebeu o nome de *Organon*.

A Gramática Universal trataria, portanto, do fundamento de todas as línguas, ou seja, o conjunto dessas frases, dispostas sob bem caracterizadas rubricas, referentes a toda e qualquer língua, compondo o que o autor chama em suas *Preleções Filosóficas* um terceiro tipo de Dicionário, diferente dos já existentes e cuja classificação das palavras obedeceria às seguintes classes: «1.^a — Palavras próprias de certas profissões; 2.^a — palavras de certas ordens da sociedade; 3.^a — palavras comuns a todas as profissões e a todas as ordens ou estados de pessoas» (39). Tal ordenação das palavras mostrar-se-ia de imenso valor prático para quantos quisessem dominar um mais vasto conhecimento e demonstra claramente a preocupação de Silvestre Pinheiro Ferreira em manter-se coerente ao ponto de partida do seu sistema filosófico, as qualidades dos objectos conhecidas através das sensações, e a consequente organização destas em classes que correspondem àquelas qualidades.

Entretanto, ao que parece, o autor não levou a termo seu trabalho sobre a elaboração de uma Gramática Universal, como poderemos notar por trecho de um artigo seu publicado em «O Patriota», sobre o assunto em questão: «e posto que eu só pudesse mostrar ensaios imperfeitos, instaram-me para que os publicasse mesmo nesse estado» (40).

4. *A Classificação das Ciências*

Segundo Silvestre Pinheiro Ferreira, para que um conhecimento constitua ciência são indispensáveis os seguintes requisitos: «abundância de *factos*, regularidade de *nomenclatura*, nexos de *sistema*, lucidez de teoria e perspicacidade de *método*» (41).

Os factos são a base de todas as ciências e considerando-se que são fenómenos que tanto se observam nos espíritos como nos corpos, podemos dividir inicialmente as ciências em duas grandes classes: Psicológicas e Físicas; têm, portanto, as ciências como objecto as faculdades do espírito e as propriedades dos corpos, respectivamente. Ora, podemos observar que as diferentes faculdades do espírito reduzem-se a *pensar* e a *desejar*, o que igualmente significa modos de sentir; logo, as ciências psicológicas reduzem-se a uma Teoria das Sensações, ou Psicologia, enquanto que as Ciências Físicas, necessariamente vinculadas às classes dos corpos da natureza e suas respectivas propriedades, exigem uma classificação mais detalhada desse tipo de conhecimento.

No mesmo artigo mostra-nos que convém inicialmente notar que nas nomenclaturas dessas duas classes gerais de ciências existem «expressões comuns a ambas» e portanto os fenómenos representados por essas expressões deverão constituir-se em um corpo de ciências à parte que denominou *Ontologia*.

Do mesmo modo que existem expressões comuns a ambas as classes gerais de ciências, e que irão constituir-se no objecto da Ontologia, também entre as diversas ciências físicas existem certo número de fenómenos que

lhes são comuns e que deverão ser considerados abstractamente, gerando uma nova classe de ciência que são as *matemáticas*.

Amplia-se assim a classificação geral das ciências para: Psicologia, Ciências Físicas, Ontologia e Matemática, que servirão de suporte para uma classificação particular das ciências.

As ciências Psicológicas, como vimos anteriormente, tratam de operações sensitivas e intelectuais do nosso espírito, isto é, pensar e desejar. O pensamento constituir-se-á objecto da Ideologia e da Gramática que tratam dos sentimentos lógicos. Já os nossos desejos, que têm por objecto o *bom*, o *justo*, o *belo* e o *agradável*, são tratados pela Etologia (Ética) e Estética que cuidam dos nossos sentimentos etológicos. A Etologia trata da Teoria da Virtude ou Diceósina e do Direito Natural (de onde se originam as ciências jurídicas, quais sejam: Direito Constitutivo, Direito Administrativo e Direito Civil) e a Estética compreenderá a Teoria do Bom Gosto, voltando-se para as Artes do Desenho, Pintura, Gravura, Escultura, Architectura, Música, Mímica, Poética e Eloquência.

Por outro lado, as ciências Físicas, considerando os corpos segundo as suas propriedades, classifica-se inicialmente em *ponderáveis* e *imponderáveis*.

Os corpos ponderáveis que subdividir-se-ão, por sua vez em *comensuráveis* e *incomensuráveis*, originarão duas classes de ciências a *mecânica* e a *química*, a saber; ocupar-se-á a mecânica da acção dos corpos comensuráveis uns sobre os outros o que produz determinados efeitos, sem, entretanto, produzir alterações na sua estrutura interna; já a química se ocupará dos corpos incomensuráveis (átomos) que, ao agirem uns sobre os

outros, produzirão novos corpos com propriedades nem sempre semelhantes aos originais.

Os corpos imponderáveis não se limitam a produzirem efeitos de acção mecânica de atracção ou repulsão; a sua acção recíproca produzirá efeitos de acção química ou mecânica, com tão grande rapidez e em grandes massas, a tamanhas distâncias, como os efeitos do calórico, da luz e da electricidade, que fogem aos objectos das ciências acima descritas, constituindo por sua vez uma terceira classe de ciência física, a *dinâmica*.

Mas a observação nos mostra ainda a divisão da natureza em quatro grandes reinos, a saber: *animal, vegetal, mineral e atmosférico*, donde se originam a Zoologia, a Mineralogia e a Botânica.

Ainda oriunda da observação, temos a divisão dos mesmos corpos em: sólidos, líquidos e gasosos, que darão origem a mais três classes de ciências: a *estética* e a *mecânica* (corpos sólidos), a *hidrodinâmica* (líquidos, vapores e gases).

Entretanto a natureza não se deixa limitar e, à medida que o homem aprofunda os seus conhecimentos, surgem novas ciências, cada vez mais específicas, como sejam: do estudo das transformações do globo terrestre, e apoiada na Mineralogia, surge a Geologia. A Zoologia origina a Anatomia Humana e a *Anatomia Comparada*, graças ao interesse dos estudiosos pelos órgãos internos dos seres vivos (homens e animais); descobertos os órgãos vitais, a sua análise passa a constituir uma nova ciência, a Fisiologia. Destas duas últimas, ou seja, Anatomia e Fisiologia, e da verificação de alterações nos corpos observados e seus respectivos fenómenos, surgem a Patologia e a

Nozologia, precursoras da Medicina, que constituir-se-á do complexo formado pela Patologia, Nozologia, Farmácia e Terapêutica (estas duas últimas visando a preservação da saúde).

Como já lembramos anteriormente, os elementos fundamentais das ciências lhes são comuns: «Definir, nomear e classificar as propriedades articuladoras é obra das diferentes Ciências em que se dividem tanto a Física, como a Matemática. Mas expor os princípios da Nomenclatura, do Sistema, e da Teoria das propriedades comuns a todos os Corpos do Universo, tanto do real ou Físico, como do hipotético ou Matemático, é matéria privativa daquela parte da Filosofia, que os modernos com razão denominaram *Cosmologia*; porque envolve em si a exposição do *Sistema Geral do Mundo*»⁽⁴²⁾.

E a seguir explica que, quando nos referimos ao Mundo, não podemos esquecer que ele nada mais é que uma criação, e que toda criação exige um Criador. As relações dos Entes Criados com o Criador constituem-se num conhecimento a que se têm dedicado os estudiosos por vários séculos e que por serem orientados pela «luz natural da razão, tem sido designado pelo nome de *Teologia Naturab*».

Partindo da classificação das ciências de Silvestre Pinheiro Ferreira concluímos que todas as partes do universo estão interligadas. Tal inferência justifica o seu conceito de Filosofia, onde procura refutar a conotação exclusivamente operativa que lhe atribuíra o Empirismo Mitigado, como nos referimos no Capítulo II deste trabalho. A Filosofia, a partir do autor português ocupa-se dos princípios gerais da ordenação do saber, não mais se confundindo com qualquer ciência particular: «O complexo destas diferentes doutrinas, que todas têm por

objecto dirigir o Espírito humano nas suas diferentes operações, é o que se chama *Filosofia*» (43).

IV — O SABER DO HOMEM

Desenvolvido também na Psicologia, o Saber do Homem ou Tratado das Paixões de Silvestre Pinheiro Ferreira versa «sobre matérias de Gosto», isto é, tem como ponto de partida aqueles sentimentos «em que se atende a condição de serem acompanhados de dor ou de prazer» (44).

Desenvolve na mesma obra que todas as ideias vêm a nós a partir de uma sensação e neste exercício da sensibilidade, a nossa alma é meramente passiva, sofre apenas «os efeitos dos movimentos que se operam nos nossos órgãos internos ou externos». Mas há um outro tipo de exercício que é a *espontaneidade*, onde a alma é activa, isto é, o que se passa no espírito não possui causa externa, nem interna do nosso próprio corpo. E, seja no exercício da sensibilidade ou no da espontaneidade, o nosso espírito pode experimentar prazer ou desprazer. E, justamente por ter colocado inicialmente como duas faculdades do espírito a sensibilidade e a espontaneidade é que o filósofo português pode estabelecer coerência no seu sistema e vincular o conhecimento à moral, além de o ter subordinado à experimentação. As sensações externas dão-nos conhecimento, ideias, em cujo

processo a alma é passiva. Por outro lado, quando exerce a sua actividade, a espontaneidade, a alma está sujeita ao agrado ou desagrado que tanto podem ser qualidades materiais ou imateriais das coisas. Por exemplo, as ideias de virtude e vício identificam-se com as de agrado e desagrado. A virtude é «a acção moral de que se costuma seguir uma maior soma de gostos que de dores» (45).

Continuando a análise sobre os nossos sentimentos etológicos, Silvestre Pinheiro Ferreira também fundamenta a sua Ética (ou Diceósina) na *sensação*. E, por haver vinculado o conhecimento à experimentação e à observação, torna-se lícito ao filósofo português extrair a sua ética de uma fonte empírica e identificar as ideias de virtude e vício às de gosto (agrado) e dor.

Graças a essas duas faculdades do nosso espírito (sensibilidade e espontaneidade) e ao complexo das duas que permitem o espírito e o corpo agirem um sobre o outro, podemos falar de união da alma com o corpo. É ainda no exercício, seja da espontaneidade, seja no da sensibilidade que podemos experimentar prazer ou desprazer: «À propriedade de causar prazer dá-se o nome de *agrado*; e a de causar desprazer dá-se o nome de *desagrado*» (46). Ora, as afecções da alma são inseparáveis das do corpo pois, todas as vezes que sofremos duas sensações, ou duas recordações, ou ainda uma recordação e uma sensação simultâneas, observamos que o espírito, ao sofrer qualquer desses fenómenos é sempre o mesmo. Por outro lado, «sendo inseparáveis as afecções da alma das do corpo, no actual estado da nossa existência, segue-se que o sentimento de identidade pessoal do espírito é inseparável do sentimento da identidade daquela parte do nosso corpo

a que correspondem aquelas sensações ou recordações simultâneas de que, ... deriva o sentimento da personalidade» (47). Concluímos, pois, que é ainda a sensação que nos dá sentimento de *Personalidade* ou *Eu*. É a sensação que nos leva ao sentimento de identidade pessoal. Pessoa, então, será o indivíduo dotado de identidade pessoal, isto é, basicamente o produto da união da alma com o corpo.

O estabelecimento dessa dualidade tem levado a muitas discussões entre os filósofos e Silvestre Pinheiro Ferreira comenta três posições ao longo da História da Filosofia: Tomaz de Aquino, Mallebranche e Leibniz.

Segundo ele, a principal questão discutida tem sido sobre como a alma, substância espiritual, age sobre o corpo e vice-versa. Coloca, então, o cerne da investigação em duas indagações: o que significa uma substância agir sobre a outra? O que significa aqui a expressão *como*?

Ora, segundo os escolásticos a alma e o corpo não agem um sobre o outro, mas *influem*. A explicação de Mallebranche por sua vez, nega a influência mútua entre as duas substâncias, mas transfere para Deus a capacidade de provocar a acção de uma sobre outra, isto é, Deus faz nascer na alma movimentos correspondentes aos movimentos do corpo e vice-versa. E, por fim, Leibniz, ao rejeitar as duas explicações anteriores, afirma que Deus, criando a alma e o corpo, formou-os de uma tal maneira que, enquanto estiverem unidos, as afecções da alma e as do corpo estariam sempre em consonância, como se dependessem um do outro.

Segundo Silvestre, as três explicações se confundem entre si, diferentes apenas quanto à terminologia

utilizada. Em primeiro lugar, os escolásticos estabelecem uma frágil distinção entre *influir* e *agir*.

«Não se pode dizer que uma substância *influe* sobre outra, senão quando se reconhece que a primeira *exerce uma acção*, ou, o que vale o mesmo, *obra* sobre a outra. Influir denota pois uma *acção*, mas não a principal. Portanto os escolásticos dizendo que o corpo *não mais influe* na alma, quando esta experimenta uma sensação, reconhecem que o corpo obra sobre a alma, mas não como causa principal. Incumbia-lhe pois a obrigação de mostrar qual era essa causa principal; isto é: qual é a substância (sem serem os corpos que obram sobre os nossos órgãos) que primeiro mudou para que a alma experimente essa mudança a que se chama sensação. Já se vê que o não poderiam mostrar, porque na hipótese de que se trata, não entra em consideração nenhuma outra substância senão a alma que sente e o corpo que é sentido. Donde se segue, que o que os escolásticos chamam *influir é obrar*»⁽⁴⁸⁾.

Sobre Mallebranche, ao criticar a sua posição, Silvestre Pinheiro Ferreira nos mostra que, quando aquele filósofo coloca na vontade de Deus o seguirem-se certos movimentos no corpo quando a alma sofre certas afecções e vice-versa, reduz-se simplesmente a dizer: «Que Deus quer que a alma obre sobre o corpo, e o corpo sobre a alma; pois que obrar não é outra coisa senão o mudar um sempre primeiro e o outro depois»⁽⁴⁹⁾; e conclui invalidando a causa desse fenómeno seja exclusivamente a vontade de Deus, pois, afirma Silvestre, tudo o que acontece no mundo é porque Deus quer.

Por último critica Leibniz e chama-nos a atenção que a Harmonia Preestabílica Leibniziana apenas difere da

explicação do oratoriano francês em uma questão temporal: a vontade de Deus colocada por Mallebranche no presente (Deus quer) é substituída pelo alemão pela expressão pretérita (Deus quis). Mas, argumenta Silvestre, «Deus *quis* sempre o que *quer*; e nele não há diferença de tempo, é fútil a substituição»⁽⁵⁰⁾.

Em síntese, deixadas de lado as questões retóricas, pode-se afirmar que os três sistemas se reduzem a uma única colocação: que a alma e o corpo agem um sobre o outro e que as divergências voltavam-se muito mais para a questão do *como* o fenómeno ocorre. Quanto a esta última indagação, segundo Silvestre, torna-se desnecessária sua explicação pois «*compreender como* uma substância obra sobre a outra é saber quais são as mudanças de cada uma delas, e qual dessas mudanças é primeira, qual segunda; ora, nós sabemos qual é a sensação que experimentamos e qual a mudança que a precedeu no nosso corpo; logo compreendemos o como isto acontece. O mesmo se deve dizer a respeito da acção da alma sobre o corpo»⁽⁵¹⁾.

