

Paulo Margutti

As ideias filosóficas de
Antônio Pedro de Figueiredo
(1814?–59) e do Misterioso O (? – ?)



**AS IDEIAS FILOSÓFICAS DE ANTÔNIO PEDRO DE FIGUEIREDO
(1814?-1859) E DO MISTERIOSO O (? - ?)**



Inconfidentia Philosophica

Comitê Científico da Série *Inconfidentia Philosophica*

Célia López Alcalde (Universidade do Porto – Porto / Espanha)
Cláudia Maria Rocha de Oliveira (Faculdade Jesuíta – MG / Brasil)
Cristiane Pieterzack (Domus ASF – Roma / Itália)
Elke Beatriz Felix Pena (Instituto Federal de Minas Gerais – MG / Brasil)
Francisco Jozivan Guedes de Lima (Universidade Federal do Piauí – PI / Brasil)
Geraldo Luiz de Mori (Faculdade Jesuíta – MG / Brasil)
Ivonil Parraz (Seminário Arquidiocesano São José – SP / Brasil)
João Carlos Onofre Pinto (Universidade Católica Portuguesa – Braga / Portugal)
João Rebalde (Universidade do Porto – Porto / Portugal)
José Carvajal Sánchez (Fundación Universidad Juan de Castellanos – Tunja / Colombia)
José Higuera Rubio (Universidade do Porto – Portugal / Espanha)
Lúcio Álvaro Marques (Universidade Federal do Triângulo Mineiro – MG / Brasil)
Luis Martinez Andrade (Collège d'études mondiales – FMSH / França)
Márcio Antônio de Paiva (Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais – MG / Brasil)
Massimo Pampaloni (Pontificio Istituto Orientale – Roma / Italia)
Nilo Ribeiro Júnior (Faculdade Jesuíta – MG / Brasil)
Orietta Ombrosi (Università Sapienza di Roma / Italia)
Paula Renata de Campos Alves (Instituto Federal de Minas Gerais – MG / Brasil)
Pedro Henrique Passos Carné (Universidade Federal de Campina Grande – PB / Brasil)
Philippe Nouzille (Ateneo Santo Anselmo – Roma / Itália)
Rodrigo Reis Lastra Cid (Universidade Federal do Amapá – AP / Brasil)
Romualdo Dias (Universidade Estadual Paulista – SP / Brasil)

Conselho Editorial Institucional

Adilson Luiz Umbelino Couto (ITSJ / FDLM)
Edmar José da Silva (FDLM)
Edvaldo Antonio de Melo (FDLM)
Euder Daniane Canuto Monteiro (FDLM)
João Paulo Rodrigues Pereira (FDLM)
José Geraldo Coura (FDLM)
Maria Elisa Silva Mendes (FDLM)
Maurício de Assis Reis (Univçosa / UEMG / FDLM)
Rodrigo Alexandre de Figueiredo (FDLM)

**AS IDEIAS FILOSÓFICAS DE
ANTÔNIO PEDRO DE FIGUEIREDO
(1814?-1859) E DO MISTERIOSO O (? - ?)**

Paulo Margutti



Direto da Série: Edvaldo Antonio de Melo

Diagramação: Marcelo Alves

Capa: Gabrielle do Carmo

Fotografia / Imagem de Capa: Rafael Ferreira Costa



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



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

Série Inconfidentia Philosophica - 18

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

M331i

Margutti, Paulo

As ideias filosóficas de Antônio Pedro de Figueiredo (1814?-1859) e do misterioso O (? - ?) [recurso eletrônico] / Paulo Margutti. – Cachoeirinha : Fi, 2024.

545p.

ISBN 978-65-85958-87-5

DOI 10.22350/9786585958875

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

1. Filosofia – Antônio Pedro de Figueiredo. I. Título.

CDU 140"Antonio Pedro de Figueiredo"

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

SUMÁRIO

1	13
Introdução	
2	19
Vida e obra de Figueiredo	
3	25
Quadro geral de todos artigos de <i>O Progresso</i>	
3.1. TOMO I (NÚMEROS 1 A 4)	25
3.2. TOMO II (NÚMEROS 5 A 10)	27
3.3. TOMO III	31
4	33
A questão da autoria dos textos de <i>O Progresso</i>	
5	59
As ideias do Misterioso O nos artigos de <i>O Progresso</i>	
5.1. QUADRO DOS ARTIGOS DE <i>O PROGRESSO</i> ASSINADOS POR O	59
5.2. EXPOSIÇÃO DO CONTEÚDO DOS ARTIGOS ASSINADOS POR O	60
5.2.1. ARTIGO SOBRE A <i>CERTEZA HUMANA</i> (1846), PUBLICADO EM <i>O PROGRESSO</i> , Nº 1	60
5.2.2. ARTIGO <i>VARIEDADES – PRIMEIRA RESPOSTA AO DISCÍPULO DA FILOSOFIA</i> (1846), PUBLICADO EM <i>O PROGRESSO</i> , Nº 3	66
5.2.3. ARTIGO <i>VARIEDADES – SEGUNDA RESPOSTA AO DISCÍPULO DA FILOSOFIA</i> , PUBLICADO EM <i>O PROGRESSO</i> , Nº 4	70
5.2.4. ARTIGO <i>VARIEDADES – TERCEIRA RESPOSTA AO DISCÍPULO DA FILOSOFIA</i> , PUBLICADO EM <i>O PROGRESSO</i> , Nº 4	71
5.2.5. ARTIGO <i>PROCESSOS LÓGICOS DO ESPÍRITO HUMANO</i> , PUBLICADO EM <i>O PROGRESSO</i> , Nº 2	72
5.2.6. ARTIGO SOBRE <i>VARIEDADES, O NASCIMENTO DE O PROGRESSO</i> , PUBLICADO NA SEÇÃO <i>VARIEDADES</i> , ASSINADO POR O E PUBLICADO EM <i>O PROGRESSO</i> , Nº 5	76
5.2.7. ARTIGO SOBRE <i>REFORMADORES MODERNOS, JOHANN RONGE</i> , PUBLICADO EM <i>O</i> <i>PROGRESSO</i> , Nº 8	78
5.2.8. ARTIGO <i>REVISTA LITERÁRIA – O LIVRO DO POVO</i> , DE LAMENNAIS, PUBLICADO EM <i>O</i> <i>PROGRESSO</i> , Nº 9	81
6	85
Principais textos e doutrinas de Figueiredo	
6.1. OS TEXTOS E DOCTRINAS DE FIGUEIREDO NAS DIVERSAS FASES DE SEU PENSAMENTO	85
6.1.1. PRINCIPAIS TEXTOS E DOCTRINAS DO PERÍODO DE 1843 A 1845	86
6.1.1.1. ARTIGO SOBRE O <i>CURSO DA HISTÓRIA DA FILOSOFIA</i> POR VICTOR COUSIN, VERTIDO EM PORTUGUÊS POR ANTÔNIO PEDRO DE FIGUEIREDO (PUBLICADO NO <i>DIÁRIO DE PERNAMBUCO</i> , EM 27/04/1843, E ASSINADO POR FIGUEIREDO)	86

6.1.2. PRINCIPAIS TEXTOS E DOUTRINAS DO PERÍODO DE 1846 A 1855: ARTIGOS EM <i>O PROGRESSO</i> , NO <i>DIÁRIO DE PERNAMBUCO</i> E EM <i>A IMPRENSA</i>	88
6.1.2.1. QUADROS DOS ARTIGOS DE <i>O PROGRESSO</i> ASSINADOS POR A, H E RR	89
6.1.2.1.1. QUADROS DOS ARTIGOS DOS EDITORES QUE CONTARAM COM PARTICIPAÇÃO PARCIAL OU TOTAL DE FIGUEIREDO (ASSINADOS OU NÃO POR RR)	89
6.1.2.1.2. QUADROS DOS ARTIGOS DOS EDITORES QUE CONTARAM COM PARTICIPAÇÃO PARCIAL OU TOTAL DE FIGUEIREDO (ASSINADOS OU NÃO POR RR)	91
6.1.2.2. AS IDEIAS DE FIGUEIREDO NOS ARTIGOS DE <i>O PROGRESSO</i> ASSINADOS POR A E H	92
6.1.2.2.1. ARTIGOS ASSINADOS POR A, ESCRITOS POR FIGUEIREDO	92
6.1.2.2.1.1. ARTIGO SOBRE A <i>ATIVIDADE HUMANA</i> , PUBLICADO EM <i>O PROGRESSO</i> , Nº 3	92
6.1.2.2.1.2. ARTIGO SOBRE <i>COMÉRCIO INTERNACIONAL</i> , PUBLICADO EM <i>O PROGRESSO</i> , Nº 4	95
6.1.2.2.1.3. ARTIGO SOBRE A <i>REFORMA DO SISTEMA PENITENCIÁRIO I</i> , PUBLICADO EM <i>O PROGRESSO</i> , Nº 5	99
6.1.2.2.1.4. ARTIGO SOBRE A <i>REFORMA DO SISTEMA PENITENCIÁRIO II</i> , PUBLICADO EM <i>O PROGRESSO</i> , Nº 8	100
6.1.2.2.1.5. ARTIGO SOBRE A <i>REFORMA DO SISTEMA PENITENCIÁRIO III</i> , PUBLICADO EM <i>O PROGRESSO</i> , Nº 9	103
6.1.2.2.1.6. ARTIGO <i>REVISTA BIBLIOGRÁFICA – ELEMENTOS DE ECONOMIA POLÍTICA</i> , DE PEDRO AUTRAN DA MATTA E ALBUQUERQUE (1844), PUBLICADA EM <i>O PROGRESSO</i> , Nº 7	106
6.1.2.2.1.7. RESENHA DO LIVRO <i>A SINOPSE</i> , DO GENERAL ABREU E LIMA, PUBLICADA EM <i>O PROGRESSO</i> , Nº 7	111
6.1.2.2.2. ARTIGO ASSINADO POR H, QUE PODE TER CONTADO COM A COLABORAÇÃO DE FIGUEIREDO	112
6.1.2.2.2.1. ARTIGO SOBRE <i>COLONIZAÇÃO DO BRASIL</i> , ASSINADO POR H E PUBLICADO EM <i>O PROGRESSO</i> , Nº 9	112
6.1.2.2.3. ARTIGO ASSINADO POR RR QUE PODE SER ATRIBUÍDO A FIGUEIREDO	114
6.1.2.2.3.1. ARTIGO <i>REVISTA POLÍTICA – INTERIOR</i> , PUBLICADO NO Nº 9 DE <i>O PROGRESSO</i> , ÀS PP. 666-82, DATADO DE 31 DE OUTUBRO DE 1847, ASSINADO POR RR E ATRIBUÍVEL A FIGUEIREDO	114
6.1.2.3. TEXTOS FIGUEIREDIANOS DO MESMO PERÍODO, PUBLICADOS EM OUTROS JORNAIS	117
6.1.2.3.1. ARTIGO SR. DR. PEDRO AUTRAN DA MATTA E ALBUQUERQUE, PUBLICADO NO <i>DIÁRIO DE PERNAMBUCO</i> , EM 12/08/1852	117
6.1.2.3.2. SENHORES REDATORES. SR. DR. PEDRO A. DA M. E ALBUQUERQUE, PUBLICADO EM <i>A IMPRENSA</i> , EM 06/09/1852 E DATADO DE 23/08/1852	119
6.1.2.4. AS IDEIAS DE FIGUEIREDO NOS ARTIGOS DE <i>O PROGRESSO</i> ASSINADOS PELOS EDITORES RR OU A ELES ATRIBUÍDOS	121
6.1.2.4.1. A EXPOSIÇÃO DE PRINCÍPIOS DE <i>O PROGRESSO</i> (1846)	122
6.1.2.4.2. ARTIGO SOBRE <i>PROGRESSO E REGRESSO</i> , PUBLICADO NO Nº 2 DE <i>O PROGRESSO</i>	124
6.1.2.4.3. ARTIGO POR QUE SE OCUPA O <i>PROGRESSO</i> COM POLÍTICA, PUBLICADO NO Nº 3 DE <i>O PROGRESSO</i>	126
6.1.2.4.4. ARTIGO <i>A TODOS</i> , PUBLICADO NO Nº 8 DE <i>O PROGRESSO</i>	128
6.1.2.4.5. ARTIGO <i>O GOVERNO REPRESENTATIVO</i> , PUBLICADO NO Nº 10 DE <i>O PROGRESSO</i>	130
6.1.2.4.6. ARTIGO <i>O DIREITO DE VIVER</i> , PUBLICADO NO Nº 11 DE <i>O PROGRESSO</i>	132
6.1.2.4.7. ARTIGO <i>VOZ DO CÉU</i> , PUBLICADO NO Nº 12 DE <i>O PROGRESSO</i>	134
6.1.2.4.8. ARTIGO SOBRE <i>AS REFORMAS</i> , PUBLICADO SEM ASSINATURA NO Nº 12 DE <i>O PROGRESSO</i>	136
6.1.3. PRINCIPAIS DOUTRINAS DE FIGUEIREDO NO PERÍODO DE 1855 A 1859, COM OS ARTIGOS PUBLICADOS NO FOLHETIM <i>A CARTEIRA</i>	140
6.1.3.1. A QUESTÃO DA AUTORIA DOS FOLHETINS	140

6.1.3.2. LISTA GERAL DOS FOLHETINS	142
6.1.3.3. PERÍODO DE 24/09/1855 A 15/11/1858	143
6.1.3.4. PERÍODO DE 22/11/1858 ATÉ 25/07/1859	157
6.1.3.5. PERÍODO DE 16/08/1859 A 27/08/1859	157
6.1.3.6. DOUTRINAS DOS PRINCIPAIS FOLHETINS	158
6.1.3.6.1. FOLHETIM Nº 1 – 24/09/1855: Nº 220 DO <i>DIÁRIO DE PERNAMBUCO</i>	158
6.1.3.6.1. FOLHETIM Nº 4 – 15/10/1855: Nº 238 DO <i>DIÁRIO DE PERNAMBUCO</i>	159
6.1.3.6.3. FOLHETIM Nº 5 – 22/10/1855: Nº 244 DO <i>DIÁRIO DE PERNAMBUCO</i>	160
6.1.3.6.4. FOLHETIM Nº 7 – 05/11/1855: Nº 255 DO <i>DIÁRIO DE PERNAMBUCO</i>	161
6.1.3.6.5. FOLHETIM Nº 9 – 19/11/1855: Nº 267 DO <i>DIÁRIO DE PERNAMBUCO</i>	162
6.1.3.6.6. FOLHETIM Nº 13 – 17/12/1855: Nº 290 DO <i>DIÁRIO DE PERNAMBUCO</i>	164
6.1.3.6.7. FOLHETIM Nº 16 – 07/01/1856: Nº 5 DO <i>DIÁRIO DE PERNAMBUCO</i>	165
6.1.3.6.8. FOLHETIM Nº 24 – 17/03/1856: Nº 68 DO <i>DIÁRIO DE PERNAMBUCO</i>	166
6.1.3.6.9. FOLHETIM Nº 25 – 24/03/1856: Nº 73 DO <i>DIÁRIO DE PERNAMBUCO</i>	168
6.1.3.6.10. FOLHETIM Nº 31 – 05/05/1856: Nº 107 DO <i>DIÁRIO DE PERNAMBUCO</i>	169
6.1.3.6.11. FOLHETIM Nº 41 – 14/07/1856: Nº 165 DO <i>DIÁRIO DE PERNAMBUCO</i>	170
6.1.3.6.12. FOLHETIM Nº 42 – 21/07/1856: Nº 171 DO <i>DIÁRIO DE PERNAMBUCO</i>	172
6.1.3.6.13. FOLHETIM Nº 47 – 25/08/1856: Nº 200 DO <i>DIÁRIO DE PERNAMBUCO</i>	174
6.1.3.6.14. FOLHETIM Nº 49 – 09/09/1856: Nº 212 DO <i>DIÁRIO DE PERNAMBUCO</i>	175
6.1.3.6.15. FOLHETIM Nº 52 – 29/09/1856: Nº 229 DO <i>DIÁRIO DE PERNAMBUCO</i>	177
6.1.3.6.16. FOLHETIM Nº 54 – 13/10/1856: Nº 241 DO <i>DIÁRIO DE PERNAMBUCO</i>	177
6.1.3.6.17. FOLHETIM Nº 58 – 10/11/1856: Nº 265 DO <i>DIÁRIO DE PERNAMBUCO</i>	179
6.1.3.6.18. FOLHETIM Nº 79 – 13/04/1857: Nº 83 DO <i>DIÁRIO DE PERNAMBUCO</i>	180
6.1.3.6.19. FOLHETIM Nº 89 – 22/06/1857: Nº 141 DO <i>DIÁRIO DE PERNAMBUCO</i>	180
6.1.3.6.20. FOLHETIM Nº 153 – 27/09/1858: Nº 221 DO <i>DIÁRIO DE PERNAMBUCO</i>	182
6.1.3.6.21. FOLHETIM Nº 156 – 25/10/1858: Nº 245 DO <i>DIÁRIO DE PERNAMBUCO</i>	183
6.1.3.6.22. FOLHETIM Nº 159 – 15/11/1858: Nº 262 DO <i>DIÁRIO DE PERNAMBUCO</i>	183

7

185

Principais interpretações das ideias de Figueiredo e do Misterioso O

7.1. AMARO QUINTAS [1950]	187
7.2. CRUZ COSTA [1950; 1956]	195
7.3. ANTÔNIO PAIM [1966; 1967]	196
7.4. NELSON SALDANHA [1968]	205
7.5. LUÍS WASHINGTON VITA [1969]	207
7.6. VAMIREH CHACON [1969]	208
7.7. VICENTE BARRETO [1974]	215
7.8. WILSON MARTINS [1976-1979]	221
7.9. PAULO MERCADANTE [1980]	226
7.10. JOSÉ MAURÍCIO DE CARVALHO [1998]	227
7.11. TIAGO ADÃO LARA [2001]	228
7.12. GEORGES ORSONI [2013]	259
7.13. JULIO CANHADA [2017]	269

Doutrinas de autores estrangeiros relevantes para Figueiredo e para o Misterioso O

8.1. AS IDEIAS RELEVANTES DE THÉODORE JOUFFROY (1792-1842).....	275
8.2. AS IDEIAS RELEVANTES DE JOUFFROY NO CASO DO MISTERIOSO O.....	275
8.2.1.1. A PSICOLOGIA EM JOUFFROY.....	277
8.2.1.3. A QUESTÃO DO CETICISMO NAS <i>MÉLANGES PHILOSOPHIQUES</i> DE JOUFFROY	278
8.2.1.4. A QUESTÃO DO CETICISMO NO <i>CURSO DE DIREITO NATURAL</i> DE JOUFFROY	281
8.2.2. AS IDEIAS RELEVANTES DE JOUFFROY NO CASO DE FIGUEIREDO	286
8.3. AS IDEIAS RELEVANTES DE FRANÇOIS MARIE CHARLES FOURIER (1772-1837) NO CASO DE FIGUEIREDO	288
8.3.1. CRÍTICA À CIVILIZAÇÃO.....	289
8.3.2. TEORIA DAS PAIXÕES.....	296
8.3.3. A COMUNIDADE IDEAL	299
8.3.4. O TRABALHO	300
8.3.5. O NOVO MUNDO AMOROSO.....	301
8.3.6. A HISTÓRIA E A METEMPSICOSE	305

Nossa interpretação das ideias de Figueiredo e do Misterioso O

9.1. OBSERVAÇÕES INICIAIS	307
9.2. AS IDEIAS FILOSÓFICAS DO MISTERIOSO O EM <i>O PROGRESSO</i>	307
9.2.1. A TEORIA EMPIRISTA DO CONHECIMENTO	307
9.2.1.1. PREOCUPAÇÃO COM O JUÍZO E NÃO COM O CONCEITO	308
9.2.1.2. JUÍZOS IMEDIATOS E MEDIATOS, ESPONTANEIDADE E REFLEXÃO	309
9.2.1.3. A LOGOMAQUIA	310
9.2.1.4. A EXISTÊNCIA COMO PERCEPÇÃO DE UMA RELAÇÃO E AS ABSTRAÇÕES	310
9.2.1.5. CONCEITOS CORRELATIVOS, <i>IN DEO VIVIMUS</i>	312
9.2.1.6. USO DA EQUAÇÃO MATEMÁTICA, LEMBRANDO PITÁGORAS.....	313
9.2.1.7. SÓ HÁ VERDADE HUMANA	314
9.2.1.8. CRÍTICA AO CETICISMO E AO DOGMATISMO, INCLUINDO COUSIN.....	315
9.2.1.8.1. CRÍTICA AO CETICISMO DE JOUFFROY	315
9.2.1.8.2. CRÍTICA AO DOGMATISMO EM GERAL	316
9.2.1.9. SÍNTESE DA POSIÇÃO EMPIRISTA DO MISTERIOSO O.....	317
9.2.2. A PERSPECTIVA ESPIRITUALISTA DO MISTERIOSO O.....	318
9.2.2.1. A RESENHA DE <i>O LIVRO DO POVO</i> , DE LAMENNAIS	318
9.2.2.2. CATOLICISMO HETERODOXO	319
9.2.2.3. O MISTERIOSO O COMO PARTIDÁRIO DO EMPIRISMO ESPIRITUALISTA	320
9.2.2.4. DEUS E O MUNDO CRIADO NA METAFÍSICA DO MISTERIOSO O	322
9.2.2.4.1. A FRASE DO APÓSTOLO PAULO	322
9.2.2.4.2. A REFERÊNCIA A PITÁGORAS	324
9.2.2.4.3. A CATEGORIA DE <i>RELAÇÃO</i> : PANTEÍSMO OU PANENTEÍSMO?	325
9.3. COMPARAÇÕES ENTRE AS IDEIAS DO MISTERIOSO O E AS DE AUTORES RELEVANTES.....	326
9.3.1. O MISTERIOSO O E COUSIN	326
9.3.1.1. QUATRO SISTEMAS VERSUS TRÊS SISTEMAS	326
9.3.1.2. CAUSA E SUBSTÂNCIA	326
9.3.1.3. AS PROVAS DA EXISTÊNCIA DE DEUS	328
9.3.2. O MISTERIOSO O E LOCKE.....	329

9.3.2.1. A EXPERIÊNCIA SENSORIAL COMO FONTE DO CONHECIMENTO	330
9.3.2.2. A SENSÇÃO E A REFLEXÃO	330
9.3.2.3. REJEIÇÃO DAS IDEIAS INATAS	331
9.3.2.4. A CATEGORIA DE <i>RELAÇÃO</i>	331
9.3.2.5. O CONCEPTUALISMO	332
9.3.2.6. A LINGUAGEM CIENTÍFICA	332
9.3.2.7. O IDEALISMO EPISTEMOLÓGICO	333
9.3.2.8. A FÉ RELIGIOSA	333
9.3.2.9. O RACIOCÍNIO SILOGÍSTICO	333
9.3.3. O MISTERIOSO O E JOUFFROY	335
9.3.4. O MISTERIOSO O E LEROUX	339
9.3.4.1. A FRASE DO APOSTOLO PAULO	339
9.3.4.2. A ACUSAÇÃO DE PANTEÍSMO	342
9.3.4.3. O PANENTEÍSMO	345
9.3.4.4. A METEMPSICOSE	347
9.3.4.5. A CATEGORIA DE <i>RELAÇÃO</i> NO MISTERIOSO O	349
9.3.5. O MISTERIOSO O, LEROUX E COUSIN	351
9.3.6. O MISTERIOSO O E MARICÁ	352
9.4. AS IDEIAS FILOSÓFICAS DE FIGUEIREDO NAS DIVERSAS FASES DE SEU PENSAMENTO	353
9.4.1. PERÍODO DE 1843 A 1845	353
9.4.1.1. RELATO DAS GRANDES CONQUISTAS DE COUSIN	353
9.4.2. PERÍODO DE 1846 A 1855	354
9.4.2.1. AS IDEIAS FILOSÓFICAS DE FIGUEIREDO EM <i>O PROGRESSO</i>	355
9.4.2.1.1. A FILOSOFIA MORAL DE FIGUEIREDO	355
9.4.2.1.1.1. OS MOTORES DA CONDUTA HUMANA	355
9.4.2.1.1.2. INDIVIDUALISMO HEDONISTA X COLETIVISMO SOLIDÁRIO	362
9.4.2.1.1.3. A DIMENSÃO ESPIRITUAL CRISTÃ DA FILOSOFIA MORAL DE FIGUEIREDO	365
9.4.2.1.2. A FILOSOFIA POLÍTICA DE FIGUEIREDO	368
9.4.2.1.2.1. O QUE É A CIÊNCIA POLÍTICA	368
9.4.2.1.2.2. CONTRATUALISMO HEDONISTA LEVANDO AO COLETIVISMO SOLIDÁRIO	368
9.4.2.1.2.3. A PRESENÇA DE TESES LIBERAIS EM FIGUEIREDO	369
9.4.2.1.2.4. O SOCIALISMO CRISTÃO COMO PONTO DE CHEGADA	370
9.4.2.1.2.5. CONTRADIÇÃO ENTRE CONTRATUALISMO HEDONISTA UTILITARISTA E SOCIALISMO CRISTÃO?	371
9.4.2.1.2.6. A DESIGUALDADE ENTRE OS SERES HUMANOS	372
9.4.2.1.2.7. APLICAÇÃO DO LIBERALISMO MODERADO E DO SOCIALISMO CRISTÃO AO BRASIL	374
9.4.2.1.3. A SITUAÇÃO DA MULHER	375
9.4.2.1.4. A QUESTÃO DA ESCRAVIDÃO	378
9.4.2.1.5. A CONCEPÇÃO DE <i>HISTÓRIA</i>	380
9.4.3. PERÍODO DE 1855 A 1859	384
9.5. COMPARAÇÃO ENTRE AS IDEIAS DE FIGUEIREDO E AS DE AUTORES ESTRANGEIROS RELEVANTES	385
9.5.1. FIGUEIREDO E COUSIN	385
9.5.1.1. A LIBERDADE HUMANA	386
9.5.1.2. REFUTAÇÃO DO UTILITARISMO	386
9.5.1.3. A TESE DE VICO SOBRE A HISTÓRIA	388
9.5.2. FIGUEIREDO E JOUFFROY	394
9.5.3. FIGUEIREDO E MARICÁ	395

Discussão com os diversos intérpretes do Misterioso O e de Figueiredo

10.1. O DISCÍPULO DA FILOSOFIA [1846]	398
10.1.1. DEBATE COM O MISTERIOSO O	398
10.2. AMARO QUINTAS [1950]	400
10.2.1. O SOCIALISMO DE FIGUEIREDO	401
10.2.2. LEROUX E O MISTERIOSO O	408
10.2.3. LEROUX E FIGUEIREDO	409
10.2.4. INFLUÊNCIA DE BUCHEZ	410
10.2.5. INFLUÊNCIA DE OWEN	411
10.3. CRUZ COSTA [1950]	411
10.4. ANTONIO PAIM [1966; 1967]	412
10.4.1. O ESPIRITUALISMO ECLÉTICO E O CONTEXTO BRASILEIRO	412
10.4.2. O ECLETISMO ESCLARECIDO DO VISCONDE DO URUGUAI	414
10.4.2.1. O CASO DE FIGUEIREDO	414
10.4.2.2. O CASO DO MISTERIOSO O	414
10.4.3. DISCUSSÃO SOBRE A BIPOLARIDADE	414
10.4.3.1. A BIPOLARIDADE EM FIGUEIREDO	415
10.4.3.2. A BIPOLARIDADE NO MISTERIOSO O	415
10.4.4. A VERSÃO SIMPLIFICADA DO SISTEMA HEGELIANO	416
10.4.7.1. O MISTERIOSO O E O SISTEMA HEGELIANO	416
10.4.5. O MISTERIOSO O E JOUFFROY	418
10.4.6. A CONSCIÊNCIA FILOSÓFICA UNIVERSAL	418
10.4.6.1. O MISTERIOSO O E A CONSCIÊNCIA FILOSÓFICA UNIVERSAL	418
10.4.7. O HISTORICISMO E A OPOSIÇÃO BIPOLAR	419
10.4.7.1. O MISTERIOSO O E O HISTORICISMO	420
10.4.8. FIGUEIREDO E O HEDONISMO DE JOUFFROY	421
10.4.9. A ONTOLOGIA REALISTA	424
10.4.9.1. O MISTERIOSO O E A "ONTOLOGIA REALISTA"	424
10.4.10. FIGUEIREDO E A ATIVIDADE HUMANA	425
10.4.11. O MISTERIOSO O E A NOÇÃO DE <i>EXISTÊNCIA</i>	426
10.4.12. FIGUEIREDO E O MODO DE SER DO HOMEM	430
10.4.13. FIGUEIREDO E PECQUEUR	431
10.4.14. FIGUEIREDO COMO FUNDADOR DO ECLETISMO BRASILEIRO	433
10.5. NELSON SALDANHA [1968]	434
10.6. LUÍS WASHINGTON VITA [1969]	437
10.7. VAMIREH CHACON [1969]	437
10.7.1. INSPIRAÇÃO QUARENTOITISTA DE FIGUEIREDO	437
10.7.2. O MISTERIOSO O: NOMINALISMO IDEALISTA OU CONCEPTUALISMO IDEALISTA?	438
10.7.3. O MISTERIOSO O E O HISTORICISMO	439
10.7.4. FIGUEIREDO E O HISTORICISMO	440
10.7.5. FIGUEIREDO E O SOCIALISMO	440
10.7.6. FIGUEIREDO E A SÍNTESE DIALÉTICA E HISTORICISTA	441
10.7.7. FIGUEIREDO E O SOCIALISMO COMO ASPIRAÇÃO	444
10.7.8. O MISTERIOSO O E O PANTEÍSMO	445
10.8. VICENTE BARRETO [1974]	448
10.8.1. FIGUEIREDO COMO UM DOS PONTOS ALTOS DO ECLETISMO NO BRASIL	448

10.8.2. FIGUEIREDO COMO PENSADOR LIBERAL E NÃO COMO SOCIALISTA	449
10.8.3. PRINCIPAIS ARGUMENTOS DE BARRETO	449
10.8.3.1. FIGUEIREDO E O LIBERALISMO	452
10.8.3.2. FIGUEIREDO E A PROPRIEDADE PRIVADA	453
10.8.3.3. FIGUEIREDO E A SOLIDARIEDADE.....	457
10.8.3.4. FIGUEIREDO E O PROGRESSO MATERIAL.....	460
10.8.3.5. FIGUEIREDO E A IDEIA DE <i>LIBERDADE</i>	462
10.9. WILSON MARTINS [1976-1979].....	464
10.9.1. A ATRIBUIÇÃO EQUIVOCADA DA AUTORIA DE ARTIGOS DA REVISTA A FIGUEIREDO	465
10.9.2. FIGUEIREDO COMO LIBERAL QUE ADERIU AO SOCIALISMO	466
10.9.3. A OPOSIÇÃO DE FIGUEIREDO AOS PRAIEIROS	470
10.10. PAULO MERCADANTE [1965].....	472
10.10.1. AUTORES QUE INFLUENCIARAM FIGUEIREDO	473
10.10.2. AUTORES QUE INFLUENCIARAM O MISTERIOSO O.....	474
10.10.3. O SOCIALISMO DEPENDURADO NO ECLETISMO	474
10.11. JOSÉ MAURÍCIO DE CARVALHO [1998].....	475
10.12. TIAGO ADÃO LARA [2001].....	479
10.12.1. O MISTERIOSO O E LOCKE.....	479
10.12.2. O MISTERIOSO O E A TEORIA DO CONHECIMENTO	480
10.12.3. ESPONTANEIDADE E REFLEXÃO NO MISTERIOSO O.....	481
10.12.4. O MISTERIOSO O E A LÓGICA ARISTOTÉLICA	482
10.12.5. O MISTERIOSO O E A INDEPENDÊNCIA EM RELAÇÃO A COUSIN E A JOUFFROY	483
10.12.6. A CONTINUIDADE DO PENSAMENTO DE FIGUEIREDO NA REVISTA E NOS FOLHETINS ..	483
10.12.7. AS RAÍZES CRISTÃS NA EVOLUÇÃO DO PENSAMENTO DE FIGUEIREDO	484
10.12.8. O PRIMEIRO PERÍODO DO PENSAMENTO DE FIGUEIREDO, SEGUNDO LARA	484
10.12.8.1. AS DEMONSTRAÇÕES DA TRINDADE E DA EXISTÊNCIA DE DEUS	484
10.12.9. O SEGUNDO PERÍODO DO PENSAMENTO DE FIGUEIREDO, SEGUNDO LARA	485
10.12.9.1. A HIPÓTESE SOBRE O TEXTO DA <i>DÉMOCRATIE PACIFIQUE</i>	485
10.12.9.2. FIGUEIREDO E A POLÊMICA SOBRE O SOCIALISMO	486
10.12.9.3. A AMBIGUIDADE DE FIGUEIREDO	487
10.12.9.4. O ARQUÉTIPO MENTAL DE FIGUEIREDO	489
10.12.9.5. CONCLUSÕES DE LARA SOBRE O 2º PERÍODO	494
10.12.10. O 3º PERÍODO DO PENSAMENTO DE FIGUEIREDO, DE ACORDO COM LARA	495
10.12.10.1. EXALTAÇÃO DO PROGRESSO E SUPERAÇÃO DE COUSIN.....	495
10.12.10.2. O MISTERIOSO O E COUSIN.....	496
10.12.10.3. FIGUEIREDO E COUSIN	496
10.12.10.4. O MISTERIOSO O E JOUFFROY	497
10.12.10.5. FIGUEIREDO E JOUFFROY.....	498
10.12.10.6. CONCLUSÃO DE LARA SOBRE O 3º PERÍODO.....	499
10.13. GEORGES ORSONI [2013]	499
10.13.1. OS ARTIGOS FILOSÓFICOS DO MISTERIOSO O	500
10.13.2. FIGUEIREDO COMO IDEÓLOGO LIBERAL?	500
10.13.3. OUTROS ARTIGOS ESCRITOS PELO MISTERIOSO O E POR FIGUEIREDO	502
10.13.3.1. O CASO DO MISTERIOSO O	502
10.13.3.2. O CASO DE FIGUEIREDO	503
10.13.4. BALANÇO DA ATUAÇÃO DE FIGUEIREDO POR ORSONI	505
10.14. JÚLIO CANHADA [2017]	507
10.14.1. A BUSCA DE INDEPENDÊNCIA AUTURAL	508

10.14.2. PRINCIPAIS TESES DE CANHADA A SEREM DISCUTIDAS	509
10.14.2.1. O SUPOSTO MATERIALISMO DE FIGUEIREDO	509
10.14.2.2. A SATISFAÇÃO DAS PAIXÕES	512
10.14.2.3. A INDIVIDUALIDADE ABSOLUTA.....	513
10.14.2.4. A FELICIDADE DO INDIVÍDUO SOCIAL	514

11

517

Avaliação do pensamento e do significado de Figueiredo e do Misterioso O

11.1 OBSERVAÇÕES INICIAIS	517
11.2. O CASO DO MISTERIOSO O	519
11.3. O CASO DE FIGUEIREDO	522
11.4. FIGUEIREDO E O MISTERIOSO O	528
11.5. SINTESE FINAL	529

Referências

531

1

INTRODUÇÃO

O presente livro, sobre as ideias filosóficas de Antônio Pedro de Figueiredo e do Misterioso O, dá continuidade ao nosso projeto de pesquisa sobre a história da filosofia do Brasil no s. XIX. Com a publicação de livros independentes sobre as ideias de cada autor, teremos condições de diminuir a extensão do terceiro volume de nossa *História da Filosofia do Brasil*, dedicando ao mesmo apenas os aspectos mais essenciais desse tema e deixando os detalhes para tais livros independentes.