Do até aqui exposto vimos que a pessoa humana de Silvestre Pinheiro Ferreira é o indivíduo formado pela dualidade alma-corpo, não sendo estabelecida uma hierarquia de nenhum desses elementos sobre o outro: alma e corpo se completam um ao outro. Essa pessoa é ainda uma substância entre outras substâncias do universo; mas, poderíamos dizer, o homem é uma *substância especial* (grifo meu), dotado não apenas de qualidades materiais como também imateriais e cujo elemento essencial reside exactamente no elo que, ao associar a alma ao corpo, permite-lhe superar todas as demais substâncias da criação. Procuraremos então mostrar, no decorrer deste capítulo que o conceito de

homem para Silvestre Pinheiro Ferreira não é o de apenas um organismo, mas é também o de um animal político; não apenas vive em sociedade, mas estabelece as leis que regem essa sociedade; não apenas sente agrado ou dor, mas tem consciência dos actos que podem gerar essas sensações e procurá-los deliberadamente; não apenas aprecia o belo, mas produz a beleza através da arte. E, fugindo ao determinismo imposto ao mundo material, é ainda dotado de quando a alma humana é causa de todos os seus movimentos.

Fundamentada especialmente na parte da Psicologia que trata da constituição do saber, isto é, a Teoria do Conhecimento, o Saber do Homem abrangerá o conhecimento de certos factos que ocorrem no espírito humano, a saber, os sentimentos Etolágicos. Como vimos no capítulo anterior, as diferentes faculdades do espírito reduzem-se a pensar e a desejar e essas faculdades são abordadas por Silvestre Pinheiro Ferreira na sua Teoria das Sensações. O Saber do Homem, que abrangerá a Estética, a Ética, o Direito Natural e a Teoria Política tem por objecto o *bote*, o *justo*, o *belo* e o *agradável*.

1. *A Estética*

Colocada nos limites entre a Psicologia propriamente dita e as ciências psicológicas, a Teoria do Belo ou Estética compreende a Eloquência, a Poesia e as Belas Artes, isto é, as Artes do Desenho, Pintura, Gravura, Escultura, Architectura, Música, Poética e Eloquência. Embora possuindo uma base estritamente empírica, como as demais partes do seu sistema, esta doutrina parece vincular-se àquela definição dada por

Baumgarten em seu livro «Aesthetica» e que distingue nitidamente o objecto do conhecimento, conceitos, representações distintas (os sentimentos lógicos de Silvestre Pinheiro Ferreira), do objecto da arte, que são representações *confusas* mas sensíveis e perfeitas; estas últimas corresponderiam aos sentimentos etológicos.

Podemos ainda notar que, enquanto referindo-se à Estética apenas enquanto Teoria do Belo, o filósofo português endossando a significação vigente a partir do século XVIII, quando as noções de arte e belo aparecem vinculadas como objecto de uma única investigação.

Partindo do exposto no capítulo anterior, observamos que à «sensação que continua a existir no espírito, depois da acção dos órgãos externos, e só por efeito dos internos, chama-se ideia» ⁽⁵²⁾; segundo o autor, as *sensações* propriamente ditas serão os efeitos produzidos nos órgãos internos que ele chama sentimentos, os quais, por sua vez, podem ser lógicos ou etológicos; os sentimentos lógicos pertencem à Ideologia e à Gramática. Já os sentimentos etológicos constituem o objecto da Etologia (Ética) e da Estética. Quando existe exercício da liberdade os sentimentos etológicos denominam-se morais; quando não é este o caso, tais sentimentos denominam-se estéticos.

É ainda graças à *imaginação* ou *fantasia*, ou ainda à *diátese* que o sujeito produz os sentimentos tanto lógicos como etológicos. Quando no nosso ânimo as diversas partes da nossa organização agem umas sobre as outras, sob a acção de um sentimento, chama-se diátese: «A este sentimento que nós chamamos diátese costumam os filósofos dar o nome de *consciência* ou de *senso íntimo*: duas expressões viciosas; a primeira porque a palavra *consciência* tem outras significações; e a segunda,

porque toda a sensação, todo o sentimento é íntimo. Para evitar, pois, estes equívocos é que julgamos conveniente adoptar a palavra *diáteses*»⁽⁵³⁾.

A fantasia pode representar-nos os objectos enquanto ausentes exactamente como quando estão presentes, como pode representá-los diferentemente, combinados de diversas maneiras. A essas ideias formadas arbitrariamente pela fantasia chamam-se *imaginárias*: «qualquer porém que seja o modo porque se nos representam as ideias dos objectos ausentes, como cada uma daquelas ideias é uma simples reprodução da primeira sensação, dá-se a qualquer daqueles estados do nosso espírito o nome de *recordação* ou *lembranças*»⁽⁵⁴⁾.

Ora, quando o trabalho da nossa imaginação é forte o bastante para absorver toda a nossa atenção temos o *transporte*; se sentimos violenta paixão pelos objectos representados, temos o *entusiasmo*; estes são estados comuns a todos os indivíduos quando voltados para determinados objectos sem que implique na característica fundamental do artista. Esta reside na *inspiração*, que consiste exactamente no entusiasmo voltado para os objectos das belas-artes.

Entretanto, convém notar que dificilmente poderia comportar na Teoria do Belo a inspiração entendida como centelha divina a iluminar o artista, pois Silvestre Pinheiro Ferreira não desenvolve uma estética romântica e sim prática; a sua teoria não procura explicar a criação artística mas, como uma preparação para toda a problemática moral, fundamenta-se na arte de pensar e descrever o belo e o agradável.

Os diferentes estados daquele que imagina podem ainda ter outras denominações:

«porquanto se aquele, em cuja imaginação se representam os objectos, no-los reproduz à nossa vista, ao nosso tacto, aos nossos ouvidos, com o lápis ou com o pincel, com o buril, com o cinzel, com o gesto, ou com os sons, tanto da voz como dos instrumentos; denomina-se aquela imaginação o *talento*, o *génio* das Belas Artes; isto é, do Desenho, da Pintura, da Gravação, da Escultura, da Mímica, ou da Música» (55).

Por outro lado, se a imaginação voltar-se para, em lugar de representar os próprios objectos, ocupar-se apenas dos seus nomes, se em lugar de empregar instrumentos mecânicos ou ferramentas das artes, exprime-se através da Linguagem, recebe a denominação de *Estro* ou *Entusiasmo Poético*. Também a Eloquência constitui-se muito mais na imaginação dos nomes que na dos objectos e os diferentes géneros de eloquência originam-se na proporção em que são distribuídos nomes e objectos.

Silvestre Pinheiro Ferreira procura estabelecer em sua Estética o princípio fundamental da Teoria do Belo que é a arte de pensar sobre o belo e o agradável, seus objectos, e, enquanto o filósofo mantém-se na região das abstracções, desenvolvendo essa teoria, ele encontra-se no campo da Psicologia.

«Mais, si faisant l'application des doctrines générales, il nous enseigne comment l'homme, aidé du don divin de la parole, parvient à excitar dans l'âme de ses semblables toutes les passions dont il est ou dont il affecte d'être animé; s'il décrit comment des sombres traits du crayon, da la finesse du burin, ou enfin des couleurs artistement combinées du pinceau, ont peut faire sortir des imitations frappantes de toutes les productions de la nature; s'il nous apprend par quelle

combinaison de sons melodieux, la musique produit ce charme qui entraîne notre âme, et la rendant insensible à tout ce qui l'entoure, la transporte pour ainsi dire dans autre sphère; dans tous ces cas, notre philosophe n'ayant fait qu'une application des doctrines générales et précédemment connues de la *Psychologie*, soit au dessin ou à la gravure, soit à la peinture, à la sculpture, ou à la musique, soit à l'art sublime de la parole, son travail, disons nous n'appartiendra plus à la *Psychologie* proprement dite, mais à celle des *sciences psychologiques* dont il se sera particulièrement occupé» (56).

Como vimos anteriormente, os sentimentos estéticos, para Silvestre Pinheiro Ferreira, prescindem do exercício da liberdade e prendem-se apenas à representação dos objectos como são oferecidos aos nossos sentidos. Tal concepção tem suas raízes na Antiguidade, quando a arte era entendida segundo uma subordinação à natureza ou à realidade em geral.

A preocupação de Silvestre volta-se muito mais para os elementos que provocam a *inspiração* no artista e que nada mais são senão os objectos. Desta maneira justifica-se supor que a arte enquanto produção, para ele, restringe-se a copiar de maneira correcta, a própria natureza; limita-se à concepção de arte como imitação e a sua relação com o homem apoia-se nos efeitos despertados por essa arte no ser humano. O artista assim, reproduz o belo, mas não cria o belo, no sentido defendido por Schelling e também característico do Romantismo: a criação estética é absolutamente livre e a arte torna-se a própria actividade criadora do Absoluto; a arte humana é, em síntese, uma continuação da actividade criadora de Deus, tendo seu fundamento na Liberdade.

2. A Ética

No que respeita ao Saber do homem, a Ética constitui-se no cerne da questão filosófica para Silvestre Pinheiro Ferreira, pois, estará assim estabelecendo as bases de sua teoria política. Para o filósofo português a ética, isto é, «as paixões consideradas como actos morais», implica necessariamente no exercício da Liberdade e alicerça-se na identificação das ideias de virtude e vício com as de gosto e dor, respectivamente.

O seu ponto de partida é semelhante, especialmente, ao da Ética Utilitarista de Jeremy Bentham que centraliza na dor e no prazer todo o problema moral.

Entretanto, necessário se torna uma visão geral do conteúdo da problemática moral, para melhor avaliarmos a postura do eminente pensador português e a solução por ele encontrada.

Num sentido lato a ética é a ciência da conduta humana; mas esta definição, por demais abrangente deve ser considerada, segundo as duas grandes linhas que abordaram o problema, a saber, a ética como ciência do *fim* e a ética como ciência do *móvel* da conduta. Ambas as posições visam normativizar os actos do homem mediante um carácter de obrigatoriedade, um sentido do dever, que é a característica fundamental de qualquer sistema ético. Qualquer acto (moral) traz implícito uma livre decisão, por parte do agente, perante a lei moral e esse acto é moralmente bom, não apenas graças a sua concordância acidental com a lei moral, mas na medida em que nasce de uma intenção ética.

Tal intenção ética, ou dever, tem sido considerado, de um modo geral, como a conformidade da acção com a ordem racional. Enfocado neste sentido o dever é sempre um dever moral, isto é, implica uma adequação da vontade do sujeito com a lei moral. O dever resulta quase sempre de um mandato outorgado extrinsecamente ao sujeito, seja emanado de um bem supremo ou de uma razão universal. No primeiro caso o de ver consistirá em agir de acordo com a natureza universal (estoicismo) e no segundo o dever não se origina de nenhum bem e sim do imperativo categórico, isto é, por determinação da forma universal da razão (moral kantiana).

Mas seja ainda baseando-se em uma metafísica, como é o caso da ética aristotélica, seja em uma teologia, como por exemplo a ética tomista, qualquer doutrina moral apresenta sempre uma justificação racional para a sua teoria. E tal justificação é que estatui esse sentimento de dever que irá lhe emprestar um carácter de obrigatoriedade.

As doutrinas éticas também procuram apresentar soluções para questões como as da sua essência, origem e objecto e, a partir do Renascimento multiplicam-se as teorias, notadamente as que abordam a moral como ciência do móvel da conduta, como é o caso do Utilitarismo. Este, é um pensamento que se desenvolve principalmente na Inglaterra e podemos defini-lo essencialmente como a filosofia da utilidade individual que estabelece a sua coincidência com a utilidade social; transforma-se numa tendência que se estende não somente à ética, mas também à economia e política inglesas dos séculos XVIII e XIX.

Este tipo de moral utilitarista pode ser englobado naquela aceção que compreende a ética como a ciência do móvel da conduta humana e, que procurando determinar tal móvel, visa disciplinar essa mesma conduta. Tal concepção ética surge inicialmente na Antiguidade Grega para ausentar-se durante toda a Idade Média, voltando a ser trabalhada a partir do Renascimento. Mas é na Idade Moderna propriamente dita que encontra a sua elaboração mais profunda.

Com Antoine Ashley Cooper, conde de Shaftesbury, surge o estabelecimento de um *sensu moral*, que é produto de uma harmonia interior do homem, similar à harmonia do universo e que impulsiona o indivíduo para a realização do seu próprio bem. Segundo Shaftesbury, somente em sociedade o homem atinge os seus fins, o que vem a excluir um pressuposto estado de natureza, substituído posteriormente por um contrato social, postura já defendida por Thomas Hobbes. A oposição do sentimento à razão, preconizada por Shaftesbury é traduzida pelo significado do termo sentimento que, para ele, nada mais é que a expressão daquela harmonia interior do indivíduo, anterior a toda reflexão.

Devido a natureza humana não poder se realizar na solidão Shaftesbury coloca no sentimento de humanidade, ou seja, na amizade privada ou o amor à pátria a melhor explicitação daquele sentimento. A sua forma natural, individual, cristalizada no sentimento de humanidade leva-nos à conclusão de que o interesse pessoal autêntico coincide com o interesse social e, via de regra, a conduta altruísta, virtuosa, melhor se adequa ao interesse pessoal que o egoísmo, pois, a felicidade geral promove, por consequência, o bem estar do

indivíduo. Torna-se clara aqui a oposição entre a ética moderna que objectiva o *móvel* da conduta, e a ética tradicional, aristotélico-tomista que visa, em última instância, um *fim* disciplinador dos meios para alcançar a si próprio.

A interpretação do *sensu moral* de Shaftesbury foi mais tarde traduzida como uma tendência para a realização da *máxima felicidade para o maior número possível de indivíduos*, o que já se encontrava implícito na sua afirmação de coincidência entre os interesses pessoal e social.

Esta concepção colectiva de felicidade, ao colocar-se como fundamento da moral, exprime o carácter de utilidade que a ética assume a partir daí, ou seja: boa é a acção que proporciona bem estar à sociedade.

O apogeu da moral utilitária encontra-se em Jeremy Benthan, que fundamenta no Princípio da Utilidade toda a sua teoria e que, ao reconhecer na dor e no prazer os móveis das nossas acções vincula, por um lado, as normas do certo e do errado, e por outro, a cadeia das causas e dos efeitos. Por Princípio da Utilidade Benthan entende aquele «que aprova ou desaprova qualquer acção, segundo a tendência que tem a aumentar ou a diminuir a felicidade da pessoa cujo interesse está em jogo, ou, o que é a mesma coisa em outros termos, segundo a tendência a promover ou a comprometer a referida felicidade. Digo qualquer acção, com o que tenciono dizer que isto vale não somente para qualquer acção de um indivíduo particular, mas também de qualquer acto ou medida do governo»⁽⁵⁷⁾.

Este princípio, segundo Benthan, não pode ser contestado e é mesmo postulado por ele. Afirma que mesmo as teorias éticas que se julgam fundamentar em

outros princípios, como sejam as do ascetismo e da simpatia e antipatia, não conseguem fugir ao princípio da utilidade, são apenas suas formas adulteradas.

Prazer e dor são portanto os únicos fins a que se deve propor o indivíduo e, não apenas este, mas também o legislador para dirigir os homens, pois moral e legislação possuem um fim comum que é a felicidade humana e aplicam-se ao mesmo sujeito, isto é, aos membros das sociedades. A medida do prazer e da dor será estabelecida mediante um critério de valor atribuído inicialmente a um prazer em si e (mesmo quando analisando-se um acto de um indivíduo isolado) é necessário estabelecer-se sua intensidade, duração, etc., tendo-se em conta o acto que produziu esse prazer e considerando-se sempre que o indivíduo está inserido em uma comunidade; portanto, deve ser avaliado ainda o número de indivíduos que usufruiriam do prazer oriundo daquele acto inicial. Em síntese, o critério deste valor será sempre a utilidade do acto apreciado e a sua reversão em um bem para a comunidade.