O caso do estudo das ideias de Figueiredo, porém, contou com uma complicação inesperada. O nosso texto já estava praticamente pronto para publicação, seguindo a tendência estabelecida por Tiago Adão Lara e posteriormente reforçada por Georges Orsoni, tendência essa que atribui a Figueiredo a autoria dos artigos da revista *O Progresso* assinados pelos pseudônimos A, RR e O.¹ Nessa exata ocasião, fomos abordados por Gildemarks Costa e Silva, que, em diversas mensagens de email, colocava em dúvida a autoria dos textos assinados por O e sugeria inclusive que eles poderiam ter sido escritos por Augusto Frederico de Oliveira, filho de Francisco Antonio de Oliveira, um abastado pernambucano. Augusto Frederico tinha estudado Matemática em Londres e Direito em Paris, era bem relacionado com os editores de *O Progresso* e possuía não apenas o sobrenome *Oliveira*, mas também a formação necessária para escrever os artigos assinados por O.

¹ Há também um artigo intitulado *Colonização do Brasil* e assinado por H, que foi escrito por Henrique Milet e que parece ter contado com a colaboração de Figueiredo. A situação desse artigo será discutida oportunamente no presente livro.

Subitamente ficamos diante não de um, mas de dois autores importantes: Figueiredo e aquele que assina por O e que resolvemos chamar de Misterioso O.

De qualquer modo, diante da força dos argumentos de Costa e Silva, tivemos de reavaliar e refazer nossa interpretação das ideias de Figueiredo. Isso envolveu a necessidade de reescrever diversas partes do presente livro, adaptando-o a essa nova situação. Nesse contexto, providenciamos uma extensa discussão da questão da autoria dos textos relevantes da revista *O Progresso*. E, à medida que esse trabalho avançava, as evidências contrárias à hipótese de Lara, que atribui a autoria dos textos assinados por O a Figueiredo, foram crescendo. No momento, estamos de fato convencidos de que Figueiredo e o autor que assina por O são pessoas diferentes, embora ainda não tenhamos tido condições de estabelecer se esse último é ou não Augusto Frederico de Oliveira. Em virtude disso, preferimos chamar de *Misterioso O* ao autor dos textos assinados por O, distinguindo-o de Figueiredo, autor dos textos assinados por A e RR. Graças a essa modificação, as ideias de ambos serão apresentadas no presente livro, mas separadamente, na medida do possível. Estamos agindo assim porque já existe uma tradição que identifica os dois autores e que precisa ser avaliada como tal. Em outras palavras, as interpretações tradicionais do pensamento de Figueiredo mesclam suas ideias às do Misterioso O, de tal forma que, pelo menos no presente momento, torna-se necessário distinguir nessas interpretações aquilo que diz respeito ao pensamento de cada um. Isso significa que estamos vivenciando um processo de transição nos estudos do pensamento de Figueiredo, processo esse que, com o tempo, terá como resultado a separação definitiva das ideias dos dois autores e a identificação daquele que se esconde por trás do pseudônimo O. Nossa expectativa é que a diferença aqui estabelecida entre

Figueiredo e o Misterioso O a partir dos questionamentos de Gildemarks Costa e Silva seja estabelecida de maneira clara e que surja um pesquisador capaz de resolver a questão da identidade do autor que assina como O.

Conforme mencionamos, para realizar essa tarefa, tivemos de alterar o nosso livro em sua versão inicial, adaptando-o para uma exposição adequada tanto das ideias de Figueiredo como das ideias do Misterioso O. Infelizmente, essa tarefa envolveu uma série de revisões do livro inicial, o que pode ter como sequela alguma inconsistência na exposição. Se, por acaso um leitor mais atento identificar algum problema no trabalho de adaptação e revisão que empreendemos, esperamos que nos perdoe pelo inconveniente e que nos avise a respeito, para que providenciemos as devidas correções em futuras reedições do presente livro.

O procedimento que seguiremos na exposição das ideias filosóficas de Figueiredo e do Misterioso O é, em princípio, o mesmo utilizado em nossos livros anteriores sobre as ideias de Gonçalves de Magalhães e sobre as de Ferreira França. Tendo em vista, porém, as especificidades do caso de Figueiredo, fizemos algumas adaptações. Em virtude disso, dividiremos o nosso trabalho em uma introdução e onze capítulos.² No segundo deles, apresentaremos a vida e a obra de Figueiredo. Como, porém, temos o problema da mescla de ideias dele com as do Misterioso O, apresentaremos no terceiro capítulo um quadro geral dos artigos publicados em *O Progresso*, como preparação para a discussão da questão da autoria dos textos dessa revista no quarto capítulo. Depois de estabelecida a distinção entre os textos escritos por Figueiredo e aqueles

² Observação: em virtude de a *Introdução* receber o nº 1 em nosso Sumário, todos os capítulos serão numerados com uma unidade a mais no mesmo. Aqui, porém, serão indicados na ordem em que foram concebidos, sem levar em conta a numeração da introdução

escritos pelo Misterioso O, exporemos as ideias desse último no quinto capítulo, concentrando a atenção nos textos por ele publicados em *O Progresso*. No sexto, apresentaremos as ideias de Figueiredo, concentrando agora a atenção nos textos por ele publicados em *O Progresso*, em jornais da época e no folhetim *A Carteira*. O fato de colocarmos a exposição das ideias do Misterioso O antes da exposição das ideias de Figueiredo foi motivado sobretudo porque os artigos relevantes assinados por O foram publicados em *O Progresso* antes dos artigos assinados pelo segundo. No sétimo capítulo, apresentaremos as principais interpretações das ideias de Figueiredo e do Misterioso O. O ideal seria separar as interpretações relativas a cada um dos autores envolvidos. Mas, tendo em vista que a maioria das interpretações identifica Figueiredo e o Misterioso O, isso envolveria a necessidade de dividir os textos relevantes de maneira artificial, levando a uma indesejável ruptura da unidade de cada uma dessas interpretações. Além disso, muitos argumentos dos intérpretes incluem uma mescla das ideias de Figueiredo com as do Misterioso O, de tal modo que o mais adequado seria considerar esses argumentos sem dividi-los em partes, facilitando assim a nossa discussão. No oitavo capítulo, exporemos algumas das ideias relevantes de autores estrangeiros que influenciaram Figueiredo e o Misterioso O, fazendo uma distinção entre aqueles que estejam ligados ao primeiro e aqueles que estejam ligados ao segundo. No nono capítulo, exporemos as nossas interpretações das ideias de Figueiredo e das ideias do Misterioso O. Aqui, poderemos fazer uma divisão adequada no que diz respeito às ideias de cada um desses autores. No décimo capítulo, passaremos à discussão com os diversos intérpretes anteriormente considerados. Nesse ponto, teremos de retornar ao procedimento usado no sétimo capítulo, avaliando cada interpretação em bloco, mas separando os aspectos ligados a Figueiredo

dos aspectos ligados ao Misterioso O. Por fim, no décimo primeiro capítulo, procederemos a uma avaliação mais geral do pensamento de Figueiredo e do Misterioso O, bem como do significado de cada um para a história da filosofia brasileira. Nossa expectativa é que, ao final do presente livro, o leitor estará convencido, assim como nós, da diferença entre os textos assinados pelo Misterioso O e os textos de autoria de Figueiredo, concluindo que estamos diante de dois pensadores diferentes, com interesses diferentes, culturas diferentes e linguagens diferentes. Estaremos assim levando adiante o projeto de Gildemarks Costa e Silva, que contribui para um melhor conhecimento da história da filosofia brasileira oitocentista. Lembramos aqui que o procedimento por nós adotado envolve por vezes repetições de argumentos, principalmente no caso das apresentações das diversas interpretações e das discussões posteriores com os autores responsáveis por elas. O leitor que tiver conhecimento adequado das interpretações tradicionais das ideias de Figueiredo pode saltar a parte em que elas são apresentadas, concentrando-se na parte em que elas são por nós discutidas.

Antes de iniciar, gostaríamos de deixar aqui registrado o nosso agradecimento aos membros do Grupo Fibra e em especial aos colegas Lúcio Álvaro Marques e Rodrigo Marcos de Jesus, que se dispuseram a ouvir os problemas por nós enfrentados na revisão do presente livro e ajudaram na escolha do que pareceu ser a melhor solução diante das circunstâncias enfrentadas.

2

VIDA E OBRA DE FIGUEIREDO

Esse brasileiro nasceu em Igarauçu, na Província de Pernambuco, provavelmente em 1814.¹ Era mulato e de origem humilde. Com base em uma promessa de auxílio de um amigo, mudou-se para Recife. O amigo, porém, não cumpriu a promessa e o abandonou. Conseguiu então abrigo no Convento do Carmo, onde encontrou condições para estudar humanidades por conta própria, tendo inclusive aprendido francês como autodidata. Era brilhante, mas teve de contentar-se com o autodidatismo. Embora não tivesse título acadêmico, era respeitado por sua cultura pelos amigos. Em 1844, caiu nas graças de Francisco do Rego Barros, no início Barão e depois Conde da Boa Vista, que era conservador e presidente da província de Pernambuco na época.² Graças a isso, foi nomeado professor adjunto do Liceu Provincial provavelmente aos 30 anos de idade, tendo ali lecionado geometria, português, geografia e história. Foi também por diversas vezes examinador do curso preparatório, anexo à Faculdade de Recife. Sua situação mudou por ocasião da mudança de presidente da província, em 1846, quando o

¹ Sacramento Blake afirma que Figueiredo nasceu em 1822 (Cfr. Sacramento Blake, A. V. A. *Diccionario Bibliographico Brasileiro*. Rio: Imprensa Nacional, 1900, vol. 1, p. 276). Mas Tiago Adão Lara levantou a hipótese de que Figueiredo teria nascido em 1814 e não em 1822, uma vez que faleceu aos 45 anos de idade, em 1859 (Cfr. Lara, T. A. *As raízes cristãs do pensamento de Antônio Pedro de Figueiredo*. 2 ed. Londrina: Editora da UEL, 2001, p. 29). Wilson Martins também indica 1814 como a data de nascimento de Figueiredo. Ver Martins, W. *História da Inteligência Brasileira. Vol. II (1794-1855)*. 3 ed. São Paulo: T. A. Queiroz, Editor, 1992, p. 342. Como não temos certeza a respeito dessas datas, adotamos a hipótese de 1814, mas seguida de um ponto de interrogação.

² Naquela época, a política pernambucana era dominada pelas famílias Cavalcanti, do partido liberal, e Rego Barros, do partido conservador. Essas famílias mantinham acordos políticos que lhes permitiam desfrutar das vantagens do poder qualquer que fosse o partido governante. Contra essa situação rebelaram-se alguns integrantes do partido liberal, que fundaram o Partido Nacional de Pernambuco ou Partido da Praia. Foi esse último que desencadeou a chamada Revolução Praieira, iniciada em novembro de 1848.

liberal Antonio Chichorro da Gama, membro do Partido da Praia, assumiu o poder em Pernambuco. Nessa ocasião, Figueiredo criou, com mais três amigos, *O Progresso*, revista social, política, literária e científica, destinada a despertar a opinião pública a respeito das necessidades do país e dos desmandos do governo praieiro. Georges Orsoni levanta a hipótese de que esses três amigos eram Louis Verger Vauthier, Henri Auguste Milet e Antonio Peregrino Maciel Monteiro.³ Em 23 de maio de 1846, Figueiredo publicou no *Diário de Pernambuco* uma notícia sobre a criação da revista, enfatizando o espírito inovador da publicação e informando sobre o preço e a periodicidade. Ofereceu inclusive uma lista dos artigos que seriam publicados nos três primeiros números.⁴ Mas nessa mesma época foi demitido do Liceu Provincial, em virtude de suas ligações com Rego Barros. Seus amigos protestaram contra a demissão em *O Progresso*, num artigo intitulado *Variedades*, mas sem sucesso. Esse ato administrativo foi visto como confirmação da política mesquinha que dominava a província. Em 1847, com o término do mandato de Chichorro da Gama, surgiu um clima de instabilidade em Pernambuco, que culminou com a Revolução Praieira. Em 1848, Figueiredo foi redator do periódico político *O Parlamentar*, que teve curta duração, com apenas cinco números publicados entre 01 de junho e 01 de julho do mesmo ano. O mote do jornal era a seguinte

³ Ver Orsoni, Georges. *O Progresso, une revue sociétaire au Brésil. Mémoire pour l'obtention du master d'études ibériques et nord-américaines*. Paris: Un. Sorbonne Nouvelle, Paris III, 2013, p. 28. Disponível em <<https://franc-dire.fr/sit-sed-ipsa-quia/>>. A partir desse ponto, Orsoni, *O Progresso*. Maiores informações sobre esses amigos e sobre o trabalho de Orsoni mais adiante.

⁴ A lista de artigos era a seguinte: *Exposição de princípios, Certeza humana, Estado do mundo em 1846, Meios de comunicação, Processos lógicos do espírito humano, Agentes improdutivos, O Brasil em 1846, Questão do Rio da Prata, Colonização, Estado atual das ideias filosóficas, Reformadores sociais modernos e Estado da agricultura na província de Pernambuco* (*Diário de Pernambuco*, sábado, 23 de maio de 1846, ano XXII, nº 115? 113? [ilegível], pp. 2-3. Disponível em <<https://ufdc.ufl.edu/AA00011611/08282/1x?vo=12&vo=12>>.) Nem todos esses artigos prometidos vieram à luz. Do ponto de vista de nossa pesquisa, o que provavelmente mais fez falta foi o relativo ao *Estado atual das ideias filosóficas*.

máxima do marquês de Maricá: “quando os bons capitulam com os maus, sancionam a própria ruína”.⁵ O objetivo do periódico era atacar a política dos praieiros e isso foi feito eficazmente.⁶ Em 1849, Figueiredo retornou ao cargo de professor no referido Liceu, depois do término da revolução. Teve participação intensa na imprensa pernambucana, ao lado dos conservadores ou guabirus e contra os liberais praieiros. Mesmo assim, foi um porta-voz das reivindicações sociais em Pernambuco, apesar de protegido pelo Conde da Boa Vista, um guabiru. É responsável pela tradução para o português e divulgação entre nós do *Curso de História da Filosofia* (1843-5) de Cousin.⁷ A qualidade da tradução e sua atuação ousada na imprensa levaram seus inimigos praieiros a ver nele nada mais do que um mulato pernóstico e bajulador dos poderosos, atribuindo-lhe o apelido racista e pejorativo de *ridículo Cousin Fusco*.⁸ Traduziu também e prefaciou as lições proferidas por Joseph Ortolan na Faculdade de Direito de Paris, sob o título *Da Soberania do Povo e dos Princípios do Governo Republicano* (1848).⁹ Foi redator chefe da já

⁵ Ver Maricá, *Máximas, pensamentos e reflexões*, máxima 820.

⁶ As informações sobre o jornal *O parlamentar* foram extraídas de Nascimento, Luiz do. *História da imprensa de Pernambuco* (1821-1954). Vol. IV. *Periódicos do Recife* (1821-1850). Recife: Un. Federal de Pernambuco, 1969, p. 289

⁷ Cousin, V. *Curso de História da Filosofia*. Trad. A. P. de Figueiredo. Recife: Tipografia de M. F. de Faria, 3 vols. (vol. I, 1843; vol. II, 1844; vol. III, 1845). Não tivemos acesso a essa obra durante a redação do presente livro. Quando os originais estavam sendo enviados para a editora, o Prof. Nasser Hammad, da Cinfil, do Paraná, nos contemplou com o envio de cópias em pdf dos três volumes da tradução de Figueiredo. Agradecemos imensamente pela colaboração do Prof. Hammad. Diante desse fato, resolvemos incluir na presente nota as informações que seguem. Pudemos observar que: i) a apresentação do *Curso*, feita por Figueiredo no vol. I, se acha repetida praticamente *ipsis litteris* no artigo do *Diário de Pernambuco* de 27/04/1843, anunciando a publicação da tradução; ii) a avaliação da tradução do *Curso* feita por Figueiredo, publicada no jornal *A Estrela* de 04/11/1843, foi repetida *ipsis litteris* no início do vol. II da referida tradução. Felizmente, como esses textos foram por nós analisados com base nos *Anexos 1* e *2* do livro de Lara, não demandando outras considerações.

⁸ Nos dias de hoje, o apelido seria algo como *Cousin Mulato*, ou *Cousin Escurinho*.

⁹ Joseph Louis Elzéar Ortolan (1802-1873) foi um jurista e criminalista francês. Além da obra traduzida por Figueiredo, relativa a um curso por ele proferido na Faculdade de Direito de Paris, Ortolan escreveu muitas outras, como, p. ex., *Explication historique des institutes de Justinien* (1827) e *Histoire de la législation romaine* (1828). Essas duas obras lhe proporcionaram grande notoriedade. Deu aulas na Sorbonne e na Universidade de Paris. O original francês do livro traduzido por Figueiredo o seguinte: Ortolan, Joseph

mencionada revista *O Progresso*, de 1846 a 1848. Nessa época, alguns de seus intérpretes mais importantes afirmam que ele se envolveu em um debate com Nascimento Feitosa, que, sob o pseudônimo de *Discípulo da Filosofia*, criticou um artigo a ele atribuído sobre a *Certeza humana*, publicado no primeiro número da revista.¹⁰ Em 1851, publicou as *Noções abreviadas de filologia acerca da língua portuguesa*.¹¹ Em 1852, envolveu-se em outro debate, desta vez sobre o socialismo, com o conselheiro Pedro Autran da Matta Albuquerque. Seus artigos foram publicados no *Diário de Pernambuco* e no jornal *A Imprensa*, enquanto os do conselheiro saíram no jornal *União*.¹² Colaborou no *Diário de Pernambuco* de 1855 a

Louis Elzéar. *De la souveraineté du peuple et des principes du gouvernement républicain moderne; cours ouvert à la Faculté de Droit de Paris, Le samedi 26 février 1848 par J. Ortolan, professeur à cette Faculté*. Paris: Joubert, Libraire de la Cour de Cassation; Guillaumin et Cie, 1848. O livro defende o regime republicano e discute temas caros a Figueiredo, incluindo uma defesa apaixonada dos princípios de liberdade, igualdade e fraternidade como bases cristãs da organização social e política. A *Lição II*, p. ex., trata do conceito de *soberania do povo* (pp. 18-32); a *Lição III*, do respeito do direito, envolvendo a liberdade e a igualdade (pp. 33-52); a *Lição III*, da moral, envolvendo a fraternidade (pp. 54-64). Mas Ortolan parece divergir de Figueiredo no que diz respeito à propriedade territorial, que ele defende em nome das conquistas feitas pelos camponeses franceses (p.80). Para Ortolan, o governo republicano moderno deve respeitar, consolidar e moralizar o direito de propriedade. Mas isso precisa ser complementado por uma melhor repartição das riquezas e pela multiplicação das oportunidades de trabalho (pp. 81-2). São as seguintes as obrigações do estado: i) contribuir para o desenvolvimento moral, intelectual e profissional de seus membros; ii) garantir oferta permanente de trabalho àqueles que só tem o trabalho como meio de vida; iii) (pp. 82-4). Como podemos ver, Ortolan oferece uma visão moderada da reforma social, mais ou menos no espírito das reformas propostas pelo nosso brasileiro. Não tivemos acesso ao prefácio e à tradução de Figueiredo em 1848. Mas conseguimos ao menos a seguinte pequena amostra do prefácio traduzido: “A supremacia do interesse geral sobre o interesse particular, o direito de viver, e a intervenção do Estado no comércio e na indústria; ou a substituição da associação ao estado de guerra nos fenômenos econômicos, eram fatos de há muito reconhecidos e reclamados pelos espíritos mais inteligentes da época” (*Apud Quintas, Amaro. Amaro Quintas. O historiador da liberdade. A Revolução de 1817. O sentido social da Revolução Praieira. O Padre Lopes Gama, um analista político do século passado*. Recife: Cia. Editora de Pernambuco, 2005. A versão online que consultamos não tinha indicação do número da página).

¹⁰ A veracidade dessa hipótese, questão importante para determinar a autoria de Figueiredo em alguns artigos importantes da revista *O Progresso*, será discutida oportunamente.

¹¹ De acordo com Wilson Martins, Figueiredo escreveu essa obra inspirado pelo espírito romântico da época, preocupado em estudar as diferenciações idiomáticas que marcavam a especificidade do português falado no Brasil (Martins, Wilson. *História da Inteligência Brasileira. Vol. II (1794-1855)*. 3 ed. S. Paulo: T. A. J. Queiroz, Editor, 1992, p. 438).

¹² Cfr. Sacramento Blake, A. V. A. *Diccionario Bibliographico Brasileiro*. Rio: Imprensa Nacional, 1900, vol. 1, p. 276-7, de onde extraímos a maior parte dessas informações.

1859, tendo ali escrito, sob o pseudônimo de Abdalah-el-Kratif e com o título de *A Carteira*, 160 folhetins voltados para a história, a filosofia, as letras, as artes, a política e a crítica literária. Nessa época, depois de muita luta contra os obstáculos criados por seus inimigos, conseguiu apoio financeiro para viajar à Europa com o objetivo de aprimorar seus conhecimentos. Mas ficou doente e teve de desistir do projeto. Faleceu em 22/08/1859. Parece que a disciplina excessiva de estudos foi uma das causas de sua morte prematura, de congestão cerebral, aos 45 anos de idade.¹³ Depois disso, Figueiredo ficou esquecido por muitos anos. O interesse pelo seu trabalho foi renovado a partir dos livros *Nordeste e Um engenheiro Francês no Brasil*, de Gilberto Freyre. No primeiro deles, p. ex., o autor de *Casa grande e senzala* descreve Figueiredo como um mulato nordestino que exerceu no s. XIX a crítica das ideias e a crítica social de modo surpreendente. Para Freyre, ele foi um revolucionário intelectual que fez uma tradução minuciosa do *Curso de Cousin* e que criticou a organização patriarcal do país. Freyre considera Figueiredo mais interessante do que Natividade Saldanha e Tobias Barreto para o estudo da história intelectual do Nordeste, embora seja vítima de um desmerecido esquecimento.¹⁴

Figueiredo não foi um autor de obras filosóficas sistemáticas, como no caso de Gonçalves de Magalhães ou Patrício Muniz. Além disso, ele

¹³ Sacramento Blake informa que Figueiredo teria nascido em 1822, o que implicaria em ter falecido com 37 anos (Cfr. Sacramento Blake, A. V. A. *Diccionario Bibliographico Brasileiro*. Rio: Imprensa Nacional, 1900, vol. 1, p. 276-7). Mas os necrológios de Figueiredo no *Diário de Pernambuco* e no *Liberal Pernambucano* afirmam que ele morreu com 45 anos, o que desloca a sua data de nascimento para 1814, conforme indicamos em nota anterior (Cfr. Lara, Tiago Adão. *As raízes cristãs do pensamento de Antônio Pedro de Figueiredo*. 2 ed. Londrina: Editora da UEL, 2001, p. 28-9). Embora não tenhamos certeza, tendemos a concordar com a informação dos necrológios. Daí a indicação, com uma interrogação, da data de 1814 para o nascimento de Figueiredo.

¹⁴ Ver Freyre, Gilberto. *Nordeste*. 5 ed. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1985; Freyre, Gilberto. *Um engenheiro francês no Brasil*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1940, pp. 134-5; 157. A cópia que conseguimos, em formato pdf, está sem numeração das páginas. Os números indicados correspondem à paginação do arquivo em pdf.

não tinha título acadêmico. Mesmo assim, possuía cultura e formação suficientes para contribuir inicialmente na divulgação das ideias de Cousin, através da tradução mencionada, e, depois disso, na divulgação de suas próprias concepções, que incluíam a defesa de ideias pró-socialistas e princípios cristãos, através de seus trabalhos na imprensa pernambucana. Por esses motivos, esse autor merece um lugar de destaque na apresentação da filosofia brasileira do s. XIX.

Não obstante, conforme mencionamos na *Introdução*, há um importante problema relativo à autoria dos textos assinados por O e tradicionalmente atribuídos a Figueiredo. Para resolver esse problema, apresentaremos a seguir um quadro geral de todos os artigos publicados na revista *O Progresso*, com o objetivo de adquirir algumas das informações necessárias para a verificação de quem seria o autor dos textos assinados por O na mesma.

3

QUADRO GERAL DE TODOS ARTIGOS DE *O PROGRESSO*

3.1. TOMO I (NÚMEROS 1 A 4)

Nº 1 – Julho de 1846

Artigo	Data	Página inicial	Assinatura	Autor(es)
Exposição de princípios	?	3	RR	Editores
Certeza humana	?	13	O	Misterioso O
Estado do mundo em 1846 – Parte I	?	25	XY	Vauthier
Revista científica	?	37	M de M	A. P. Maciel Monteiro
Revista Política – Exterior	20/06/1846	51	RR	Editores
Revista Política – Interior	20/06/1846	57	RR	Editores
O tamarineiro de Mipibu	?	67	AS	José Soares de Azevedo
Variedades – O encanamento das águas	?	75	De L	Vauthier
Variedades – O concerto de aterro da Boa Vista	?	77	De L Com assinatura de Figueiredo como editor no fim do nº 1 da revista.	Vauthier

Nº 2 – Agosto de 1846

Artigo	Data	Página inicial	Assinatura	Autor(es)
Progresso e regresso	?	79	RR	Editores
Processos lógicos do espírito humano	?	83	O 6	Misterioso O
Estado do mundo em 1846 – Parte II	?	93	XY	Vauthier
Revista científica – Caminhos de ferro	20/07/1846	109	LLV	Vauthier
Revista Literária O Crepúsculo e O Mosaico da Bahia	20/07/1846	123	D	?

Revista Literária O Phileidemon	20/07/1846	128	D	?
Revista Literária Dic. Geográfico do Brasil	20/07/1846	128	D	?
Revista Política – Exterior	25/07/1846 [2846]	133		Editores
Revista Política – Interior	31/07/1846	145		Editores
Poesia O galo de serra	?	161	SA	José Soares de Azevedo
Variedades – A demissão de nosso redator em chefe	?	165	RR	Editores
Variedades – Primeira resposta ao Discípulo da Filosofia	?	166	O***** Com assinatura de Figueiredo como editor no fim do nº 2 da revista.	Misterioso O

Nº 3 – Outubro de 1846

Artigo	Data	Página inicial	Assinatura	Autor(es)
Por que se ocupa O Progresso com política	?	171	RR	Editores
Atividade humana	?	175	A	Figueiredo
Interesses provinciais	01/09/1846	181	H	Milet
Revista científica	21/08/1846	193	M de M	Maciel Monteiro
Revista Política – Exterior	09/09/1846	207	RR	Editores
Revista Política – Interior	24/09/1846	217	RR	Editores
As mangas de jasmim	?	233	SA	José Soares de Azevedo
Poesia – Aires Ivo redutivo	?	235	SA	José Soares de Azevedo
Variedades – Segunda Resposta ao Discípulo da Filosofia	?	243	O*****	Misterioso O
Variedades – Primeira Resposta ao Mercantil da Bahia	?	245	D Sem assinatura de Figueiredo ou de outro editor no final do nº 3	?

Nº 4 – Dezembro de 1846

Artigo	Data	Página inicial	Assinatura	Autor(es)
Adeus ao Sr. Vauthier	19/11/1846	249	RR	Editores
Comércio Internacional	?	253	A	Figueiredo
Interesses provinciais	?	263	H	Milet
Revista científica	14/11/1846	275	M de M	Maciel Monteiro
Revista Política – Exterior	15/10/1846	281		Editores
Revista Política – Exterior [adendo]	20/11/1846	289		Editores
Revista Política – Interior	?	293		Editores
Assembléia Provincial	03/11/1846	305	ER	?
Primeira meditação imitada das de Lamartine	?	321	MM	Maciel Monteiro
Variedades – Terceira Resposta ao Discípulo da Filosofia	?	325	O*****	Misterioso O
Variedades – Segunda Resposta ao Mercantil da Bahia	?	326	D Sem assinatura de Figueiredo ou de outro editor no final do nº 4	?

3.2. TOMO II (NÚMEROS 5 A 10)

Nº 5 – Fevereiro de 1847

Artigo	Data	Página inicial	Assinatura	Autor(es)
Ano findo	10/01/1847	331		Editores
Os comunistas alemães nos dois mundos ¹	?	339	C. Guyornaud	C. Guyornaud
Reforma do sistema penitenciário 1	10/01/1847	349	A	Figueiredo
Revista Política – Exterior	31/01/1847	357	RR	Editores
Revista Política – Interior	31/01/1847	369	RR	Editores
Poesia de Lamartine	?	381	MM	Maciel Monteiro

¹ Traduzido de Guyornaud, Clovis. Les communistes allemands dans les deux mondes. In: *Almanach Phalanstérien pour 1847*. Paris: A la Librairie Sociétaire, s.d., pp. 43-9.

Meditação XVII, Livro Primeiro				
[Poesia de Lamartine]	?	382	MM	Maciel Monteiro
Meditação XVI, Livro Segundo				
As sete cordas da lira 1 ²	?	383	George Sand	George Sand
Variedades Nascimento de <i>O Progresso</i>]	– ?	397	O* Com assinatura de Figueiredo como editor no fim do nº 5 da revista.	Misterioso O

Nº 6 – Abril de 1847

Artigo	Data	Página inicial	Assinatura	Autor(es)
Um sonho	02/03/1847	403		Editores
A Lei agrária dos EUA ³		407	FP [FV no Sumário]	François Vidal
Interesses provinciais	15/02/1847	417	H	Milet
Revista científica	25/02/1847	429	M de M	Maciel Monteiro
Revista Política - Exterior	02/03/1847	437	RR	Editores
Revista Política – Interior	03/03/1847	443	RR	Editores
As sete cordas da lira 2		449		George Sand
Variedades	10/03/1847	467	M	Milet?
Poesia		471	MM sem ass. de Figueiredo	Maciel Monteiro

Nº 7 – Maio de 1847

Artigo	Data	Página inicial	Assinatura	Autor(es)
A liberdade de imprensa	20/04/1847	475		Editores
O socialismo na Suíça ⁴	?	479	C. Guyonnaud	Guyonnaud
Interesses provinciais	07/04/1847	487	H	Milet

² Traduzido de George Sand, *Les sept cordes de la lyre*. Paris: Michel Lévy Frères, 1869.

³ Traduzido de Vidal, François. La loi agraire aux États-Unis. In: *Almanach Phalanstérien pour 1847*, Paris: À la Librairie Societaire, s. d., pp. 49-55.

⁴ Traduzido de Guyonnaud, Clovis. Le socialisme en Suisse. In: *Almanach Phalanstérien pour 1847*. Paris: À la Librairie Societaire, s. d., pp. 83-8.

Revista Bibliográfica – <i>Elementos de Economia Política</i> , do dr. Autran	02/04/1847	499	A	Figueiredo
Revista Bibliográfica – <i>Sinopse</i> , do general Abreu e Lima	?	504	A	Figueiredo
Revista Política – Exterior	14/04/1847	507	RR	Editores
Revista Política – Interior	16/04/1847	515	RR	Editores
As sete cordas da lira 3	?	527		George Sand
Poesia Um beijo	?	539	DL	Vauthier?
Variedades – Apreciação da doutrina de Saint- Simon ⁵	10/04/1847	541	Fr. Stromeyer Com assinatura de Figueiredo como editor no fim do nº 7 da revista.	Fr. Stromeyer

Nº 8 – Julho de 1847

Artigo	Data	Página inicial	Assinatura	Autor(es)
A todos	24/04/1847	547		Editores
Reformadores modernos (J. Ronge)	01/05/1847	553	O*****	Misterioso O
Reforma do sistema penitenciário 2	15/05/1847	559	A	Figueiredo
Revista científica	03/05/1847	567	M de M	Maciel Monteiro
Revista Política – Exterior	27/06/1847	577	RR	Editores
Revista Política – Interior	28/06/1847	589	RR	Editores
As sete cordas da lira 4	?	599		George Sand
Variedades	?	621	D e RR Com assinatura de Figueiredo como editor no fim do nº 8 da revista.	?

⁵ Traduzido de *La Phalange, Revue de la Science Sociale*, XVe Année, Iere Série in-8, Tome III, Premier semestre 1846. Paris: Aux Bureaux de la Phalange, pp. 406-8. *La Phalange* extraiu o texto de um capítulo da tradução francesa do livro Stromeyer, Franz. *L'Organisation du travail*. Paris: À la Librairie Sociétaire, s. d.

Nº 9 – Novembro de 1847

Artigo	Data	Página inicial	Assinatura	Autor(es)
O senado	20/08/1847	625		Editores
Colonização do Brasil	24/09/1847	629	H	Milet/Figueiredo
Reforma do sistema penitenciário 3	04/09/1847	639	A	Figueiredo
Revista literária – Ascânio, de A. Dumas	09/10/1847	645	O	Misterioso O
Revista literária – O livro do povo, de Lamennais	09/10/1847	647	O	Misterioso O
Revista Política – Exterior	31/10/1847	655	RR	Editores
Revista Política – Interior	31/10/1847	666	RR	Figueiredo
Poesia	?	683		Soares de Azevedo?
As sete cordas da lira 5	?	685		George Sand
Fragmento sobre a liberdade ⁶	?	695	B. Hauréau Com assinatura de Figueiredo como editor no fim do nº 9 da revista.	B. Hauréau

Nº 10 – Março de 1848

Artigo	Data	Página inicial	Assinatura	Autor(es)
O governo representativo		697		Editores
Interesses provinciais	15/12/1847	701	H	Milet
Revista literária	15/01/1848	713	D	?
Revista Política – Exterior	20/02/1848	725		Editores
Revista Política – Interior	26/02/1848	741	RR	Editores
As sete cordas da lira 6	?	751		George Sand
Variedade	28/02/1848	763	RR Com assinatura de Figueiredo como editor no fim do nº 10 da revista.	Editores
Índice das matérias contidas no 1º e 2º tomos de <i>O Progresso</i>	?	767		Editores

⁶ O autor desse texto, ao qual não tivemos acesso, é Barthélemy Haureau (1812-96).

3.3. TOMO III

Nº 11 – Junho de 1848

Artigo	Data	Página inicial	Assinatura	Autor(es)
O direito de viver	20/04/1848	775		Editores
Os terremotos (fragmento extraído do <i>Cosmos</i>) ⁷	?	779	Humboldt	Humboldt
Interesses provinciais	12/04/1848	791	H	Milet
Revista Política – Exterior	08/05/1848	799	RR	Editores
Revista Política – Interior	10/05/1848	828	RR	Editores
As sete cordas da lira 7	?	833		George Sand
Variedades	?	848	Com assinatura de Figueiredo como editor no fim do nº 11 da revista.	Editores

Nº 12 – Setembro de 1848

Artigo	Data	Página inicial	Assinatura	Autor(es)
A voz do céu	26/05/1848	851		Editores
As reformas	20/06/1848	855		Editores
Anarquia social ⁸	?	867	C. Pecqueur	C. Pecqueur
Revista Política – Exterior	28/08/1848	883		Editores
Revista Política – Interior	31/08/1848	890		Editores
Pernambuco	05/09/1848	895	RR	Editores
Poesia	?	901	MM	Maciel Monteiro
As sete cordas da lira 8	?	905	ass. final de Figueiredo	George Sand

⁷ Texto extraído do livro de Alexander von Humboldt *Kosmos – Entwurf einer physischen Weltbeschreibung* (*Cosmos – esboço de uma descrição física do universo*), em cinco volumes, publicados entre 1845 e 1862. Esse livro teve grande sucesso no s. XIX, contando com inúmeras traduções em diversas línguas.

⁸ Traduzido de Pecqueur, Constantin. *Théorie nouvelle d'économie sociale et politique*. Paris: Capelle, Libraire-Éditeur, 1842, pp. 405-27. Forneceremos mais informações sobre esse autor oportunamente.

4

A QUESTÃO DA AUTORIA DOS TEXTOS DE *O PROGRESSO*

Como podemos observar pelo quadro apresentado, muitos artigos da revista não têm assinatura e outros têm a autoria indicada apenas por letras maiúsculas. Mesmo assim, indicamos o nome do provável autor de cada artigo na última coluna do quadro acima. Resta agora justificar essa indicação e é o que faremos a seguir. Para tanto, utilizaremos inicialmente as considerações de Luiz do Nascimento, em sua *História da Imprensa de Pernambuco*.¹ Nesse livro, o historiador faz uma correspondência entre as letras maiúsculas e os nomes dos colaboradores de *O Progresso*, fornecendo os seguintes resultados: L ou LL é o engenheiro francês Louis Leger Vauthier;² SA é o professor José Soares de Azevedo, que colaborou na parte poética da revista;³ MM é

¹ Ver Luiz do Nascimento. *História da Imprensa de Pernambuco (1821-1954)*. Vol. IV. *Periódicos do Recife (1821-1850)*. Recife: Un. Federal de Pernambuco, 1969, pp. 249-50. A partir desse ponto, *Nascimento, Hist. Impr. de Pernambuco*.

² Louis Léger Vauthier (1815-1901) foi um engenheiro francês contratado pelo Conde de Boa Vista, presidente da província, para realizar obras em Pernambuco. Ele ficou no Brasil entre 1840 e 1846, tendo retornado à França depois de sofrer forte oposição por parte dos inimigos do Conde de Boa Vista. Durante sua estadia no Brasil, Vauthier fez amizade com Figueiredo e publicou alguns artigos em *O Progresso*. Ele era adepto do socialismo utópico de Fourier e transmitiu a seus amigos intelectuais brasileiros os fundamentos dessa doutrina. Figueiredo parece ter sido influenciado por ele. As ideias de Vauthier serviram também como fonte ideológica para a Revolta Praieira. O engenheiro francês escreveu um *Diário* que chegou às mãos de Gilberto Freyre, que percebeu sua importância e se tornou responsável por resgatá-lo do esquecimento, publicando em 1940 as obras *Um Engenheiro Francês no Brasil* e *Diário Íntimo do Engenheiro Vauthier*.

³ José Soares de Azevedo (1800-1876) nasceu no Porto, em Portugal, estudou na Un. de Coimbra e em Paris, onde se formou como bacharel em letras. Mudando-se para o Brasil, foi deputado no Ceará entre 1852 e 1856, tendo inclusive apresentado um projeto para emancipação das crianças nascidas de escravos, ao estilo da lei do ventre livre. Fundou no Rio de Janeiro um Colégio de instrução secundária que não deu certo. Transferiu-o então para Pernambuco, onde o Colégio também fracassou. Passou então a dar aulas no Liceu e no Ginásio Provincial. Como se pode observar, obtivemos poucas informações sobre esse autor.

Antônio Peregrino Maciel Monteiro;⁴ H é Henrique Augusto Milet.⁵ Nascimento nos informa ainda que a tradução de *As sete cordas da lira*, de George Sand, foi de Figueiredo. Mas deixa em suspenso a identidade do autor no caso de algumas letras maiúsculas, apenas informando que O é um dos editores que entreteve uma polêmica com o Discípulo da Filosofia, que RR se preocupava com as *Revistas Políticas* e que A era a assinatura de outros artigos, como os ligados à *Reforma do Sistema Penitenciário* e às resenhas de livros da *Revista Bibliográfica*, que

⁴ Antônio Peregrino Maciel Monteiro (1804-1868), 2ª Barão de Itamaracá, estudou inicialmente humanidades em Olinda e depois foi para a França, onde estudou na Un. de Paris, tendo recebido o título de bacharel em letras, em 1824, o de bacharel em ciências, em 1826, e o de doutor em medicina, em 1829. Ao regressar ao Brasil, passou a exercer a medicina em Recife. Dedicou-se também à vida política, tendo inclusive desempenhado diversas funções públicas, tanto em Recife como no Rio de Janeiro. Entre 1834 e 1853, foi deputado pela Província de Pernambuco em diversas legislaturas. Fez parte do 1º Gabinete do Regente Pedro de Araújo Lima, entre 1837 e 1839. Foi também diretor da Faculdade de Olinda e Ministro Plenipotenciário do Brasil junto a Portugal, em cujo cargo faleceu. Além de médico, foi um orador eloquente, um poeta lírico e um improvisador talentoso.

⁵ Henri Auguste Milet (1817-1894) foi um engenheiro de obras, trazido ao Brasil por Francisco Rêgo Barros, juntamente com outros franceses, como Buessard, Morel e Pothier, todos integrantes da missão Vauthier. Milet, juntamente com esse último, defendeu suas opiniões por escrito e conseguiu um posto na história da Província de Pernambuco. Milet era formado em engenharia civil e, como membro da missão Vauthier, participou do levantamento topográfico não só para a elaboração de uma planta da cidade do Recife, mas também para o planejamento de estradas e ferrovias. Os objetivos da missão eram fornecer água a Recife e a Olinda, estabelecer a navegação do rio Beberibe e trabalhar numa estrada até Goiana. Esses objetivos progressistas, principalmente no campo dos transportes, aparecem constantemente nos escritos de Milet. Ele e Vauthier enfrentaram o desafio de adaptar-se ao Brasil e enfrentaram muitos obstáculos na realização de seus objetivos. Vauthier retornou à França em 1846, ao passo que Milet estabeleceu-se entre nós pelo resto de sua vida. Casou-se com Maria Carmelita de Albuquerque, filha do Barão da Boa Vista, e se tornou dono do Engenho São Estevão, em 1847. Com base na herança de sua esposa, em 1863, conseguiu aumentar consideravelmente a produção de açúcar em seu engenho. Morreu em 1894, quando uma locomotiva descontrolada o atropelou. Sempre se empenhou na busca de meios para modernizar a produção açucareira no país. Sua fama decorre das suas análises da conjuntura econômica e das suas propostas a respeito dos rumos que a região de Pernambuco deveria tomar na época. Escreveu vários artigos para o *Jornal do Recife*, que foram reunidos em coletâneas como *Os quebra-quilos e a crise da lavoura* (1876), *A lavoura da cana de açúcar* (1881), *Miscelânea econômica e política* (1882). Publicou também na França os *Études et fragments d'économie politique* (*Extraits de la Revue d'économie politique*) par Henri Auguste Milet, *ingénieur civil à Pernambuco (Brésil)* (1875-1889), em 1891. Foi um defensor dos interesses agrários, mas na perspectiva de um "conservador esclarecido", como o apelidou Chacon (essas informações sobre Milet foram extraídas de Dabat, Christine Rufino. A produção de açúcar nas fronteiras da modernidade: o percurso de Henrique Augusto Milet (Pernambuco, s. XIX). In: *Clio – Revista de Pesquisa Histórica*, n. 30.2, jul-dez 2012. Dossiê: Fronteiras e Sociedade – Parte 2, pp. 1-5). Embora esse fato não tenha sido mencionado por Dabat, Milet também escreveu diversos artigos para a revista *O Progresso*.

substituiu a *Revista Literária*. Outras assinaturas envolvendo combinações de maiúsculas, como FP, FV, M, DL, XY, D e ER, não foram consideradas por Nascimento.

A maior parte intérpretes das ideias filosóficas de Figueiredo atribui a ele praticamente todos os artigos assinados por pseudônimos, deixando de lado somente aqueles assinados com o nome completo de algum autor, como, no caso, p. ex., de Guyomaud, de George Sand, de Stromeier e de Hauréau. Não obstante, dentre os raros intérpretes das ideias filosóficas de Figueiredo que trataram do problema da autoria dos artigos de *O Progresso*, temos as importantes contribuições de Tiago Adão Lara e de Georges Orsoni.⁶

Em geral, conforme informado na nossa *Introdução*, estamos adotando nesse livro o procedimento de apresentar aspectos das interpretações de cada autor brasileiro somente depois da exposição do conteúdo dos textos desse mesmo autor. No presente caso, porém, esse procedimento não será possível em sua totalidade, pois iremos recorrer nesse ponto a esses dois intérpretes de Figueiredo para discutir a autoria de seus textos em *O Progresso*, antes mesmo de apresentar o seu conteúdo. Isso é assim porque, antes de mais nada, temos de determinar quais textos Figueiredo escreveu, para poder expor suas ideias de maneira adequada. Com isso, estaremos evitando alguns equívocos cometidos por outros intérpretes de Figueiredo, que lhe atribuíram a autoria de textos de *O Progresso* que ele não parece ter escrito.

Começemos por Lara. Ele procura preencher algumas das lacunas deixadas por Nascimento, levantando a hipótese de que os artigos

⁶ Ver Lara, *Raízes Cristãs* e Orsoni, Georges. *O Progresso, une verue sociétaire au Brésil*. Mémoire pour l'obtention du master d'études ibériques et nord-américaines de l'Université Sorbonne Nouvelle, Paris III, présenté sous la direction de madame le professeur Claudia Poncioni, en septembre 2013. A partir desse ponto, Orsoni, *O Progresso*.

assinados apenas com a letra O seguida de pontos seriam de Figueiredo. Uma das suas justificativas para essa hipótese é bastante imaginativa: os três nomes *Antônio Pedro de Figueiredo* terminam todos com a letra O. A outra justificativa é mais consistente: os artigos assinados com a letra em questão tratam todos eles explicitamente de questões filosóficas. Além disso, o artigo sobre o *Nascimento de O Progresso*, também assinado com a letra O e anunciado pelo próprio Figueiredo numa nota no *Diário de Pernambuco* de 25 de maio de 1846, reforça a hipótese de que todos os artigos com tal assinatura são de autoria dele. Há também um outro artigo, sobre *As reformas*, de 1848, que não tem assinatura, mas Lara pensa que o mesmo foi escrito por Figueiredo, em virtude do paralelismo de conteúdo com dois folhetins por ele escritos posteriormente e publicados em *A Carteira*, nas datas de 14 e 21 de julho de 1856. Nesses artigos, Figueiredo apresenta algumas ideias de Simonde de Sismondi sobre a vida política dos municípios, que já tinham aparecido no referido artigo sobre *As reformas*, e reproduz trechos de uma recensão sua do *Livro do Povo*, de Lamennais, escrita em 1847 e assinada por O (*Lara, Raízes Cristãs*, pp. 39-41). E, para justificar sua certeza quanto à autoria dos artigos assinados por O, Lara assim se manifesta:

a certeza de que a letra O indica o nome de Figueiredo se firmou em nós, não pelo simples fato de um dos folhetins: “*A Carteira*” conter material que Figueiredo diz retomado de uma sua publicação anterior, que, no caso, é *O Progresso*. Não. O que gerou em nós essa certeza foi o fato de, na análise do artigo: “Certeza humana”, podermos encontrar, nitidamente delineada, a figura intelectual de um homem que, apesar de assumir uma atitude crítica diante de Cousin, é-lhe devedor, no artigo em questão, das suas linhas mestras de pensar. [...] Em outras palavras, nosso raciocínio é o seguinte: Se é verdade, como atestam testemunhas da época, que Figueiredo escreveu em *O Progresso*; se é verdade que ele é o tradutor do *Curso de história da Filosofia* de Victor Cousin, o que lhe granjeou até a alcunha de *Cousin Fusco*;

nenhum melhor do que Figueiredo para ser apontado como o autor do artigo: “Certeza humana”, e das três respostas ao “Discípulo da Filosofia” (Lara, *Raízes Cristãs*, p. 41).

Lara levanta ainda duas novas hipóteses a respeito da autoria de Figueiredo com respeito a um artigo assinado com a letra *H* e vários assinados com a letra *A* em *O Progresso*. Com relação à letra *H*, que assina o artigo sobre a *Colonização do Brasil*, ele justifica a hipótese alegando que, no folhetim de 24 de março de 1856, escrito por Figueiredo, há uma parte em que o texto desse artigo de *O Progresso* é reproduzido com pouquíssimas modificações, indicando tratar-se do mesmo autor nos dois casos. É verdade que outros artigos são também assinados por *H*, mas Lara argumenta que eles tratam de assuntos jurídicos e são de autoria de Henrique Augusto Milet, outro colaborador de *O Progresso*. Figueiredo pode ter usado a assinatura *H* em *Colonização do Brasil* porque, ao final do mesmo, o autor afirma que, nos seus artigos sobre interesses provinciais, ele já tinha proposto um projeto de lei sobre o imposto territorial e oferecia agora um outro projeto sobre o comércio a retalho. Ora, o projeto de lei apresentado foi extraído dos artigos de Milet, o que pode ter levado Figueiredo a assinar como *H*. Nessas circunstâncias, segundo Lara, duas alternativas são possíveis: ou Figueiredo é o autor de *Colonização do Brasil*, como pode ser inferido do folhetim de 24 de março de 1856, ou, ao reproduzir trechos desse artigo de *O Progresso* em *A Carteira* mesmo sem tê-lo escrito originalmente, apropriou-se de seu conteúdo e tornou-o expressão de seu próprio pensamento (Lara, *Raízes Cristãs*, pp. 41-3).

Quanto aos artigos assinados por *A*, letra que corresponde à inicial de Antônio, primeiro nome de Figueiredo, Lara alega que, num folhetim de 14 de abril de 1856 em *A Carteira*, Figueiredo reproduz, praticamente sem modificações, o texto do artigo *Comércio Internacional*, publicado

em *O Progresso* em 1846 e assinado por A. Além disso, o artigo *Comércio Internacional* faz referência a um outro, sobre *Atividade humana*, também assinado por A. Com isso, esses dois artigos e os demais assinados por A em *O Progresso*, como os três sobre a *Reforma do Sistema Penitenciário* e a recensão do livro de Pedro Autran, podem todos, na opinião de Lara, ser atribuídos a Figueiredo. Com relação às demais assinaturas, Lara propõe que RR indique o conjunto dos redatores da revista *O Progresso*. Algumas outras, porém, como XY, D e DL, continuam sem pistas para indicação do autor (Lara, *Raízes Cristãs*, pp. 43-4).

Orsoni, por sua vez, segue e complementa as atribuições de autoria estabelecidas por Nascimento. Mas ele alega que esse último teria afirmado que DL é uma das assinaturas de Vauthier e RR é assinatura dos editores da revista, coisa que não é confirmada no texto de Nascimento.⁷ De qualquer modo, Orsoni procura justificar a atribuição de DL a Vauthier por conta própria mais adiante, ao alegar que o poema *Um beijo*, com tal assinatura, foi provavelmente escrito por Vauthier, já que, no seu *Diário*, esse engenheiro francês nos confessa que Elisa, sua musa, lhe tinha inspirado poemas que foram recolhidos num caderno até hoje não encontrado (Orsoni, *O Progresso*, p. 132). Isso fica reforçado pelo fato de que dois artigos da seção *Variedades* do nº 1 de *O Progresso*, um versando sobre *O encanamento das águas* e outro sobre *O concerto de aterro da Boa Vista*, ambos assinados por DL, envolvem questões de engenharia e são muito provavelmente de autoria de Vauthier (Orsoni, *O Progresso*, p. 149). Orsoni nos informa ainda que a assinatura XY é também desse engenheiro francês. Com efeito, ela foi utilizada por ele quando retornou à França e redigiu a apresentação de números de *O Progresso* de 1847 na revista *Démocratie Pacifique* de 06 de novembro

⁷ Comparar: Orsoni, *O Progresso*, rodapé 58, p. 27 e Nascimento, *Hist. Impr. de Pernambuco*, pp. 249-50.

desse mesmo ano. Quanto à assinatura O, Orsoni argumenta que podemos supor, sem grandes riscos, que ela designa Figueiredo, seguindo Lara nesse ponto (Orsoni, *O Progresso*, rodapé 58, pp. 27-8). Mas Orsoni levanta uma questão com respeito ao artigo *Colonização do Brasil*, assinado por H e que Lara atribui a Figueiredo. Orsoni pensa que esse texto deveria ser também atribuído a Milet, que utilizou a mesma assinatura em cinco outros artigos na seção *Interesses provinciais*. Se Figueiredo tivesse escrito *Colonização do Brasil*, ele teria usado alguma de suas assinaturas habituais, ou até mesmo RR, indicando uma posição coletiva de editores da revista. Mas Orsoni acaba por concordar com Lara em última instância, ao reconhecer que Figueiredo, mesmo sem ter escrito o referido artigo, apropriou-se dele em virtude da comunhão de perspectivas, utilizando-o assim num dos folhetins de *A Carteira* (Orsoni, *O Progresso*, p. 83).

Essa hipótese de Lara e Orsoni, no que diz respeito aos artigos assinados por O, foi contestada por Gildemarks Costa e Silva. Num provocativo texto que consta da *Coletânea de Textos do VII Colóquio Pensadores Brasileiros*, ele apresenta seus argumentos contra essa hipótese.⁸ Vejamos em que consiste a sua argumentação.

Segundo Costa e Silva, embora tenha sido usual atribuir a Figueiredo a autoria dos artigos assinados por O em *O Progresso*, isso só pode ser feito no caso dos artigos assinados por A. Os artigos assinados por RR também revelam a presença das ideias de Figueiredo. Mas os demais artigos com outros pseudônimos não são dele (Costa e Silva, *Autoria dos textos de Figueiredo*, p. 101).

⁸ Ver Costa e Silva, Gildemarks. A autoria dos textos de Antônio Pedro de Figueiredo na revista *O Progresso*. In: Margutti, Paulo (org.). *VII Colóquio Pensadores Brasileiros: Coletânea de Textos*. Cachoeirinha: Editora Fi, 2023, pp. 101-54. A partir desse ponto, Costa e Silva, *Autoria dos textos de Figueiredo*.

A respeito dos artigos assinados por RR, Costa e Silva argumenta que o anúncio da criação da revista *O Progresso* foi feito no *Diário de Pernambuco* de 23 de maio de 1846, tendo sido assinado por Figueiredo. Além disso, no folhetim *A Carteira* de nº 265, Figueiredo declara explicitamente que era o redator de *O Progresso* (Costa e Silva, *Autoria dos textos de Figueiredo*, p. 128). Com essa argumentação, Costa e Silva se aproxima de parte da hipótese de Lara e Orsoni, para os quais Figueiredo foi o autor ou colaborou na redação dos artigos assinados por RR.

Quanto aos artigos filosóficos assinados por O, Costa e Silva argumenta que o mais forte indício apresentado por Lara para a atribuição da autoria dos mesmos a Figueiredo é uma correlação entre o folhetim *A Carteira* de 21 de junho de 1856 e um artigo sobre o *Livro do povo, de Lamennais*, publicado no Tomo II, número 4, da revista *O Progresso* de 1847. O folhetim descreve o diálogo entre dois amigos, Rodolfo e Alfredo, antigos colegas de faculdade. Rodolfo leva uma vida modesta, sem ambições, enquanto Alfredo se vangloria de ter obtido sucesso como advogado e político. Durante o diálogo, Rodolfo lê para Alfredo o trecho de um artigo que tinha escrito no passado. Ora, esse artigo é justamente aquele sobre o *Livro do povo de Lamennais*, assinado por O. Como o autor do folhetim é Figueiredo e como Lara identifica o personagem Rodolfo com Figueiredo, Lara chega à conclusão de que O é também Figueiredo (Costa e Silva, *Autoria dos textos de Figueiredo*, pp. 131-32).

Contra isso, Costa e Silva argumenta que Rodolfo representa de fato o autor do artigo sobre o livro de Lamennais em *O Progresso*, mas que esse personagem não se identifica com Figueiredo. As razões que ele oferece para justificar sua hipótese são as seguintes. Em primeiro lugar, Costa e Silva alega não ser novidade o fato de Figueiredo retratar no folhetim *A Carteira* diálogos por ele presenciados entre seus amigos.

E oferece como exemplo o folhetim de 01 de outubro de 1855, no qual Figueiredo descreve o encontro por ele presenciado entre seus amigos L e N. Em segundo lugar, os personagens Alfredo e Rodolfo são ambos advogados formados pela Faculdade de Direito de Olinda. Como Figueiredo foi autodidata e não se formou em direito, Costa e Silva afirma que ele não se identifica com Rodolfo. Em terceiro lugar, há um fragmento do folhetim em que seu autor, Figueiredo, afirma ter presenciado o diálogo de Alfredo e Rodolfo a partir de uma posição oculta. Ora, isso o distancia dos dois personagens e permite a Costa e Silva concluir que os artigos assinados por O em *O Progresso* são de autoria de Rodolfo e não de Figueiredo. Em quarto lugar, no final do texto do folhetim, Figueiredo deixa os personagens sozinhos para jantarem, porque os recursos de Rodolfo eram magros. Nessa ocasião, Figueiredo chama Rodolfo de *filósofo*, o que reforça a suposição de estar ele representando o autor dos artigos assinados por O. Em quinto lugar, há um trecho do folhetim em que Rodolfo parece ser favorável à escravidão, ao argumentar que os escravos ocupados na construção de linhas férreas faziam falta na agricultura e que a grande quantidade deles trabalhando nas linhas férreas tinha gerado conflitos que precisariam ser resolvidos com uso da força. Ora, essa posição pró-escravista de Rodolfo não é compatível com a de Figueiredo, que sempre criticou a escravidão (*Costa e Silva, Autoria dos textos de Figueiredo*, pp. 132-7).

Costa e Silva se posiciona ainda contra outro argumento de Lara, para quem os artigos assinados por O versam de maneira explícita sobre questões filosóficas, o que permitiria atribuir sua autoria a Figueiredo. Colocando-se contra essa hipótese, Costa e Silva alega que o fato de um texto abordar questões filosóficas não constitui condição para atribuir sua autoria a Figueiredo, uma vez que outros colaboradores de O

Progresso também abordaram esse tipo de questão. Além disso, quando Figueiredo se refere a algum autor, ele costuma usar as iniciais do nome do mesmo, como no caso da referência a Alexandre Herculano, que ele designa por A. H. ou no caso de Maciel Monteiro, que ele designa por M. M. (Costa e Silva, *Autoria dos textos de Figueiredo*, pp. 137-140).

Um outro argumento utilizado por Costa e Silva para rejeitar a atribuição da autoria dos artigos assinados por O a Figueiredo está ligado ao estilo dos mesmos, que se distanciam daqueles assinados por A. Como exemplo, Costa e Silva oferece o uso da expressão *pela nossa parte*, que aparece em *Certeza Humana* e na *Resposta ao Discípulo da Filosofia*, textos assinados por O. Isso não ocorre nos textos assinados por A. Outro aspecto está no uso da expressão inglesa *That is the question!*, em texto assinado por O, que não aparece nos textos assinados por A, revelando maior familiaridade com a língua inglesa por parte de O (Costa e Silva, *Autoria dos textos de Figueiredo*, p. 142).

Costa e Silva defende também a hipótese de que todos os artigos assinados por A são de autoria de Figueiredo (Costa e Silva, *Autoria dos textos de Figueiredo*, pp. 141-2). Como essa hipótese converge com a parte correspondente das hipóteses de Lara e de Orsoni, não nos preocuparemos em desenvolvê-la aqui.

Além dos argumentos acima, Costa e Silva levanta o que considera ser uma importante pista para identificar o autor dos artigos assinados por O em *O Progresso*. Essa pista nos veio sob a forma de mensagens de correio eletrônico, de modo que ainda não existe uma publicação de Costa e Silva a esse respeito. Além disso, os textos da correspondência foram redigidos sem a necessária organização e revisão exigidas por uma publicação acadêmica. Mesmo assim, consideramos válido e importante relatar essa discussão, reconhecendo a autoria de Costa e Silva na elaboração dessa hipótese. Em virtude disso, iremos reproduzir,

da melhor forma possível, os argumentos constantes dessa correspondência eletrônica, com o objetivo de deixar clara a situação atual da pesquisa concernente à autoria dos artigos assinados por O.

Em suas mensagens eletrônicas, Costa e Silva lembra que, no seu *Diário Íntimo*, o engenheiro francês Vauthier menciona diversas vezes certo Sr. O, que na verdade é Augusto Frederico de Oliveira. Esse último era na época um jovem, filho de pai rico, que era traficante de escravos. Costa e Silva lembra que no Brasil do oitocentos essa atividade não possuía a mesma conotação negativa que tem nos dias de hoje. De qualquer modo, a partir das parcas informações que conseguimos obter sobre Augusto Frederico, podemos concluir que era alguém articulado, esperto e intelectualmente ativo. Ele era bem relacionado com os intelectuais pernambucanos da época e fez parte do círculo de amigos de Vauthier. Esse último, conforme Costa e Silva, parece impaciente e ácido com relação a alguns brasileiros, evitando conversas com pessoas que não considerava intelectualmente interessantes. Ora, no seu *Diário Íntimo*, Vauthier menciona conversas frequentes, inclusive almoços com o Sr. O. Diante disso, Costa e Silva considera válido depreender dessa proximidade entre o francês e o brasileiro que o segundo devia ter uma postura crítica em relação à sociedade e devia possuir suficiente densidade intelectual para entreter as conversas com o primeiro. Nesse contexto, Costa e Silva não vê razão alguma para que o Sr. O não pertencesse também ao círculo dos autores de *O Progresso*.

Costa e Silva lembra ainda que os redatores de *O Progresso* possuíam algum tipo de simpatia e proximidade para com Augusto Frederico. Prova disso é que, ao formularem uma lista de candidatos considerados recomendáveis para ocupar o cargo de Deputado Provincial, incluem o nome de Augusto Frederico na Edição 02 de 31 de outubro de 1847. Os redatores alegam que os nomes da lista não são os

únicos dignos de ocupar o cargo indicado, mas ao menos são todos incapazes de trair os interesses que lhes forem confiados.

Numa outra mensagem, Costa e Silva observa que a forma pela qual os pseudônimos são apresentados em *O Progresso* sugere a existência de um padrão, a saber, o uso da primeira letra do nome do autor seguida de uma dada quantidade de asteriscos, de acordo com o número de letras existentes nesse nome. Para ilustrar isso, Costa e Silva oferece os seguintes casos:

A***** (A + 6 asteriscos: A + NTÔNIO) – Antônio Pedro de Figueiredo
 F. P**** (P + 4 asteriscos: P + AULO) – Professor Francisco de Paulo
 M de M***** (M + 7 asteriscos: M + ONTEIRO) – Poeta Maciel Monteiro
 H***** (H + 7 asteriscos: H + ENRIQUE) – Engenheiro Henrique Augusto

No caso da letra O, temos:

O***** (letra O mais 7 asteriscos = O + LIVEIRA).