Se considerarmos o utilitarismo de uma perspectiva religiosa, mais especialmente cristã, veremos que, afora as considerações morais desenvolvidas na Antiguidade, notadamente o Epicurismo, o reconhecimento da ética como móvel da conduta ressurgiu a partir da Reforma do século XVI que pregou uma renovação da vida Religiosa. Segundo Max Weber, no livro clássico *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, pelas colocações reformistas de Martinho Lutero o papel do homem no mundo deve ser desempenhado fora da vida monástica e consistirá mesmo no único meio de viver agradavelmente a Deus, cumprindo os deveres correspondentes ao lugar que a existência designou a

cada indivíduo na sociedade. O ultrapassamento da vida secular pela ascese passa a ter então aspecto de egoísmo e a expressão exterior do amor ao próximo, caracteriza-se pelo cumprimento dos deveres no mundo e pela divisão do trabalho entre os indivíduos. O único serviço a possuir valor religioso será o exercício dos deveres civis, em oposição ao culto sacerdotal católico. É talvez esta justificação moral das actividades quotidianas um dos resultados mais importantes da Reforma, particularmente de Lutero; a actividade temporal vê-se assim justificada e a vontade imprescrutável de Deus, manifestada pela colocação do indivíduo nesta ou naquela classe social (à qual ele deve se conformar), seria atendida pelo bom desempenho do homem nas suas tarefas. De resto, os indivíduos já estariam escolhidos por Deus, isto é, predestinados à salvação e o único indício seguro desta predestinação é a fé.

A doutrina da *predestinação* é explicada na teologia cristã como a escolha que Deus faz dos seus eleitos, isto é, daqueles que se salvarão. Duas doutrinas foram defendidas sob este título: uma que afirma um único tipo de predestinação que é a salvacionista; e uma outra, da dupla predestinação ou seja, à salvação e à condenação. É esta última defendida por João Calvino, que coloca como indício de salvação do indivíduo o sucesso que este venha a ter na ordem material, recebendo mesmo esta doutrina o estatuto de dogma e trazendo consequências não somente culturais e históricas como, especialmente, económicas.

Ainda segundo Weber, no Calvinismo, os indivíduos eleitos seriam dotados por Deus de uma fé e confiança em si inabaláveis concretizadas no, cada vez melhor, desempenho de suas tarefas; este seria mesmo o único

meio da pessoa certificar-se de ter sido eleita por Deus. Tal seria o fundamento de toda uma ética utilitarista já embrionária a essa época. Quanto à utilidade dessa conduta o protestantismo de um modo geral, justifica-a, deduzindo-a da vontade de Deus directamente revelada na Bíblia. Necessário se torna aqui esclarecer que o sucesso na vida terrestre visa exclusivamente à maior glória de Deus e não dos homens, pois Deus não existe *para o homem* e sim o homem é que existe *para Deus*.

Esta postura calvinista assinala, em última análise, a busca racional e sistemática do lucro pelo exercício de uma profissão e, mesmo visando à maior glória de Deus, isso implica numa ética particular onde o dever de cada um é aumentar o seu lucro. A ordem do mundo serve à glória de Deus, afirma Calvino, o que mantido pelas seitas protestantes, como por exemplo no puritanismo do inglês Richard Baxter, pelo reconhecimento de que a especialização nas tarefas conduz necessariamente a uma melhora quantitativa e qualitativa da produção, servindo assim ao bem comum, mediante a organização racional do trabalho.

A «maior felicidade para o maior número de indivíduos» recebe assim um suporte religioso e podemos mesmo afirmar que, no contexto moral-social protestante, o *útil* está no mesmo nível do sucesso na obra individual, que será indício de salvação.

Entretanto, o aumento das riquezas, que consequentemente advirá de uma ética da predestinação, oferece um perigo quase que imediato, segundo os teólogos protestantes, que seria uma troca da vida moderada e piedosa por uma vida de ócio e prazeres, tornada possível mediante o alto poder aquisitivo dos fiéis. Prega-se, então, uma virtude e dedicação ao

trabalho no sentido religioso do termo. A reforma luterana e suas conseqüentes seitas religiosas «transformou o ascetismo em um ascetismo no mundo»⁽⁵⁸⁾.

Esse ascetismo fundamentava-se nas revelações contidas na Bíblia, onde o cristão bebia os ensinamentos divinos, sem nenhum mediador, em um constante estado de solidão em seu culto. Nada de sacerdotes, nada de sacramentos, exclusivamente ele e Deus.

É conveniente notar, entretanto, que se o indivíduo busca a riqueza como sinal da sua eleição por Deus e, ao mesmo tempo, leva uma vida de trabalho, moderada e piedosa, sem gastos supérfluos nem grandes prazeres, necessariamente os seus bens, ou aumento do seu capital, não sofrerá solução de continuidade. Teremos como exemplo novamente a obra de Richard Baxter que prega incessantemente em favor de um trabalho contínuo, seja manual ou intelectual, pois, «desperdiçar seu tempo» é, talvez o maior dos pecados. A preguiça é apresentada mesmo como um dos sintomas de ausência da graça divina. A recomendação «trabalhai pois para serem ricos por Deus, não pela carne e o pecado»⁽⁵⁹⁾ do próprio Baxter, traduz bem a conotação de sentido de dever que o trabalho adquire na ética protestante, cuja explicação racional busca sua justificação na Bíblia, especialmente em São Paulo.

Uma outra passagem bastante interessante na mesma obra é de John Wesley, metodista, a respeito das relações éticas do ascetismo protestante, isto é, a respeito da frugalidade e poupança pregada constantemente: «Exortemos todos os cristãos a trabalhar e a poupar todo o seu ganho, isto é, a enriquecerem».

Em síntese, a ética protestante é nitidamente uma ética do móvel da conduta, no sentido em que esta visa não ao fim último, um bem supremo e transcendente, e sim a resultados imediatos e materiais. Ao ser eleito por Deus, isto é, predestinado à salvação, o indivíduo não deverá, como no catolicismo, lutar pelo alcance da graça e sua conseqüente salvação, e sim realizar com sucesso a sua obra terrena para a maior glória de Deus. Neste caso, o sucesso na obra é o melhor indício de salvação.

Entretanto, não podemos esquecer que tais asserções de ordem moral são dirigidas a cada indivíduo em particular, como já nos referimos anteriormente. Entre o homem e Deus não são admitidos mediadores, de um modo geral. Existe aí um elemento subjectivo a ser reconhecido; a lei moral (ou social) não está transcrita em nenhuma obra jurídica. Cabe, portanto, a indagação: a partir de que momento, a ética pregada pelo protestantismo torna-se uma ética social? Como identificar felicidade individual com felicidade social?

Tais indagações remetem-nos exactamente a Shaftesbury e ao *sensu moral* individual por ele estabelecido e que nos permitirá chegar à moral social; sendo o homem um ser social a quem repugna o isolamento, como realizar-se o homem a não ser em companhia de seus semelhantes? Não é o sentimento de humanidade intrínseco aos indivíduos e a sua melhor expressão não se manifesta na amizade privada e no amor à pátria?

Já vimos que, segundo Shaftesbury, esse *sensu moral* é anterior a toda reflexão e, graças a ele, mesmo os mais simples de espírito são capazes de bem conduzir-se para com os seus semelhantes. O egoísmo não leva o homem à verdadeira felicidade. O sentimento de humanidade

intrínseco a todos nós é, para ele, o melhor sinal de que o *interesse pessoal coincide com o interesse social*. O senso moral estabelece uma espécie de «aritmética moral» que nos permite estabelecer «la somme la plus haute de bonheur général»⁽⁶⁰⁾.

Da doutrina moral de Shaftesbury decorrerão as demais doutrinas éticas inglesas, que culminarão com a moral utilitária de Jeremy Bentham.

a) A Ética em Silvestre Pinheiro Ferreira

Em suas *Preleções Filosóficas* Silvestre Pinheiro Ferreira nos define a Ética como o «Tratado das Virtudes e dos Vícios, independente das considerações sociais»⁽⁶¹⁾, e estabelece dois princípios gerais: «1.º que se chama viciosa aquela acção, de que se costumam seguir mais males do que bens; 2.º que sendo estes males um efeito, cuja razão é aquela acção, a que por isso chamamos *viciosa*, vem a ser isto uma *Lei Natural*, cuja sanção (natural) consiste naqueles mesmos males, com que a experiência, ou nossa ou alheia, nos ensina que costuma ser castigado aquele, que se afasta das práticas de *virtude*»⁽⁶²⁾. Em outras palavras, os princípios gerais da moral são-nos dados pela razão e pela experiência.

Entretanto, no parágrafo 845, na vigésima-sexta prelecção refere-se a «conhecimentos que nem pela razão, nem pela experiência é dado aos homens adquirir» e que estão no âmbito da religião, da revelação. Permite-se, então, uma distinção entre Moral Filosófica e Moral Religiosa: a primeira é o corpo de doutrinas que, fazendo-nos conduzir pela mão da experiência, nos mostra sejam as acções virtuosas e quais as viciosas,

segundo os bens, ou os males, que delas costumam se seguir» (*Prel. Fil.*, § 810); a segunda, que se estende além dos males que a experiência nos mostra, não regida por uma sanção natural, é decretada não pelos homens, mas pela Divindade.

Dentro dessa dicotomia, Silvestre Pinheiro Ferreira apresenta ainda outras divisões da Ética, segundo os modos pela qual é abordada, como sejam, dentre outros:

Ética Dogmática — asserções deduzidas com o fim de determinar quais as acções virtuosas e quais as viciosas.

Ética Característica — análise das paixões humanas, organizando-as sistematicamente, isto é, por Classes, Ordens, Géneros, etc.

Ética Paradigmática — que retrata, mediante a História dos Homens, o Vício ou a Virtude; tanto pode ser *histórica*, se a versão que se expõe é real, baseada em factos verdadeiros, como *romanesca*, caso a história utilizada como exemplo seja fictícia; uma variação dentro deste tipo é a Fábula ou Apólogo quando, em vez de homens, são tomados como exemplo animais com procedimentos ou propriedades similares aos actos morais dos homens; ou ainda quando, em lugar dos homens, são apresentados Entes dotados de faculdades em grau superior às humanas, temos a Mitologia. Além das modalidades expostas acima e que são meramente narrativas, existe ainda a *Dramática* que pode ser dividida em *Cómica* e *Trágica*, utilizada pelo teatro.

Ética Paranética — tal método de ensinar a moral divide-se em *Retórico* e *Simbólico*, seja exaltando a virtude pelos dons da oratória, ou utilizando-se de Alegorias e Comparações, louva a virtude em oposição ao Vício.

Todos os métodos acima expostos podem ser utilizados para o ensino seja da moral filosófica, seja da moral religiosa mas existe um outro método que se prende unicamente a esta última: o Místico ou Litúrgico e que consiste «no complexo de certos actos e práticas, umas simbólicas e expressivas: outras arbitrarias e convencionais: todas tendentes a despertarem, e fortalecerem em nós as ideias, e o amor da virtude em vista dos Prêmios, que a Divindade nos prepara, se formos virtuosos, e dos castigos que infalivelmente nos esperam se preferirmos os desatinos do vício» (63). Tais práticas Místicas ou Litúrgicas implicam num reconhecimento de nossa submissão ao Criador e numa prestação de homenagem aos seus Atributos.

O fenómeno moral de ordem religiosa, pelas próprias Leis do Criador, conduz o homem ao amor à virtude e à repulsa ao vício, pelos prazeres ou dores que possa advir de um ou de outro, respectivamente; o prazer aqui representado pela alegria de uma consciência pura ou a dor sintetizada no remorso ante os vícios praticados. A Ética Religiosa fundamenta-se na *revelação*, estando além da razão ou da experiência, e a intenção ética, ou dever, que rege tais actos encontra-se fundamentada nos ensinamentos recebidos pelo indivíduo na infância: agradar a Deus visando a um prémio futuro, em contraposição ao vício, em consequência do qual advirá o castigo.

Do ponto de vista da Moral Filosófica, como já colocamos anteriormente, a identificação das ideias de Virtude e Vício com as de Gosto e Dor está apoiada numa sanção natural, ou Lei Natural, conhecida através da experiência. «Ora a Virtude e o Vício são o mesmo que o *Justo* e o *Injusto*» (64). Tais ideias também estão

vinculadas à experiência e dizem respeito não a quaisquer actos nossos, mas especialmente às nossas acções livres.

É exactamente à Moral Filosófica que vai pertencer o problema da Liberdade. Esta também origina-se da sensação. As nossas sensações distinguem-se em duas grandes classes: Paixões e Acções. A sensação é passiva quando ela não é razão (causa) de outras sensações que porventura venham a se lhes seguir no nosso corpo ou em estranhos corpos e é activa quando é razão de outras sensações ou ideias, ou mudanças, quer em nosso corpo quer em outros fora dele.

Nas nossas acções convém seja feita a distinção entre Acções Corpóreas e Mentais. As primeiras têm como exigência fundamental a existência de um Agente, um Paciente e um Efeito; dada a *Razão* pelo agente e a respectiva *Disposição* no paciente, segue-se necessariamente um *Efeito*. É, pois, graças à *Influência* do agente, revestida da correspondente *Razão*, que certos efeitos ou movimentos sucedem-se no nosso corpo. Por outro lado, as acções chamadas Mentais, produzem movimentos no nosso corpo, movimentos estes que são sempre precedidos por ideias que são a sua própria razão; como também surgem frequentemente em nós ideias cuja razão são outras tantas ideias.

As acções mentais fogem à regra em que a cada acção segue-se necessariamente um efeito. Ora, para que a uma determinada acção siga-se um determinado efeito, necessário se torna que não só o agente, como também o paciente, estejam com disposição para praticar ou receber a acção. No caso das acções mentais, muitas vezes, mesmo quando se verifica a exigida *disposição* tanto no agente quanto no paciente, o efeito não se

produz. Isto é uma singularidade das acções mentais e é a isto que se chama liberdade. Esta é produzida por actos da nossa alma que se chamam voluntários. Quando a alma quer, está exercendo a sua faculdade de querer, a sua vontade. «Os espíritos que na presença de muitos motivos, obram umas vezes por um, e outras vezes por outros desses motivos, chamam-se *livres*, a faculdade de assim proceder chama-se liberdade; e cada um desses actos chama-se *escolha*; à faculdade de escolher também se dá o nome de *opção*» (65).

Graças a este parágrafo da Ontologia Silvestre Pinheiro Ferreira se permite refutar a tese agostiniana que afirma a existência da liberdade como escolha racional e volitiva do bem «mediante o auxílio da graça e, o mal, na ausência desta». Segundo ele tal afirmação nos induz a erro, pois negaria o papel da experiência na comprovação do livre arbítrio. E na Ideologia, (§ 156, Nota 94) afirma: «porquanto é um facto, atestado pela experiência de cada um, que na presença de vários motivos ora obramos por um ora por outro, sem se poder assinar objecto algum externo que seja causa destas nossas determinações».

Tal escolha, ou opção «como qualquer acto da nossa *vontade* se podem considerar como *efeitos*, cuja *razão* reside na alma: ou como efeitos, cuja *razão* existe nos corpos. Dos primeiros não há dúvida que são acções *livres*. Mas quanto aos segundos é preciso distinguir dois casos: porque, ou esse estado dos corpos, que é razão dessa *escolha*, ou dessa *vontade*, se sabe ser ele mesmo um efeito, de que a *alma* foi *agente*, e então também estão no caso de se chamarem acções *livres*; ou aquele estado dos corpos, a que essa vontade ou essa escolha se seguiu, é efeito cuja *razão* não existiu na alma, mas no nosso ou

em estranhos corpos; e então diz-se, que essa *vontade*, essa *escolha*, foram constringidas, *forçadas*, *violentadas* ou *necessárias*»⁽⁶⁶⁾.