Sobre esses argumentos de Costa e Silva, temos a dizer o que segue. Consultamos um texto de Amanda Barlavento Gomes, pesquisadora indicada por Costa e Silva, e nele ficamos sabendo que Augusto Frederico de Oliveira foi um banqueiro que atuou como deputado geral pelo partido conservador.⁹ Ele era filho de um dos maiores traficantes de escravos de Pernambuco, o Barão de Beberibe. Augusto Frederico herdou a fortuna do pai, bem como suas relações comerciais e políticas. Ele também se envolveu no comércio negreiro através da firma Oliveira & Filho. Estudou matemática em Londres e direito em Paris, foi adido de primeira classe, tendo atuado como funcionário diplomático do

⁹ Ver Gomes, Amanda Barlavento. Herdeiros da ilegalidade: o capitalista Augusto Frederico de Oliveira e a Companhia Chargeurs Réunis. *Atas do 10º Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional*. 11 a 13 de maio de 2021. Disponível em <<https://chasquebox.ufrgs.br/public/8c725e>>. Acesso em junho de 2022. A partir desse ponto, Gomes, Augusto Fred. Oliveira.

corpo consular brasileiro, agregado à embaixada da França (Gomes, Augusto Fred. Oliveira, pp. 6-7).

Sobre o pai de Augusto Frederico, Amanda Gomes nos informa, em sua dissertação de mestrado, que ele se chamava Francisco Antonio de Oliveira e se casou em primeiras núpcias com Maria Gertrudes Carneiro.¹⁰ Teve com ela três filhos: Augusto Frederico de Oliveira, Francisco Antonio de Oliveira Filho e Miguel Augusto de Oliveira. Francisco Antonio de Oliveira casou-se em segundas núpcias com Ana Josefina Pereira Pinto, com a qual teve mais quatro filhos (Gomes, *Barão de Beberibe*, p. 72). Segundo Gomes, Francisco Antonio tinha pouca instrução, mas era grande admirador da França. Por esse motivo, enviou seus filhos para estudar em Paris (Gomes, *Barão de Beberibe*, p. 96).

Gomes nos informa ainda que Francisco de Oliveira fez amizade com Vauthier, o qual, contudo, achava o seu filho Augusto Frederico uma pessoa impertinente e prepotente. Vauthier tinha maior simpatia pelo outro filho de Francisco de Oliveira, Miguel, com quem gostava de passear a cavalo. Vauthier via distinção em Francisco Antonio, a quem chamava de “Sr. Oliveira”, mesmo que às vezes o achasse cabeça dura. Francisco era membro da Comissão de Obras do Teatro Público de Santa Isabel, cujo projeto tinha o ambicioso objetivo de urbanizar a cidade do Recife. Com isso Francisco de Oliveira estava na época envolvido a obras públicas dessa cidade. Segundo Gomes, Augusto Frederico também participava da Comissão. Vauthier, por sua vez, fazia suas refeições na casa de Francisco de Oliveira, onde também tomava chá, fumava charutos e frequentava festas. Ao francês parecia importante estar

¹⁰ Ver Gomes, Amanda Barlavento. *A trajetória de vida do Barão de Beberibe, um traficante de escravos no Império do Brasil (1820-1855)*. Recife: Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Un. Federal de Pernambuco, 2016. Dissertação de mestrado. A partir de agora, Gomes, *Barão de Beberibe*.

ligado a um dos grandes financiadores das obras públicas. Sobre a segunda esposa de Oliveira, Ana Josefina Pereira Pinto, Vauthier escreve em seu diário que, embora fosse uma mulher da elite, não era branca (*Gomes, Barão de Beberibe*, pp. 97-8). Gomes nos dá notícia também que Francisco de Oliveira ajudou Joaquim Nabuco financeiramente e foi sucedido por seu filho Augusto Frederico nessa tarefa. Em troca, Nabuco auxiliou esse último quando ingressou na carreira política (*Gomes, Barão de Beberibe*, p. 108).

Sobre os irmãos de Augusto Frederico, Gomes nos informa que Miguel Augusto cuidou das propriedades da família, tendo-se destacado como conselheiro fiscal do Instituto Pernambucano de Agricultura. Já o filho homônimo do pai, Francisco Antônio Jr., lutou contra a Revolução Praieira de 1848, o que lhe valeu receber a comenda de Cavaleiro da Ordem de Cristo (*Gomes, Barão de Beberibe*, p. 127). De acordo com Gomes, o patriarca Francisco Antônio de Oliveira era ligado ao Barão da Boa Vista, do partido conservador, que foi Presidente da Província de Pernambuco entre 1837 e 1844. Em virtude disso, para defender seus interesses econômicos, Francisco Antônio sempre foi ativo na política, atuando principalmente durante as insurreições liberais, ajudando a suprimir movimentos como a Confederação do Equador e a Revolução Praieira (*Gomes, Barão de Beberibe*, pp. 126-7).

A respeito das informações colhida por Costa e Silva e por Gomes, constatamos que, de fato, Vauthier faz diversas referências a certo Sr. O no seu *Diário íntimo*, tendo inclusive tomado várias vezes refeições em sua residência.¹¹ Mas parece que o nome Sr. O pode referir-se por vezes a Francisco Antonio, o pai, e por vezes, a Augusto Frederico, o filho. Para

¹¹ Ver, p. ex., Vauthier, Louis Leger. *Diário Íntimo do Engenheiro Vauthier*. Prefácio e notas de Gilberto Freyre. Rio: Serviço Gráfico do Ministério da Educação e Saúde, 1940, pp. 28; 29; 30; 31; 32; 42; 43. A partir de agora, Vauthier, *Diário*.

distinguir um do outro, pelo menos dois critérios seriam possíveis. Quando o Sr. O estiver tratando de problemas administrativos com Vauthier, tudo indica que se trata do pai. Quando Vauthier estiver fornecendo informações ligadas à vida de Augusto Frederico, tudo indica que se trata do filho.

Desse modo, quando, num determinado ponto do *Diário*, Vauthier se refere ao Sr. O e seu irmão M, o que faz pensar que se trata respectivamente de Augusto Frederico e seu Irmão Miguel Augusto (*Vauthier, Diário*, p. 29). Confirmando a informação de Gomes, Vauthier nos informa também que passeou a cavalo com o sr. M. O. (*Vauthier, Diário*, p. 54). Além disso, no dia 26 de setembro de 1840, Vauthier afirma ter visto, da janela de sua casa, o embarque do Sr. O para o Rio, onde iria saudar o Imperador por ocasião da sua tomada de posse no governo (*Vauthier, Diário*, p. 43). Trata-se de uma clara referência a Augusto Frederico, quando ele viajou para o Rio depois de ser eleito deputado, de acordo com a informação fornecida por Gomes. Digno de nota é o fato de que, após a referência do dia 26 de setembro de 1840, só encontramos uma nova referência ao Sr. O e sua esposa Madame O no dia 1º de janeiro de 1841, quando Vauthier registra o Sr. O e sua esposa retornando do Rio pela barca a vapor (*Vauthier, Diário*, p. 126). Essa ausência de referências entre as datas indicadas provavelmente foi resultado da permanência de Augusto Frederico no Rio.

Já no caso do pai Francisco Antônio, Vauthier confessa, no início de sua estadia em Pernambuco, estar “extremamente constrangido” de se ver na necessidade de tomar as refeições na casa do Sr. O sem ter sido expressamente convidado (*Vauthier, Diário*, p. 31). Aqui, tendo em vista os fatos de que Francisco de Oliveira fazia parte da Comissão de Obras do Teatro Público de Santa Isabel e ser ele o patriarca da família Oliveira, bem como a informação de Gomes, tudo indica que Vauthier

tomava refeições na casa do pai de Augusto Frederico. Em outro ponto do *Diário*, Vauthier relata ter recebido a visita do Sr. O, acompanhado de seu filho A., o qual criticou a escolha do local para a construção do teatro e que incomodou o francês como se isso constituísse uma impertinência incrível (*Vauthier, Diário*, p. 129). Aqui, evidentemente, o Sr. O é o pai e seu filho A, Augusto Frederico. Isso confirma a informação de Gomes sobre a pouca simpatia que Vauthier sentia por Augusto Frederico. Mas o pai desse último também era visto como cabeçudo e, em determinado ponto do *Diário*, Vauthier relata uma discussão que teve na casa do Sr. O, com o objetivo de apressar questões relativas à construção do teatro. De acordo com o francês, a conversa foi acalorada, mas terminou nos melhores termos possíveis (*Vauthier, Diário*, p. 133). Mais adiante, Vauthier relata novamente discussões com o Sr. O a respeito do teatro, fazendo com que o francês tivesse vontade de mandá-lo passear (*Vauthier, Diário*, p. 156). Há ainda uma referência ao Sr. O, quando Vauthier nos informa que levou à casa dele um projeto de construção de uma casa para o Sr. Rego-Barros (*Vauthier, Diário*, p. 160). Em todos esses casos, parece mais plausível supor que o Sr. O a que se refere Vauthier era o pai e não o filho. Com efeito, temos referências à *casa do Sr. O* e sugestões de que o francês estava discutindo com um cabeça dura. É verdade que Augusto Frederico também poderia ser o personagem aqui, mas o Presidente da Comissão das Obras do Teatro Público de Santa Isabel era seu pai, o que o tornava mais indicado para entreter discussões a respeito do andamento do trabalho. Além disso, Augusto Frederico era mais crítico das obras e incomodava muito o francês, pois levantava dúvidas até mesmo quanto à localização escolhida para construir o teatro. Esses fatos fornecem indícios mais fortes para supor que nesse caso Vauthier está se referindo ao pai e não a Augusto Frederico.

As informações acima contribuem para reforçar a viabilidade da hipótese de Costa e Silva, pois o nome de Augusto Frederico de Oliveira se acomoda facilmente ao pseudônimo *O*, sem necessidade da hipótese imaginosa de Lara, que se baseia na letra final do nome de Antônio Pedro de Figueiredo. Nessa perspectiva, também se revela desnecessária a hipótese de Costa e Silva, que se baseia na equivalência entre o número de letras do nome *Oliveira* e o número de símbolos na combinação *O******. Com efeito, o número de asteriscos que segue a letra *O* nos artigos relevantes de *O Progresso* não é uma constante. P. ex., o artigo *Certeza Humana*, p. ex., é assinado por *O* seguido de quatro asteriscos (*O Progresso*, p. 24); o artigo *Processos lógicos do espírito humano* é assinado por *O* mais seis asteriscos (*O Progresso*, p. 92); a *Segunda resposta ao Discípulo da Filosofia* é assinada por *O* seguido de onze asteriscos (*O Progresso*, p. 245). Apenas a *Primeira resposta ao Discípulo da Filosofia* (*O Progresso*, p. 169) e a *Terceira resposta ao Discípulo da Filosofia* (*O Progresso*, p. 326) são assinadas por *O* seguido de seis asteriscos. Isso mostra que o número de asteriscos depois da letra *O* é aleatório e não deve ser considerado um critério adequado para identificar o nome *Oliveira*. Além disso, a *Primeira resposta* vem assinada por *O****** e é seguida pela assinatura de Figueiredo, provavelmente como editor do número correspondente da revista (p. 169). Isso sugere que Figueiredo e o misterioso *O* são pessoas diferentes. Desse modo, apesar de falha, a proposta de Costa e Silva sobre o número de asteriscos que seguem a letra *O* não falsifica hipótese de que Augusto Frederico possa ser o dono desse pseudônimo. As evidências que apontam na direção dele como autor dos artigos assinados por *O* serão listadas e discutidas mais adiante.

Ainda com relação aos argumentos de Costa e Silva, temos as seguintes observações a fazer. Em primeiro lugar, concordamos com ele

quando afirma que o folhetim descrevendo o diálogo entre Rodolfo e Alfredo, mesmo recorrendo a uma citação da resenha do livro de Lamennais, escrita por O, não constitui prova suficiente para atribuir a autoria dos artigos assinados por O a Figueiredo. Mas Costa e Silva procura identificar Rodolfo com o autor que assina por O e isso não nos parece correto. Com efeito, se é verdade que Rodolfo se aproxima de Augusto Frederico pelos fatos de ser formado em direito, de ter citado uma passagem da resenha do livro de Lamennais assinada por O e de ter-se posicionado favoravelmente à escravidão, esse personagem é pobre e leva uma vida frugal, aspectos que o aproximam de Figueiredo. Como esse último é o narrador do diálogo e não se identifica plenamente com nenhum dos personagens do diálogo, consideramos mais adequado considerar Rodolfo um caráter ficcional criado para expressar as ideias de Figueiredo como autor do folhetim. O fato Figueiredo ter recorrido a um texto escrito por O para incluí-lo em seu folhetim não passa de uma liberdade literária e constitui apenas uma evidência de que ambos autores eram admiradores de Lamennais. Isso será mostrado quando estivermos apresentando as ideias dos dois autores nos artigos relevantes da revista *O Progresso* e do folhetim *A Carteira*.

Em segundo lugar, concordamos com a objeção de Costa e Silva a Lara. Esse último alega, como vimos, que os artigos assinados por O tratam de filosofia e isso significa que eles foram escritos por Figueiredo. Não há nada que justifique essa inferência, principalmente se levarmos em conta que a maioria dos artigos assinados por A e RR, atribuídos a Figueiredo, tratam de assuntos ligados a problemas sociais, políticos, econômicos e religiosos, sem ênfase nas questões filosóficas mais estritas, como no caso da teoria do conhecimento discutida nos artigos assinados por O.

Em terceiro lugar, concordamos também com Costa e Silva no que concerne às diferenças entre os respectivos estilos, interesses e conhecimentos expressos nos artigos assinados por O e nos artigos assinados por Figueiredo. Esse é o argumento mais forte no sentido de diferenciar conclusivamente os dois autores.

Em síntese, temos as seguintes evidências favoráveis para atribuir a Figueiredo a autoria dos textos assinados por O: i) apesar de autodidata, ele conhecia o pensamento de Cousin e pode ter possuído os conhecimentos necessários para escrever os artigos assinados por O; ii) ele é reconhecidamente o editor principal da revista *O Progresso*, tendo redigido ou participado da redação dos artigos assinados pelos redatores com as letras RR; iii) um dos artigos de responsabilidade dos redatores, sobre o *Nascimento de O Progresso*, é assinado por O, sugerindo que Figueiredo seja o dono desse pseudônimo; iv) há dois artigos assinados por O na seção de variedades da revista, sobre assuntos literários e políticos, que aproximam esse autor de Figueiredo;¹² v) já há uma tradição inicial, representada por Lara e Orsoni, os quais defendem ser ele o autor dos artigos assinados por O.

As evidências desfavoráveis, no caso de Figueiredo, são as seguintes; i) o que ele afirma sobre a contribuição de Cousin, por ocasião da publicação da sua tradução do *Curso de História da Filosofia*, não coincide com o que é afirmado sobre esse francês nos artigos de *O Progresso* assinados por O; ii) há uma diferença marcante entre os temas tratados nos artigos assinados por O, mais voltados para a teoria do conhecimento, e aqueles tratados nos artigos assinados por A, mais

¹² Embora os textos assinados por O sejam mais voltados para a teoria do conhecimento, em uma ocasião ele escreveu sobre o *Ascânio*, de Alexandre Dumas, e, em outra, sobre *O Livro do Povo*, de Lamennais.

voltados para a política, a economia e o sistema penitenciário;¹³ iii) há uma diferença na maneira pela qual O redige seus textos e Figueiredo redige os seus, sugerindo que os autores envolvidos sejam diferentes; iv) os textos assinados por O dão a impressão de que seu autor possui uma cultura diferente daquela exibida por Figueiredo, a saber, uma cultura mais elaborada, talvez resultante de uma formação universitária; v) o fato de, ao final do nº 5 de *O Progresso*, a assinatura de Figueiredo venha como redator da revista, logo após a assinatura de O como autor do artigo *Nascimento de O Progresso*, sugere que se trata de duas pessoas diferentes.¹⁴

A nosso ver, o balanço dessas evidências aponta na direção do estabelecimento de uma distinção entre Figueiredo e o autor que assina por O. Com efeito, as evidências desfavoráveis a Figueiredo, baseadas nas diferenças de estilo, conteúdo e atitude perante Cousin são mais substanciais do que as evidências favoráveis a ele, as quais se revelam meramente circunstanciais. Foi com base nesse raciocínio que chegamos à conclusão de que o Misterioso O muito provavelmente não é Figueiredo.

Quanto à identidade do Misterioso O, temos as seguintes evidências favoráveis para considerar Augusto Frederico o autor dos artigos assinados por O: i) ele estudou Matemática em Londres e Direito em Paris, o que significa que possuía os conhecimentos e a formação

¹³ Esse ponto será esclarecido oportunamente, após as nossas apresentações dos conteúdos e dos estilos dos artigos assinados por O e os mesmos aspectos dos artigos assinados por A e RR.

¹⁴ Esse procedimento era comum na revista, em que Figueiredo geralmente assinava ao final da publicação, como editor. P. ex., no nº 1, de julho de 1846, a seção de *Variedades* vem assinada por L, como autor do texto, e em seguida por Figueiredo, como editor da revista; no nº 4, de dezembro de 1846, a seção *Variedades* vem assinada por D, como autor, e em seguida por Figueiredo, como editor da revista; no nº 7, de maio de 1847, a seção *Variedades* vem assinada por Stromeyer, como autor, e em seguida por Figueiredo, como editor da revista. Por vezes, a parte final revista não levava a assinatura final de Figueiredo nem de outro editor. Mas isso não afeta o nosso raciocínio a respeito da diferença entre O e Figueiredo.

necessários para escrever artigos como *Certeza Humana* e *Processos Lógicos do Espírito Humano*; ii) ele provavelmente mantinha boas relações com os editores de *O Progresso*, uma vez que em certa ocasião foi recomendado por eles como candidato viável para o cargo de Deputado Provincial; iii) essas boas relações podem ter permitido que Augusto Frederico contribuisse pelo menos uma vez na redação da seção de *Variedades* do nº 5, de fevereiro de 1847, no Tomo II de *O Progresso*, sobre o tema do nascimento da revista.

Há ainda uma outra evidência a favor da hipótese de que Augusto Frederico seja O, embora possua caráter especulativo. No mencionado artigo sobre o *Nascimento de O Progresso*, o autor, o Misterioso O, nos conta que foram as discussões de quatro amigos passeando por Recife que levaram à criação da revista *O Progresso*. Três deles eram adeptos da escola societária e o quarto ainda se achava imerso nas trevas do criticismo, um “perfeito civilizado”, ainda cego para as questões da ciência social.¹⁵ De acordo com Orsoni, os três adeptos da escola societária são Figueiredo, Vauthier e Milet. Orsoni acrescenta que o “perfeito civilizado” poderia ser Maciel Monteiro, um intelectual brilhante, cético, romântico e frequentador dos salões. Mas, pelo que sabemos até o momento, esse “perfeito civilizado” também poderia ser Augusto Frederico, outro intelectual que se enquadraria na descrição apresentada, principalmente porque suas preocupações com a teoria do conhecimento e seu reduzido interesse pelas questões da ciência social permitiriam que ele descrevesse a si mesmo como “imerso nas trevas do

¹⁵ Ver *Variedades – Nascimento de O Progresso* (assinado por O e não por RR, pseudônimo usado por Figueiredo e os demais editores da revista). In: *O Progresso. Revista Social, Litteraria e Científica*. Reedição feita pelo Governo do Estado de Pernambuco. Prefácio de Amaro Quintas. Recife: Imprensa Oficial, 1950, pp. 397-401. A partir de agora, *Misterioso O, Nascimento*.

crítico”. Caso seja validada, essa hipótese tornaria mais plausível a hipótese de que Augusto Frederico é o Misterioso O.

Existem, contudo, evidências desfavoráveis para considerar que Augusto Frederico e o Misterioso O são a mesma pessoa. Elas são as seguintes: i) até o momento, são poucas indicações de que ele tenha colaborado com a revista, seja como autor, seja como redator; ii) ele poderia não ter sido um dos membros fundadores da revista, revelando-se um mero admirador da mesma à distância e deixando esse posto para Maciel Monteiro, como alega Orsoni; iii) como admirador à distância da revista, ele poderia não ter sido o autor que assina como O e que escreveu o artigo sobre o *Nascimento de O Progresso*; iii) o autor que assina como O escreveu os dois artigos supra mencionados, um sobre o *Ascanio*, de Alexandre Dumas, e outro sobre *O Livro do Povo*, de Lamennais, que seriam mais facilmente atribuíveis a Figueiredo do que a Augusto Frederico, em virtude dos assuntos tratados.

O balanço das evidências favoráveis e desfavoráveis à hipótese de que Augusto Frederico e o Misterioso O sejam a mesma pessoa é inconclusivo, de tal modo que a comprovação da mesma demandará pesquisas mais aprofundadas para que ela possa ser estabelecida com segurança.

Com base nas discussões acima, chegamos às seguintes conclusões a respeito da autoria de Figueiredo em diversos artigos de *O Progresso*. Em primeiro lugar, a partir da convergência nos argumentos levantados por Lara, Orsoni e Costa e Silva, podemos dizer com razoável certeza que os artigos assinados por A são todos de autoria de Figueiredo. Para resolver essa questão, pensamos que o argumento de Lara se revela decisivo, quando esse intérprete ressalta o fato de Figueiredo ter reproduzido, no folhetim de 14 de abril de 1856, o texto de *Comércio Internacional*, assinado por A. Isso nos permite atribuir a ele a autoria

não apenas desse artigo de *O Progresso*, mas de todos os demais também assinados por A.

Em segundo lugar, sabemos que os textos com a assinatura RR provavelmente foram escritos pelos editores da revista, conforme afirmam Lara e Orsoni. Com efeito, considerando o contexto dos diversos números de *O Progresso*, podemos ver com clareza que a maioria dos artigos assinados por RR correspondem a mensagens dos editores. Isso significa que a redação de tais artigos contou provavelmente com o trabalho conjunto envolvendo Figueiredo e os demais fundadores ou colaboradores privilegiados da revista. E como Figueiredo era o principal editor da revista, ele provavelmente foi autor ou de boa parte ou da totalidade de muitos desses textos. Por esse motivo, os textos assinados por RR serão por nós atribuídos a Figueiredo. Há ainda o caso da seção *Revista Política*, que, mesmo sem assinatura, foi considerada escrita pelos editores em virtude do contexto, o que permite atribuir os artigos dessa seção a Figueiredo, seja como autor, seja como colaborador. Além disso, o artigo dessa seção no nº 9 de *O Progresso* contém uma longa citação de um discurso de Figueiredo e por esse motivo pode ser visto como escrito apenas por ele.

Quanto à assinatura H no artigo *Colonização do Brasil*, constatamos que Lara e Orsoni a entendem de maneira diferente. Como vimos, Lara sugere que Figueiredo pode ter usado a assinatura H em *Colonização do Brasil*. Orsoni prefere alegar que seria mais lógico atribuir a Milet todos os textos assinados por H, mas admitindo ao mesmo tempo que Figueiredo poderia ter contribuído com suas próprias reflexões para a gênese de *Colonização do Brasil*, um assunto sem dúvida debatido muitas vezes pela equipe da revista. Essa hipótese de Orsoni fica reforçada pelo fato de que, no Brasil do s. XIX, a noção de *propriedade intelectual* ainda era incipiente e as pessoas não consideravam imoral ou ilegal

apropriar-se de um texto de outro autor com o qual concordavam. E, na comparação dos dois textos envolvidos, pudemos constatar que o do folhetim começa com cinco parágrafos diferentes, de caráter introdutório, e depois reproduz quase *ipsis litteris* o texto do artigo de *O Progresso*, mas com distribuição diferente dos parágrafos, que agora são mais numerosos e não tão compactados, como no texto anterior. As modificações principais se encontram nas palavras usadas para iniciar alguns parágrafos. O artigo original em *O Progresso* terminava com a proposta de um projeto de lei sobre imposto territorial, provavelmente de autoria de Milet, mas a reprodução do texto feita no folhetim cortou a parte relativa a tal projeto. Por todos esses motivos, consideraremos *Colonização do Brasil* o resultado de uma colaboração entre dois autores, o que nos permitirá considerar as ideias ali defendidas como pertencentes tanto a Figueiredo como a Milet.

Finalmente, com relação aos artigos assinados por O, as evidências são mais fortes no sentido de considerar esse autor uma pessoa diferente de Figueiredo. Mas ainda não sabemos se Augusto Frederico é o Misterioso O. Estamos, em virtude disso, num momento de transição na historiografia da nossa filosofia oitocentista, em que a identificação de Figueiredo ao Misterioso O está sendo contestada, embora ainda não tenhamos conhecimento adequado da identidade desse último. Em respeito à tradição dessa historiografia e ao momento de transição que estamos vivendo, decidimos manter a apresentação das ideias desses dois autores no presente volume, mas separando as análises dos artigos atribuíveis ao Misterioso O e dos artigos atribuíveis a Figueiredo. Por razões cronológicas, começaremos pela exposição e avaliação dos artigos escritos pelo Misterioso O no período de 1846 a 1847, data da sua atuação na revista *O Progresso*. Não obstante, deixaremos em aberto a solução da questão da identidade do Misterioso O nesse processo.

Depois disso, exporemos e avaliaremos os artigos escritos por Figueiredo nas diversas fases de seu pensamento, que se estendem além de *O Progresso*: artigo publicado no *Diário de Pernambuco* por ocasião da tradução do Curso de História da Filosofia, de Cousin, em 1843, artigos publicados em *O Progresso* e em jornais de Pernambuco entre 1846 e 1848, e artigos publicados no folhetim *A Carteira*, entre 1855 e 1859.

Com respeito às demais assinaturas, como FP, FV, M, D e ER, pudemos ao menos constatar que FP constitui uma corruptela tipográfica de FV, assinatura de François Vidal: a primeira grafia corresponde à assinatura do artigo *A lei agrária dos EUA*, do nº 6 de *O Progresso*; a segunda grafia aparece no sumário dos dois primeiros tomos da revista, ao final do segundo tomo, à p. 768 da edição de Quintas. Os autores dos textos assinados por D, M e ER, contudo, continuam desconhecidos até o presente momento.

Podemos agora passar à exposição das ideias do Misterioso O e de Figueiredo. Em cada caso, porém, antes de fazermos essas exposições, apresentaremos inicialmente os quadros relativos aos artigos correspondentes às contribuições de cada um desses autores. Aproveitamos para informar aqui que os artigos serão apresentados preferencialmente em ordem cronológica de aparecimento. Todavia, quando tiverem alguma ligação lógica entre eles, a ordem lógica da apresentação será priorizada. Começemos então pelo Misterioso O.

5

AS IDEIAS DO MISTERIOSO O NOS ARTIGOS DE *O PROGRESSO*

5.1. QUADRO DOS ARTIGOS DE *O PROGRESSO* ASSINADOS POR O

Tomo I					
Artigo	Nº de O Progresso	Data	Página inicial	Assinatura	Autor(es)
Certeza humana	1	?	13	O	Misterioso O
Processos lógicos do espírito humano	2	?	83	O	Misterioso O
Variedades Primeira resposta ao Discípulo da Filosofia	– 2	?	166	O	Misterioso O
Variedades Segunda Resposta ao Discípulo da Filosofia	– 3	?	243	O	Misterioso O
Variedades – Terceira Resposta ao Discípulo da Filosofia	4	?	325	O	Misterioso O
Tomo II					
Variedades [Nascimento de O Progresso]	5	?	397	O	Misterioso O
Reformadores modernos (J. Ronge)	8	01/05/1847	553	O	Misterioso O
Revista literária – Ascânio, de A. Dumas	9	09/10/1847	645	O	Misterioso O
Revista literária – O livro do povo, de Lamennais	9	09/10/1847	647	A	Misterioso O(

5.2. EXPOSIÇÃO DO CONTEÚDO DOS ARTIGOS ASSINADOS POR O

5.2.1. ARTIGO SOBRE A *CERTEZA HUMANA* (1846), PUBLICADO EM *O PROGRESSO*, Nº 1

Esse texto se divide em três partes.¹ Na primeira delas, cujo título – que também serve de mote – é *To be or not to be!*, o autor introduz a questão da certeza e anuncia seu diagnóstico a respeito da dificuldade em resolvê-la.² De acordo com ele, a questão de saber se o ser humano pode chegar à verdade recebeu diversas soluções, mas nenhuma delas foi capaz de persuadir a humanidade. Locke afirma que a causa disso está no fato de que as discussões filosóficas são meras disputas de palavras ou logomaquias. O Misterioso O concorda com isso e generaliza a explicação lockiana, propondo que os filósofos essencialmente possuem a mesma opinião e que as discussões entre eles cessariam se houvesse uma língua cujos termos tivessem significação precisa, assim como acontece na matemática. Nessa perspectiva, a questão da certeza se torna confusa em virtude do sentido vago dos termos usados para justificá-la e constitui o ponto de divergência de todos os sistemas: os céuticos negam a sua possibilidade; os dogmáticos – idealistas e sensualistas – admitem a certeza em certos domínios e em outros, não (*Misterioso O, Certeza*, pp. 13-4). Como podemos ver, a frase *to be or not to be* expressa o estado de dúvida decorrente do conflito.

¹ Ver *Misterioso O. Certeza Humana*. In: *O Progresso. Revista Social, Litteraria e Científica*. Reedição feita pelo Governo do Estado de Pernambuco. Prefácio de Amaro Quintas. Recife: Imprensa Oficial, 1950, pp. 13-24. A partir de agora, *Misterioso O, Certeza*. Vale informar aqui que, em seus *Estudos complementares à História das Ideias Filosóficas no Brasil*, vol. IV, sobre *A escola eclética*, Paim reproduziu os textos filosóficos mais importantes de Figueiredo publicados em *O Progresso: Certeza Humana, Processos lógicos* e as três respostas ao Discípulo da Filosofia. Esses textos, que também aparecem sob a forma de apêndices no trabalho de Tiago Adão Lara, estão melhor formatados no livro de Paim, facilitando a leitura (ver Paim, Antônio. *Estudos complementares à História das ideias filosóficas no Brasil*, vol. IV, *A escola eclética*. 2 ed. revisada. Londrina: Edições Cefil, 1999, pp. 283-310).

² Na exposição do conteúdo dos textos dessa parte, usaremos a expressão *o autor* para nos referirmos a quem o escreveu e, nas indicações das referências, usaremos a expressão *Misterioso O*. Nos dois casos, trata-se da mesma pessoa cuja identidade ainda não foi definitivamente estabelecida.

Na segunda parte do artigo, intitulada *Errare humanum est*, o Misterioso O faz uma apanhado das principais soluções filosóficas oferecidas ao problema da certeza antes de apresentar sua posição pessoal sobre o assunto. Ele analisa inicialmente a solução cética, na versão do ceticismo transcendente de Jouffroy.³ O argumento desse último parte da seguinte situação: ele vê uma árvore e afirma que ela existe. Essa afirmação seria uma verdade humana. Mas isso nos leva à seguinte disjunção baseada no princípio de contradição: ou é absolutamente verdadeiro que a árvore existe ou é absolutamente verdadeiro que a árvore não existe. Nos dois casos, teríamos uma verdade absoluta. Logo, existe uma verdade absoluta. Ora, a justificativa da existência de uma verdade absoluta só pode ser feita pela inteligência humana. Mas nesse caso a inteligência humana estaria circularmente pressupondo a sua própria legitimidade para efetuar tal justificativa. Diante disso, Jouffroy conclui pela validade do ceticismo. E seus seguidores chamaram de *ceticismo transcendente* a essa solução apriorística do problema do conhecimento. Contra essa posição, o Misterioso O argumenta que o próprio princípio de contradição utilizado para a conclusão da existência de uma verdade absoluta já é essencialmente humano e por isso subjetivo. A legitimidade da inteligência já está sendo pressuposta nessa operação. Desse modo, a afirmação da existência de uma verdade absoluta, antes mesmo da apresentação de sua justificativa, já pressupõe a legitimidade da inteligência. A verdade absoluta é, na realidade, uma verdade subjetiva e o ceticismo transcendente, um contrassenso (*Misterioso O, Certeza*, p. 14-5).

Os dogmáticos, por sua vez, analisam a questão da certeza a partir da oposição entre multiplicidade e unidade, conforme preconiza Cousin.

³ O autor em questão é Théodore Jouffroy (1792-1842), ligado à escola eclética francesa. Mais detalhes sobre esse autor e seu pensamento serão apresentados oportunamente.