Coloca-nos aqui Silvestre Pinheiro Ferreira frente à questão da *união da alma com o corpo* de que já tratamos na Introdução deste capítulo e tema sobre o qual o eminente filósofo português fez comentários sobre as posições de São Tomaz de Aquino, Mallebranche e Leibniz. Tal união para ele é indiscutível e o seu significado residirá na série de estados da nossa alma a que corresponderá uma outra série de diferentes estados do nosso corpo: como nos mostra nas *Preleções Filosóficas* «de maneira que estes são alternativamente razão e efeito daqueles». Resta-lhe explicar *como obra o corpo sobre a alma e a alma sobre o corpo*: «responderemos adequada, e completamente enumerando as mudanças, que tanto na alma como no corpo precederam a essa, de que se nos pede o *como*. Porém, se se nos perguntar pelo *como* da totalidade das acções da alma sobre o corpo, e do corpo sobre a alma: é pergunta que não tem resposta; porque se nos pergunta o que significa a palavra *como* em um caso em que ela nada significa: é como se nos perguntasse qual é a cor do som de uma trombeta, ou (mais adequadamente) quem estava em um lugar antes de todos os que lá estiveram»⁽⁶⁷⁾.

A alma humana é, então, a causa primeira de todos os movimentos espontâneos sempre que ela exerce a sua espontaneidade. Mas é preciso estabelecer ainda a causa primeira de todos os outros movimentos não somente de nossa alma, como de todos os animais, vegetais e corpos inorgânicos. É preciso considerar o complexo do universo em sentido retroactivo, a partir do momento presente até que, em todas as mudanças

sofridas por este mesmo universo seja estabelecida a «razão total da mudança experimentada no momento seguinte por cada um dos entes de que ele se compõe» (68). Por esse processo chegaremos enfim a um desses fenómenos que tenha sido o primeiro e que, pelo seu carácter de necessidade, exija um acto espontâneo que seja a sua própria *razão suficiente*; sendo assim, chegamos a reconhecer a necessidade de uma causa primeira de tudo o que existe e que chamamos Deus.

Mediante a distinção da Moral em Religiosa e Filosófica, Silvestre Pinheiro Ferreira permite-se uma conciliação entre os dois tipos tradicionais de Ética: a ética do *fim* e a ética do *móvel* da conduta. Enquanto a sua Moral Religiosa é nitidamente uma ética do fim, cujo dever moral resulta de um mandato outorgado pela divindade e transmitido aos homens pela revelação, transcendendo assim a razão e a experiência, a Moral Filosófica adquire conotações Utilitaristas, ou seja, de uma ética do móvel da conduta; aqui a intenção ética não perde a sua conformidade da acção com a ordem racional. Mas esta se exprime através da liberdade implícita em cada acto virtuoso ou vicioso e, ao contrário da moral religiosa, os seus efeitos são imediatos e sensíveis. O elemento conciliador apresentado por Silvestre Pinheiro Ferreira residirá exactamente no estabelecimento daquela causa primeira de todos os movimentos, não somente da nossa alma mas de todos os outros entes criados. Ao considerar o complexo do universo, o filósofo português sintetiza o espiritual e o sensível aí existentes. O homem, enquanto espírito, subjugado à sanção divina; o homem enquanto matéria, regido por uma sanção natural senhor de seus actos, agindo livremente por outorga do próprio criador.

Em última análise, o fundamento da moral é sempre Deus.

Entretanto, convém notar que se enquanto Ética, as virtudes e os vícios são tratados independentemente das considerações sociais, isto é, as normas de conduta visam o indivíduo em particular, e neste sentido podemos mesmo falar em uma subjectividade da Ética, o filósofo português não desconhece o seu alcance no plano social e esclarece que ela se objectivizará através da Jurisprudência que visa o bem estar geral da comunidade. Estamos pois agora em pleno campo da Ética Social enquanto esta é conceituada como «ciência das normas relativas à actuação moral rectamente ordenada no domínio social», e a ordem social enquanto tal é ordem jurídica, em contraposição à ordem individual.

Ora, como já vimos a Ética visa apenas ao bem do indivíduo, isto é, «aquela acção de que se costuma seguir maior soma de gostos que de dores», mas o bem é «tudo o que contribue para o aperfeiçoamento, conservação e satisfação da espécie humana» ⁽⁶⁹⁾; ao transcender o meramente subjectivo, a ética de Silvestre Pinheiro Ferreira cai no utilitarismo que lhe serviu de inspiração, o que comprovamos quando analisamos a sua definição de *utilidade*, contida no § 12 da Ontologia: «Debaixo do nome de utilidade entende-se o que em última análise produz *mais bem do que mal*, não só a tal ou tal indivíduo da espécie humana, mas a todos aqueles que lhe podem sentir os efeitos». Encontramos, pois, aqui cristalizada a essência do utilitarismo, pela qual a utilidade individual estabelece a sua coincidência com a utilidade social.

O empirismo que fundamenta tais afirmações e se estende até a sua solução do problema da liberdade não

resta dúvida de que, como afirma António Paim, «equivale de certa forma a uma conciliação com o mal»⁽⁷⁰⁾; mas, ao mesmo tempo, Silvestre Pinheiro Ferreira tem plena consciência da dinâmica implícita nas relações sociais e no sentido evolutivo de todo o seu processo o que explicita na afirmação seguinte:

«Toda a Sociedade, ou seja doméstica ou civil, assenta sobre certos princípios e práticas, que com o andar dos tempos se tem identificado com a natureza das Famílias e dos Povos, por maneira que, mesmo no caso de eles serem maus, repugna à natureza dos seres em geral, e em particular a natureza humana, o perdê-los de repente, e de repente adoptar e praticar os que lhe são opostos que por hipótese sejam os únicos que cumpra adoptar e praticar. Não sendo pois possível na ordem da natureza a repentina passagem do mal para o bem; o que pode resultar dos esforços para a repentina extirpação de um erro intimamente ligado em princípios e práticas arraigadas por antigo hábito, é a degeneração do antigo erro para outro talvez ainda pior; bem como o mais que a humana prudência se pode prometer de um bem calculado plano de guerra contra tais erros (a que pela sua estreita união com os princípios e práticas da educação de tal ou tal família, de tal ou tal Nação, se tem dado o nome de prejuízos nacionais ou de família) é de os fazer passar sucessivamente de mais a menos graves, de mais a menos absurdos, mediante o ensino de verdades *remotas* da que mais oposta é ao prejuízo estabelecido; porém de tal modo escolhidas que a pouco e pouco se costumem os ânimos a deduzir sucessivamente, uma de outras, verdades cada vez mais aproximadas àquela, a que por fim intentamos chegar. Porém como o principal obstáculo à extirpação daqueles

erros é segundo fica observado o acharem-se eles travados com os hábitos e práticas radicadas por longo uso; cumpre sobretudo (àqueles que têm a seu cargo o governo e a reforma dos povos) modificar precedentemente aquelas práticas e hábitos, a fim de que se afastando sucessivamente do erro se aproximem cada vez mais da boa doutrina que se pretende inculcar»⁽⁷¹⁾.

3. O *Direito Natural*

O *Direito Natural*, num sentido lato, é considerado o fundamento dos diversos direitos vigentes nas sociedades humanas, ou seja, a condição de validade de todo *Direito Positivo* possível. Norma constante e invariável, é garantia da realização da melhor ordenação possível para a sociedade humana.

Em sua forma tradicional é entendido como a participação da sociedade humana na ordem do universo e emana de um Deus criador. Tal concepção veio a ser superada já no período moderno, a partir do jusnaturalismo de Hugo Grócio, e a participação das comunidades humanas na ordem cósmica cede lugar a um *Direito Natural* que é técnica racional de coexistência, estabelecendo normas condicionais para a estruturação de uma sociedade ordenada. Como normas fundamentais do *Direito Natural* podemos considerar o respeito da propriedade, o respeito dos pactos, a indemnização dos danos e o cominação de penalidades, ou sejam, as condições indispensáveis à coexistência humana.

Ao contrário do *Direito Natural* tradicional, o jusnaturalismo é independente do arbítrio humano e

divino e emanado da natureza humana procede, por dedução, dos próprios princípios da natureza, num rigor geométrico, bem ao gosto do século XVIII. Entretanto, o jusnaturalismo não teve apenas como teórico o já citado Hugo Grócio, encontrando-se ainda o Ensaio sobre a Lei Natural de John Locke e a elaboração de Thomas Hobbes, ambos diferindo de Grócio em alguns pontos como por exemplo, a negação por Locke de que a lei natural seja produto exclusivo da nossa razão e a admissão, por Hobbes, da falibilidade da razão humana o que implica numa reformulação dos conceitos tradicionais que ainda persistiam na teoria de Hugo Grócio.

O jusnaturalismo foi a peça de força de que se utilizaram os teóricos políticos do mundo moderno na busca de uma reformulação social, o que culminou com a elaboração do Liberalismo inglês.

Silvestre Pinheiro Ferreira inspirando-se nas teorias correntes na Europa ao seu tempo, também especula sobre o Direito Natural e traz para o centro da investigação o cidadão, isto é, o homem a partir do pacto social, o *homo politicus*. Para ele, o Direito Natural consubstancia os deveres gerais do cidadão e das sociedades e consiste num direito de natureza ou «direito da razão», filosófico e universal, servindo de fundamento a todo o Direito Positivo, ou seja, o *direito civil*, o *direito penal* e o *direito público*.

Cristalizando-se na *lei do justo* «mais útil ao homem e ao cidadão, segundo a sua natureza e o seu destino na sociedade» ⁽⁷²⁾, o critério para avaliar a utilidade neste caso é exactamente o exame dos actos humanos e da sua resultante em maior ou menor soma de bens para a sociedade em geral e para cada indivíduo em particular,

pois, a exclusão de um certo número de indivíduos, seja maior ou menor, no usufruto desses bens constituir-se-á no privilégio e conseqüentemente na violação do pacto social.

Claro está que o nosso filósofo não possuía a ingenuidade de julgar que esse critério de justiça seria atingido em sua absolutez, mas, reconhece que dentro das limitações humanas pode ser alcançado «em proporção relativa à situação particular de cada um, isto é, *igualdade de direitos em circunstâncias iguais*, ou, como se costuma dizer, *igualdade diante da lei*, isso não só é possível, mas só isso é justo, e só isso pode ser verdadeiramente útil» (73). Vemos aqui identificadas as ideias de Justiça e Utilidade da mesma maneira que a «Virtude e o Vício são o mesmo que o Justo e o Injusto» (74) e pela vinculação à experiência que tais conceitos já atingiram em sua ética, podemos inferir que o próprio Direito Natural alcança-se pela via da observação e da experiência.

A origem do pacto social encontra-se no reconhecimento da fraqueza individual em defender seus bens (pessoas e propriedades) contra os ataques inimigos e na conseqüente concordância de, reunidos em sociedade, assegurarem-se esses mesmos indivíduos, reciprocamente, o gozo de determinados *direitos* e a obrigação de também determinados *deveres*.

Daí a distinção entre os conceitos de *homem* e *cidadão*; o primeiro, indivíduo isolado, pessoa enquanto tal, e o segundo o indivíduo político, cujo consentimento tácito ou expresso permitiu o estabelecimento do referido pacto social.

A partir do dualismo homem-cidadão Pinheiro Ferreira estabelece ainda a distinção entre os direitos e

os deveres *naturais* e *sociais*. Os primeiros «são os de *segurança pessoal*, de *liberdade individual* e de *propriedade real*, que pertencem a todo o homem, e se chamam *naturais* por serem inerentes à natureza, e *inaferíveis* porque ninguém o pode deles esbulhar», e os últimos «são aqueles que derivam das leis *sociais* ou positivas» (75). Tais leis sociais, que se constituem nas leis gerais do Estado, são decisões dos membros da sociedade, para que os referidos direitos naturais sejam não somente assegurados como também regulados, visando a atingir todos os indivíduos; compreendem não apenas as leis civis, mas também as *fundamentais* e *constitutivas*, além das leis *penais*.

Enquanto que as leis *fundamentais* estabelecem os limites dos direitos naturais, as *constitutivas* regulam os direitos políticos, ou seja, a faculdade que tem o cidadão de exercer determinadas funções no serviço do Estado e as leis *civis* fixam o gozo e exercício dos direitos *civis*, isto é, dos direitos naturais, enquanto regulados e garantidos pelas leis positivas ou do Estado. Por outro lado a infracção de qualquer dessas leis pelo cidadão está sujeita a uma penalidade ou castigo, constituindo-se aí o âmbito do direito penal, pois sendo o pacto social estabelecido com a intenção de garantir igualmente a todos os seus direitos, isso implica num igual estabelecimento de deveres sociais para os membros de uma comunidade, sem excepção.

À primeira vista pode parecer incongruente a existência de deveres sociais e a consequente regulamentação dos direitos naturais, o que parece exigir uma restrição desses mesmos direitos, mas, explica-nos Silvestre Pinheiro Ferreira que o homem social, ao colocar-se sob a protecção da lei, recebe em troca

segurança pessoal e protecção à propriedade, o que lhe garante o exercício da sua liberdade, recebendo assim sob a forma de vantagens o que a princípio semelhava-se sacrifícios.

Realiza-se assim o objectivo da sociedade que, assentada num princípio racional como garantia de uma melhor ordenação social assegura ao homem, mediante o cumprimento de deveres o gozo inalienável de determinados direitos. A natureza e destino do homem em uma comunidade estão universalmente fundamentados no direito natural, ou seja, na lei do justo que «é a base de toda a moral e de toda a política»⁽⁷⁶⁾.

4. *Teoria Política*

Sintetizada no *Manual do Cidadão em Um Governo Representativo*, a doutrina política de Silvestre Pinheiro Ferreira foi elaborada com o fim específico de presidir a reforma da monarquia portuguesa, de regime absolutista, e possibilitar a sua transição para uma monarquia constitucional, sem revoluções ou violências. Consiste esta doutrina numa interpretação do Liberalismo inglês, estribando-se principalmente na figura política da *representação*, ou seja, na delegação de poderes políticos, por parte dos cidadãos a um grupo limitado de outros tantos cidadãos.

O eminente português desenvolveu, então, um modelo político, com características próprias, que permitisse a transição acima referida e possibilitasse uma reestruturação das instituições sociais ao mesmo tempo que os novos interesses económicos também fossem representados pelas instituições políticas.

Centrada no Estado instituído graças ao contrato social e regulado por uma constituição, a teoria de Silvestre Pinheiro Ferreira estabelece de início os poderes políticos que permitirão a manutenção da ordem estatal e conseqüentemente a garantia dos direitos do cidadão. São esses poderes o eleitoral, o legislativo, o judicial, o executivo e o conservador, cujo funcionamento permitirá as relações entre o social e o político na comunidade, ao mesmo tempo que preservará os interesses do Comércio, Indústria e Serviço Público, pois aquelas relações deverão, em última análise, espelhar as necessidades individuais e nacionais.

Definidos os direitos individuais, ou do cidadão, oriundos do direito natural, necessário se torna fixar os limites do poder estatal para garantia dos mesmos e, para tanto Silvestre Pinheiro Ferreira, formula a sua teoria da representação.

O termo representar tem duplo sentido, um *activo* e outro *passivo*.

«No primeiro sentido é representante de alguém aquele que a bem dos interesses do representado faz o que ele mesmo teria feito se não estivesse impedido por alguma causa, e isto ou para preencher algum dever, ou para conseguir o cumprimento de algum direito, isto é, o cumprimento de obrigações por ele contraídas por um terceiro. É assim que um *advogado* representa no primeiro sentido o seu cliente perante um tribunal de justiça, e um *embaixador* representa no outro sentido o seu soberano em uma corte estrangeira, enquanto recebe as honras que não são dirigidas a ele, mas sim àquele por quem se acha ali acreditado.

Tanto em um como em outro caso, ou se cumpram deveres, ou se promova e aceite a satisfação devida a algum direito, não se faz mais do que tratar a bem dos interesses da pessoa que se diz representada.

Se os juristas tivessem avaliado a importância desta observação, teriam concluído sem hesitar que a jurisprudência da representação não pode ser outra que do mandato» (77).

Ora, os interesses dos componentes de uma sociedade estarão a salvo graças ao mandato popular, ou seja, a delegação de poderes a um representante para tratar desses mesmos interesses.

Defensor incontestado da monarquia, pois segundo ele somente esta forma de administração satisfaz as condições essenciais de todo governo, Pinheiro Ferreira ao estabelecer a *representação* como fonte legal de reivindicação dos direitos do cidadão fixa os limites de acção do soberano visando assim impedir que ele venha a se transformar em déspota ou tirano, ao mesmo tempo em que rejeita a monarquia aristocrática, fonte de privilégios e portanto de violação do contrato social. Ora a monarquia representativa «é aquela que assenta sobre o princípio da independência dos poderes, salvo o privilégio da *perpetuidade da coroa* e os do *veto* e da *irresponsabilidade* que são consequências do mesmo princípio de perpetuidade». A perpetuidade da coroa implica no impedimento do monarca abdicar, como também garante a transmissibilidade do governo aos seus descendentes. Entenda-se ainda por irresponsabilidade do soberano o facto de este não poder responder ante o poder judicial «por aqueles actos da realeza que ele praticar na forma da constituição» (78) e por *veto* (legislativo) «o direito de negar o seu

consentimento aos projectos votados pelo congresso nacional» (79).

Entretanto, é lícito a uma nação destituir o monarca de suas funções quando este não corresponder à observação da lei e aos seus interesses; a aclamação do soberano nada mais é que um mandato que lhe foi conferido e a sua validade enquanto a nação a quiser livremente continuar, pois o único limite a ser obedecido é a lei do justo.

Por não ser uma monarquia absoluta onde o monarca reina por seu próprio arbítrio, o chefe de Estado, ou do Poder Executivo em um governo representativo está sujeito, graças ao poder conservador, à fiscalização de seus actos enquanto detentor do poder, pelos representantes dos demais poderes anteriormente citados.

As atribuições do poder conservador englobam «fazer guardar os direitos que competem a cada cidadão, e manter a independência e a harmonia de todos os outros poderes políticos, a fim de que os agentes de um não usurpem as atribuições do outro» (80) e o exercício deste poder no que respeita à manutenção dos direitos civis é comum a todos os cidadãos, enquanto que a «manutenção da harmonia e da independência dos poderes políticos» compete a cada um dos representantes legais dos demais poderes que, para tal, recebem através da Constituição, determinadas atribuições.

O ponto crucial da teoria da representação consistirá exactamente nessa harmonia e independência dos poderes políticos cuja garantia repousará no estabelecimento do mandato popular, graças ao poder eleitoral. Este consiste precisamente «na função ou

direito de *eleger* e *nomear* para os cargos civis e políticos, e designar os cidadãos que por seus serviços se fazem beneméritos das recompensas nacionais, tudo na conformidade das leis» ⁽⁸¹⁾. A eleição estender-se-á a todos os cargos do serviço público e a delimitação dos colégios eleitorais é estabelecida em função de hierarquias e rendimentos. Os cidadãos são assim classificados por ordem hierárquica à qual ascenderiam, por eleição, após submeterem-se a um processo selectivo.

Cada deputado deveria possuir os conhecimentos necessários para bem representar os diferentes estados (Comércio, Indústria e Serviço Público) relativos às secções de que se compõem o Congresso Legislativo. O direito de voto estará então restrito aos capazes de conhecer as qualidades requeridas aos cargos e os detentores dessas mesmas qualidades, bem como aos cidadãos que sem terem essa capacidade entretanto conhecem quem as tenha, bastando para tal estar emancipado ou naturalizado. Ao cidadão a quem a lei confere o direito de voto não é lícito abster-se dessa função «porque o direito eleitoral, assim como todos os direitos políticos, são encargos públicos que não foram criados só para vantagem daquele a quem são confiados, mas a bem, e por serviço do Estado» ⁽⁸²⁾.

A representação entendida por Silvestre Pinheiro Ferreira é uma representação de nível nacional e nunca individual e, a escolha dos candidatos limitada entre os portadores de conhecimentos específicos a cada cargo a ser ocupado, levava o debate dos problemas sociais e políticos a serem resolvidos por uma minoria, a partir de problemas concretos e num âmbito puramente racional. O interesse nacional estaria então voltado para os três

estados sociais já citados e excluía a possibilidade do usufruto de qualquer privilégio pois, «é da natureza do privilégio depravar os privilegiados e reduzi-los à necessidade de recorrer aos talentos e às riquezas dos proletários, ou seja para se auxiliarem nas desavenças que têm entre si, ou para satisfazerem as paixões e caprichos que nunca deixam de se desenvolver no seio da ociosidade⁽⁸³⁾.

O pensamento político de Silvestre Pinheiro Ferreira não foi entretanto estratificado no tempo, pelo contrário, sofreu um processo de amadurecimento durante cerca de trinta anos. A sua preocupação inicial era apenas salvar a monarquia portuguesa ameaçada pelo descontentamento gerado pelas instituições políticas já decadentes. Factos como a ausência de imprensa livre e de órgãos de ensino superior, bem como falta generalizada de conhecimento sobre as ideias políticas que germinavam e tomavam corpo no restante da Europa, ou ainda a questão da independência ou não do Brasil, levaram o reino de Portugal a um impasse o que impeliu o nosso filósofo a provocar uma tomada de consciência nas classes dirigentes luso-brasileiras.

A sua doutrina que se apresenta embrionária nas *Prelecções Filosóficas* encontra a sua expressão máxima no *Manual do Cidadão* era um *Governo Representativo* é também configurada em obras como *Curso de Direito Público*, nos comentários sobre as constituições do Brasil e de Portugal, e em inúmeros outros escritos de cunho político e administrativo.

Embora o Estado Liberal de Silvestre Pinheiro Ferreira não tenha sido abraçado pelos conservadores brasileiros na organização do Segundo Reinado, ele

propiciou ao nosso país (o Brasil) a fundamentação filosófico-política de que tanto carecíamos.

1. *Cosmologia*

Em um sentido geral chama-se Cosmologia às doutrinas que discorrem acerca do mundo como um todo, ou seja, o conjunto do mundo, sua origem e suas leis.

Embora o termo cosmologia somente tenha sido utilizado a partir do século XVIII pelos filósofos alemães, notadamente Christian Wolff (1679/1754) para designar a filosofia da Natureza, as teorias cosmológicas remontam-se à antiguidade grega. Ao tempo dos jónios a especulação já visava uma explicação para o universo, abandonando-se assim as interpretações míticas numa tentativa de racionalização do saber. Foram precisamente os pitagóricos que tiveram o mérito de entender o universo como um todo harmonioso, cuja ordem objectiva poderia ser explicada matematicamente e o denominaram *Cosmos*. Ao longo do tempo as investigações cosmológicas ativeram-se a questões relativas à origem do mundo e à auto-existência ou não do universo, bem como a composição última dos corpos.

A filosofia escolástica endossa a concepção aristotélica e a coloca como uma parte da metafísica especial, junto à psicologia e teologia natural, surgindo nesse período a famosa prova cosmológica da existência de Deus, inspirada na teoria peripatética do primeiro motor imóvel.

Com as descobertas científicas da Idade Moderna, especialmente a partir de Isaac Newton e sua concepção matemática do universo, bem como de suas leis físicas, a cosmologia apresenta uma tendência eminentemente mecanicista. Esta formulação do universo torna-se perfeitamente justificável graças à observação e experimentação terem alcançado um estatuto de método científico. O próprio Wolff definia a cosmologia geral como *scientia mundi seu universi in genere* e afirmava que essa *scientia* poderia ser experimental.

Para Silvestre Pinheiro Ferreira a cosmologia encontra-se exactamente nessa linha de meditação e embora parta da afirmação leibniziana de que «qualquer das mónadas de que o universo se compõe é representativa do mesmo universo»⁽⁸⁴⁾, este postulado recebe pelo filósofo português um tratamento de cunho empirista. Christian Wolff, como Leibniz, atribuíam à cosmologia uma função normativa da ciência, e o conhecimento era construído, dedutivamente, em direcção à realidade. Silvestre Pinheiro Ferreira, inversamente, encontra na própria realidade a justificação para inferências filosóficas que poderão ser comprovadas graças a experiência. No projecto original das *Preleções Filosóficas*, a Cosmologia deveria merecer um grande desenvolvimento o que não chegou a acontecer, limitando-se o pensador português a abordá-

la na *Quinta Prelecção* e em alguns parágrafos esparsos de outros capítulos.

A cosmologia de Pinheiro Ferreira parte do pressuposto de que todas as partes do universo são solidárias entre si, pois, «a acção da causa aparentemente a mais insignificante se estende a todo o universo»⁽⁸⁵⁾.

Na prelecção referida procura mostrar, a partir de fenómenos como o das marés, entre outros, que «por maior e mais espantoso que seja um fenómeno nunca é formado de repente», bastando para tanto que pequenos e homogéneos fenómenos ocorram interligados durante o tempo necessário para o provocar.

No universo, criado por Deus, bem como nas partes que o compõem, encontram-se, desde a sua criação, as forças de atracção e repulsão, cuja dinâmica permite que o mundo permaneça em estado de *equilíbrio*, ou seja, de *harmonia*. Essas mesmas forças que permitem a manutenção da harmonia universal, também proporcionam ao mundo a capacidade de aperfeiçoar-se, de crescer, de aumentar a *esfera da sua actividade*.

O primeiro de todos os estados do universo é o de criação e «relativamente a este primeiro estado da sua existência, chama-se tanto ao universo, como a cada uma das suas partes *criatura*»⁽⁸⁶⁾. Qualquer que seja a criatura, esta compõe um sistema de substâncias simples que, ao integrarem-se nesse mesmo sistema, receberão os nomes de: mónada, átomo, princípio, elemento, princípio elementar, etc.; mas recebem ainda o nome de *matéria* quando consideradas em si mesmas, isto é, isoladamente do conjunto.

Assim, a mónada aceite por Pinheiro Ferreira não é espiritual, a exemplo da leibniziana, mas sim material, enquanto considerada em si mesma. Reunidas em um

corpo formam uma totalidade cujas partes são solidárias:

«estão pois ligadas entre si, como agentes e pacientes, todas as partes do Universo, que por este modo vêm a formar um sistema. E como este seja composto de todos os complexos de qualidades, que constituem a natureza de cada uma das substâncias existentes, deu-se-lhe por isso, em sentido colectivo o nome de *Natureza*. E aos fenómenos e leis, que em alguma parte deste sistema do Universo se patenteiam, chamam-se-lhe *fenómenos e leis da Natureza*»⁽⁸⁷⁾.

Neste sentido pode-se dizer ser efeito ou obra da Natureza, a qualquer fenómeno particular, exceptuando-se o próprio facto da Criação.

É exactamente a partir deste conceito de Natureza que o filósofo português se permite dissociar a física da metafísica a exemplo das tendências do período moderno e, sem negar o papel criador de Deus, causa do primeiro estado do universo, reconhece que à Cosmologia pertence apenas a «Exposição do Sistema do Mundo e das propriedades gerais dos Corpos do Universo»⁽⁸⁸⁾, enquanto que a problemática teológica merece tratamento à parte e recebe o nome de Teologia Natural, pois cuida da «contemplanção da *Divindade* conforme aos princípios ditados pela luz natural da razão»⁽⁸⁹⁾.

Em síntese, a cosmologia para Silvestre Pinheiro Ferreira visa simplesmente comprovar determinadas colocações filosóficas à luz das descobertas da ciência experimental, como nos afirma, por exemplo, a respeito da solidariedade dos fenómenos:

«Esta observação, que é certamente uma das mais próprias para demonstrar como a acção da causa

aparentemente a mais insignificante se estende a todo o Universo, remonta a uma alta antiguidade: e depois de ter sido contestada por muito tempo, foi enfim verificada por experiências feitas de propósito com todo o possível cuidado por vários Naturalistas Modernos, entre os quais merece citar-se como o mais distinto, o imortal Franklin»⁽⁹⁰⁾.

2. *Ontologia*

A ontologia, em sentido lato, consiste numa exposição ordenada e sistemática dos caracteres fundamentais do ser. Este vocábulo foi criada no século XVII e significa, etimologicamente a ciência do ente, tendo sido introduzido tecnicamente na filosofia por Jean Le Clerc (1657-1737). Entretanto, o termo foi popularizado por Christian Wolff em sua *Philosophia prima sive ontologia methodo scientifica pertracta, qua omnes cognitionis humanae principia continentur*.

Os problemas ontológicos têm sido tratados, ao longo da História da Filosofia, desde os tempos dos gregos e, inicialmente, chamou-se ao seu estudo, Metafísica. No período antigo, o verdadeiro sistematizador dessa ciência é Aristóteles, que a chamou Filosofia Primeira, ou seja, a ciência cujo objecto é comum a todas as demais ciências e cujo princípio condiciona a validade de todos os outros.

De início, para Aristóteles, a Metafísica era primordialmente a ciência de Deus, e nesse sentido podemos falar de uma metafísica teológica, cujo objecto, o ser, é o mais alto e perfeito e do qual dependem todos os outros seres. Mas, na própria obra aristotélica, encontramos este conceito interligado com

o de Metafísica como ontologia, cujo objecto é o *ser enquanto ser*, e que foi mantido pela tradição filosófica posterior.

A comunidade do ser vai compreender por inteiro o domínio do inteligível e, uma Teoria do Ser é, necessariamente, a ciência primeira e mais extensa. Fundamentada no Princípio de Contradição («Nada pode simultaneamente ser e não ser») que lhe permite abstrair o seu objecto de todas as suas determinações, a ontologia implica em uma dicotomia do real, voltando-se para uma realidade primária e privilegiada. É neste sentido que Aristóteles buscará a explicação do ser das coisas sensíveis e mutáveis, no intemporal e eterno que deverá existir por trás delas.

O ser ontológico implica ainda em uma questão que vem sendo levantada desde a antiguidade filosófica e que pode ser formulada da seguinte maneira: que é o ser? Desde Parménides de Eléia que as tentativas de responder a esta pergunta foram sendo elaboradas e aperfeiçoadas, cabendo a Aristóteles o mérito de encontrar, se não a formulação definitiva, pois a ontologia é dinâmica e até os nossos dias o problema do ser é objecto de debate, mas a solução endossada, embora com algumas ressalvas, por aquela tradição a que nos referimos anteriormente. «O ser se diz de muitas maneiras», afirma Aristóteles e, partindo dessa premissa, podemos entender o ser como *essência*, como *existência*, ou ainda como *substância*.

O ser como essência, num sentido aristotélico, é o constitutivo metafísico da realidade. Devemos pois entender a essência como *aquilo que a coisa é*, como algo real, ao expressar-se o essencial dessa coisa (como por exemplo, *Sócrates é homem*), em contraposição a algo

acidental. Assim é válido afirmar-se que a essência é aquilo que faz com que a coisa seja ela mesma, e não outra; ou, em outras palavras, a essência é a coisa enquanto tal, o próprio fundamento do ser. A essência, por outro lado, é parte de uma coisa, junto à existência, e da união desses dois elementos podemos dizer que resulta o ser. Enquanto a essência diz «o que» uma coisa é, a existência exprime «que» uma coisa é. Ao existir, uma coisa não é apenas pensada ou idealizada, mas é uma realidade. Tal realidade transcende o meramente sensível e, do ponto de vista metafísico, a palavra *ser* significa existir, e existir não em outra coisa, mas em si mesmo.