Os sensualistas absorvem a unidade na multiplicidade, o *eu* no *não-eu*; os idealistas absorvem a multiplicidade na unidade, o *não-eu* no *eu*. Na sequência, o Misterioso O faz um apanhado das teses comuns aos materialistas, sensualistas, idealistas e spinozistas. Os pensadores por ele considerados incluem os pressocráticos da Escola Jônica, os Eleatas, Spinoza, Locke, Condillac, Berkeley, Hume, Kant e Fichte. Não trataremos de todos eles aqui em detalhe. O próprio Misterioso O também não faz isso. E seu argumento central se baseia na análise que Cousin faz do conhecimento humano, dividindo-o em dois polos, a *unidade* e a *multiplicidade*. A partir daí, o Misterioso O afirma que os sistemas dogmáticos enfatizam a existência de um desses termos em detrimento do outro. Assim, os sensualistas absorvem o *eu* no *não-eu*, a unidade na multiplicidade, enquanto os idealistas percorrem o caminho inverso, absorvendo o *não-eu* no *eu*, a multiplicidade na unidade. Quanto ao método, os materialistas jônios, os espiritualistas eleáticos e Spinoza procedem sinteticamente.⁴ Já os sensualistas e idealistas modernos procedem de maneira predominantemente analítica. Por razões de espaço, omitiremos aqui os detalhes da exposição e da crítica que o Misterioso O faz desses diversos sistemas. Restringir-nos-emos às suas conclusões, que são as seguintes. O Misterioso O procura mostrar que os materialistas e os sensualistas, pelo fato de absorverem a unidade na multiplicidade, são levados a negar a própria multiplicidade assumida como ponto de partida. Isso é assim porque a sua teoria da origem das ideias não reconhece, na análise do fenômeno da formação das mesmas, a necessidade de um sujeito com suas leis de organização. Os idealistas,

⁴ Spinoza foi incluído nesse grupo porque o autor parece estar seguindo a visão cousiniana da história da filosofia. Nesta, Descartes, Spinoza e Malebranche representam a escola idealista da primeira época da filosofia moderna (s. XVII). A segunda época da filosofia moderna ocorre no s. XVIII. Ver Cousin, V. *Curso de história da filosofia. Histoire de la Philosophie du XVIII^{ème} Siècle*. Paris: Pichon et Didier, Éditeurs, 1829. Tome I, Onzième Leçon, p. 437-68.

por sua vez, pelo fato de absorverem a multiplicidade na unidade, são levados a negar a multiplicidade, tendo de admitir apenas a existência do sujeito ilimitado, infinito e imóvel. Ambos os sistemas terminam pela negação da multiplicidade e apontam em direção ao ceticismo, criando um grande embaraço para a filosofia (*Misterioso O, Certeza*, pp. 15-9).

Nesse momento, surge a solução de Cousin, para quem as duas escolas dogmáticas adotariam pontos de vista verdadeiros, de tal modo que a união dos mesmos levaria à verdadeira filosofia. Mas o próprio Cousin cai também no dogmatismo, ao dividir as ideias em dois grupos: *necessárias/absolutas* e *contingentes/relativas*. O primeiro grupo corresponderia ao idealismo e o segundo, ao sensualismo. Para o *Misterioso O*, essa divisão corresponde a uma versão levemente modificada do sistema de Kant, que leva ao idealismo subjetivo de Fichte. Para evitar que o *não-eu* seja absorvido pela subjetividade do *eu*, Cousin propõe a teoria das apercepções puras. De acordo com essa teoria, o pensamento humano possui dois momentos, o da *espontaneidade* e o da *reflexão*. Pela primeira, o ser humano acessa, ainda que de maneira confusa, o *finito (eu)*, o *infinito (não-eu)* e sua *relação*. Pela reflexão, essas ideias são esclarecidas e organizadas, mas nada é acrescentado ao que veio da espontaneidade. Em virtude disso, as ideias de finito, infinito e sua relação são impessoais e independentes do *eu*. Como tais ideias constituem a razão humana, Cousin conclui, contra Kant e sua escola, que a razão humana é independente do *eu* e corresponde à substância verdadeira, à essência absoluta. Para o *Misterioso O*, o argumento de Cousin mostra que a razão humana pode ser considerada independente do *eu* enquanto *eu* voluntário, mas não pode ser subtraída da espontaneidade desse mesmo *eu*. O *eu* surge, assim, como um dos pontos de vista abstratos do próprio *eu*. Por esse motivo, Cousin provavelmente consideraria sua solução como um erro de juventude (*Misterioso O*,

Certeza, pp. 20-1). Daí a expressão *errare humanum est*, que encabeça a segunda parte.

Na terceira e última parte do artigo, com o título que, como no caso anterior, também serve de mote – *Numeri regunt mundum (Pitágoras)*, – o Misterioso O apresenta finalmente a sua resposta à questão da certeza, iniciada pela oposição entre jônios e eleatas e continuada pela oposição entre sensualistas e idealistas. Com sua abordagem, ele pretende superar o ceticismo para o qual ambos os sistemas apontam. Em coerência com o que foi colocado na primeira parte do artigo, o Misterioso O pensa que a questão da certeza ainda não foi resolvida porque foi mal colocada. Ele argumenta que todo raciocínio possui uma base que não pode ser provada sem cairmos em paralogismo. E, partindo dessa base, só conseguiremos extrair dela o que já estiver ali implicitamente contido. Afinal de contas, todos os raciocínios estão submetidos à seguinte regra eterna da lógica: *prima proemissarum conclusionem contineat et altera contentam demonstret*.⁵ Ora, os filósofos têm estabelecido, como ponto de partida de suas doutrinas, os resultados a que chegaram. Eles teriam deixado de lado tal ponto de partida se tivessem uma noção clara das consequências implícitas que o mesmo encerrava.

Em oposição a isso, o Misterioso O afirma que todo conhecimento humano é necessariamente subjetivo, uma vez que se reduz a uma ideia que nada mais é do que o resultado da percepção de uma relação. No ato de conhecimento, o homem é sujeito e a relação é o objeto. A noção de verdade absoluta é equivocada, mas isso não significa que a verdade humana não seja garantida por toda a certeza possível. O sujeito é o elemento ineliminável da própria ideia de *certeza* e a ideia de *verdade*

⁵ "A primeira das premissas contém a conclusão e a segunda mostra que ela ali está contida". Essa regra tem outras formulações em latim, mas o sentido é o mesmo da tradução aqui apresentada.

possui origem puramente humana. Assim, não faz sentido perguntar se as ideias correspondem a alguma realidade exterior, pois a própria ideia de realidade é um produto humano. A crença na existência do mundo exterior é tão válida quanto a crença na nossa própria existência. Com efeito, a crença em nossa própria existência é o resultado de um fenômeno em cuja composição entram, de um lado, a nossa inteligência com sua organização específica, e, de outro, uma sucessão de relações entre nós e algo exterior a nós. A base da certeza humana é simultaneamente objetiva e subjetiva, o que explica os resultados legítimos obtidos tanto pelos sensualistas como pelos idealistas. A disputa entre ambos não passa de uma questão de palavras, conforme mencionado anteriormente. Essa logomaquia resulta do fato de se privilegiar apenas um dos elementos componentes da certeza humana em detrimento do outro (*Misterioso O, Certeza*, pp. 21-3).

Em síntese, o espírito humano só percebe relações. Nossa existência é dada a partir de relações entre nós e algo exterior a nós. A existência de algo exterior a nós é dada a partir de relações entre esse algo exterior e nós. A noção de *existência* supõe dois termos e uma série de relações entre eles, de tal modo que um deles não pode ser suprimido sem eliminação das relações e a resultante negação da existência. Nesse ponto, o *Misterioso O* apresenta a seguinte equação matemática para ilustrar sua argumentação: seja $m/nm = e$; se fizermos $nm = 0$, então $m/0 = \infty$, ou seja, o nada ou o infinito que perpassa tudo como negação do finito e seus atributos, como a duração, o limite, etc. O significado dessa equação é obscuro e será discutido mais adiante. O *Misterioso O* continua a argumentação alegando que a relação da existência ao nada, do finito ao infinito, do alfa ao ômega, constitui o princípio e o fim de todas as coisas. Esses pares envolvem conceitos correlativos, que se supõem mutuamente, de tal modo que a razão humana pode exclamar, como o

apóstolo Paulo, que *in Deo vivimus, movemur et sumus* (*Misterioso O, Certeza*, pp. 23-4).⁶ Quanto à expressão latina *numeri regunt mundum*, que encabeça a terceira parte, acreditamos que ela tem uma relação menos clara com o conteúdo tratado. Ela será discutida por ocasião de nossa análise das fórmulas matemáticas indicadas acima, a ser realizada mais adiante.

5.2.2. ARTIGO VARIEDADES – PRIMEIRA RESPOSTA AO DISCÍPULO DA FILOSOFIA (1846), PUBLICADO EM O PROGRESSO, Nº 3

A exposição das ideias desse artigo depende de uma contextualização prévia. A publicação do artigo *Certeza Humana* produziu controvérsia em Recife. Contra ele se levantou o Discípulo da Filosofia, um partidário do ecletismo cousiniano. Segundo Periotto, sob esse pseudônimo se escondia o jornalista e advogado Antonio Vicente do Nascimento Feitosa, um mulato do partido conservador e protegido do Barão da Boa Vista, que, talvez por ciúmes da competência e da postura independente do autor de *Certeza Humana*, resolveu atacá-lo, publicando diversos artigos no *Diário Novo*, porta-voz do Partido da Praia, inimigo dos conservadores.⁷ Nesses artigos, Feitosa procura pôr em cheque os conhecimentos filosóficos daquele a quem chama de o *autor do artigo* e que corresponde ao *Misterioso O*. O texto do primeiro desses artigos consta como um dos apêndices da dissertação de mestrado de Georges Orsoni sobre a revista *O Progresso*.⁸ As ideias principais do texto em pauta são reproduzidas a seguir.

⁶ *Em Deus vivemos, nos movemos e existimos*. Em ocasião mais oportuna, explicaremos o contexto e o significado filosófico dessa frase atribuída ao apóstolo Paulo.

⁷ Periotto, M. R. A *"Espiral do Progresso" e a Felicidade da Nação*. Campinas: Unicamp, 2001, p. 59-60.

⁸ Ver *Comunicado – O Progresso*, publicado no *Diário Novo*, em 22 de julho de 1846. *Apud* Orsoni, Georges. *O Progresso, une revue sociétaire au Brésil*. Paris: Un. Sorbonne Nouvelle, Paris III, 2013. Mémoire pour l'obtention du master d'études ibériques et nord-américaines, pp. 161-2.

O Discípulo da Filosofia começa elogiando a iniciativa da publicação da revista *O Progresso*, que sobressaía na acanhada atmosfera da política da época. Mas pensa ser importante fazer algumas observações sobre o artigo filosófico intitulado *Certeza Humana*, no qual constata a ausência de ordem e nexos nas matérias, parecendo haver muito pouca ou nenhuma relação entre as suas três partes. O Discípulo da Filosofia pensa que o Misterioso O confunde, já no início do artigo, *verdade com certeza*, pois a primeira possui caráter objetivo, enquanto a segunda possui caráter subjetivo. A questão se reduz a saber se a certeza corresponde à verdade, mas o Misterioso O não resolveu esse problema satisfatoriamente, apresentando noções incompletas e falseadas da Escola Escocesa sobre o *absoluto*, o *infinito* e o *necessário*. E isso o levou à conclusão, transformada arbitrariamente em axioma, de que todas as disputas filosóficas não passam de logomaquias.

Conforme o Discípulo da Filosofia, na primeira parte do seu artigo, o autor parece querer expor o assunto que vai tratar e estabelecer sua tese, mas faz isso de tal modo que essa última só pode ser vislumbrada. Na segunda parte, de caráter histórico, o autor nega a existência de uma verdade absoluta, combatendo o argumento de Jouffroy a respeito, alegando que é só a inteligência que afirma a verdade, o que confere a essa última um caráter subjetivo.⁹ Para o Discípulo da Filosofia, isso significa que, com base nessa tese, tudo pode ser posto em dúvida, como a realidade da matéria e a veracidade de Deus. Ele também afirma que o autor do artigo vê a evolução do conhecimento humano como uma luta entre materialismo e espiritualismo, deixando de levar em conta outros aspectos que não podem ser eliminados da história da filosofia. O

⁹ Sobre verdade absoluta, ver Jouffroy, Théodore. *Mélanges philosophiques*. Paris: Paulin, Libraire-Éditeur, 1833, pp. 230-33.

materialismo, o espiritualismo e o ceticismo não são as únicas correntes que marcam essa história, o que revela a inexatidão nas noções desenvolvidas no artigo *Certeza Humana*. Todavia, o que mais impressiona o Discípulo da Filosofia é como o autor do artigo, em seu ímpeto de juventude, se lança nas garras do ceticismo, depois de desacreditar não só o materialismo, mas também o espiritualismo que lhe tinha sido ensinado por Cousin. Nessa perspectiva, o Discípulo da Filosofia se admira da falta de cerimônia com que o autor do artigo julga provável que Cousin considere sua escola um erro de juventude, quando ainda podemos vê-lo combatendo seus adversários Schelling e Hamilton. Na terceira parte do artigo, por fim, de acordo com o Discípulo da Filosofia, o autor parece querer oferecer uma solução ao problema, fazendo uma distinção entre *verdade absoluta* e *verdade humana*, afirmando que a primeira constitui um contrassenso, pois equivale à existência do nada. Quanto à verdade humana, o autor do artigo considera que, embora não seja absoluta, é revestida de toda certeza possível, uma vez que o sujeito é o elemento criador da ideia de *certeza* e a ideia de *verdade* é puramente humana. E, depois de negar a natureza e o *eu*, o que contradiz sua teoria da verdade humana, o autor encerra o artigo dizendo que só conhecemos relações, colocando em perigo os conceitos de *absoluto*, *necessário* e *infinito*, que devem então ser admitidos como termos de uma relação. O Discípulo da Filosofia termina sua crítica confessando-se aterrorizado diante de um ceticismo tão absoluto e expressando sua esperança de que haja ou uma retificação das ideias expostas em *Certeza Humana* ou então que elas sejam apresentadas com uma clareza mais proporcionada à sua fraca inteligência.¹⁰

¹⁰ Comunicado – *O Progresso*, publicado no *Diário Novo*, em 22 de julho de 1846. *Apud* Orsoni, Georges. *O Progresso, une revue sociétaire au Brésil*. Paris: Un. Sorbonne Nouvelle, Paris III, 2013. Memória para obtenção do título de Mestre de Estudos Ibéricos e Norteamericanos, pp. 161-2.

O Misterioso O, provocado, se dispôs a escrever três textos polêmicos para defender suas opiniões. Exporemos inicialmente a *Primeira Resposta ao “Discípulo da Filosofia”*.¹¹ De acordo com o Misterioso O, o nº 156 do *Diário Novo* trazia uma crítica ao seu artigo sobre a certeza humana, à qual ele se achava na obrigação de responder. A primeira crítica do Discípulo da Filosofia ao autor do artigo é a de confusão terminológica. Ele teria confundido *verdade* e *certeza*, uma vez que a primeira é objetiva e a segunda, subjetiva, conforme pensam os filósofos em sua maioria. A isso o autor do artigo responde que está oferecendo uma visão própria, de caráter heterodoxo e irreverente. Assim, o Discípulo da Filosofia deveria ter discutido os argumentos usados pelo autor a favor da sua proposta, ao invés de meramente mencionar que ela é diferente da concepção filosófica tradicional (*Misterioso O, Primeira Resposta*, p. 166-7).

A segunda crítica do Discípulo da Filosofia se refere ao fato de que a segunda parte do artigo do Misterioso O seria um mero resumo da história da filosofia, no qual estaria faltando considerar os místicos. Para responder a essa crítica, o Misterioso O argumenta, desviando-se da posição de Cousin, que não examinou a solução dos místicos ao problema da certeza porque eles substituem a reflexão pelo êxtase, colocando-se assim no domínio da teologia e fora do domínio da filosofia, que se baseia na reflexão. O Misterioso O aproveita para acrescentar que, ao contrário do que foi afirmado pelo Discípulo da Filosofia, uma de suas críticas a Cousin se dirigiu à teoria das

¹¹ Ver Misterioso O. Variedades – Primeira Resposta ao Discípulo da Filosofia. In: *O Progresso. Revista Social, Litteraria e Científica*. Reedição feita pelo Governo do Estado de Pernambuco. Prefácio de Amaro Quintas. Recife: Imprensa Oficial, 1950, pp. 166-70. A partir desse ponto, *Misterioso O, Primeira Resposta*. Para facilitar a compreensão do leitor, as três respostas desse autor ao Discípulo da Filosofia serão expostas em sequência, desobedecendo à ordem de apresentação dos artigos em *O Progresso*.

apercepções puras e não à doutrina da escola eclética como um todo (*Misterioso O, Primeira Resposta*, pp. 167-8).

A terceira crítica do Discípulo da Filosofia é a de que ele não teria compreendido a solução do autor do artigo ao problema da certeza humana. A resposta do Misterioso O é que tal argumento não é vitorioso, apenas indicando seja a fraqueza de compreensão de seu oponente, seja a obscuridade da exposição do próprio autor do artigo. E sugere que o Discípulo da Filosofia deveria ter-se esforçado mais para compreender o pensamento exposto no artigo sobre a certeza humana (*Misterioso O, Primeira Resposta*, p. 168-9).

5.2.3. ARTIGO VARIEDADES – SEGUNDA RESPOSTA AO DISCÍPULO DA FILOSOFIA, PUBLICADO EM O PROGRESSO, Nº 4

Depois da primeira resposta do Misterioso O, o Discípulo da Filosofia escreveu mais quatro artigos com novas críticas, às quais ele se dispôs a replicar com a sua *Segunda Resposta ao “Discípulo da Filosofia”*.¹² O primeiro ponto de discussão é a acusação de que o autor do artigo seria partidário do ceticismo de Protágoras e Mitrodoro, além de filiar-se ao ateísmo de Hamilton. O Misterioso O responde que o problema não é saber se sua proposta conduz ao ceticismo, ao ateísmo ou ao materialismo, coisa que ele nega. O importante é saber se os argumentos utilizados são bons ou maus para justificar a doutrina exposta (*Misterioso O, Segunda resposta*, pp. 243-4). Em seguida, com o objetivo de propiciar ao seu adversário os elementos para uma discussão adequada, o Misterioso O reapresenta resumidamente os principais pontos que tentou estabelecer em seu artigo *Certeza Humana* nos seguintes termos:

¹² Ver Misterioso O. Variedades – Segunda Resposta ao Discípulo da Filosofia. In: *O Progresso. Revista Social, Literaria e Científica*. Reedição feita pelo Governo do Estado de Pernambuco. Prefácio de Amaro Quintas. Recife: Imprensa Oficial, 1950, pp. 243-4. A partir desse ponto, *Misterioso O, Segunda Resposta*.

1º – Que todo o conhecimento vem de uma relação percebida e por consequência [é] necessariamente subjetivo;

2º – Que a qualidade de existência resulta de uma relação e não pertence aos seus dois termos, ainda que ela os suponha.

3º – Que os dois termos da relação, considerados isoladamente, só têm existência abstrata, donde se segue que o finito e o infinito são abstrações correlativas uma da outra, cuja relação é a existência.

E finalmente, somos tão pouco ateus que, ao finalizarmos, exclamamos com S. Paulo: *In Deo vivimus movemur et sumus!* (*Misterioso O, Segunda resposta*, pp. 244-5).

5.2.4. ARTIGO VARIEDADES – TERCEIRA RESPOSTA AO DISCÍPULO DA FILOSOFIA, PUBLICADO EM O PROGRESSO, Nº 4

No artigo anterior, o Misterioso O faz menção a uma terceira resposta ao mesmo Discípulo da Filosofia.¹³ Nela, que possui caráter sobretudo retórico, o Misterioso O começa acusando o Discípulo da Filosofia de ter um orgulho desmedido, ocultado sob a máscara da modéstia. Um homem que se considera instruído a ponto de querer ensinar aos demais não deve autodenominar-se “discípulo” nem chamar de *toscas* as suas próprias ideias. E, quando faz isso, não deve admirar-se de ser tratado como tal e que lhe seja indicado o que fazer na discussão. Nos seus artigos contra o texto sobre a *Certeza Humana*, o Discípulo da Filosofia conta a luta entre Cousin e Hamilton, aproveitando-se do ensejo para citar inúmeros filósofos. O Misterioso O observa que teria sido mais simples, mais breve e mais lógico ter ele dado uma definição da *verdade absoluta*, mostrando a falsidade dos raciocínios contidos em *Certeza Humana*, ao invés de chamar seu adversário de ignorante, refutando a teoria exposta no artigo com expressões como *orgulho fofo, filósofo criança, frases burlescas*, etc. O

¹³ Ver Misterioso O. Variedades – Terceira Resposta ao Discípulo da Filosofia. In: *O Progresso. Revista Social, Litteraria e Científica*. Reedição feita pelo Governo do Estado de Pernambuco. Prefácio de Amaro Quintas. Recife: Imprensa Oficial, 1950, pp. 325-6. A partir desse ponto, *Misterioso O, Terceira Resposta*.

autor de *Certeza Humana* considera essas expressões pouco polidas, mas as aceita com humildade, porque as merecia, ao ter aceitado responder a um crítico que se reputava discípulo e confessava não tê-lo compreendido. De qualquer modo, o Misterioso O espera ver um dia esse seu adversário não como discípulo, mas como mestre no assunto, defendendo suas opiniões ou atacando as de outrem sem ter de usar insultos ao invés de argumentos. E o Misterioso O encerra essa curta resposta garantindo ao Discípulo da Filosofia que seus ataques não amarguraram sua alma e que ele espera sinceramente ter ainda a oportunidade de lhe fazer muitos elogios (*Misterioso O, Terceira Resposta*, pp. 325-6).

5.2.5. ARTIGO PROCESSOS LÓGICOS DO ESPÍRITO HUMANO, PUBLICADO EM O PROGRESSO, Nº 2

O mote desse artigo agora é uma frase de Bacon, segundo a qual a natureza afeta nosso intelecto diretamente, ao passo que o homem a exhibe de maneira indireta: *percuti natura intellectum nostrum radio indirecto [...]. Ipse vero homo semetipsi monstratur et exhibetur radio reflexo*.¹⁴ Nesse artigo, o Misterioso O pretende mostrar como pode o ser

¹⁴ No texto que consultamos, a passagem completa de Bacon a esse respeito é a seguinte: "Philosophiae autem obiectum triplex, Deus, Natura, Homo; et triplex itidem radius rerum; natura enim percutit intellectum radio directo, Deus autem, propter medium inaequale (creaturas scilicet), radio refracto; homo vero, sibi ibi monstratus et exhibitus, radio reflexo" (ver Bacon, Francis. De dignitate et augmentis scientiarum. In: *The works of Francis Bacon. Collected and edicted by James Spedding, M.A., Robert Leslie Ellis, M.A., and Douglas Denon Heathl*. Vol I, London: Longman and Co. and others, 1857, p. 540). Uma tradução possível seria: "A filosofia tem um tríplice objeto, Deus, a natureza e o homem; e do mesmo modo é tríplice o raio deles [desses objetos]; a natureza influencia o intelecto pelo raio direto; Deus, por causa do meio desigual (ou seja, as criaturas) o influencia através de raios refratados; o homem se mostra e se exhibe a si mesmo pelo raio reflexo". O Misterioso O pode ter tido conhecimento dessa frase de Bacon através do *Curso de História da Filosofia Moderna*, de Cousin, que cita e comenta a mesma em nota de rodapé (ver Cousin, Victor. *Cours de l'histoire de la philosophie moderne. Deuxième série. Tome II. Nouvelle éd. revue et corrigée*. Paris: Didier; Ladrangé, 1847, p. 238, rodapé). As citações de Bacon por Cousin e pelo Misterioso O, além de não indicarem de onde foram extraídas, não correspondem exatamente ao texto que consultamos.

humano chegar à certeza quando afirma alguma coisa.¹⁵ Isso ocorre através da inteligência, que também pode nos levar a muitos erros. O Misterioso O se pergunta de onde nascem esses erros e como podemos evitá-los. Quais seriam os processos a serem empregados para chegar à verdade? De acordo com ele, essas questões são respondidas pela lógica, que ele define como “a ciência que tem por alvo investigar e estabelecer os processos que o homem deve empregar para chegar à verdade”. Essa definição, por si só, já mostra a importância da lógica, que constitui o antecedente necessário de qualquer ciência. São tarefas da lógica: i) o estudo dos meios disponíveis para chegarmos à verdade; ii) o emprego desses meios ou método para chegarmos à verdade. No presente artigo, o Misterioso O se dispõe a estudar o item “i”, deixando o “ii” para uma outra oportunidade (*Misterioso O, Processos lógicos*, pp. 83-4).

No que segue, o Misterioso O faz uma apresentação dos principais conceitos ligados ao item “i”. Um fato importante a ser destacado aqui é que ele se afasta da lógica aristotélica tradicional, embora se baseie na teoria do silogismo. O Misterioso O começa reiterando a tese defendida no artigo anterior, segundo a qual todo conhecimento resulta da percepção de uma relação. E acrescenta que tal percepção constitui um juízo, que toma a forma exterior de uma *proposição*, a qual se compõe de sujeito, verbo e predicado (*Misterioso O, Processos lógicos*, p. 84). Nesse ponto, era de se esperar que o Misterioso O desenvolvesse um estudo dos termos constitutivos da proposição, no espírito da lógica aristotélica. Ao invés disso, ele passa diretamente à doutrina do juízo, deixando de informar não apenas qual a importância que confere aos elementos constitutivos da proposição, mas também se admite uma

¹⁵ Ver Misterioso O. Processos lógicos do espírito humano. In: *O Progresso. Revista Social, Litteraria e Científica*. Reedição feita pelo Governo do Estado de Pernambuco. Prefácio de Amaro Quintas. Recife: Imprensa Oficial, 1950, pp. 83-92. A partir desse ponto, *Misterioso O, Processos lógicos*.

distinção entre o *conceito* e o *termo*, do mesmo modo que admite uma distinção entre o *juízo* e a *proposição*.¹⁶

Dando seguimento à sua exposição, o Misterioso O afirma que, apesar de possuírem todos a mesma forma, os juízos diferem quanto ao caminho percorrido pelo espírito para chegar a eles. P. ex., recebemos uma impressão através dos sentidos e nossa inteligência formula imediatamente um juízo a esse respeito: *essa pedra é dura*. Mas nossa inteligência também pode chegar a um juízo só depois de ter formulado uma série de outros, como, p. ex., no seguinte: *uma quantidade qualquer dividida por zero torna-se infinitamente grande* ($A/0 = \infty$). Os juízos do primeiro tipo são *imediatos*, filhos da espontaneidade, e os do segundo tipo, *mediatos*, filhos da reflexão. A certeza dos juízos mediatos depende inteiramente da certeza dos juízos imediatos dos quais são extraídos por meio do *raciocínio* (*Misterioso O, Processos lógicos*, p. 84-5). O Misterioso O sintetiza as definições desses dois tipos de juízos como segue:

[...] há duas sortes de juízos bem distintos, não quanto à forma, mas quanto ao caminho que até eles nos conduz: 1º, aqueles que chamaremos *imediatos*, que são produzidos instantaneamente pelo espírito, quando os sentidos lhe transmitem uma impressão recebida, donde resulta para ele a percepção de uma relação; 2º, aqueles que chamaremos *mediatos*, que são juízos que a inteligência só faz em virtude de outros juízos, de que eles, por assim, dizer, são consequências e de que ela os extrai por um processo particular (*Misterioso O, Processos lógicos*, pp. 84-5).

Isso significa que os juízos mediatos apresentam maior probabilidade de erro do que os juízos imediatos. Nos dois casos, porém, para sair do *eu* e ser traduzido exteriormente, o juízo tem de assumir uma forma adequada através de uma língua. Acontece que ainda não existe uma língua verdadeiramente filosófica, em que as palavras

¹⁶ As consequências disso serão discutidas mais adiante.

estejam perfeitamente definidas, permitindo que os juízos sejam revestidos de uma forma correta. Em virtude disso, um juízo verdadeiro pode ser formulado de maneira a parecer falso, produzindo as intermináveis discussões filosóficas que por 4.000 anos têm contribuído para que os interlocutores não se entendam (*Misterioso O, Processos lógicos*, p. 85-6).

Quanto aos fatores que podem levar a erros nos dois tipos de juízos, o Misterioso O argumenta que os juízos imediatos podem resultar falsos em virtude de dois fatores: i) a inexactidão na transmissão da impressão à inteligência; ii) a imprecisão da língua usada para formular o juízo. Esse último fator constitui ocasião para o autor reafirmar a tese lockiana de que as disputas filosóficas são logomaquias. Os juízos mediatos, que dependem do raciocínio para serem formulados, podem resultar falsos em virtude de dois outros fatores: i) o erro decorrente da realização de uma inferência não-válida; ii) a falha da memória ao recuperar algum juízo imediato que serve de base à inferência (*Misterioso O, Processos lógicos*, pp. 86-7).

O Misterioso O passa nesse ponto para uma apresentação resumida da teoria do silogismo, mas com a ressalva de que esse instrumento lógico já era conhecido e usado muito tempo antes de Aristóteles. O Misterioso O usa uma terminologia parcialmente diferente aqui, adotando o nome de *proposição mãe* para a *premissa maior*, *proposição intermédia*, para a *premissa menor*, e *proposição filha*, para a *conclusão*. Ele reconhece, sem maiores explicações, que o silogismo se compõe de três termos, o *maior*, o *médio* e o *menor*, mas se concentra nas relações lógicas entre as proposições do silogismo. Aqui, ele repete os principais aspectos da teoria aristotélico-escolástica do silogismo, incluindo a quádrupla classificação das proposições – A, E, I, O – e as noções de figuras e modos. Mas as oito regras tradicionais do silogismo não são

incluídas na exposição, que reduz todas a uma só, já citada no artigo *Certeza Humana: prima proemissarum conclusionem contineat et altera contentam demonstret*. O Misterioso O apresenta a seguir uma lista de oito raciocínios falsos ou sofismas, cuja enumeração ele atribui a Aristóteles e incluindo, p. ex., *ignorância do assunto*, *petição de princípio*, *ambiguidade*, etc. (*Misterioso O, Processos lógicos*, pp. 87-91).

A teoria do raciocínio indutivo também é resumidamente apresentada. Os dois tipos de indução – por enumeração completa e por enumeração incompleta – são considerados (*Misterioso O, Processos lógicos*, p. 91).

Ao final, o Misterioso O conclui que a certeza humana possui legitimidade e se baseia em ideias, que são traduzidas sob a forma de juízos. Todo juízo é o resultado da percepção de uma relação por parte do eu. Todos os erros decorrem ou da incerteza dos dados que servem de base aos juízos, ou da imperfeição da linguagem usada para exprimir esses juízos, ou do mau uso da faculdade de raciocinar. Nesse ponto, o Misterioso O deixa a questão do método, mencionada no início do texto, como um assunto a ser discutido em artigo posterior (*Misterioso O, Processos lógicos*, p. 91-2). Tal artigo, porém, não foi publicado e provavelmente não foi escrito.

5.2.6. ARTIGO SOBRE VARIEDADES, O NASCIMENTO DE O PROGRESSO, PUBLICADO NA SEÇÃO VARIEDADES, ASSINADO POR O E PUBLICADO EM O PROGRESSO, Nº 5

Esse artigo relata a criação da revista *O Progresso* a partir das discussões de quatro amigos passeando por Recife. Três deles eram adeptos da escola societária e o quarto ainda se achava imerso nas trevas do criticismo, um “perfeito civilizado”, ainda cego para as

questões da ciência social.¹⁷ De acordo com Orsoni, conforme mencionamos, os três adeptos da escola societária são Figueiredo, Vauthier e Milet. O “perfeito civilizado” poderia ser Maciel Monteiro, um intelectual brilhante, cético, romântico e frequentador dos salões (Orsoni, *O Progresso*, p. 28). Mas vimos que esse “perfeito civilizado” também poderia ser o Misterioso O na pessoa de Augusto Frederico de Oliveira. Por motivos de espaço, não nos deteremos nos detalhes das discussões empreendidas pelos quatro amigos, restringindo-nos à conclusão a que chegaram. Para eles, os males da Província de Pernambuco eram decorrentes da ausência de uma opinião pública, que deveria ser despertada através de uma imprensa esclarecida financiada por eles próprios. Seis semanas depois dessa discussão, os quatro amigos se reuniram em torno de uma mesa e começaram a organizar a revista *O Progresso*, uma publicação voltada para a defesa da causa da humanidade, da causa do povo sofredor. Na sequência do artigo, o Misterioso O relata as vitórias da revista, que tinha chegado ao segundo volume, apesar das inúmeras crises financeiras enfrentadas. Ele se refere ainda à repercussão da revista junto a jornais da época, como o *Guaicuru* e o *Jornal do Comércio*. E, ao final do artigo, o Misterioso O menciona a repercussão de *O Progresso* na França, citando trechos elogiosos à publicação brasileira, traduzidos da revista *Démocratie*, por ele considerada “o principal órgão do socialismo na França”. Ali, o programa defendido por *O Progresso* é considerado inteiramente conforme às doutrinas da Escola Societária.¹⁸ Com base nesses fatos, o

¹⁷ Ver Misterioso O. Variedades – Nascimento de O Progresso. In: *O Progresso. Revista Social, Litteraria e Scientífica*. Reedição feita pelo Governo do Estado de Pernambuco. Prefácio de Amaro Quintas. Recife: Imprensa Oficial, 1950, pp. 397-401. A partir de agora, *Misterioso O, Nascimento*.

¹⁸ Figueiredo está se referindo à revista *La Démocratie Pacifique*, publicação fourierista que vigorou entre 1843 e 1851. Suas origens remontam a 1832, data da criação do *Phalanstère*, semanário cujo objetivo era difundir as ideias de Fourier. Mais ou menos dois meses depois de sua fundação, o semanário foi renomeado como *A Reforma Industrial*, tornando-se uma publicação mensal até 1834, quando se

Misterioso O pensa estar justificada a publicação de *O Progresso*, mesmo diante das ofensas recebidas por autores de artigos nos jornais *Diário Novo* e *Correio Mercantil da Bahia* (Misterioso O, *Nascimento*, pp. 399-401).

5.2.7. ARTIGO SOBRE REFORMADORES MODERNOS, JOHANN RONGE, PUBLICADO EM O PROGRESSO, Nº 8

Esse artigo apresenta as doutrinas religiosas heterodoxas de Johannes Ronge e preconiza uma união de todos os cristãos sob uma comunhão única.¹⁹ O Misterioso O adota aqui três motes. O primeiro é do apóstolo Mateus e afirma que somos todos irmãos.²⁰ O segundo mote é do apóstolo João, defendendo que todos devemos ser um e que haja uma única grei e um único pastor.²¹ O terceiro, sem indicação de autoria, afirma que Deus deixou o mundo às disputas dos homens.²²

encerraram suas atividades. Dois anos depois, em 1836, a *Reforma Industrial* foi substituída pela revista *La Phalange*, dirigida por Victor Considerant. Em 1843, a equipe da revista decidiu transformá-la num jornal diário, mudando seu nome para *La Démocratie pacifique, journal des intérêts des gouvernements et des peuples*. Seu redator chefe continuou sendo Considerant. Em 1849, vítima da perseguição política, ele teve de exilar-se. A revista foi fechada depois do golpe de estado de 1851.

¹⁹ Ver Misterioso O. Reformadores Modernos, Johann Ronge. In: *O Progresso. Revista Social, Litteraria e Scientífica*. Reedição feita pelo Governo do Estado de Pernambuco. Prefácio de Amaro Quintas. Recife: Imprensa Oficial, 1950, pp. 553-8. A partir desse ponto, *Misterioso O, Reformadores*.

O autor tratado pelo artigo é Johannes Ronge (1813-1887), nascido na Silésia Superior, antigamente parte da Prússia e hoje parte da Polônia. Ele foi um dos fundadores da *Nova Igreja Católica* da Alemanha. Era padre católico romano, mas foi suspenso de suas funções em virtude de suas críticas à Igreja. Dedicou-se então à criação e promoção do movimento *católico novo*. Houve uma cisão nesse último e Ronge passou a liderar a ala mais liberal, que ficou conhecida como os *católicos alemães*. Depois de envolver-se em disputas políticas em 1848, Ronge exilou-se para a Inglaterra, onde ele e sua mulher estabeleceram escolas infantis em Manchester e depois em Leeds. Ronge retornou à Prússia em 1861, depois de uma anistia, e tentou reviver o movimento católico alemão, além de ter combatido o antisemitismo.

²⁰ *Vos omnes fratres estis*. O Misterioso O não indica a origem do texto, mas ele se encontra em *Mateus*, 23, 8.

²¹ *Ut omnes unum sint. Et erit unus grex et unus pastor*. Embora o Misterioso O não tenha indicado a origem do texto, ele se encontra em *João*, 10, 16.

²² *Tradidit mundum disputationibus*. O Misterioso O não indica de onde extraiu a citação, mas ela se encontra em *Eclesiastes*, 3, 11 e reza: “Ele [Deus] fez todas as coisas boas a seu tempo e deixou o mundo para as suas disputas [dos homens], de tal modo que o homem não pode descobrir a obra de Deus desde o início até o fim”.

O Misterioso O começa o artigo alegando que em sua época as reformas estavam na ordem do dia e que as coisas pareciam estar caminhando na direção de uma aproximação entre o catolicismo e o protestantismo, através de concessões mútuas. Para o Misterioso O, o protestantismo representa a luta da razão individual contra o jugo da teologia romana e seu triunfo na Europa foi uma vitória do espírito de livre exame contra o princípio da fé cega. Mas o exagero na aplicação do livre exame gerou anarquia, representada por cismas e divisões ao infinito. Desse modo, assim como o catolicismo perdeu metade do mundo cristão em virtude da sua opressão sobre o espírito humano, do mesmo modo o protestantismo se perdeu pelo uso abusivo do livre exame. Para o Misterioso O, esse duplo fracasso sugeria que o s. XIX não terminaria sem que o catolicismo e o protestantismo fossem absorvidos numa síntese superior ou pelo menos reunidos por meio de mútuas concessões (*Misterioso O, Reformadores*, pp. 553-4).

Como exemplo dessa aproximação, o Misterioso O menciona Johannes Ronge, fundador da *Igreja católica alemã*. E acrescenta informações sobre a biografia e as doutrinas de Ronge, que não repetiremos aqui em detalhe. Basta-nos informar a descrição que o Misterioso O faz da disputa entre Ronge e o bispo Arnoldi, que tinha exposto em 1844 uma túnica de Cristo na catedral de Treves, estimulando uma imensa multidão a visitar o local para adorar a relíquia. Ronge publicou um manifesto virulento contra esse fato, dando origem a um novo cisma. Suas principais críticas ao bispo Arnoldi eram as seguintes. Em primeiro lugar, o bispo tinha estimulado uma festa idólatra, em que os espíritos simples foram induzidos a adorar uma túnica, quando na verdade a adoração só é devida a Deus. Em segundo lugar, Cristo não deixou para nós a sua túnica, mas sim para os seus carrascos. O que ele efetivamente nos deixou foi seu espírito. O

manifesto de Ronge valeu-lhe a perda da batina e a excomunhão, mas, em compensação, seu autor recebeu inúmeras adesões que levaram ao cisma da Igreja católica apostólica alemã. Ela difere da Igreja romana em cinco pontos principais: i) não reconhece a supremacia do papa, que considera apenas ser o bispo de Roma; ii) não admite a confissão auricular; iii) restabelece a comunhão sob duas espécies – pão e vinho; iv) usa a língua vulgar ao invés da latina nas cerimônias do culto; v) permite o casamento dos padres (*Misterioso O, Reformadores*, pp. 555-6).

Com base nas informações acima, o Misterioso O conclui que os cismáticos alemães se aproximam do protestantismo e também são iconoclastas. Alegando que a tarefa de defender ou atacar os princípios da nova igreja alemã pertence aos teólogos, o autor se contenta em lembrar que a maior parte das mudanças feitas pelos dissidentes não são inovações, mas sim restaurações de práticas mais antigas. A supremacia papal, por ex., existiu por muito tempo antes de ser reconhecida; a confissão era feita em voz alta diante de todos os fiéis; a comunhão sob uma espécie foi estabelecida recentemente; o celibato dos padres, por fim, passou no concílio baseado numa maioria insignificante. Os dogmas da religião de Ronge não são muito diferentes dos da Igreja romana e, mesmo assim, um grande número de protestantes a ela aderiu. Frederico Guilherme tolerou de início o aparecimento desse cisma na Alemanha, mas agora parece estar se arrependendo. É tarde, porém, para sufocar o movimento, uma vez que a liberdade religiosa constitui uma necessidade de primeira ordem para o povo alemão (*Misterioso O, Reformadores*, pp. 556-7).

O Misterioso O encerra o artigo dizendo ser difícil predizer o futuro de Ronge e suas doutrinas. Mas registra sua esperança de que o papa, com suas ideias progressistas, faça algumas concessões que permitam a

reunião de todos os cristãos sob uma única e mesma comunhão (*Misterioso O, Reformadores*, p. 557).²³

5.2.8. ARTIGO REVISTA LITERÁRIA – O LIVRO DO POVO, DE LAMENNAIS, PUBLICADO EM O PROGRESSO, Nº 9

Nesse artigo, o Misterioso O faz uma resenha de *O Livro do Povo*, de Lamennais, alegando que se trata de uma obra de grande alcance filosófico e político, embora tenha sido avaliada de maneiras contraditórias, ora como um florão literário, ora como um texto sem unidade e autofágico.²⁴ Essas duas leituras se explicam porque uma obra

²³ Como escreveu o artigo em 1847, o Misterioso O certamente está se referindo ao Papa Pio IX, cujo pontificado durou de 1846 a 1878. Esse Papa foi considerado inicialmente um liberal, mas sua política foi conservadora. Ele combateu o que chamou de *falso liberalismo*. Na encíclica *Quanta cura* (1864) condenou dezesseis proposições contrárias ao catolicismo da época e, no famoso *Syllabus errorum*, condenou o panteísmo, o naturalismo, o racionalismo, o indiferentismo, o socialismo, o comunismo, a franco-maçonaria e o judaísmo. Defendeu a adoção, por parte da Igreja, da filosofia e da teologia de Tomás de Aquino. Foi durante seu pontificado que se deu a *Questão religiosa* no Brasil.

²⁴ Ver Misterioso O. *O Livro do Povo*, de Lamennais. In: *O Progresso. Revista Social, Litteraria e Científica*. Reedição feita pelo Governo do Estado de Pernambuco. Prefácio de Amaro Quintas. Recife: Imprensa Oficial, 1950, pp. 647-54. A partir desse ponto, *Misterioso O, Livro do Povo*.

Félicité Robert de Lamennais (1782-1854), o autor resenhado, foi um padre escritor, filósofo e político francês. Católico conservador no início de sua carreira, Lamennais evoluiu em direção a uma postura mais aberta que o tornou um precursor do catolicismo liberal, do catolicismo social e da democracia cristã. Em sua obra *Ensaio sobre a indiferença em matéria de religião* (1817-23), desenvolveu uma polêmica com Voltaire e os enciclopedistas, criticou a universidade napoleônica da época e combateu o galicanismo. Em 1825, publicou *Da religião considerada em suas relações com a ordem política e civil*. Em 1828, fundou a *Congregação de São Pedro*, com o objetivo de responder aos ataques dos filósofos e de restabelecer a autoridade do papa na França. Em 1830, fundou, juntamente com Montalembert e Lacordaire, o jornal *O Porvir*, que pregava a liberdade de ensino, a separação entre a Igreja e o Estado e a liberdade de consciência. O papa Gregório XVI condenou o jornal em 1832. Em 1833, Lamennais abandonou o sacerdócio e publicou, no ano seguinte, as *Palavras de um crente*, obra que também foi condenada pelo Papa. Nessa obra, ele faz uma série de queixas que marcam seu desligamento da Igreja e começa a desenvolver as tendências socialistas e democráticas presentes no *Evangelho*. Em 1835, iniciou uma amizade com George Sand, a quem influenciou com seus pontos de vista socialistas. Em 1837, publicou *O Livro do Povo*, em que analisa as causas da condição servil do povo, incitando-o a libertar-se através de um projeto baseado no amor a Deus e ao próximo que deveria culminar num mundo ideal. Em 1841, foi condenado a um ano de prisão, depois de ter atacado o governo. Fundou em seguida o jornal *O Povo*, no qual defendeu o liberalismo popular. Entre 1841 e 1846, Lamennais escreveu o *Esboço de uma filosofia*, ali defendendo um cristianismo sem Igreja que fosse capaz de conduzir o povo ao progresso através da caridade. Em 1848, foi eleito deputado da Assembléia Nacional. Retirou-se da vida pública em 1851, depois do golpe de estado de 2 de dezembro. Quando faleceu, em 1854, teve satisfeita a sua vontade de ser enterrado não como religioso, mas como civil. Além das obras mencionadas, Lamennais escreveu também *A escravidão moderna* (1839), *A religião* (1841), etc. De um

desse gênero possui dois aspectos distintos: i) o objetivo com que foi escrita, a ideia que a inspirou e que cada parte deve fazer sobressair; ii) as frases que a compõem, as quais não devem ser tomadas isoladamente. O crítico autêntico se limita ao primeiro desses dois aspectos, que lhe permite avaliar adequadamente o conjunto. Outros críticos, infelizmente numerosos, não são capazes de apreender o conjunto e se perdem nos detalhes das frases, condenando assim uma obra que de fato não compreenderam. Esse é o caso de Lerminier, um escritor medíocre que acusou *O Livro do Povo* de constituir um poço de contradições.²⁵ Para ilustrar isso, o Misterioso O cita uma passagem do artigo de Lerminier na *Revue des deux Mondes*, nas quais o trabalho de Lamennais é descrito como um livro de cólera e de mansidão, de sedição e de ascetismo, traçado por um tribuno e por um santo, materialista e místico, destruindo-se a si próprio, sem unidade, sem efeito possível, sem perigo, página de catecismo cozida a um farrapo de contrato social, etc. etc. etc. (*Misterioso O, Livro do Povo*, p. 648).²⁶

modo geral, ele pregou a necessidade de uma Igreja liberal que adotasse uma doutrina social autêntica. De acordo com Sylvain Milbach, a evolução do pensamento de Lamennais apresenta três etapas: i) de 1817 a 1828, em que predomina o tradicionalismo; ii) de 1828 a 1834, em que predomina o catolicismo liberal; iii) de 1834 em diante, depois da condenação pela Igreja, em que predomina uma forma de democracia cristã socializante (ver Milbach, Sylvain. Lamennais: “une vie qui sera donc à refaire plus d’une fois encore”. *Parcours posthumes. La Découverte. “Le Mouvement Social”*, vol. 1, nº 246, 2014, p. 76). Todo o artigo pp. 75-96.

²⁵ O Misterioso O está se referindo a Jean Louis Eugène Lerminier (1803-57), que foi um jurista, professor e jornalista francês. Colaborou no jornal liberal *Le Globe*, na *Revue Française* e na *Revue des deux Mondes*. Ocupou a cadeira de História Geral e Filosófica das Legislações Comparadas no Collège de France no período de 1831 a 1849. Suas ideias estão próximas daquelas de Saint-Simon. Faleceu em virtude das infecções resultantes de uma gangrena que se instalou depois que teve um dos pés amputado. Publicou o artigo *Radicalisme évangélique – le Livre du Peuple*, par M. F. de Lamennais, na *Revue des Deux Mondes*, *période initiale*, tome 13, 1838, pp. 137-61. É a esse artigo que o Misterioso O se refere em seu texto.

²⁶ O Misterioso O não indica de onde extraiu a passagem. A citação correta deveria ser: Lerminier, J. L. E. *Radicalisme évangélique – le Livre du Peuple*, par M. F. de Lamennais. *Revue des Deux Mondes*, *période initiale*, tome 13, 1838, pp. 151; 152. Constatamos ainda que o Misterioso O juntou dois trechos de Lerminier num só. O primeiro deles faz parte de uma frase mais longa que está na p. 151 e vai de *livro de cólera* até a expressão *sem perigo*. A frase completa no original é a seguinte: “livro de cólera e de mansidão, de sedição e de ascetismo, traçado por um tribuno e por um santo, materialista e místico, destruindo-se a si próprio, sem unidade, sem efeito possível, sem perigo, mas monumento curioso dos

De acordo com o Misterioso O, a compreensão adequada do *Livro do Povo* deve levar em conta que estamos diante de um tratado de moral metade filosófico e metade cristão. Esse tratado envolve ao mesmo tempo vislumbres de misticismo e uma lógica bastante notável. O princípio que o fundamenta afirma que o destino do ser humano neste mundo é aproximar-se cada vez mais de Deus, desenvolvendo todas as suas faculdades. Lamennais extrai duas consequências desse princípio, as quais o autor pensa estarem de acordo com as ideias de Jouffroy. A primeira delas é que devemos respeitar os outros no cumprimento de seus respectivos destinos. Isso está ligado ao amor ao próximo e à justiça. A segunda dessas consequências é que devemos ajudar o próximo no cumprimento de seu destino. Isso está ligado ao socorro que devemos prestar aos outros e à caridade. O Misterioso O considera que *O Livro do Povo* é dedicado ao desenvolvimento dessas ideias (*Misterioso O, Livro do Povo*, p. 648).

A partir daí, o Misterioso O passa a uma exposição resumida do livro de Lamennais, para justificar sua avaliação perante os seus leitores. O resumo começa com a afirmação de que os seres humanos deveriam formar uma grande família unida pelo amor. Todavia, o egoísmo levou alguns a prenderem seus irmãos e a fazerem deles seus escravos num primeiro estágio. Num segundo, os escravos se tornaram servos e, num terceiro, tornaram-se proletários. Nesse último estágio, eles estão privados de todos os direitos políticos e abandonados à exploração dos mais privilegiados. Entretanto, esses últimos

debates dolorosos de uma grande alma que fez da busca da verdade uma *paixão imortal*". O segundo trecho também faz parte de uma frase mais longa que está na p. 152 e na citação corresponde a *página de catecismo cozida a um farrapo de contrato social*. A frase completa no original é a seguinte: "é uma página do catecismo cozida a um farrapo do *Contrato Social*". Como podemos ver, além da conjunção de dois trechos diferentes, essa última frase não foi bem traduzida, pois a referência não é à ideia abstrata de *contrato social*, mas sim à obra *Contrato Social* de Rousseau.

constituem uma fração mínima do povo. Isso significa que a sorte do proletariado melhorará quando ele quiser, pois há cem proletários para cada privilegiado. Mas, para recuperar seus direitos, não convém que o proletário prejudique os de outrem. O povo deve ser unido pela justiça e pela caridade, de modo a permitir que todos os homens cumpram seu destino de se aproximarem cada vez mais de Deus. Seguem-se explicações das condições para a realização desse processo, que incluem a exposição dos direitos e deveres dos seres humanos considerados todos iguais, bem como a defesa da liberdade contra a ilegitimidade do direito do mais forte e do direito divino. O Misterioso O apresenta também uma lista dos deveres de todo ser humano no mencionado processo, os quais derivam, segundo Lamennais, de uma única lei, a do amor. Por motivos de espaço, não detalharemos esses deveres aqui. O conjunto dos deveres e das verdades eternas que servem de fundamento aos mesmos é a verdadeira religião, que é constituída pelas palavras de Cristo. Isso tudo constitui o caminho para atingirmos uma sociedade ideal, respeitadora dos direitos de todos e da liberdade humana. Os crimes diminuirão drasticamente e a lei verá no criminoso um irmão desviado a ser recuperado. Não haverá cadeias, nem patíbulos, nem pena de morte (*Misterioso O, Livro do Povo*, pp. 649-53). E o Misterioso O conclui sua exposição resumida das doutrinas do *Livro do Povo* com as seguintes palavras:

Já não haverá déspotas; já não haverá guerra; mas sim união entre todos os cidadãos; fraternidade entre todos os povos; enfim, a mais completa felicidade de que o homem possa gozar, antes de se reunir a Deus (*Misterioso O, Livro do Povo*, p. 653).

6

PRINCIPAIS TEXTOS E DOUTRINAS DE FIGUEIREDO

6.1. OS TEXTOS E DOUTRINAS DE FIGUEIREDO NAS DIVERSAS FASES DE SEU PENSAMENTO

A apresentação das doutrinas filosóficas e políticas de Figueiredo envolve algumas dificuldades que precisam ser resolvidas antes da sua realização. Em primeiro lugar, em virtude do fato já mencionado de Figueiredo não ter escrito obras sistemáticas, seus textos estão distribuídos mais ou menos aleatoriamente em publicações de periódicos e jornais da época, demandando um trabalho de localização e seleção dos mesmos. Em segundo lugar, graças ao costume romântico de então, os autores assinavam seus textos com pseudônimos, criando assim obstáculos à sua identificação correta nos dias de hoje. Esse é o caso de Figueiredo, que quase sempre recorreu a pseudônimos ao assinar seus textos. Nesse contexto, a apresentação adequada das ideias de nosso autor só será possível se resolvermos satisfatoriamente esses problemas.

Para tanto, adotaremos o procedimento que segue. Em primeiro lugar, inspirando-nos em Tiago Adão Lara, iremos dividir as publicações de Figueiredo de acordo com sua distribuição em três períodos fundamentais. O primeiro deles vai de 1843 a 1845 e é marcado pela publicação da sua tradução do *Curso de História da Filosofia* de Cousin; o segundo vai de 1846 a 1855 e é marcado sobretudo pelos artigos publicados em *O Progresso*, seguidos de mais alguns poucos, publicados no *Diário de Pernambuco* e em *A Imprensa*; o terceiro vai de 1855 a 1859 e é marcado pelos artigos publicados no folhetim *A Carteira do Diário de Pernambuco*.¹

¹ Cfr. Lara, T. A. *As raízes cristãs do pensamento de Antônio Pedro de Figueiredo*. 2 ed. Londrina: Editora da UEL, 2001, pp. 73-5. A partir de agora, esse livro será designado por *Lara, Raízes Cristãs*.

Em segundo lugar, com base na divisão acima, iremos analisar cada período em separado, listando os textos publicados na época e procurando determinar aqueles cuja autoria pode ser atribuída a Figueiredo. Em terceiro lugar, por fim, depois de realizada essa tarefa, iremos expor as principais doutrinas defendidas por Figueiredo nos textos que pudemos estabelecer terem sido escritos efetivamente por ele. Todavia, esse procedimento, como um todo, ainda não nos fornecerá uma segurança completa quanto à atribuição de autoria e quanto à exposição das verdadeiras ideias de Figueiredo. Os motivos serão apresentados oportunamente. De qualquer modo, acreditamos ter acertado no que diz respeito aos pontos mais importantes do pensamento de nosso autor.

6.1.1. PRINCIPAIS TEXTOS E DOUTRINAS DO PERÍODO DE 1843 A 1845

Nesse período, marcado, como mencionamos, pela tradução do *Curso da História da Filosofia* de Cousin, temos notícia apenas de um artigo de Figueiredo, publicado no *Diário de Pernambuco*, divulgando seu trabalho.

6.1.1.1. ARTIGO SOBRE O *CURSO DA HISTÓRIA DA FILOSOFIA* POR VICTOR COUSIN, VERTIDO EM PORTUGUÊS POR ANTÔNIO PEDRO DE FIGUEIREDO (PUBLICADO NO *DIÁRIO DE PERNAMBUCO*, EM 27/04/1843, E ASSINADO POR FIGUEIREDO)

Nesse artigo, Figueiredo argumenta que a tradução do *Curso de História da Filosofia*, em três volumes com mais de quatrocentas páginas cada, ilustra a influência de Cousin no país, a ponto de merecer uma tradução em português. O pensador francês é apresentado por Figueiredo como "o Platão de nossos dias", que percorreu a história da filosofia e desvelou os quatro sistemas ou pontos de vista sob os quais

podemos considerar o espírito humano – sensualismo, idealismo, ceticismo e misticismo. Cousin foi capaz de discriminar em cada um deles a parte boa da parte má e, reunindo as partes boas de cada um dos sistemas mencionados, criou uma nova filosofia, o *ecletecismo*.² Dentre as inúmeras questões filosóficas resolvidas por Cousin, Figueiredo cita: a) apelo aos conceitos de *causa* e *substância* na resolução da questão sobre os elementos integrantes do pensamento; b) demonstração adequada da Santíssima Trindade, não como mistério, mas como verdade racional; c) desenvolvimento das provas cartesianas *a priori* e *a posteriori* da existência de Deus; d) criação de uma nova teoria mais precisa e luminosa da liberdade humana; e) refutação completa do princípio de utilidade, criado por Locke e desenvolvido por Bentham; f) sistematização da tese de Vico de que as diferentes formas de governo resultam das leis topográficas dos países.³

A tradução de Figueiredo recebeu uma recensão elogiosa num artigo escrito por autor anônimo e intitulado *Literatura nacional. Curso da História da Filosofia pelo Sr. V. Cousin, vertido em português pelo Sr. A. P. de Figueiredo*, publicado em *A Estrela*, em 04/11/1843. Um outro artigo, também elogioso, de autoria de Antônio Rangel de Torres Bandeira e intitulado *A pedido – Notícia literária – Curso de História da Filosofia, por V. Cousin, vertido em língua vernácula por A. P. de Figueiredo*, foi publicado no *Diário Novo*, em 28/11/1843. Essas são as informações de que dispomos a respeito desse período do pensamento de Figueiredo.

² Figueiredo usa de fato essa palavra para nomear a filosofia de Cousin.

³ Figueiredo, A. P. de. Anexo 1, *Curso de História da Filosofia*, por Victor Cousin, vertido em português por Antônio Pedro de Figueiredo. *Diário de Pernambuco*, Recife, 27/04/1843. In: *Lara, Raízes cristãs*, pp. 133-4. Os textos relevantes de Figueiredo estão todos nos *Apêndices* do livro de Lara e serão por nós utilizados nas páginas que seguem.

6.1.2. PRINCIPAIS TEXTOS E DOCTRINAS DO PERÍODO DE 1846 A 1855: ARTIGOS EM *O PROGRESSO*, NO *DIÁRIO DE PERNAMBUCO* E EM *A IMPRENSA*

Esse período, como vimos, é marcado sobretudo pelos artigos publicados em *O Progresso*, entre 1846 e 1848, além de mais alguns poucos, publicados no *Diário de Pernambuco* e em *A Imprensa*. Para determinar quais foram os textos escritos por Figueiredo em *O Progresso*, apresentaremos inicialmente um quadro geral de todos os artigos publicados nessa revista, com os respectivos pseudônimos e propostas de autoria. Em seguida, procuraremos justificar tais propostas de autoria. Finalmente, depois de estabelecidas essas últimas, passaremos à exposição das ideias contidas nos textos respectivos. O texto que utilizaremos para essa tarefa será a reedição de *O Progresso*, realizada por Amaro Quintas em 1950.⁴ Nessa reedição, os três tomos da revista foram reunidos em um único volume, com 920 páginas, mas há indicação de onde começa cada tomo. Lara observa corretamente que cada número da revista termina com uma assinatura de Figueiredo como responsável pela edição, às pp. 77, 169, 327, 401, 473, 545, 624, 696, 765, 849 e 920. Lara também constata corretamente que falta essa assinatura na p. 247, que corresponde ao final do nº 3 da revista (Lara, *Raízes Cristãs*, p. 39). Ao final do Tomo II, há um índice geral dos textos contidos nos dois primeiros tomos, com as respectivas assinaturas, o que permite algumas comparações e inferências a respeito das autorias de alguns desses textos (*O Progresso*, Ed. Quintas, p. 767). Infelizmente, não há um índice geral dos textos contidos no terceiro tomo. Isso posto, comecemos pelo quadro abaixo, no qual estaremos seguindo a atribuição tradicional.

⁴ Ver *O Progresso. Revista Social, Literária e Científica. Reedição feita pelo Governo do Estado de Pernambuco como parte do programa das comemorações do centenário da Revolução Praieira*. Pref. de Amaro Quintas. Recife: Imprensa Oficial, 1950. A partir desse ponto, *O Progresso*.

6.1.2.1. QUADROS DOS ARTIGOS DE *O PROGRESSO* ASSINADOS POR A, H E RR

Tomo I					
Artigo	Nº de <i>O Progresso</i>	Data	Página inicial	Assinatura	Autor(es)
Atividade Humana	3	?	175	A	Figueiredo
Comércio Internacional	4	?	253	A	Figueiredo
Tomo II					
Reforma do sistema penitenciário 1	5	10/01/1847	349	A	Figueiredo
Revista Bibliográfica – <i>Elementos de Economia Política</i> , do dr. Autran	7	02/04/1847	499	A	Figueiredo
Revista Bibliográfica – <i>Sinopse</i> , do general Abreu e Lima	7	?	504	A	Figueiredo
Reforma do sistema penitenciário 2	8	15/05/1847	559	A	Figueiredo
Reforma do sistema penitenciário 3	9	?	639	A	Figueiredo
A Colonização do Brasil	9	24/09/1847	629	H	Milet/Figueiredo?
Revista Política – Interior	9	31/10/1847	666	RR	Figueiredo

6.1.2.1.1. QUADROS DOS ARTIGOS DOS EDITORES QUE CONTARAM COM PARTICIPAÇÃO PARCIAL OU TOTAL DE FIGUEIREDO (ASSINADOS OU NÃO POR RR)

Tomo I					
Artigo	Nº de <i>O Progresso</i>	Data	Página inicial	Assinatura	Autor(es)
Exposição de princípios	1	?	3	RR	Editores
Revista Política – Exterior	1	20/06/1846	51	RR	Editores
Revista Política – Interior	1	20/06/1846	57	RR	Editores
Progresso e regresso	2	?	79	RR	Editores
Revista Política – Exterior	2	25/07/1846	133		Editores
Revista Política – Interior	2	31/07/1846	145		Editores
Variedades – A demissão de nosso redator em chefe	2	?	165	RR	Editores
Por que se ocupa <i>O Progresso</i> com política	3	?	171	RR	Editores

Revista Política – Exterior	3	09/09/1846	207	RR	Editores
Revista Política – Interior	3	24/09/1846	217	RR	Editores
Adeus ao Sr. Vauthier	4	19/11/1846	249	RR	Editores
Revista Política – Exterior	4	15/10/1846	281		Editores
Revista Política – Exterior [adendo]	4	20/11/1846	289		Editores
Revista Política – Interior	4	?	293		Editores

Tomo II

Ano findo	5	10/01/1847	331		Editores
Revista Política – Exterior	5	31/01/1847	357	RR	Editores
Revista Política – Interior	5	31/01/1847	369	RR	Editores
Um sonho	6	02/03/1847	403		Editores
Revista Política – Exterior	6	02/03/1847	437	RR	Editores
Revista Política – Interior	6	03/03/1847	443	RR	Editores
A liberdade de imprensa	7	20/04/1847	475		Editores
Revista Política – Exterior	7	14/04/1847	507	RR	Editores
Revista Política – Interior	7	16/04/1847	515	RR	Editores
A todos	8	24/04/1847	547		Editores
Revista Política – Exterior	8	27/06/1847	577	RR	Editores
Revista Política – Interior	8	28/06/1847	589	RR	Editores
O senado	9	20/08/1847	625		Editores
Revista Política – Exterior	9	31/10/1847	655	RR	Editores
O governo representativo	10		697		Editores
Revista Política – Exterior	10	20/02/1848	725		Editores?
Revista Política – Interior	10	26/02/1848	741	RR	Editores
Variedade	10	28/02/1848	763	RR	Editores
Índice das matérias contidas no 1º e 2º tomos de <i>O Progresso</i>	10	?	767		Editores

Tomo III

O direito de viver	11	20/04/1848	775		Editores
Revista Política – Exterior	11	08/05/1848	799	RR	Editores
Revista Política – Interior	11	10/05/1848	828	RR	Editores
Variedades	11	?	848		Editores
A voz do céu	12	26/05/1848	851		Editores
As reformas	12	20/06/1848	855		Editores
Revista Política – Exterior	12	28/08/1848	883		Editores
Revista Política – Interior	12	31/08/1848	890		Editores
Pernambuco	12	05/09/1848	895	RR	Editores

6.1.2.1.2. QUADROS DOS ARTIGOS DOS EDITORES QUE CONTARAM COM PARTICIPAÇÃO PARCIAL OU TOTAL DE FIGUEIREDO (ASSINADOS OU NÃO POR RR)

Tomo I					
Artigo	Nº de <i>O Progresso</i>	Data	Página inicial	Assinatura	Autor(es)
Exposição de princípios	1	?	3	RR	Editores
Revista Política – Exterior	1	20/06/1846	51	RR	Editores
Revista Política – Interior	1	20/06/1846	57	RR	Editores
Progresso e regresso	2	?	79	RR	Editores
Revista Política – Exterior	2	25/07/1846	133		Editores
Revista Política – Interior	2	31/07/1846	145		Editores
Variedades – A demissão de nosso redator em chefe	2	?	165	RR	Editores
Por que se ocupa <i>O Progresso</i> com política	3	?	171	RR	Editores
Revista Política – Exterior	3	09/09/1846	207	RR	Editores
Revista Política – Interior	3	24/09/1846	217	RR	Editores
Adeus ao Sr. Vauthier	4	19/11/1846	249	RR	Editores
Revista Política – Exterior	4	15/10/1846	281		Editores
Revista Política – Exterior [adendo]	4	20/11/1846	289		Editores
Revista Política – Interior	4	?	293		Editores

Tomo II					
Ano findo	5	10/01/1847	331		Editores
Revista Política – Exterior	5	31/01/1847	357	RR	Editores
Revista Política – Interior	5	31/01/1847	369	RR	Editores
Um sonho	6	02/03/1847	403		Editores
Revista Política – Exterior	6	02/03/1847	437	RR	Editores
Revista Política – Interior	6	03/03/1847	443	RR	Editores
A liberdade de imprensa	7	20/04/1847	475		Editores
Revista Política – Exterior	7	14/04/1847	507	RR	Editores
Revista Política – Interior	7	16/04/1847	515	RR	Editores
A todos	8	24/04/1847	547		Editores
Revista Política – Exterior	8	27/06/1847	577	RR	Editores
Revista Política – Interior	8	28/06/1847	589	RR	Editores
O senado	9	20/08/1847	625		Editores
Revista Política – Exterior	9	31/10/1847	655	RR	Editores
O governo representativo	10		697		Editores
Revista Política – Exterior	10	20/02/1848	725		Editores?
Revista Política – Interior	10	26/02/1848	741	RR	Editores
Variedade	10	28/02/1848	763	RR	Editores
Índice das matérias contidas no 1º e 2º tomos de <i>O Progresso</i>	10	?	767		Editores

Tomo III					
O direito de viver	11	20/04/1848	775		Editores
Revista Política – Exterior	11	08/05/1848	799	RR	Editores
Revista Política – Interior	11	10/05/1848	828	RR	Editores
Variedades	11	?	848		Editores
A voz do céu	12	26/05/1848	851		Editores
As reformas	12	20/06/1848	855		Editores
Revista Política – Exterior	12	28/08/1848	883		Editores
Revista Política – Interior	12	31/08/1848	890		Editores
Pernambuco	12	05/09/1848	895	RR	Editores

6.1.2.2. AS IDEIAS DE FIGUEIREDO NOS ARTIGOS DE *O PROGRESSO* ASSINADOS POR *AE H*

Depois da apresentação dos quadros acima, que permitem localizar os artigos de autoria problemática ou não de Figueiredo em *O Progresso*, passaremos agora à exposição do conteúdo dos artigos por nós considerados mais importantes, mas sempre respeitando a questão da autoria tal como discutida anteriormente.