Quanto ao ser como substância, esta, literalmente, significa «o que está debaixo de», e supõe-se que a substância está sendo um suporte para qualidades ou acidentes. Aristóteles utilizava o vocábulo OUSIA para referir-se à substância. Entretanto, é necessário não esquecermos que, para o filósofo peripatético, existe uma distinção importantíssima entre OUSIA, ou *substância primeira* e DEUTERE USIA, ou *substância segunda*. A substância primeira representa o ser individual do qual se pode predicar algo. Este individual é irreduzível, único e se basta a si mesmo, sendo, em síntese, uma entidade. Já a substância segunda é uma essência do universal, predicável da substância primeira e é obtida, a partir do individual, por abstracção. A substância primeira corresponde então à *existência* e a substância segunda, por sua vez, corresponde a *essência*.

A questão ontológica, o que existe? Podemos responder: existem substâncias. A questão, o que é o ser? Equivale uma outra: o que é a substância?

Em resumo, a substância é objecto da metafísica (ontologia) enquanto constitui o princípio de explicação de todas as coisas existentes, pois, a estrutura substancial do ser é o fundamento do saber científico. Vale então dizer: a metafísica é a teoria da substância enquanto tal.

Mas na idade moderna, o Empirismo tende a eliminar o contraste entre o apriorismo dedutivo da metafísica e a experiência. Ao considerar o sensível a única fonte do conhecimento, o empirismo propõe-se explicar os juízos e conceitos universais mediante a experiência. Esta se torna então o critério limitativo e fundador do conhecimento humano.

O Empirismo nega toda a realidade que não se deixa atestar nem controlar e torna-se um apelo a evidência sensível, como método para decidir o que deve ser considerado real. De um modo geral, o inacessível aos sentidos, isto é, inacessível aos instrumentos que o homem dispõe, não se constituem problemas filosóficos. Daí, a rejeição da metafísica pelo empirismo, pois os instrumentos racionais, ou lógicos, estão condicionados às possibilidades humanas.

Locke apresenta-nos como unidades empíricas elementares, as ideias e as relações imediatas entre as ideias, fundamentadas estas na sensação e na reflexão. Falar em ideias é falar em representação sensível, oriunda esta das coisas que percebemos em torno de nós, mais propriamente, das qualidades dessas coisas.

Por outro lado, para Hume, os objectivos da pesquisa humana podem ser divididos em duas grandes classes: as relações entre as ideias e as coisas de facto. Às primeiras, corresponde o conhecimento matemático em geral, ao qual podemos chegar com uma simples

operação mental; já o conhecimento da realidade de facto, está vinculado a uma relação de causa e efeito, que por sua vez, se fundamenta na experiência. Cada ideia que se nos apresenta, somente pode ser considerada legítima quando, ao ser decomposta, encontramos a impressão (sensação) que lhe é correspondente.

Em ambos os casos, verificamos o primado da experiência sobre o raciocínio dedutivo. O conhecimento aqui é considerado sob um carácter unicamente fático, onde as puras abstrações, os conceitos ontológicos, não encontram lugar.

Tomemos como exemplo a ideia de substância, de fundamental importância para a ontologia.

A substância, em sua formulação ontológica tradicional, é considerada como essência necessária das coisas. Embora se apresente empiricamente sempre do mesmo modo, não é verificada nem controlada pela experiência, mas é atingida, ela própria, por meio da dedução dos princípios evidentes, comuns a todas as ciências, e os princípios próprios a cada ciência.

A crítica empirista fere exactamente o carácter fundamental de necessidade atribuído à substância, na medida em que a experiência é impotente para legitimar essa necessidade.

Para John Locke, a substância é uma ideia complexa, isto é, resultado de uma combinação de ideias simples e é considerada como mera constituição interna das coisas, da qual deveriam derivar as suas qualidades. Mas, devido a sua inacessibilidade pelos sentidos, sobre a substância nada podemos afirmar. Ao declará-la incognoscível, Locke a reduz a uma mera «coleção de ideias», preterindo o seu carácter de necessidade em

proveito de uma simples coexistência daquelas qualidades em um determinado objecto: «Portanto, seja qual for a natureza secreta e abstracta da substância em geral, todas as nossas ideias das espécies particulares e distintas das substâncias nada são excepto várias combinações de ideias simples, coexistindo numa, embora desconhecida, causa de sua união, fazendo com que o todo subsista por si mesmo» ⁽⁹¹⁾.

Para David Hume a substância também perde o seu carácter de necessidade, tornando-se apenas um conjunto de determinações que, embora se encontrem juntas em termos factuais, dela não podemos demonstrar a necessidade: «as particulares qualidades que formam uma Substância costumam ser referidas a um *algo* desconhecido a que se supõe que elas sejam inerentes ou, deixando de lado esta ficção, são consideradas como estreita e inseparavelmente conexas por relações de continuidade e de causação» ⁽⁹²⁾.

Os autores empiristas, de um modo geral, negam validade aos conceitos ontológicos por não lhes encontrarem fundamentação sensível. Somente a experiência garante um conhecimento verdadeiro, garantem eles, e, dessa forma, tornam a metafísica incognoscível. Ao rotular os seus conceitos de «ficção» (Hume) ou «um não-sei-que» (Locke), instituem, a partir daí, o primado da gnoseologia sobre a ontologia.

a) A Ontologia em Silvestre Pinheiro Ferreira

A ontologia em Silvestre Pinheiro Ferreira trata das propriedades gerais dos entes e das noções gerais comuns a todo o conhecimento. Ora, o conhecimento dos factos é o primeiro elemento de todas as ciências.

Ao colocar como objecto da ontologia aquelas noções comuns à ciência em geral, o filósofo português, na linha sensualista que é peculiar ao seu pensamento, endossa, de certa forma, a crítica empirista à metafísica e atribui à ontologia a função de auxiliar da gnoseologia, retirando-a da ordem do ser e incluindo-a na ordem do saber. Tal inversão permite-lhe abordar os conceitos ontológicos, a partir da sensibilidade, sem furtar-se a coerência empirista que caracteriza todo o seu sistema.

A realidade é constituída de indivíduos, portadores de qualidades e que recebem a denominação de *ser*, *ente*, *objecto* ou *coisa*. Fica então excluída a possibilidade de uma dicotomia no real, mesmo porque, todas as nossas ideias remontam-se às sensações. Também a possibilidade de estabelecer-se um primado do raciocínio puramente dedutivo sobre a experiência, característica da metafísica tradicional, exclui-se mediante a sua conceituação de princípios metafísicos, como por exemplo, o de causalidade, a que nos referiremos posteriormente.

Segundo ele, as suas noções de ontologia identificam-se com a Metafísica de Aristóteles, pois, o mestre peripatético também tratará desses problemas, considerando-os «um corpo de ciência a parte» e fundamento de todo o saber científico. A denominação de metafísica prende-se apenas a uma organização dos seus escritos: «Aristóteles tendo tratado estes assuntos depois das ciências físicas, talvez as pessoas que coligiram suas obras, tendo colocado, os que tratavam d'ontologia e de psicologia depois dos da física fez com que desde aquele tempo se chamasse metafísica a este complexo de ciências»⁽⁹³⁾.

O Plano de Curso de Prelecções Filosóficas que ministrou, a partir de 1813, no Rio de Janeiro, previa análise de obras escolhidas «dos principais Filósofos, Oradores e, Poetas, assim antigos, como modernos, sagrados e profanos» e, com este objectivo, Silvestre Pinheiro Ferreira traduz as Categorias de Aristóteles, directamente do grego, idioma que dominava. A referida tradução é apresentada sob uma forma original que, segundo as próprias palavras do autor, consiste «em separar à maneira de Notas, toda aquela parte do texto original, que não acrescenta nada ao que fica dito, e só serve a exemplificar, ou aclarar por qualquer outro modo, o que precede: sem que este novo arranjo violente a ligação de uma e outra coisa: nem eu tenha para isso omitido, acrescentando ou substituído palavra alguma do original, pois antes as conservei na ordem da sintaxe, que cada uma delas ali ocupa» ⁽⁹⁴⁾. Mas, a ordenação dessas Categorias por Pinheiro Ferreira compreende, de facto, uma reinterpretação da filosofia peripatética e, de um modo geral, os ensinamentos do estagirita, sofrem, pelo filósofo português, um tratamento empirista, como por exemplo a tradução que dá à OUSIA aristotélica, e à qual já nos referimos no capítulo anterior.

Ao complexo de todas as coisas que existem chama-se Universo, e a sua explicação se esgota em três categorias: substância, qualidade e relação.

Esta redução das categorias aristotélicas a apenas três é perfeitamente compreensível quando consideramos que, para Silvestre Pinheiro Ferreira, as categorias são uma «distribuição sistemática das palavras, a qual serve de base a todas as ciências em geral» ⁽⁹⁵⁾. Chama-se categoria «aqueles Grupos de Indivíduos a que nós

ordinariamente chamamos Classe, Ordem, Género, Espécie, Família, Secção, etc.»⁽⁹⁶⁾ e que permitem estabelecer o elemento mais importante do conhecimento científico, ou seja, a nomenclatura.

A categoria de *substância* sintetiza o complexo das qualidades de um indivíduo *em um momento dado*, sejam essas qualidades essenciais, sejam acidentais. Por restringir esse complexo de qualidades a um único momento, a substância, para Pinheiro Ferreira, perde aquele carácter de suporte, ou substracto das coisas, isto é, permanente da ontologia tradicional obtido por pura abstracção, e permite uma explicação da realidade através dela mesma. Ora, não há substâncias sem qualidades e, ao apreendermos a substância de um objecto, estamos apreendendo ao mesmo tempo as suas qualidades.

Estas últimas são de fundamental importância para a elaboração dos conhecimentos, pois, «conhecer um objecto significa ter ideia de todas as suas qualidades»⁽⁹⁷⁾. Quando as qualidades não se observam senão em um ou outro indivíduo, em uma ou outra classe de indivíduos, chamamos a essas qualidades *propriedades* do indivíduo ou da classe. Quando essas propriedades são essenciais ao indivíduo ou classe, recebem o título de *atributos*.

A ideia de *causalidade* é explicada pela categoria de relação pois, «esta palavra serve só para denotar o facto de serem vários objectos Causas parciais, ou Razões parciais, de um dado Efeito; ou Efeitos ou Pacientes de uma dada Causa; ou, enfim, uns Causa ou Razão de que os outros são Efeitos ou Pacientes»⁽⁹⁸⁾.

Uma Causa, ou Razão é a acção ou complexo de acções que venham a proporcionar uma *mudança* ou

alteração, ou ainda transformação num determinado indivíduo. A este indivíduo chama-se *paciente*, à causa, *agente* e à mudança sofrida, *efeito*. Em qualquer processo dessa ordem, como por exemplo esculpir um bloco de mármore, a «mudança do paciente se não efectua, sem se gastarem os instrumentos; sem se cansar o agente: e, em geral, sem que o paciente produza em retorno, seus efeitos no agente: efeitos de que ele paciente vem a ser a causa, e a sua mudança razão; por isso a esta mesma mudança do paciente se lhe chama *resistência*, *reação*, *força*, *poder*, *potência*, *razão* e também *razão suficiente*, porque a primeira causa sofreu *alteração: modo* ou *maneira*, *como* ou *porque* o paciente reagiu: E à alteração ou *mudança* que se seguiu na causa chama-se-lhe *efeito da reacção* ou da *resistência*»⁽⁹⁹⁾.

A Teoria da Causalidade, portanto, para Silvestre Pinheiro Ferreira, pode ser reduzida «a um só princípio, a saber: que para poderem ter as relações de causalidade é mister o concurso de *duas substâncias*, de *três mudanças* e de *quatro momentos: duas substâncias*, a causa ou agente, e o paciente; *três mudanças*, a do agente, *razão* do efeito; a do paciente, efeito da causa; e a segunda mudança do agente, convertido em paciente, efeito da reacção; quatro momentos, a saber: o que precede a acção; o da acção; o do efeito da acção; o do efeito da reacção»⁽¹⁰⁰⁾.

A ideia de causalidade fica assim derivada da simultaneidade e da sucessão de eventos, empiricamente comprováveis, e limitada a uma simples causalidade natural, em oposição à causalidade ontológica de cujo princípio derivam, «a priori», os conceitos de contingente e causado. São estes últimos que permitem a seguinte formulação daquele princípio: «todo ente contingente é causado». Tal princípio implica numa

hierarquia, onde o ser causador seja, ontologicamente, superior ao ente causado.

Também noções como as de espaço, tempo, duração, infinito, nada, movimento, encontram uma conceituação de origem puramente fática. O *espaço* é um complexo de distâncias e chama-se assim a qualquer número delas. O *tempo* deriva das ideias de simultaneidade e sucessão e, ao complexo de todos os estados sucessivos de um objecto, chama-se *duração* desse objecto. Quando a duração de que se fala, é maior que qualquer outra, diz-se que essa duração é infinita; de um modo geral, aplica-se a ideia de *infinito* a toda quantidade, num sentido de que ela pode sempre admitir um valor maior que qualquer outro. A palavra *nada* apenas indica relações de identidade ou diferença entre dois ou mais objectos «de sorte que para completar as frases, em que se emprega a palavra *nada* a respeito de um objecto C é mister acrescentar: *nada que se pareça com o objecto B*, ou *nada que difira do objecto D*; porque há sempre um objecto subentendido nesta sorte de frases, que, por sua natureza, encerram uma comparação expressa ou tácita»⁽¹⁰¹⁾. O *movimento*, por sua vez, diz respeito à variação das distâncias de um Móvel, isto é, «quando se quer exprimir que a distância entre dois objectos se tem aumentado ou alguns dos objectos se tem posto em *movimento*»⁽¹⁰²⁾.

Em suas Notas à Ontologia (*Noções Elementares de Philosophia*), apresenta-nos um mapa sistemático «das palavras que denotam as relações mais genéricas» e do qual procuraremos apresentar um breve resumo.

Segundo ele, as relações fundamentais podem ser de semelhança ou dessemelhança, de identidade ou

diversidade, de grandeza, de simultaneidade ou de sucessão, que darão origem a todas as outras.

A ideia de *semelhança* origina as de analogia e conformidade. Da *dessemelhança*, por sua vez, originar-se-ão as diferenças essenciais e as diferenças acidentais.

Da ideia de *identidade*, derivam as de unidade, individualidade, imutabilidade, uniformidade e homogeneidade. Da ideia de *diversidade* originam-se as de incompatibilidade, nada, multidão, multiplicidade, mutabilidade, variabilidade, variação e mudança.

Originam-se da ideia de *grandeza*, as de quantidade, intensidade, igualdade e desigualdade. Da ideia de *simultaneidade* derivam as de distância e contacto e, da *simultaneidade* e *sucessão* as ideias de tempo, duração e causalidade.

As ideias acima especificadas ainda originam umas tantas outras ideias, como por exemplo: tomemos a ideia de *diversidade* a que já nos referimos. Dessa ideia origina-se a de *mudança* que, por sua vez, vem a gerar a de *mudança de relação*, da qual derivam as *mudanças de relações essenciais*, de onde deriva a *transformação*.

3. *Teologia Natural*

A Teologia Natural, ou Teodiceia, é a ciência que procura explicar Deus, sua existência, essência e operação, através da capacidade cognoscitiva do homem.

Para Silvestre Pinheiro Ferreira a Teologia é o Tratado dos Atributos de Deus e das relações dos Entes criados com o Criador.