6.1.2.2.1. ARTIGOS ASSINADOS POR *A*, ESCRITOS POR FIGUEIREDO

6.1.2.2.1.1. ARTIGO SOBRE A *ATIVIDADE HUMANA*, PUBLICADO EM *O PROGRESSO*, Nº 3⁵

O mote desse artigo é extraído da revista *La Phalange, journal de la science sociale*, fundada por Fourier. Esse mote expressa a valorização do desenvolvimento de todos os indivíduos, a partir de uma ordenação

⁵ Orsoni: faz uma análise desse artigo às pp. 39-42 de sua dissertação, reconhecendo a assinatura *A* como pertencente a Figueiredo. Embora comece sua análise referindo-se ao *autor* do artigo, Orsoni identifica esse último a Figueiredo à p. 42. Todavia, à p. 149, no quadro que apresenta dos sumários de *O Progresso*, atribui o artigo *Atividade humana* a Maciel Monteiro. Isso provavelmente foi um engano. Lara, por sua vez, argumenta que num artigo em *A Carteira*, de 14/04/1856, Figueiredo, sob o pseudônimo de Abdalah-el-Kratif pelo qual era conhecido, transcreve como seus alguns trechos do artigo *Comércio Internacional*, publicado dez anos antes em *O Progresso*, e remete a uma tese do artigo *Atividade humana*, também publicado em *O Progresso*, afirmando ter escrito também esse artigo (*Lara, Raízes Cristãs*, p. 43). De nossa parte, seguiremos essa tendência e atribuiremos a autoria desse artigo a Figueiredo.

espontânea e legítima, dentro da unidade da espécie.⁶ Mas o ponto de partida de Figueiredo é um princípio que ele atribui não a Fourier, mas ao Jouffroy das *Mélanges Philosophiques*: todos os atos do indivíduo tendem a um único fim, a saber, ao prazer que resulta da satisfação dos desejos, a qual é determinada pela organização desse mesmo indivíduo.⁷ E o prazer, único motor de nossa atividade, exige que exista o objeto desejado, que ele esteja ao nosso alcance e que seja usado com vistas a esse mesmo prazer. Em economia política, o objeto do desejo é a *riqueza* e o uso que dele fazemos é o *consumo*. A colocação das riquezas ao alcance do consumo é a *distribuição* e a insuficiência das riquezas naturais para satisfazerem aos nossos desejos incessantes leva à *produção*. Portanto, o motor da atividade humana é o desejo, o seu fim é o prazer e o seu meio, o consumo. A maneira pela qual esses elementos devem relacionar-se é dada pela seguinte regra:

Colocar e manter os diversos elementos que representam um papel nos fenômenos da produção, distribuição e consumo, de sorte que gozem da maior liberdade, e exerçam a ação o mais possível, segundo as suas atrações ou tendências naturais; condição evidentemente mais favorável, com uma força dada qualquer, para obter-se um defeito [sic] máximo (Figueiredo, Atividade humana, p. 176; grifo do autor).⁸

⁶ Ver Figueiredo, Antônio Pedro de. Atividade humana. In: *O Progresso. Revista Social, Litteraria e Scientífica*. Reedição feita pelo Governo do Estado de Pernambuco. Prefácio de Amaro Quintas. Recife: Imprensa Oficial, 1950, pp. 175-80. A partir de agora, *Figueiredo, Atividade humana*. Não conseguimos encontrar o nº de *La Phalange* em que consta a passagem usada como mote por Figueiredo. A versão do mesmo em francês que consta de *O Progresso* é a seguinte: "nous voulons le plein développement de toutes les individualités, spontanément et légitimement ordonnées, das l'unité absolue de l'espèce [sic]."

⁷ Figueiredo não indica a passagem das *Mélanges* onde se encontra tal princípio. Tendo em conta, porém, o conjunto das ideias de Jouffroy a respeito da moralidade, acreditamos que a interpretação de Figueiredo a respeito dessa tese de Jouffroy necessita de qualificações. Esse ponto será discutido mais adiante.

⁸ Tudo indica que o final da frase envolve um erro tipográfico. O que Figueiredo pretende é dizer *efeito máximo* e não *defeito máximo*.

A simples existência do indivíduo envolve uma sucessão constante de desejos. Esses últimos se referem a diversas faculdades, as quais são componentes cuja reunião constitui a individualidade humana. As complexas trocas entre as diversas faculdades são acrescidas de uma nova complicação, caracterizada pelo fato de o indivíduo encontrar-se em contato com outros indivíduos com necessidades análogas. Isso levou inicialmente a um estado de guerra entre os indivíduos e depois, graças às solidariedades formadas, levou à formação de laços sociais entre eles. Tais laços correspondiam a uma convenção que garantia a cada indivíduo uma certa liberdade de produção, distribuição e consumo, fixando assim certos limites ao desenvolvimento individual, mas com a contrapartida de maior liberdade e mais prazer. Desse modo, o *indivíduo social*, representado pela municipalidade, pela província ou pela nação, tem existência tão legítima quanto o *indivíduo humano*. Na verdade, a formação do indivíduo social constitui um progresso indispensável para a persistência da individualidade humana. Todavia, tendo em vista que o ser humano deve viver em sociedade, a atividade a ser regulada não é a do indivíduo selvagem isolado, mas sim a do indivíduo em contato com seus semelhantes. E como a solidariedade dos indivíduos é completa no indivíduo social, a atividade do indivíduo humano deve ser dirigida em função do maior prazer possível para o indivíduo social. O mesmo raciocínio se aplica às diversas nações da humanidade, que são solidárias umas com as outras do mesmo modo que os indivíduos são solidários uns com os outros. As nações encontram o prazer mais completo quando suas ações são dirigidas com vistas ao *indivíduo humanidade*. Essa nova complicação da individualidade não causa modificação na aplicação das regras já mencionadas, bastando acrescentar-se a elas a diversidade dos aspectos das nações. Desse modo, o fim da atividade humana encontra sua maior

realização na maior liberdade concedida a cada um dos elementos dessa mesma atividade, beneficiando seja o indivíduo humano isolado que transita do estado selvagem para o estado social, tornando-se membro de uma nação, seja o indivíduo humano enquanto pertencente à humanidade organizada. O progresso não deve pautar-se pela liberdade absoluta dessas individualidades, mas deve ser dirigido a partir da regra do indivíduo humano em contato com seus semelhantes (*Figueiredo, Atividade humana*, pp. 176-80).

6.1.2.2.1.2. ARTIGO SOBRE *COMÉRCIO INTERNACIONAL*, PUBLICADO EM *O PROGRESSO*, Nº 4

Esse texto trata de temas de caráter sobretudo político e econômico, mas oferece também ideias filosoficamente relevantes.⁹ O mote utilizado por Figueiredo, que expressa muito bem o espírito da discussão, é o conhecido versículo *olho por olho, dente por dente!*, que se encontra em *Deuteronômio*, 19:21. Figueiredo começa o artigo denunciando o estado deplorável das sociedades modernas, marcadas pelo sofrimento crescente, pelo rápido aumento do proletariado e dos crimes e pelas sublevações que de tempos em tempos põem em dúvida a ordem social. Até mesmo o progresso nas artes e nas ciências, ao invés de aumentarem o bem estar social, produzem efeito contrário. As causas dessa situação são duas: i) a má organização da atividade individual no interior do grupo social, que Figueiredo chama de *indivíduo social*; ii) o fato de os diferentes grupos sociais ainda não terem compreendido sua solidariedade nem terem realizado a terceira fase de progresso, relativa às trocas internacionais. Figueiredo não explica aqui quais seriam a

⁹ Ver Figueiredo, Antônio Pedro de. *Comércio Internacional*. In: *O Progresso. Revista Social, Litteraria e Científica*. Reedição feita pelo Governo do Estado de Pernambuco. Prefácio de Amaro Quintas. Recife: Imprensa Oficial, 1950, pp. 253-61. A partir desse ponto, *Figueiredo, Comércio Internacional*.

primeira e a segunda fase de progresso (*Figueiredo, Comércio Internacional*, p. 253).

Recorrendo a teses já apresentadas em *Atividade Humana*, Figueiredo reafirma a necessidade de cada grupo social dirigir a atividade individual para o bem de todos, com base nos princípios da liberdade de especialização, da simplicidade e da economia. E denuncia as sociedades modernas por não terem feito isso, fixando apenas certas leis que impedissem os indivíduos de prejudicar diretamente uns aos outros, deixando o restante à mercê dos caprichos individuais, sem qualquer objetivo definido. O resultado dessa anarquia foi o consumo aleatório, desproporcional aos desejos dos indivíduos e sem liberdade de especialização. E a produção foi dominada pela incoerência, pela guerra aberta entre os produtores e pelo seu isolamento. Nesse estado caótico, não é de admirar que a produção e o consumo acabem prejudicando o bem estar do grupo social (*Figueiredo, Comércio Internacional*, p. 254).

Nesse ponto, Figueiredo retoma uma tese defendida em *Atividade Humana*, segundo a qual a coexistência no mundo de diversos grupos sociais, depois de um primeiro momento de luta e de sofrimento, deveria ter caminhado em direção a um maior desenvolvimento da liberdade de produção e de consumo, de um maior bem estar geral, de um progresso caracterizado pela ampliação das trocas internacionais. Para Figueiredo, infelizmente, o mundo ainda não tinha saído do primeiro estágio do progresso, o de luta e sofrimento. Em virtude disso, a humanidade ainda não se encontrava constituída na época. Os elementos necessários já estavam disponíveis, mas sem nexos, formando apenas um pacto estabelecido antes pelos costumes do que pelo direito, regularizando as relações internacionais e garantindo a cada povo certa liberdade de ação. Como, porém, o que garantia esse pacto era o poder

militar, cada nação era obrigada a gastar parte significativa de sua riqueza, preparando-se para enfrentar adequadamente seus eventuais inimigos, revivendo assim o antigo axioma romano – *si vis pacem, para bellum* (Figueiredo, *Comércio Internacional*, pp. 254-5).

A persistência do estado selvagem nunca encontrou muitos partidários, mas há algum tempo a maior parte dos estadistas e autores têm considerado que o bem estar de um povo só pode ser adquirido às custas do bem estar de outros povos. Com isso, eles se esquecem que, do ponto de vista da humanidade, as nações são análogas aos indivíduos, o que as torna solidárias no bem e no mal. Desse modo, ao invés de verem o antagonismo armado da época como uma transição dolorosa em direção ao reinado da paz e da fraternidade universal, eles consideraram tal antagonismo como normal e passaram a chamar de *utopistas* àqueles que defendiam a tese oposta (Figueiredo, *Comércio Internacional*, p. 255).

Esse sistema absurdo levou cada nação a ter como meta muito exportar e nada importar, para não depender de outras nações. Essas ideias bárbaras e antissociais levaram ao estabelecimento de alfândegas nos vários países, inicialmente para arrecadar impostos e posteriormente para proteger o desenvolvimento de certas indústrias, prejudicando assim o comércio internacional (Figueiredo, *Comércio Internacional*, p. 256).

Figueiredo considera evidente que todo obstáculo à facilitação e à multiplicação das trocas internacionais é prejudicial ao bem de todas as nações em geral e de cada nação em particular. Mas não defende a ideia de que seja conveniente suprimir imediatamente as barreiras alfandegárias. As diversas nações se encontram em estágios diferentes de desenvolvimento e essa medida prejudicaria as menos preparadas. As barreiras alfandegárias devem ser vistas como um recurso

temporário a ser aplicado a algum setor da economia que tenha necessidade de proteção (*Figueiredo, Comércio Internacional*, p. 257).

Mais adiante no artigo, Figueiredo denuncia as dificuldades enfrentadas pelas nações mais adiantadas, como a Inglaterra, a França e a Alemanha, justamente por não terem obedecido aos princípios de organização pacífica e solidária das nações e por não terem mantido o protecionismo dentro de limites razoáveis. Nessas nações europeias, as indústrias naturais sofreram muito, as classes trabalhadoras foram reduzidas à miséria, de tal modo que nelas persiste um estado de crise e sofrimento contínuo, sem outro efeito além de permitir que poucos industriais produzam más condições, que os grandes proprietários enriqueçam e que seja elevado o preço das ações de algumas companhias mineradoras. Tudo isso em detrimento de uma riqueza e uma prosperidade racional, prejudicando por vezes até mesmo os cofres públicos (*Figueiredo, Comércio Internacional*, pp. 258-9).

Quanto ao Brasil, um país ainda novo em que essas questões ainda não despertaram o interesse que já existia em outras nações, Figueiredo alerta para o fato de que a desconsideração da importância dessas mesmas questões constituía um perigo iminente de cairmos num precipício se não seguíssemos o caminho correto. Num país como o nosso, imenso, na época pouco povoado, desprovido de vias de comunicação, de unidade administrativa e sobretudo de opinião pública, as taxas alfandegárias não passavam de meios de arrecadação de impostos. Mas Figueiredo considera urgente prevenir a opinião pública contra os efeitos desastrosos de usar as taxas alfandegárias para proteger indústrias ainda em fase imatura. Isso comprometeria a riqueza e o futuro do Brasil, coisa que deveria ser evitada a todo custo (*Figueiredo, Comércio Internacional*, pp. 260-1).

6.1.2.2.1.3. ARTIGO SOBRE A REFORMA DO SISTEMA PENITENCIÁRIO I, PUBLICADO EM O PROGRESSO, Nº 5

Esse texto de Figueiredo utiliza como mote uma frase de Lamennais, que recomenda o amor do homem pelo seu semelhante, de acordo com o modelo do amor de Cristo pela raça humana.¹⁰ O artigo possui interesse sociológico e político, mas envolve algumas teses ligadas à filosofia política, merecendo, por isso, uma exposição mais detalhada. No início, Figueiredo afirma que todo sistema penitenciário envolve duas coisas distintas, a saber, a lei que estabelece as penas a serem aplicadas aos diversos crimes e os meios materiais de que dispõe o governo para a aplicação dessas mesmas penas. Para ele, infelizmente, apesar de nossas leis estabelecerem um sistema penitenciário regular, a aplicação das mesmas envolve uma confusão deplorável. Para justificar isso, Figueiredo alega que as sociedades modernas são todas baseadas no gozo do homem pelo homem, colocando os interesses individuais acima dos coletivos. Por esse motivo, essas sociedades só podem manter-se pela força. E uma mudança desse estado de coisas só seria possível se as pessoas passarem a encontrar no interesse geral a completa satisfação dos seus interesses individuais. Mas, desgraçadamente, uma mudança desse tipo demandaria um tempo excessivo. Assim, por longo tempo ainda haverá homens violando as leis e obrigando a sociedade a puni-los (*Figueiredo, Reforma I*, pp. 349-51).

Em seguida, numa seção intitulada *A cadeia*, Figueiredo afirma que, com raras e honrosas exceções, na maioria dos países sedizentes

¹⁰ Ver Figueiredo, Antônio Pedro de. *Reforma do Sistema Penitenciário I*. In: *O Progresso. Revista Social, Litteraria e Scientifica*. Reedição feita pelo Governo do Estado de Pernambuco. Prefácio de Amaro Quintas. Recife: Imprensa Oficial, 1950, pp. 349-56. A partir de agora, *Figueiredo, Reforma I*. O autor não indica de onde a frase de Lamennais foi extraída. Constatamos que ela se encontra em Lamennais, F. de. *Paroles d'un croyant*, 1833, Préface. In: *Oeuvres complètes de F. de La Mannais, revues et mises en ordre par l'auteur. Tome deuxième*. Bruxelles: Société Belge de Librairie; Hauman et Comp^e, 1839, p. 484.

civilizados as cadeias não passam de cloacas infectas, onde se amontoam promiscuamente mendigos, vagabundos, suspeitos, indiciados, acusados e condenados. Essa confusão de acusados constitui uma injustiça clamorosa e constitui um perigo terrível para a sociedade, em virtude do contágio que esse tipo de convivência pode produzir. Seguem-se críticas aos modelos penitenciários da França, da Inglaterra e dos Estados Unidos, que, por motivos de espaço, não repetiremos aqui. A conclusão de Figueiredo é que, nesses países, o sistema penitenciário caminha na direção oposta aos seus objetivos, fazendo como que uma propaganda da prisão. A Inglaterra e sobretudo a França têm tentado modificar essa situação, fundando penitenciárias para jovens detentos, que nelas recebem alguma instrução. Depois disso, quando libertos, esses jovens são encaminhados para oficinas de mestres laboriosos que se encarregam de completar sua formação. Esses jovens continuam sob a vigilância de sociedades protetoras, com o objetivo de completar a obra de regeneração iniciada na penitenciária. Isso ainda é pouco, não passa de um germe da esperança de alterar essa situação. Mesmo assim, Figueiredo encerra o artigo recomendando que outros países que se encontram na mesma situação da França e da Inglaterra, como é o caso do Brasil, se inspirem nessas soluções preliminares para tentar resolver o problema penitenciário, através da melhoria da sorte dos condenados e da prevenção de crimes através da garantia a cada indivíduo do sagrado direito de viver do próprio trabalho (*Figueiredo, Reforma I*, pp. p).

6.1.2.2.1.4. ARTIGO SOBRE A REFORMA DO SISTEMA PENITENCIÁRIO II, PUBLICADO EM O PROGRESSO, Nº 8

Esse artigo continua a discussão do anterior, fazendo uma análise dos sistemas penitenciários de Auburn (EUA), Cherry Hill (EUA) e de Genebra (Suíça), como preparação para a discussão do problema no

terceiro artigo.¹¹ Aqui, Figueiredo introduz dois motes. O primeiro deles, cuja origem não é indicada, mas aparentemente se inspira em Lamennais, afirma que “não basta punir, é preciso regenerar”. O segundo é uma citação do *Evangelho de Lucas*, que afirma haver mais alegria no céu quando um pecador faz penitência do que noventa e nove justos que não precisam dela.¹² De acordo com nosso autor, a reforma do sistema penitenciário depende da escolha daquele que irá substituir o antigo e só há três sistemas principais: o de Auburn, o de Cherry Hill e o de Genebra. Todos tem dois pontos em comum: i) a adoção de um esquema celular, em que cada detento ocupa uma cela separada e vive completamente isolado dos outros; ii) a constatação de que a convivência entre os detentos é desmoralizadora e que o trabalho é moralizador. Desse modo, todos os três sistemas isolam seus detentos e os obrigam a trabalhar. Mesmo assim, eles diferem completamente quanto à maneira de isolar os presos (*Figueiredo, Reforma II*, pp. 559-60).

Em Auburn, os detentos trabalham durante o dia em grandes oficinas, mas sem poderem conversar, e dormem à noite em celas individuais. Esse sistema recebeu apoio de um congresso científico em Florença, em 1841, o apoio do clero belga, bem como do governo português e dos fundadores da penitenciária da Bahia. Em Genebra, que funciona mais ou menos do mesmo modo que em Auburn, foram acrescentadas algumas compensações aos detentos. Nessa cidade suíça o preso pode ajudar sua família e obter alguns confortos na prisão com os frutos de seu trabalho. Pode esperar inclusive ser perdoado um dia. Já em Cherry Hill, na Pennsylvania, os detentos vivem completamente

¹¹ Ver Figueiredo, Antônio Pedro de. Reforma do Sistema Penitenciário II. In: *O Progresso. Revista Social, Litteraria e Científica*. Reedição feita pelo Governo do Estado de Pernambuco. Prefácio de Amaro Quintas. Recife: Imprensa Oficial, 1950, pp. 559-65. A partir de agora, *Figueiredo, Reforma II*.

¹² O primeiro mote está em francês e reza: “il ne suffit pas de punir, il faut encore régénérer”. Não conseguimos localizar sua origem. O segundo mote se encontra em *Lucas*, Cap. XV, v. 7.

isolados uns dos outros e não veem nem sequer a pessoa que lhes leva os alimentos. Nessas condições, o próprio detento acaba pedindo para trabalhar, o que lhe é concedido. De tempos em tempos ele recebe a visita de um ministro da religião, ou do diretor da prisão, ou de membros da comissão de vigilância, ou de parentes. Mas o detento não tem aqui qualquer compensação nem esperança de perdão. Esse último sistema tem grande número de partidários na França, Inglaterra, Bélgica, Alemanha e também no Brasil (*Figueiredo, Reforma II*, pp. p).

Os opositores ao sistema de Cherry Hill levantam contra ele três argumentos principais: i) a necessidade de grandes despesas de instalação e o retorno insuficiente de rendas; ii) a produção de seres antissociais ao condenar seres humanos a viverem em solidão; iii) a geração de grandes sofrimentos nos detentos pelo isolamento forçado, o que tem levado a frequentes casos de loucura (*Figueiredo, Reforma II*, p. 563).

Os defensores do sistema de Cherry Hill, por sua vez, alegam que o silêncio imposto aos detentos de Auburn os coloca em estado de constante luta entre a regra e suas inclinações naturais. Isso gera a necessidade de um grande número de guardas armados para prevenir revoltas. Nessa perspectiva, o sistema provoca o detento para depois puni-lo, multiplica os seus delitos ao invés de preveni-los e disfarça o contato com outros detentos ao invés de impedi-lo. E quando se usam compensações, o sistema desenvolve a hipocrisia dos detentos, opondo-se assim a uma autêntica regeneração. Isso é agravado pelos preconceitos da sociedade, que opõe uma barreira invisível ao condenado que já cumpriu sua sentença. Além disso, mesmo se esse ex-convicto conseguir achar trabalho ocultando seus antecedentes, ele retornará ao crime assim que encontrar algum de seus antigos companheiros de prisão também libertado por ter cumprido sua pena, como bem observa o escritor socialista Eugênio Sue, em seu livro

Mistérios de Paris.¹³ Depois de ter feito esse inventário dos três sistemas penitenciários em voga na sua época, Figueiredo se dispõe a discutir o valor relativo de cada um. Mas encerra o artigo, alegando que antes disso é preciso resolver a questão das bases e do objetivo da penalidade, o que deverá ser feito no seu próximo artigo sobre esse assunto (Figueiredo, *Reforma II*, pp. 563-5).

6.1.2.2.1.5. ARTIGO SOBRE A REFORMA DO SISTEMA PENITENCIÁRIO III, PUBLICADO EM O PROGRESSO, Nº 9

Esse artigo é o último da série de três e tem como subtítulo *Investigações a priori sobre o alvo e as bases da penalidade* e usa como motes o provérbio *comecemos por Júpiter*, no sentido de *comecemos pelo mais importante*, e uma citação de Lamennais, para quem a lei deve ver no criminoso um irmão perdido a ser reconduzido e não um culpado a ser punido.¹⁴ Logo no início, Figueiredo afirma que os crimes e suas

¹³ Trata-se de Marie-Joseph Sue, também conhecido como Eugène Sue (1804-1857), escritor francês que publicou dois romances de caráter social, *Les mystères de Paris* (1842-3; 2 vols.) e *Le juif errant* (1844-5). Socialista, escreveu o primeiro desses romances inspirado por uma obra inglesa que tratava dos mistérios de Londres. O romance de Sue trata da miséria em Paris no s. XIX e a luta de alguns personagens para o restabelecimento da justiça social. No início do romance, o personagem Rodolfo, um homem rico disfarçado de operário, tenta restabelecer a justiça social e, nessa tentativa, encontra diversos tipos humanos em situação miserável. A ideia central de Sue no romance é defender a necessidade de uma vontade explícita para reformar a sociedade parisiense de modo a torná-la mais justa. O método usado por Sue foi fazer um levantamento geral da situação parisiense através da leitura de jornais, da consulta à legislação social em vigor e de visitas a tribunais durante a realização de processos. Esse trabalho de reconhecimento foi um dos motivos do sucesso do romance. Sua busca de autenticidade trouxe frutos e Sue antecipou com isso o advento do realismo em literatura. *Os mistérios de Paris* despertaram um grande interesse em todas as camadas da sociedade francesa e chegou a outros países, como, p. ex., a Inglaterra. O sucesso do romance foi explorado de diversas maneiras e sua influência se faz sentir até os dias de hoje, embora em menor grau do que em sua época.

¹⁴ Ver Figueiredo, Antônio Pedro de. Reforma do Sistema Penitenciário III. In: *O Progresso. Revista Social, Litteraria e Científica*. Reedição feita pelo Governo do Estado de Pernambuco. Prefácio de Amaro Quintas. Recife: Imprensa Oficial, 1950, pp. 639-43. A partir desse ponto, Figueiredo, *Reforma III*. O provérbio latino reza, no original: *ab Jove principium*. Quanto à citação de Lamennais, Figueiredo não indica de onde a extraiu e nós não conseguimos encontrá-la na formulação citada, que é a seguinte: “la loi verra dans le criminel un frère égaré à ramener et non un coupable a punir”. Mas conseguimos encontrar a seguinte formulação, relativamente próxima: “on verra dans le criminel un frère égaré qu’on doit plaindre, éclairer, ramener; un malade que l’on doit s’efforcer de guérir s’il est guérissable, empêcher de nuire aux autres et à soi-même s’il ne l’est pas. L’amélioration du coupable sera le but de la punition”

respectivas penalidades foram gerados pela vida em sociedade. Adotando uma perspectiva contratualista, Figueiredo afirma que, no estado de guerra que precedeu o aparecimento da sociedade civil, o desenvolvimento das atividades de cada indivíduo era prejudicado pelo desenvolvimento das atividades dos outros. As soluções possíveis eram duas: ou organizar a sociedade de tal modo que cada individualidade pudesse se desenvolver independentemente, sem ser oprimida pelas individualidades vizinhas, ou fixar limites às atividades de cada um, para que elas não oprimisse as dos outros. A primeira solução seria ideal, mas, no presente estágio da evolução das sociedades, sua execução seria difícilíssima. Foi necessário então optar pela segunda solução, restringindo o direito absoluto de cada indivíduo e impondo-lhe regras de conduta. Nessa perspectiva, os crimes e delitos são violações dessas regras ou leis. Como, porém, a sociedade busca a satisfação do interesse geral e esse último fica prejudicado quando se impõem restrições às atividades dos membros do corpo social, foi preciso reduzir tais restrições ao número menor possível. Mesmo assim, cada indivíduo é compelido pelo seu interesse individual a desrespeitar os limites que lhe foram impostos. Isso levou ao estabelecimento de punições para os indivíduos que desrespeitassem os limites em questão. Essas considerações revelam a origem da penalidade, que tem por objetivo a manutenção das convenções sociais e por base o interesse geral em cujo nome foram estabelecidas tais convenções (Figueiredo, *Reforma III*, pp. 639-40).

Dessas colocações, Figueiredo extrai as seguintes conclusões. Em primeiro lugar, fica claro que a sociedade, ao estabelecer os códigos

(Lamennais, H. F. Robert de. *Le livre du peuple. Du passé et de l'avenir du peuple. Précédé d'une étude sur Lamennais par M. Ernest Renan*. Nouvelle éd. Paris: Michel Lévy Frères, Libraires Éditeurs, 1866, p. 175. O teor das duas passagens é mais ou menos o mesmo, embora a encontrada no livro de Lamennais seja mais completa. Figueiredo parece ter feito a citação de memória, daí não termos tido condições de encontrá-la *ipsis litteris* em Lamennais.

criminais, não tem por objetivo punir os crimes, mas sim embargar as violações desses códigos. Nessa perspectiva, os castigos só devem ser empregados em casos de absoluta necessidade. Em segundo lugar, a sociedade tem grande interesse em diminuir o número de crimes, modificando as instituições de modo a atingir esse objetivo, considerando os castigos como simples meios de intimidação. Nesse caso, os delinquentes, ao serem punidos, devem ser também moralizados e regenerados (*Figueiredo, Reforma III*, p. 641).

Nesse ponto, Figueiredo reconhece que, apesar da precisão da doutrina acima, não parece que os princípios por ela estabelecidos tenham inspirado a maior parte dos códigos criminais. Os criminalistas não quiseram ver no interesse geral a verdadeira base da penalidade e foram buscá-la em abstrações filosóficas sobre o direito e o dever ou em concepções teológicas. Para esses criminalistas, a sociedade deixou de ser uma entidade particular que reprime em nome do interesse geral as violações dos seus princípios fundamentais, tornando-se uma representante ora da lei moral, ora da divindade que castiga o criminoso para que ele expie o seu delito. O estado deplorável do sistema repressivo da maior parte das nações civilizadas é o resultado dessa falsa concepção das bases e do objetivo da penalidade (*Figueiredo, Reforma III*, pp. 641-2).

Ao final do artigo, Figueiredo faz um pequeno resumo de sua doutrina e de suas conclusões, que não repetiremos aqui. Ele promete escrever mais um artigo, discutindo agora as principais causas dos crimes, para podermos entender as medidas a serem tomadas, tanto para a prevenção dos mesmos como para a regeneração dos delinquentes.¹⁵ Figueiredo também aproveita para responder à acusação que necessariamente lhe será feita, ou seja, de ter menosprezado a lei

¹⁵ Infelizmente, não temos notícia de que Figueiredo tenha escrito esse quarto artigo.

moral que muitos consideram a base da penalidade. Ele afirma que reconhece a existência da lei moral como uma lei geral de caráter obrigatório gravada no coração de todos os seres humanos. Mas nega que ela seja idêntica às leis sociais, que muitas vezes lhe são opostas, impossibilitando que tal lei moral seja considerada a base da penalidade. Nenhum ser humano tem o direito de violar as leis que não são humanas. E as leis sociais, enquanto tais, não são obrigatórias a não ser como convenções puramente humanas, baseadas no interesse geral e garantidas pela força (Figueiredo, *Reforma III*, pp. 642-3).¹⁶

6.1.2.2.1.6. ARTIGO REVISTA BIBLIOGRÁFICA – ELEMENTOS DE ECONOMIA POLÍTICA, DE PEDRO AUTRAN DA MATTA E ALBUQUERQUE (1844), PUBLICADA EM O PROGRESSO, Nº 7

Nesse artigo, Figueiredo faz uma resenha do livro de Pedro Autran da Matta e Albuquerque, cujo título está indicado acima.¹⁷ Figueiredo usa como mote a seguinte frase, que ele atribui a Hippolyte Renaud: “todos os membros da grande família estão ligados em um único feixe por um grande princípio, a SOLIDARIEDADE”.¹⁸ O artigo começa

¹⁶ Foucault também faz menção aos sistemas penitenciários de Auburn e de Cherry Hill, em seu livro *Vigiar e punir: nascimento da prisão*.