Deus é o Criador do Mundo e causado seu primeiro estado, que é o de Criação, remontando-se do actual

para o passado. Ao Universo então, como a cada uma de suas partes, chama-se *criatura*. E, embora na Cosmologia procure demonstrar a existência de Deus, através da harmonia universal, considerada enquanto «sistema», isto é, fundamentando-se na solidariedade das partes existentes entre si, é realmente na Ética Religiosa que encontramos mais explicitamente a sua Teologia.

A Ética Religiosa, estende-se além do que a experiência pode nos mostrar e é decretada pela divindade, excluída assim a possibilidade de uma sanção natural. O homem é então conduzido, pelas próprias Leis do Criador, ao amor, à virtude e à repulsa ao vício.

Rejeita então o título de Religião Natural, pois, «Religião Natural quer dizer-Religião ensinada pela natural razão — isto é, — Moral, cujos deveres nos são ensinados pela nossa experiência e razão, posto que nem a razão nem a experiência nos possam fazer vir no conhecimento da sanção, que ela nos ensina de cada um dos mesmos deveres — isto é: que a razão nos mostra serem deveres; posto que nos possa mostrar a sanção, em virtude da qual eles são deveres — isto é enfim — Deveres que a razão nos ensina serem deveres, posto que esteja fora do seu alcance conhecer a razão, porque são deveres — Como pode a razão ensinar-nos uma doutrina, de que ela não pode conhecer a razão?»⁽¹⁰³⁾.

Ora, às doutrinas que nós admitimos sem a possibilidade de demonstração, seja pela via racional, seja pela sensibilidade, convencionou-se chamarem-se *Mistérios*. E os Mistérios somente podem ser conhecidos graças à *Revelação*.

Fundamentada então na Revelação, a religião, para Silvestre Pinheiro Ferreira, implica em certas práticas, «umas simbólicas e expressivas: outras arbitrárias e

convencionais: todas tendentes a despertarem, e fortificarem em nós as ideias, e o amor da virtude em vista dos Prémios, que a Divindade nos prepara, se formos virtuosos, e dos castigos que infalivelmente nos esperam se preferirmos os desatinos do vício» (104). Existe aí uma submissão dos entes criados para com o Criador, numa prestação de homenagem aos seus Atributos.

Como já nos referimos em capítulos anteriores, é ainda graças à vinculação das ideias de virtude e vício e de gosto e dor, que podemos apreender as verdades morais implícitas numa Ética Religiosa. Tais verdades se não podem ser compreendidas graças a uma rigorosa dedução de raciocínio, podem ser-nos impressas, durante a infância, por meio de acções e símbolos que, ao afectar o sentido da vista, ficam profundamente gravados em nós: «e ... se reproduzem com tanto maior calor, e valentia, quanto o estado das nossas faculdades se aproxima daquele, em que da educação recebemos semelhantes impressões» (105). Ao nos afastarmos daqueles ensinamentos, tendemos a cair no vício, sujeitando-nos ao castigo prometido pela religião, em oposição ao prémio que, necessariamente, se segue aos actos virtuosos.

A exemplo da harmonia universal, existe uma verdadeira harmonia entre as Leis da Natureza e as Leis de Graça, resultado mesmo daquela existente entre o físico e o moral do homem, implícita na própria simplicidade das Leis do Criador, como podemos ver no parágrafo que se segue:

«A tribulação, a moléstia declinando do paroxismo a que a podiam levar as forças da constituição, e do estímulo, vai conduzindo o enfermo, no período do

abatimento, por uma gradual sucessão de estados até um que diferindo daquele em que nos seus tenros anos recebem as impressões da primeira educação, estas se lhes despertam vivamente por efeito de uma natural associação: e colocando o homem entre Deus, e sua passada conduta, lhe faz experimentar, ou as doçuras de uma consciência pura, ou nos remorsos com que na presença de um juiz inexorável não pode deixar de atormentá-lo a consciência do crime. Feliz ainda, se educado nos princípios de uma Religião digna de um Deus não menos clemente que justo, ele espera achar em um sincero arrependimento a tábua da salvação, que seus crimes parecia terem lhe roubado para sempre. Tal é Senhores, uma das vantagens da Santa Religião, que todos professamos» ⁽¹⁰⁶⁾.

O homem, pois, enquanto espírito está subjugado à sanção divina que de tal modo o criou, que este espírito está sempre ligado à matéria, por sua vez sujeita a uma sanção natural. Ambas então, como todos os demais fenómenos do universo, são solidárias entre si, sintetizando numa única criatura o «sistema cosmológico», produto daquele primeiro acto de Criação.

Apesar de sua rejeição ao termo, notamos no sistema filosófico de Silvestre Pinheiro Ferreira, a preservação da ideia de uma Teologia Natural. Esta, se foge, por sua vez, aos cânones da teodiceia tradicional, manifesta na verdade, o desejo de incorporação da contribuição moral do cristianismo a uma filosofia de cunho empirista. E, se nos parece a princípio paradoxal, em um sistema dessa ordem, a afirmação da impossibilidade da razão e da experiência para penetrar os Mistérios da Religião, no mesmo que tenta teorizá-los, por outro

lado, Pinheiro Ferreira, como a reafirmar a actuação da sensibilidade, fundamenta no elo existente entre o espiritual e o material, a explicação da actuação directa de Deus:

«E eis aqui, Senhores, o fenómeno moral sobre que eu invoquei a vossa atenção, vós não deixareis de reconhecer nele o dedo da Providência, cuja sábia economia de tal modo organizou o físico, e o moral do homem, que a série necessária do primeiro desperta no segundo os sentimentos mais próprios e chamá-lo à virtude, a fazer-lhe detestar o vício, e implorar em seu socorro a Bondade, ou a Clemência do Altíssimo»⁽¹⁰⁷⁾.

Esta colocação espiritualista parece em desacordo com o empirismo inglês que lhe serviu de inspiração. O protestantismo dispensava qualquer fundamentação filosófica, a exemplo da tradição que se estabeleceu em relação ao catolicismo. Locke admitiu o conhecimento demonstrativo da existência de Deus, o que a posteridade considerou uma inconsequência, eliminada na meditação de Hume.

No caso de Silvestre Pinheiro Ferreira, recolhe-se a impressão de que não se tratava de fazer repousar a teologia numa inquirição filosófica ou mesmo compatibilizar as duas esferas. Suas preocupações são mais de índole moral, parecendo-lhe que o novo sistema não poderia deixar de incorporar a contribuição do cristianismo. Ao filósofo português, aplica-se o que Miguel Reale afirmou em relação à intelectualidade que aderiu ao ecletismo, isto é, formara-se na cultura portuguesa ambiente propício à adesão às doutrinas que se revelassem capazes de compor em unidade, «o desejo de uma filosofia secular, próprio de homens que se consideravam culturalmente emancipados de qualquer

subordinação à Igreja, e a aspiração não menos viva de atender a um sentimento religioso alimentado desde o berço» ⁽¹⁰⁸⁾. Foi graças exactamente, à filosofia de Silvestre Pinheiro Ferreira, que formou-se no nosso país, um ambiente receptivo ao pensamento de Maine de Biran.

VI – CONCLUSÃO

O sistema filosófico de Silvestre Pinheiro Ferreira caracteriza-se, primordialmente, pela fidelidade ao empirismo que lhe serviu de inspiração. Tal facto evidencia-se, ao longo do seu pensamento, nos pontos-chaves que se propõe a desenvolver, como, por exemplo, a gnoseologia e a ética.

Centrando na sensibilidade a sua especulação, consegue formular uma filosofia que possibilite a compreensão de uma unidade no espírito humano, o que não acontece no empirismo inglês, mais notadamente na obra de John Locke.

Ao rejeitar o entendimento da filosofia, como ciência operativa, a exemplo do empirismo mitigado, Pinheiro Ferreira reivindica-lhe o lugar de fundamento do saber, e transforma-a em sistema, o que não mais lhe permite ser confundida com qualquer ciência particular.

As suas *Preleções Filosóficas* são o melhor exemplo que nos dá de uma proposição de coerência sistemática e encontramos nessa obra, os fundamentos de um pensamento que amadurecerá ao longo de sua vida intelectual.

Do exposto neste trabalho, dois momentos filosóficos do pensador lusitano merecem o maior destaque, devido, não somente à sua elaboração cuidadosa, como também à originalidade neles contida: o problema da linguagem e a questão da moralidade.

É na evolução da linguagem que se dá o encontro da origem empírica de todas as ideias. De um modo geral, os teóricos do conhecimento trabalharam com a *ideia* como seu elemento-chave. Seja no cartesianismo ou no empirismo, o problema que sempre ficou em aberto, foi exactamente o da objectivização dessa ideia, isto é, o momento em que o conhecimento produzido pelo sujeito cristaliza-se, atingindo um estatuto de Ciência.

Silvestre Pinheiro Ferreira, ao procurar elucidar o processo gnoseológico, exige que o conhecimento, e a sua necessária ordenação, sejam estabelecidos sobre a solidariedade que deve existir entre a realidade e a linguagem.

Os conhecimentos originam-se de factos, sensíveis, experimentalmente comprováveis, e, a partir deste primeiro elemento é que podemos atingir as demais etapas, indispensáveis ao conhecimento científico: a *nomenclatura*, o *sistema*, a *teoria* e o *método*. É exactamente à nomenclatura que o filósofo português dedica uma maior atenção, devido à particular importância que irá atribuir à linguagem. Os factos, embora sejam conhecimentos, não se constituem ciência. Se «a ciência não é senão uma língua bem feita», não é de estranhar que o nosso pensador dedique tão grande importância ao problema da nomenclatura, pois é, a partir desta, que se pode avaliar o adiantamento de qualquer conhecimento científico.

Na retrospectiva de uma hipotética evolução da linguagem, Silvestre Pinheiro Ferreira privilegia o *senal* como o meio mais primário de comunicação. Este sinal, rudimentar a princípio, é uma expressão de nossas ideias e a mais antiga representação gráfica. Note-se o exemplo, por ele oferecido, da figura do leão que, inicialmente, representava o próprio animal, mas que, ao evoluir, passa, convencionalmente, a significar a força. Mas, além da representação gráfica, o homem dispõe da comunicação oral que, a exemplo da anterior, foi também submetida a um certo tipo de convenção.

Seja qual for o tipo de convenção, seja qual for a forma de comunicação, o homem, ao utilizar-se de sinais, está apenas referindo-se a objectos, sobre os quais formula um pensamento.

Entretanto, convém notar que, quando nos ocupamos de um determinado objecto, e nos referimos a ele, não é com o objecto em si que estamos trabalhando e sim, com a sua representação gráfica ou oral, isto é, com o seu nome. Julgamos então a identidade ou diversidade das coisas existentes, a partir desses elementos encontrados também nas palavras. Raciocinamos, pois, sobre os signos, e transportamos as conclusões a que chegamos para os objectos.

Daí o papel essencial que a definição vai exercer no problema da nomenclatura. Não é lícito estabelecermos nenhuma distinção entre a *definição do nome* e a *definição da coisa*.

Ao definirmos algo, apenas estamos descrevendo, enumerando, os conhecimentos e ideias que se tem desse algo. O mesmo acontece, ao ser definido o nome de qualquer desses objectos, sob pena de desvirtuarmos o sentido do nosso pensamento: não podemos nomear

uma coisa e depois declará-la incognoscível, a exemplo do que faria Kant. Esta crítica ao filósofo de Königsberg decorre da circunstância de que a identidade entre o pensar e o falar, ou seja, a adequação entre a realidade e o conhecimento científico, é fundamental para Pinheiro Ferreira, que assim resolve uma questão filosófica de capital importância, não elucidada pelo psicologismo de John Locke ou pelo empirismo radical de David Hume.

Deslocando a solução da origem do conhecimento, da elaboração actual para os primórdios da constituição da Linguagem, Silvestre Pinheiro Ferreira assegura a possibilidade de incorporar ao seu sistema a tradição aristotélica da cultura portuguesa. Para tanto, irá reduzi-la às suas contribuições no plano da linguagem, isto é, no plano da elaboração de uma linguagem apta a atender às exigências do conhecimento científico a que chama *nomenclatura*. Essa redução tornou-se possível graças à eliminação da mediação escolástica, e da reinterpretação das Categorias, de que fará uma nova tradução. Oferece a essa obra do estagirita uma interpretação empirista como, por exemplo, o tratamento que dá à OUSIA aristotélica, traduzindo-a por essência das coisas.

No que diz respeito à questão da moralidade, parece-nos que a intenção inicial de Silvestre Pinheiro Ferreira, era a formulação de uma ética social, de conotação de toda uma nação.

Todo o direito e toda a moral resume-se no princípio do justo, que permite determinar, a respeito das acções humanas, qual o maior bem que delas pode resultar, para o maior número possível de pessoas.

Entretanto, esse ideal político-social, numa cultura predominantemente católica implicava na resolução do problema da liberdade, que não havia sido elucidado previamente. Tal exigência não ocorria no contexto protestante, em que se inseriu o utilitarismo de Jeremy Bentham, graças à doutrina da predestinação.

Tradicionalmente, o livre arbítrio consiste «na faculdade da razão e da vontade por meio da qual escolhe-se o bem, mediante o auxílio da graça e, o mal, na ausência desta». Pinheiro Ferreira rejeita semelhante definição de liberdade, pois pretende que esta seja comprovada pela via da sensibilidade. A ideia de liberdade, como todas as nossas ideias, vincula-se à experiência, e consiste numa acção mental, na qual a uma determinada razão não se segue, necessariamente, o esperado efeito. Ora, é facto comprovável facilmente que, em presença de vários motivos, ora optamos por um, ora por outro, sem que se possa assinalar qual objecto externo tenha sido causa da nossa determinação. Esta escolha, como qualquer acto da nossa vontade, é apenas um efeito, cuja causa encontra-se na nossa alma, e, portanto, uma acção livre. A faculdade de assim proceder é que se chama *liberdade*, em que podemos falar graças à união da alma com o corpo, para ele indiscutível. Ora, chamamos *união da alma com o corpo* «a uma série de diferentes estados da alma, que são alternativamente razão e efeito de uma correspondente série de estados de nosso corpo». Mas considera desnecessário elucidar *como* se verifica essa acção, pois, uma explicação de tal ordem exigiria a enumeração da série de mudanças que precederam ao caso em questão. A união da alma com o corpo não é fenómeno parcial,

nem o último de uma série, tornando-se, pois, ociosa tal indicação.

Claro está que essa solução não satisfaz plenamente a questão do livre arbítrio, mas, Pinheiro Ferreira não hesita em admiti-la e apresentá-la como uma dimensão própria do homem, principalmente se considerarmos que, tal admissão lhe permitirá estabelecer, a partir do indivíduo isolado, a conceituação de *cidadão, homo politicus*, resultado do contrato social, origem do Estado.

O Estado nada mais é que uma associação, instituída livremente, pelos indivíduos, visando garantir-lhes o gozo de seus direitos naturais e originários: a segurança individual, a liberdade e a propriedade. Fundamentando-se nesse tríplice direito natural, Silvestre Pinheiro Ferreira, enquanto adversário do absolutismo, defende um ideal político configurado pela *representação*, onde, o mandato popular, seria a garantia da manutenção desses direitos.

Notamos pois, ao longo de todo o sistema filosófico de Pinheiro Ferreira, o empenho em estruturá-lo coerentemente, visando uma conscientização dos jovens espíritos luso-brasileiros e inseri-los plenamente na *Época Moderna* ao optar por transformar a tradição empirista portuguesa numa doutrina harmoniosa, procura superar as deficiências do chamado empirismo mitigado, e encaminha a sua meditação no sentido da valorização da pessoa humana.

Tal concepção filosófica possuiu extremo significado para a jovem nação brasileira, chamando-lhe a atenção para os problemas realmente catalizadores e as próprias falhas do seu sistema, deram margem a que frutificasse em nosso país, a discussão de temas fundamentais da nossa cultura.

NOTAS

- (¹) Miguel Reale, *Filosofia em São Paulo*. 2.^a ed., São Paulo, Grijalbo, 1976, p. 15.
- (²) Delfim Santos, «Silvestre Pinheiro Ferreira», in *Perspectivas da Literatura Portuguesa no Século XIX*, p. 21.
- (³) Alfredo do Vale Cabral, *Anais da Imprensa Nacional do Rio de Janeiro — De 1808 a 1822*. Rio de Janeiro, Tipografia Nacional, p. 101-102.
- (⁴) Obra citada, Lisboa, edição organizada pelo prof. António Salgado Júnior, Livraria Sá da Costa, 1949-1950, carta 8.^a, vol. III, p. 39.
- (⁵) *Noções Elementares de Filosofia*, Advertência, p. 6.
- (⁶) *Preleções Filosóficas*, 2.^a ed., São Paulo, Grijalbo/USP, 1970, p. 32.
- (⁷) Obra citada, p. 43.
- (⁸) Delfim Santos, *Perspectiva da Literatura Portuguesa do Século XIX*, fasc. 1, p. 22.
- (⁹) *Op. cit.*, p. 24.
- (¹⁰) *Op. cit.*, p. cit.
- (¹¹) *Op. cit.*, p. cit.
- (¹²) *Preleções Filosóficas*, São Paulo, Grijalbo/USP, 1970, p. 32.
- (¹³) *Psychologie*, Paris, J. P. Aillaud, 1828, p. 2 e segs.
- (¹⁴) *Preleções Filosóficas*, p. 32.
- (¹⁵) *Op. cit.*, p. 34.
- (¹⁶) John Locke. *Ensaio acerca do Entendimento*, II, São Paulo, Ed. Abril, Coleção Os Pensadores, vol. XVIII, p. 212.
- (¹⁷) *Noções Elementares de Filosofia, Psicologia*, p. 1.
- (¹⁸) *Preleções Filosóficas*, p. 41.

- (19) *Op. cit.*, p. 66.
- (20) *Noções Elementares, Psicologia*, p. 76.
- (21) *Preleções Filosóficas*, p. 347.
- (22) *Noções Elementares, Psicologia*, p. 14.
- (23) *Op. cit.*, p. 18.
- (24) *Op. cit.*, p. 18 e 19.
- (25) *Psychologie*, p. 31.
- (26) *Op. cit.*, p. 19 e 20.
- (27) *Noções Elementares, Psicologia*, p. 4.
- (28) *Op. cit.*, p. 146 e 147.
- (29) *Noções Elementares, Ideologia*, p. 17.
- (30) *Preleções Filosóficas*, p. 41.
- (31) *Noções Elementares*, idem, p. 29.
- (32) *Op. cit., Ontologia*, p. 18.
- (33) *Op. cit.*, P. 81.
- (34) *Psychologie*, p. 53.
- (35) *Preleções Filosóficas*, p. 73.
- (36) *Noções Elementares, Introdução*, p. 2.
- (37) *Op. cit.*, p. 3.
- (38) *Preleções Filosóficas*, p. 92.
- (39) *Preleções Filosóficas*, p. 267.
- (40) *O Patriota*, n.º 1, Rio de Janeiro, 1813, *Gramática Filosófica*, in *A Filosofia de Silvestre Pinheiro Ferreira*, Maria Luíza C. R. de Souza Coelho, Braga, Livraria cruz, 1958, p. 289.
- (41) *Aurora*, Lisboa, vol, I, 1845, *Das Ciências em Geral e de sua Classificação em Particular*, in *Maria Luíza*.— p. 264.
- (42) *Preleções Filosóficas*, p. 37.
- (43) *Op. cit.*, p. 33.
- (44) *Noções Elementares, Psicologia*, p. 3.
- (45) *Preleções Filosóficas*, p. 84.
- (46) *Noções Elementares, Psicologia*, p. 3.
- (47) *Op. cit.*, p. 9.
- (48) *Op. cit.*, p. 77 e segs.
- (49) *Op. cit., loc. cit.*
- (50) *Op. cit., loc. cit.*
- (51) *Op. cit., loc. cit.*
- (52) *Noções Elementares, Ideologia*, p. 11.
- (53) *Noções Elementares, Psicologia*, p. 5.
- (54) *Op. cit.*, p. 4.
- (55) *Preleções Filosóficas*. p. 44.
- (56) *Psychologie*, p. 84 e 85.

- (57) Jeremy Bentham, *Princípios da Moral e da Legislação*, Coleção Os Pensadores, vol. XXIV, São Paulo, Ed. Abril, 1973, p. 10.
- (58) Max Weber, *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Trad. francesa de Jacques Chavy. Paris, Plon, 1967, p. 149.
- (59) *Apud* Max Weber, obra cit., trad. cit., p. 218.
- (60) Emmanuel Leroux e André Leroy, *La Philosophie Anglaise Classique*. Paris, Librairie Armand Colin, 1951, p. 124.
- (61) *Op. cit.*, P. 343.
- (62) *Op. cit.*, p. 236.
- (63) *Op. cit.*, p. 239.
- (64) *Op. cit.*, P. 252.
- (65) *Noções Elementares, Ontologia*, p. 25.
- (66) *Preleções Filosóficas*, p. 256.
- (67) *Op. cit.*, p. 257.
- (68) *Noções Elementares, Ontologia*, p. 26.
- (69) *Noções Elementares, Ontologia*, p. 13.
- (70) Antônio Paim, *A Superação do Empirismo Mitigado*, São Paulo, Separata da Revista Brasileira de Filosofia, vol. XXVI, Fasc. 102, 1976, p. 196.
- (71) *Preleções Filosóficas*, p. 377 e 378.
- (72) Ferreira, Silvestre Pinheiro, *Manual do Cidadão em um Governo Representativo*, in Silvestre Pinheiro, Ferreira, *Ideias Políticas*, Rio de Janeiro, Documentário, 1976, p. 112.
- (73) *Op. cit.*, p. 112 e 113.
- (74) *Preleções Filosóficas*, p. 252.
- (75) *Manual do Cidadão...*, p. 113.
- (76) *Op. cit.*, p. 112.
- (77) *Op. cit.*, p. 146.
- (78) *Op. cit.*, p. 121.
- (79) *Idem*, p. 150.
- (80) *Idem*, p. 167.
- (81) *Idem*, p. 127.
- (82) *Idem*, p. 130.
- (83) *Idem*, p. 162.
- (84) *Preleções Filosóficas*, p. 58.
- (85) *Idem*, p. 59.
- (86) *Idem*, p. 62.
- (87) *Idem*, p. 61.
- (88) *Idem*, p. 38.
- (89) *Idem*, p. 38.
- (90) *Idem*, p. 59.

⁽⁹¹⁾ John Locke, *Ensaio Acerca do Entendimento Humano*. São Paulo, Coleção Os Pensadores, vol. XVIII, Abril Cultural, 1973, p. 214.

⁽⁹²⁾ David Hume, *apud* Abbagnano, p. 893.

⁽⁹³⁾ Silvestre Pinheiro Ferreira, *Das Ciências em Geral, e da sua Classificação em Particular*, in Maria Luiza Rangel Coelho, *A Filosofia de Silvestre Pinheiro Ferreira*, Braga, Livraria Cruz, 1958, p. 264.

⁽⁹⁴⁾ *Preleções Filosóficas, Categorias*, p. 291.

⁽⁹⁵⁾ *Idem*, p. 89.

⁽⁹⁶⁾ *Idem*, p. 334.

⁽⁹⁷⁾ *Preleções Filosóficas*, p. 2.

⁽⁹⁸⁾ *Op. cit.*, p. 365.

⁽⁹⁹⁾ *Preleções Filosóficas*, p. 48.

⁽¹⁰⁰⁾ *Noções Elementares de Filosofia, Ontologia*, p. 22 e 23.

⁽¹⁰¹⁾ *Op. cit.*, p. 28.

⁽¹⁰²⁾ *Idem*, p. 17.

⁽¹⁰³⁾ *Preleções Filosóficas*, p. 243, 244.

⁽¹⁰⁴⁾ *Preleções Filosóficas*, p. 239.

⁽¹⁰⁵⁾ *Op. cit.*, p. cit.

⁽¹⁰⁶⁾ *Op. cit.*, p. 241 e 242.

⁽¹⁰⁷⁾ *Idem*, p. 241.

⁽¹⁰⁸⁾ Miguel Reale, *op. cit.*, p. 19.

BIBLIOGRAFIA

I Obras de Silvestre Pinheiro Ferreira

FERREIRA, Silvestre Pinheiro. *Preleções Filosóficas* (1813), 2.^a edição. São Paulo, Grijalho, 1970.

—. *Essai sur la Psychologie*. 2.^{eme} édition. Paris, J. P. Aillaud, 1828.

—. *Noções Elementares de Philosophia Geral e Applicada*. Paris, Rey et Gravier, 1839.

—. *Ideias Políticas*. Rio de Janeiro, Documentário, 1976.

II Artigos de Silvestre Pinheiro Ferreira

Gramática Filosófica, *O Patriota*, Tomo I, n.º 1, Rio de Janeiro, 1813, transcrito in Maria Luiza C. R. de Souza Coelho, *A Filosofia de Silvestre Pinheiro Ferreira*. Braga, Livraria Cruz, 1958.

Théogonie, *Encyclopedie Moderne*, Paris, Bibliothèque Nationale, Département des Imprimés, z, 11.438. p. 309-323; 67.907, transcrito in Maria Luiza Coelho, op. cit.

Da Oração do Cristão, *O Christianismo*, n.º 2, Dezembro, 1843, transcrito in José Esteves Pereira, *Silvestre Pinheiro Ferreira, o Seu Pensamento Político*. Coimbra, Universidade de Coimbra, 1974.

Resposta a Castilhos sobre o artigo acima citado, Março, 1844, transcrito in José Esteves Pereira, op. cit.

Ainda artigo sobre o mesmo assunto. *Revista Universal Lisbonense*, n.º 36 tomo III, p. 430-433, Idem.

Final da polémica com Castilhos, *Revista Universal Lisbonense*, s/d., p. 531-532, idem.

Silvestre Pinheiro Ferreira perante o problema da Censura. *Revista Universal Lisbonense*, tomo III, p. 434-436. Idem.

Reflexões sobre O Método de Escrever a História da Ciência e Particularmente a da Filosofia, *O Pantólogo*, n.º 1, Lisboa, 1844, transcrito in Maria Luiza Coelho, op. cit.

Da Classificação das Ciências Calculada para Servir de Base a um Systema Racional de Instrucção Publica, *O Panorama*, vol. III, série II, n.º 115, 124 e 136, 1844, transcrito in José Esteves Ferreira op. cit.

Da Independência dos Poderes Políticos nos Governos Representativos, *Revolução de Setembro*, n.º 967, 1844, transcrito in José Esteves Pereira, op. cit. Dos Princípios da Hermenêutica Applicado à História da Jurisprudência Constitucional, *Revolução de Setembro*, n.º 971, 1855, idem.

Das Ciências em Geral e da sua classificação em Particular, *Aurora*, vol. I, Lisboa, 1845, transcrito In Maria Luiza Coelho, op. cit.

Da Guarda Nacional, *Revolução de Setembro*, n.º 1525, 1846, transcrito in José Esteves Pereira, op. cit.

Das Reformas na Administração da Fazenda Pública. *A Revolução de Setembro*, n.º 1528, 1531 e 1535, 1846, idem.

III *Estudos da Obra de Silvestre Pinheiro Ferreira*

COELHO, Maria Luiza C. R. de Souza. *A Filosofia de Silvestre Pinheiro Ferreira*. Braga, Livraria Cruz, 1958.

COSTA, Hipólito da. *Sobre as Preleções Filosóficas de Silvestre Pinheiro Ferreira*, Correio Brasiliense, Agosto de 1816, transcrito in *Revista Brasileira de Filosofia*.

MONCADA, L. Cabral de. *Subsídios para uma História da Filosofia do Direito em Portugal*. 2.ª ed. Coimbra, Coimbra Editora, 1938 (Separata da Revista da Universidade de Coimbra).

PAIM, António. *A Superação do Empirismo Mitigado na Obra de Silvestre Pinheiro Ferreira*. *Revista Brasileira de Filosofia*, São Paulo, vol. XXVI, Fasc. 102, 1976.

PEREIRA, José Esteves. *Silvestre Pinheiro Ferreira, o Seu Pensamento Político*. Coimbra, Universidade de Coimbra, 1974.

PRAÇA, J. J. Lopes. *Silvestre Pinheiro Ferreira*, in *História da Filosofia em Portugal nas suas Relações com o Movimento Geral da Philosophia*, vol. I, Coimbra, Imprensa Litteraria, 1868.

SANTOS, Delfim. *Silvestre Pinheiro Ferreira*, in *Perspectiva da Literatura Portuguesa do Século XIX*, fasc. 1, s/d.

IV *Bibliografia Complementar*

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo, Mestre Jou, 1970.

BARRETO, Vicente. *A Ideologia Liberal no Processo da Independência do Brasil (1789-1824)*. Brasília, Câmara dos Deputados, 1972.

BENTHAM, Jeremy. *Uma Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação*. São Paulo, Coleção Os Pensadores, Abril Cultural, vol. XXXIV, 1974.

BRÉHIER, Émile. *História de La Filosofia*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana, s/d., 2.º vol.

BRUGGER, Walter. *Dicionário de Filosofia*. 2.ª edição. São Paulo, Herder, 1969.

CABRAL, Alfredo do Vale. *Anais da Imprensa Nacional do Rio de Janeiro, de 1808 a 1822*. Rio de Janeiro, Tipografia Nacional, 1881.

FERRATER MORA, José. *Dicionário de Filosofia*, 2 volumes. Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1965.

GENOVESI, Antonio. *A Instituição da Lógica*. Rio de Janeiro, PUC/Conselho Federal de Cultura, Documentário, 1977.

HIRSCHBERGER, Johannes. *História da Filosofia Moderna*. 2.ª ed. São Paulo, Herder, 1967.

HUME, David. *Investigação sobre o Entendimento Humano*. São Paulo, Coleção Os Pensadores, Abril Cultural, 1973, Vol. XXII.

LEROUX, Emmanuel et LEROY, André. *La Philosophie Anglaise Classique*. Paris, Armand Colin, 1951.

LOCKE, John. *Ensaio acerca do entendimento humano*. São Paulo, Coleção Os Pensadores, Abril Cultural, vol. XVIII, 1973.

—. *Segundo Tratado sobre o Governo*. São Paulo, Coleção Os Pensadores, Abril Cultural, vol. XVIII, 1973.

MORENTE, Manuel Garcia. *Fundamentos de Filosofia*. São Paulo, Mestre Jou, 1967.

- PAIM, António. *História das Ideias Filosóficas no Brasil*. 2.^a ed. São Paulo, Grijalbo, 1974.
- . *O estudo do Pensamento Filosófico Brasileiro*. Rio de Janeiro, Instituto Universitário de Pesquisa do Rio de Janeiro (IUPERJ), 1977.
- REALE, Miguel. *Filosofia em São Paulo*. 2.^a ed. São Paulo, Grijalbo, 1976.
- VERNEY, Luís António. *Verdadeiro Método de Estudar*. Edição organizada pelo Prof. António Salgado Júnior, vol. II, Lisboa, Livraria Sá da Costa, 1949-1950.
- WEBER, Max. *L'Éthique Protestante et L'Esprit du Capitalisme*, 2.^{ème} édition, Paris, Plon, 1967.