¹⁷ Ver Figueiredo, Antônio Pedro de. *Revista Bibliográfica – Elementos de Economia Política*, de Pedro Autran da Matta e Albuquerque (1844). In: *O Progresso. Revista Social, Litteraria e Scientifica*. Reedição feita pelo Governo do Estado de Pernambuco. Prefácio de Amaro Quintas. Recife: Imprensa Oficial, 1950, pp. 499-503. A partir desse ponto, *Figueiredo, Resenha de Autran*.

Pedro Autran da Matta Albuquerque (1805-1881), autor do livro resenhado, foi professor da Faculdade de Direito do Recife, tendo provavelmente estudado na Faculdade de Direito de Aix, na França, já que seu pai era francês naturalizado brasileiro. Em Recife, lecionou diversas disciplinas por aproximadamente 50 anos. Traduziu para o português os *Elementos de Economia Política*, de Stuart Mill, em 1823. Além do debate com Figueiredo, Pedro Autran também se envolveu em uma discussão com Tobias Barreto, sobre religião. Algumas de suas obras são: *Elementos de economia política* (1844), *Elementos de direito natural e privado* (1848), *Elementos do direito das gentes* (1851), *Elementos de direito público universal* (1857), *Preleções de economia política* (1859), *Apologia do catolicismo e dos soberanos pontífices Gregório XVI e Pio IX* (1869), *Manual de filosofia extraído de diferentes autores* (1874), etc.

¹⁸ Na citação de Figueiredo: “tous les membres de la grande famille [sic] sont liés en un seul faisceau pour [sic] un grand principe, la SOLIDARITÉ” (grifo nosso). Figueiredo deve ter citado de memória, pois a frase original tem a seguinte formulação: “tous les membres de la grande famille sont liés en un seul faisceau,

afirmando que o livro de Autran se enquadra na velha escola econômica do *laissez faire*, inspirada nas ideias de Adam Smith e J. B. Say e cujas ramificações da época defendiam a doutrina e as soluções simplistas já superadas pelas vitoriosas teorias da economia social.¹⁹ Já à primeira vista é possível perceber na obra de Autran as doutrinas selvagens de Malthus e Bentham sobre o equilíbrio da população e sobre o governo úlcera, bem como sua insensibilidade no tocante à sorte dos trabalhadores, a utilidade das máquinas, etc. (Figueiredo, *Resenha de Autran*, p. 499).²⁰

Figueiredo, porém, não quer dizer com isso que a economia política de Smith e Say seja um mero conjunto de absurdos. Devemos a esses autores muitas análises exatas dos fenômenos econômicos. Todavia, por falta de um estudo mais profundo de seu ponto de partida, por falta de incluir certos elementos em seus cálculos, por falta de uma terminologia exata e por não conhecerem o teorema da solidariedade humana, ambos chegaram às mais estupendas contradições e a

par une loi divine, LA SOLIDARITÉ" (Renaud, Hyppolite. *Solidarité. Vue synthétique sur la doctrine de Charles Fourier*. 6e. éd. Paris: Librairie des Sciences Sociales, 1877, p. 37, grifo nosso para destacar a diferença). Aachamos interessante notar que, surpreendentemente, a citação de Figueiredo retira da frase o seu caráter metafísico, ao transformar *uma lei divina* em *um grande princípio*. Sobre Hyppolite Renaud, ver nota mais à frente.

¹⁹ Jean-Baptiste Say (1767-1832) foi um economista liberal francês. Foi membro de um comitê de finanças durante o governo de Napoleão e ensinou economia política no Athénée, no Conservatório Nacional das Artes e Ofícios e no College de France. Say defendeu a competição e o livre comércio. Sua lei de mercado converge com a da economia clássica, segundo a qual a produção é a fonte da demanda. Essa lei sugere que todos os mercados sempre estarão vendendo, porque sempre haverá uma demanda por algo que seja oferecido por um preço justo. A capacidade de procura por alguma coisa é financiada pela oferta de uma mercadoria diferente. As teorias de Say exerceram grande influência sobre o pensamento econômico neoclássico. Ao invés de se referir ao autor do livro que está resenhando através do sobrenome *da Matta e Albuquerque*, Figueiredo prefere tratá-lo por *Sr. Autran*. Seguiremos esse procedimento simplificador aqui, mas sem o título de *Sr.*

²⁰ Na época, a teoria do *governo úlcera* se baseava em Diderot, para quem a história dos reis é a martiriologia das nações. Os economistas que o sucederam passaram a considerar que os governos eram inimigos dos povos. Daí a conclusão de que um povo é tanto mais feliz quanto mais fraca é a ação do governo ou quanto mais desarmado se acha o poder (ver Toussein, A. *Les juifs rois de l'époque. Histoire de la féodalité financière*. Paris: A la Librairie de l'École Sociétaire, 1845, p. 26).

resultados que ofendem o bom senso e o sentimento de justiça distributiva que Deus pôs no coração humano. A referência ao *teorema da solidariedade humana* está relacionada ao uso do trecho mencionado de Hyppolite Reynaud como mote do presente artigo de Figueiredo, uma vez que esse divulgador das ideias de Fourier, como vimos, atribui a ele a tese de que todos os membros da grande família humana estão ligados em um único feixe por um grande princípio, a saber, a *solidariedade* (Figueiredo, *Resenha de Autran*, pp. 499-500).²¹

Ora, segundo Figueiredo, é isso que podemos concluir dos resultados contidos nas soluções de Autran para os principais problemas econômicos. Para justificar esse ponto, na sequência de sua resenha, ao invés de apresentar todo o conteúdo da obra de Autran e depois discutir suas teses principais, Figueiredo passa a avaliar apenas três teses defendidas no livro desse autor. A primeira tese de Autran afirma que a maioria dos homens conhece melhor do que qualquer outro homem ou qualquer assembleia o que é adequado aos seus interesses, devendo cada indivíduo, em consequência, ser livre para seguir suas inclinações da maneira que julgar conveniente. Figueiredo rejeita enfaticamente essa tese, alegando que ela constitui a base da escola

²¹ Claude Hélène Hippolite Renaud (1803-1873) foi um oficial de artilharia francês. Do ponto de vista teórico, começou como adepto do saintsimonismo e depois aderiu ao fourierismo. Atuou como membro dos falanstérios de Estrasburgo e de Besançon. Foi também membro da Sociedade para a propagação e a realização da teoria de Charles Fourier, fundada em 1840 por Victor Considerant e Amédée Paget. Foi autor de diversas obras, dentre as quais se destaca *Solidariedade – Visão sintética da doutrina de Charles Fourier* (1842). Nela, Renaud faz uma exposição simples da teoria societária, mais acessível que os textos de Fourier a esse respeito. Conforme vimos, o texto que Figueiredo extraiu como mote para sua resenha se encontra nessa obra. Em outro ponto da mesma, Renaud afirma que a lei de solidariedade nos mostra que os interesses dos seres humanos são rigorosamente idênticos (*Renaud, Solidarité*, p. 37). O destino individual está em harmonia com o instinto geral, pois há entre os seres humanos uma solidariedade completa constante (*Renaud, Solidarité*, p. 175). O egoísmo se torna impossível diante da estreita solidariedade que liga todos os membros da família humana. A solidariedade entre os seres humanos é uma coisa tão santa que a humanidade toda é cúmplice daquele que pecou. A solidariedade não exclui a responsabilidade individual. Os homens sempre tiveram um sentimento mais ou menos vago da solidariedade. A noção de *pecado original* é uma prova disso. Mas ninguém, antes de Fourier, tinha compreendido que a a solidariedade é justa (*Renaud, Solidarité*, p. 176).

econômica por ele apreciada no artigo *Atividade Humana*. De acordo com Figueiredo, se generalizarmos essa tese, estaremos reconduzidos ao estado selvagem, com a supressão dos governos, das legislações e de todos os limites impostos, em nome do bem geral, ao desenvolvimento espontâneo das inclinações individuais. Na verdade, o máximo de liberdade para cada indivíduo exige uma harmonização das diversas tendências individuais, para que elas possam desenvolver-se pacificamente. Só nesse caso o *laissez faire* se torna um princípio verdadeiro e benéfico, o que não acontece no estado de guerra permanente em que se achavam as forças individuais da época de Figueiredo, tornando tal princípio algo desumano, antieconômico e antissocial (Figueiredo, *Resenha de Autran*, pp. 500-1).

A segunda tese de Autran estabelece que as leis que regulam a produção e a distribuição das riquezas são as mesmas em todos os países e estágios da sociedade. Para Figueiredo, essa tese está intimamente ligada à precedente e constitui como que seu antecedente lógico, pois explica a adoção da mesma. Mas ele pensa que se trata de um grave erro, fato esse que justifica através de um exemplo. Imaginemos que, na Inglaterra, uma nova máquina seja capaz de realizar 9/10 do trabalho até então realizado pelos seres humanos. Numa situação dessas, os capitalistas mandariam construir máquinas desse tipo e substituiriam os trabalhadores por elas. Desempregados, esses trabalhadores morreriam de fome e a produção diminuiria em virtude da falta de consumidores. Se, porém, essa máquina fosse introduzida numa sociedade organizada segundo o princípio de associação, todos teriam a ganhar, pois teriam de trabalhar menos e poderiam empregar o tempo restante no desenvolvimento da inteligência. A produção aumentaria, porque o custo dos produtos seria menor e o número de consumidores seria o mesmo (Figueiredo, *Resenha de Autran*, p. 502).

A terceira tese de Autran tem a ver com a segurança da propriedade. De acordo com esse autor, a primeira condição indispensável para a produção da riqueza é a segurança da propriedade. O produto do trabalho do homem é propriedade sua. A lei civil não fundamenta o direito de propriedade. De acordo com Figueiredo, o conjunto dessas três teses é suficiente para mostrar que Autran considera a propriedade individual um direito anterior à formação da sociedade, direito esse que a lei civil nada mais fez do que sancionar. Mas Figueiredo considera isso um grave erro. O direito de propriedade foi estabelecido para satisfazer o direito que cada geração tem de apropriar-se da herança da geração que a precedeu. E tal direito nada mais é do que uma consequência do direito mais geral que cada indivíduo tem de satisfazer às suas próprias necessidades. Esse último é o verdadeiro direito natural, muito diferente do direito de propriedade, que, com o tempo, tornou-se destrutivo do primeiro e incompatível com ele. Desse modo, tudo o que Autran diz a respeito da segurança da propriedade como condição para a produção e acumulação de riquezas nada mais é do que uma verdade contingente, aplicável ao estado social que se baseia nessa mesma propriedade (Figueiredo, *Resenha de Autran*, p. 503).

Figueiredo ainda acusa Autran de generalizar indevidamente o termo *propriedade*, ao aplicá-lo às *faculdades do espírito e do corpo humano*. Isso lhe permite afirmar que constitui uma violação indesculpável da propriedade quando impedimos o indivíduo de usar os poderes que a natureza lhe conferiu. Para Figueiredo, isso mostra mais uma vez que Autran concorda perfeitamente com a velha economia, pois seria impossível pregar mais abertamente a abolição de todas as leis. É verdade que Autran impõe uma restrição a esse princípio antissocial que eliminaria suas consequências negativas. Sem indicar

qual seria essa restrição, Figueiredo alega que Autran acaba por esquecer-la em sua argumentação quando cita, como exemplos de violações abomináveis do direito de propriedade, a maior parte das tentativas governamentais no sentido de introduzir alguma ordem na sociedade, estabelecendo garantias para todos, diante da incoerência e da guerra medonha reinante entre os diversos setores da economia (Figueiredo, *Resenha de Autran*, pp. 503-4).

A conclusão da resenha é a seguinte, nas palavras de Figueiredo:

Pararemos aqui, ainda que só chegássemos ao terceiro capítulo do trabalho do Sr. Autran, a fim de não transpormos os limites de um exame crítico; e em conclusão diremos que os elementos de economia política são uma reprodução fiel dos princípios em vigor, há hoje vinte anos, sob a proteção de Adam Smith e João Baptista Say, e ainda que estas teorias econômicas pequem pela base, o Sr. Autran nem por isso deixou de fazer grande serviço à juventude estudiosa, pondo-lhe ao alcance, sob forma resumida e no idioma pátrio, os problemas agitados pela ciência, talvez mais importante de todas para o bem estar da humanidade (Figueiredo, *Resenha de Autran*, p. 504).

6.1.2.2.1.7. RESENHA DO LIVRO *A SINOPSE, DO GENERAL ABREU E LIMA, PUBLICADA EM O PROGRESSO*, Nº 7

O título completo dessa curta resenha é *Sinopse ou dedução cronológica dos fatos mais notáveis da história do Brasil, pelo general José Inácio de Abreu e Lima*.²² Em sua análise, Figueiredo faz uma introdução, em que distingue dois tipos de enfoque nas ciências históricas: i) a história propriamente dita, que faz apenas a descrição dos fatos relevantes; ii) a filosofia da história, que busca as causas desses fatos e

²² Ver Figueiredo, Antônio Pedro de. Revista Bibliográfica. Sinopse do general Abreu e Lima. In: *O Progresso. Revista Social, Litteraria e Científica. Reedição feita pelo Governo do Estado de Pernambuco*. Prefácio de Amaro Quintas. Recife: Imprensa Oficial, 1950, pp. 504-6. *A partir desse ponto, Figueiredo, Sinopse*. O livro resenhado por Figueiredo é: Abreu e Lima, José Inácio de. *Sinopse ou dedução cronológica dos fatos mais notáveis da história do Brasil*. Recife: Tipografia M. F. de Farias, 1845.

avalia suas consequências em relação ao futuro. Para ele, ambos enfoques merecem consideração, pois são igualmente necessários. E, de acordo com Figueiredo, a *Sinopse* de Abreu e Lima pertence ao primeiro tipo de enfoque, indicando que o autor preferiu uma glória modesta e segura ao renome brilhante porém muitas vezes efêmero. Como o Brasil ainda era jovem na época, Figueiredo pensa que talvez não existisse material suficiente para um trabalho filosófico. De qualquer modo, ele considera que a *Sinopse* contém todos os fatos relevantes da história brasileira, desde a descoberta até sua época. Por esse motivo, a obra é da maior utilidade e merecedora da gratidão pública. Diante desse fato, Figueiredo se dispensa de fazer uma crítica detalhada do conteúdo da obra, deixando também de censurar o autor pelo prefácio leviano demais para servir de introdução a um trabalho tão sério (Figueiredo, *Sinopse*, pp. 504-6).

6.1.2.2.2. ARTIGO ASSINADO POR H, QUE PODE TER CONTADO COM A COLABORAÇÃO DE FIGUEIREDO

6.1.2.2.2.1. ARTIGO SOBRE *COLONIZAÇÃO DO BRASIL*, ASSINADO POR H E PUBLICADO EM *O PROGRESSO*, Nº 9

Esse artigo começa com um mote de Boileau, segundo o qual o verdadeiro pode às vezes não ser verossímil. Nele, Milet/Figueiredo discutem o problema da colonização de áreas inabitadas do país depois da nossa independência. E afirma que a maior parte das tentativas feitas até então tinham fracassado e que as colônias que ainda sobreviviam eram dependentes do apoio governamental.²³ Para Milet/Figueiredo, a causa do fracasso dessas tentativas era a seguinte:

²³ Ver Milet, Henrique/Figueiredo, Antônio Pedro de. Colonização do Brasil. In: *O Progresso. Revista Social, Litteraria e Scientifica*. Reedição feita pelo Governo do Estado de Pernambuco. Prefácio de Amaro

A colonização há sido inoportuna; no estado atual, o Brasil tem necessidade de sábios e de operários hábeis, que venham instruir a população e introduzir diversos gêneros de cultura e de indústria. Mas não tem necessidade alguma de colonos porque a sua população atual é superior aos meios que ora possui à sua disposição para viver (*Milet/Figueiredo, Colonização*, pp. 629-30).

Para justificar isso, Milet/Figueiredo argumentam que a população brasileira de sua época era de cerca de seis milhões de habitantes para uma área de setecentas mil léguas quadradas, mas que boa parte dessa população vivia precariamente e constituía um perigo para a sociedade. Além disso, o que é pior, essa fração da nossa população tendia a aumentar a cada dia que passava. Desse modo, antes de colonizar o nosso interior através da importação de trabalhadores de países europeus, tínhamos de oferecer meios de existência dignos a essa parte perigosa de nossa sociedade. Nessa perspectiva, uma colonização interna, ou seja, aquela realizada em condições adequadas com o auxílio dos próprios brasileiros, deveria preceder uma colonização externa, ou seja, aquela realizada com o auxílio de imigrantes europeus. As mencionadas condições adequadas envolviam o aumento vias de comunicação no interior do país e a concessão de terras devolutas aos colonos (*Milet/Figueiredo, Colonização*, pp. 630-1).

Milet/Figueiredo pensam que a grande barreira que impedia o desenvolvimento do comércio e da agricultura por parte dos brasileiros menos favorecidos estava na *grande propriedade territorial*. De acordo com ele, a agricultura adequada para a nossa população não era a das grandes propriedades, que exigia grandes capitais e que entre nós dependia dos escravos, mas sim a das pequenas propriedades, executada por pequenas famílias e capaz não só de nos fornecer uma classe média,

mas também de tornar autêntico o nosso sistema representativo. Para conseguir isso, Milet/Figueiredo rejeitam o arrendamento de terras por parte dos colonos, que com isso trabalhariam ao sabor dos caprichos dos grandes proprietários, e recomendam o aumento do imposto territorial, que obrigaria esses mesmos grandes proprietários a se desfazerem das terras que lhes fossem inúteis (*Milet/Figueiredo, Colonização*, pp. 634-7).

O artigo termina com a apresentação de um projeto de lei sobre o comércio no varejo, complementando o projeto de lei sobre imposto territorial, apresentado anteriormente num artigo de Milet (*Milet/Figueiredo, Colonização*, p. 637).

6.1.2.2.3. ARTIGO ASSINADO POR RR QUE PODE SER ATRIBUÍDO A FIGUEIREDO

6.1.2.2.3.1. ARTIGO *REVISTA POLÍTICA – INTERIOR*, PUBLICADO NO Nº 9 DE *O PROGRESSO*, ÀS PP. 666-82, DATADO DE 31 DE OUTUBRO DE 1847, ASSINADO POR RR E ATRIBUÍVEL A FIGUEIREDO

Embora assinado por RR, esse artigo reproduz um longo discurso de Figueiredo contra os praiheiros às pp. 668-77 e, por esse motivo, podemos considerá-lo de sua autoria.²⁴ Mesmo assim, faremos uma distinção entre a parte supostamente escrita pelos editores e a parte explicitamente escrita por Figueiredo.

Os editores principiam o artigo alegando que o ano de 1847 não ficaria nos arquivos dos países constitucionais como a origem de uma nova era de melhoramentos e progresso. O que houve tanto no Brasil como no exterior foi uma sucessão de escândalos. E, num balanço do que fizeram os deputados brasileiros a favor da nação, os editores afirmam

²⁴ Ver Ver Figueiredo/Editores. *Revista Política – Interior*. In: *O Progresso. Revista Social, Litteraria e Scientífica*. Reedição feita pelo Governo do Estado de Pernambuco. Prefácio de Amaro Quintas. Recife: Imprensa Oficial, 1950, pp. 666-82. A partir desse ponto, *Figueiredo/Editores, Revista Política*.

que esses políticos só produziram uma lei eleitoral, ficando todos os problemas restantes ao sabor dos seus interesses individuais. Com relação à situação da Província de Pernambuco, os editores fazem a seguir uma longa citação de um discurso de Figueiredo, editor chefe de *O Progresso*, discurso esse pronunciado durante uma das reuniões públicas realizadas em 1847 pelos opositores ao partido praieiro e destinado a esclarecer a população sobre seus verdadeiros interesses (Figueiredo/Editores, *Revista Política*, pp. 666-7).

Nesse discurso, Figueiredo afirma que os líderes do partido praieiro se aproveitaram da miséria da parte menos ilustrada da população de Pernambuco para controlarem o partido. Eles persuadiram o povo de que seus males eram todos provenientes dos abusos da família Cavalcanti e dos privilégios dos estrangeiros, reduzindo seu programa político ao combate a esses dois aspectos da situação da província pernambucana (Figueiredo/Editores, *Revista Política*, pp. 666; 669). Por quatro anos, os deputados praieiros nada fizeram a favor do povo, obtendo vantagens apenas para eles próprios. Mesmo assim, continuavam a receber apoio popular. Para Figueiredo, isso se devia à má interpretação das palavras *oligarquia* e *estrangeiro*, por parte do partido praieiro, embora exista uma aceção segundo a qual é justa a antipatia do povo contra os estrangeiros e contra uma oligarquia de que esse mesmo povo tem apenas uma vaga ideia. Para Figueiredo, o problema do país estava no contraste entre o estímulo à imigração de estrangeiros e a existência de uma população crescente que o país não conseguia sustentar adequadamente. Ele enumera a seguir as saídas possíveis para a nossa população pobre nos campos da agricultura, do comércio, das pequenas indústrias e dos empregos públicos. Esses últimos já não oferecem oportunidade alguma, apresentando uma média de dez pretendentes para cada vaga. As

pequenas indústrias estavam dominadas por uma concorrência desenfreada e o número de empresários já era superior às necessidades do país. Restam o comércio e a agricultura. Mas ambos, em suas dimensões maiores, estavam fechados para quem não possuía um capital inicial. Resta o comércio do varejo, que estava dominado pelos portugueses. Figueiredo não está contra a presença desses últimos nessa área, mas pensa que seria justo e vantajoso para o Brasil se os brasileiros participassem do comércio do varejo a mesmo título que eles. Isso abriria uma porta e proporcionaria aos nossos compatriotas desempregados os meios de existência que não possuíam. Quanto à agricultura, que Figueiredo considera a porta principal a ser aberta, o grande problema se encontrava na grande propriedade territorial. Sua proposta para resolvê-lo se encontra no aumento do imposto territorial, que deveria ser proporcional à quantidade de superfície possuída, pesando mais ainda sobre as terras incultas. Com isso, os grandes proprietários seriam forçados a vender ou arrendar vastas extensões de terras férteis, mas improdutivas. Nessa situação, não apenas a população brasileira encontraria a ocupação que lhe faltava, mas também imigrantes estrangeiros poderiam ser convidados a participar. Figueiredo sabe que a tarefa de estabelecer esse imposto territorial levaria vários anos, mas isso seria compensado pela construção de estradas que facilitariam a comunicação do interior com o litoral (*Figueiredo/Editores, Revista Política*, pp. 669-77).

Depois de encerrada a citação do discurso, os editores retomam a palavra e descrevem os acontecimentos que tinham levado o partido praieiro ao poder e cuja má atuação politico-administrativa tinha motivado as reuniões públicas nas quais esse mesmo discurso fora proferido. A cisão do partido praieiro, ocorrida na época, é mencionada como uma oportunidade para a oposição retomar o poder. E o artigo se

encerra com a apresentação de duas listas de candidatos que a revista apoiava para as eleições, uma de candidatos a deputados gerais e outra de candidatos a deputados provinciais (Figueiredo/Editores, *Revista Política*, pp. 677-82).²⁵

6.1.2.3. TEXTOS FIGUEIREDIANOS DO MESMO PERÍODO, PUBLICADOS EM OUTROS JORNAIS

6.1.2.3.1. ARTIGO SR. DR. PEDRO AUTRAN DA MATT A E ALBUQUERQUE!, PUBLICADO NO DIÁRIO DE PERNAMBUCO, EM 12/08/1852

Esse artigo foi publicado no *Diário de Pernambuco*, em 1852, e nele Figueiredo defende o socialismo contra os ataques que foram feitos a essa doutrina no número 464 do jornal *União* por Pedro Autran da Matta e Albuquerque.²⁶ Esse último, cujo livro já tinha sido resenhado e criticado por Figueiredo anteriormente, era professor de economia política na Faculdade de Direito de Olinda e tinha sido acusado de socialista por um ex-aluno. Tal acusação era inaceitável para Autran, um ideólogo conservador que procurava conciliar o liberalismo e o catolicismo no sentido de defender a ordem vigente no país. Em sua veemente resposta à acusação, no jornal mencionado, ele tinha retratado o socialismo como envolvendo a comunhão de bens e mulheres, em flagrante oposição às doutrinas de Jesus Cristo e da Santa Madre Igreja. Esse retrato do socialismo incomodou Figueiredo, que se dispôs a polemizar com Autran, considerando seus argumentos infundados e desafiando seu oponente a

²⁵ Essas listas já foram por nós mencionadas em nossa discussão do problema da autoria dos textos publicados em *O Progresso*.

²⁶ O texto em que nos baseamos para fazer a exposição que segue se encontra em Figueiredo, A. P. de. *Anexo 4, Sr. Dr. Pedro Autran da Matta e Albuquerque! – Diário de Pernambuco*, Recife, 12/08/1852. In: Lara, T. A. *As raízes cristãs do pensamento de Antônio Pedro de Figueiredo*. 2 ed. Londrina: Editora da UEL, 2001, pp. 141-3. A partir desse ponto, *Figueiredo, Sr. Autran I*.

exibir um texto socialista que defendesse tamanha monstruosidade.²⁷ Para Figueiredo, essa ideia só se encontra na *República* de Platão, autor com o qual os socialistas nada têm em comum. Em sua resposta a Autran, Figueiredo alega que o argumento de seu oponente repete muitas das acusações de Proudhon aos socialistas, provando apenas que esse autor francês reproduziu as calúnias feitas aos socialistas pelos absolutistas e jesuítas, em que pese ao fato de o próprio Proudhon ter-se declarado partidário da democracia socialista em outros textos. Figueiredo também alega que Autran se utiliza de um texto de Fourier, segundo o qual no futuro as mulheres poderiam ter a mesma independência que os homens, se certas condições se realizassem.²⁸ Autran também recorre a um texto de Gabet, que prevê modificações futuras no casamento indissolúvel e em outras instituições familiares, mas distorcendo-o no sentido de considerá-lo uma defesa da comunhão das mulheres.²⁹ Para Figueiredo, o seu oponente, ao agir dessa maneira, nada ofereceu para garantir sua tese de que o socialismo se cifra na comunhão de bens e de mulheres. Na verdade, o socialismo não é uma doutrina, e sim uma aspiração que procura mudar o estado social atual no sentido do melhoramento moral e material de todos os membros da sociedade. Para atingir esse objetivo, cada escola socialista oferece uma alternativa diferente, mas todas possuem intenções puras e generosas, tendo como ideal a realização dos princípios de liberdade e fraternidade (*Figueiredo, Sr. Autran I*, pp. 141-3).

²⁷ Essas informações foram extraídas de Chacon, V. *História das Ideias Socialistas no Brasil*. Rio: Civilização Brasileira, 1965, p. 118-9.

²⁸ Não sabemos a qual texto de Fourier Figueiredo está se referindo. Sobre as ideias de Fourier a respeito da mulher, ver, mas à frente, nossa exposição das doutrinas desse socialista francês.

²⁹ O autor mencionado parece ser Gabriel Gabet (1763-1853), advogado nascido em Dijon, que manteve correspondência com Fourier e que escreveu, entre outras obras, o *Traité élémentaire de la science de l'homme considéré sous tous ses rapports* (3 vols., 1842). Não tivemos condições de saber a qual texto de Gabet o professor Autran recorreu.

6.1.2.3.2. SENHORES REDATORES. SR. DR. PEDRO A. DA M. E ALBUQUERQUE!, PUBLICADO EM A IMPRENSA, EM 06/09/1852 E DATADO DE 23/08/1852

O debate com Autran não terminou no texto acima do *Diário de Pernambuco*. Num outro artigo, publicado em *A Imprensa*, também em 1852, Figueiredo deu seguimento à discussão com seu oponente, explicando inicialmente que o texto deveria ter saído originalmente no *Diário de Pernambuco*, mas que, devido às exigências de modificação que lhe foram impostas pelo proprietário do jornal, as quais tirariam toda a força de sua argumentação, optou por publicar o mesmo em *A Imprensa*.³⁰ Figueiredo avisa também que, embora seu oponente tenha incluído no debate questões relativas ao concílio provincial de Paris e ao Santo Padre Pio IX, resolveu não embarcar nessas questões para não ter a mesma sorte de Galileu.

Antes de levar à frente a discussão, Figueiredo faz um resumo da mesma para mostrar em que ponto ela se encontrava. Refere-se ao artigo inicial de Autran no número 464 da *União*, em que é feita a acusação de que o socialismo envolve a comunhão de bens e de mulheres e à sua resposta no *Diário de Pernambuco* de 12/08/1852, já descrita acima, em que seu oponente é acusado de distorcer os termos para justificar sua tese. Figueiredo considera que Autran não foi capaz de continuar a discussão nessa linha e optou por desviá-la para um novo terreno, no número 469 da *União*. Aqui, sua argumentação pode ser reduzida a três pontos principais: i) afirmação de que a definição figueirediana de socialismo é contraditória; ii) afirmação de que essa

³⁰ O texto em que nos baseamos para fazer a exposição que segue se encontra em Figueiredo, A. P. de. *Anexo 5, Senhores Redatores. Sr. Dr. Pedro A. da M. e Albuquerque! In: Lara, T. A. As raízes cristãs do pensamento de Antônio Pedro de Figueiredo*. 2 ed. Londrina: Editora da UEL, 2001, pp. 143-50. A partir de agora, *Figueiredo, Sr. Autran II*.

mesma definição é cavilosa, pois o socialismo não propiciará o melhoramento moral e material da sociedade; iii) pedido de esclarecimento sobre a escola socialista à qual Figueiredo pertenceria.

Em sua resposta ao primeiro ponto, nosso autor afirma que seu oponente usou de maneira ambígua a palavra *doutrina*. Podemos falar, p. ex., da doutrina socialista de S. Simon, da doutrina de Baboeuf, da doutrina de Fourier, etc., mas não da doutrina socialista em geral. Mesmo assim, Autran tentou mostrar que os diversos sistemas socialistas possuíam os seguintes pontos em comum que constituiriam a doutrina socialista: a) reabilitação da carne; b) satisfação plena dos nossos desejos e felicidade completa nessa vida; c) negação do cristianismo; d) negação da propriedade individual e da família. Ora, para Figueiredo: a) a esmagadora maioria dos socialistas nunca se preocupou com a reabilitação da carne; b) nenhum socialista acredita que se possa conseguir a felicidade completa nessa vida; c) a grande maioria dos socialistas reafirma o cristianismo, ao invés de negá-lo; d) a grande maioria dos socialistas considera útil a propriedade individual e nenhum deles pretende abolir a família.

No que diz respeito ao segundo ponto, Figueiredo afirma que o ideal de todos os socialistas é a realização entre os homens dos princípios de liberdade, igualdade e fraternidade, revelados ao mundo pelo cristianismo. É verdade que eles divergem acerca dos meios propostos para a realização desses princípios, mas todos se norteiam por um mesmo ideal de melhoramento moral e material da humanidade, sem qualquer cavilação.

Quanto ao terceiro ponto, Figueiredo afirma que a fórmula geral da escola socialista a que ele pertence é a da realização progressiva dos princípios cristãos anteriormente mencionados, efetuada sem violência e por meio de medidas adequadas às necessidades de cada país. Um

pouco antes, ele já tinha afirmado que existem muitos socialistas que apenas adotam a aspiração cristã de melhoramento moral e material da humanidade, sem pertencer a uma seita determinada. Isso esclarece a sua tomada de posição a favor do socialismo como tendência geral e não como doutrina específica. No caso da aplicação do socialismo, ele pensa que ela talvez possa ser efetuada de maneira mais completa na Europa, mas não no Brasil do s. XIX, no qual se faz necessário o estímulo à propriedade individual através do acesso universal à propriedade territorial.

Para finalizar seu argumento, Figueiredo apresenta diversas passagens dos *Atos dos Apóstolos*, de Clemente, de Ambrósio, de Gregório, de Lactâncio, de Crisóstomo e do *Evangelho de Mateus*, as quais, segundo ele, confirmam do ponto de vista cristão o programa geral do socialismo acerca da vida em comum, da abolição do capital, da gratuidade do crédito e da igualdade de salários (*Figueiredo, Sr. Autran II*, pp. 143-50).

6.1.2.4. AS IDEIAS DE FIGUEIREDO NOS ARTIGOS DE *O PROGRESSO* ASSINADOS PELOS EDITORES RR OU A ELES ATRIBUÍDOS

Até agora, vimos os artigos de Figueiredo assinados por A e H ou por ele explicitamente. Ao que tudo indica, são textos de caráter predominantemente teórico, organizados de maneira mais ou menos sistemática e escritos por um único autor, com exceção talvez do artigo sobre *Colonização do Brasil*, assinado por H e contando com alguma contribuição extraída de Figueiredo. Esses textos nos oferecem o cerne do pensamento que podemos atribuir com certeza a Figueiredo. Todavia, pelo fato de ter atuado como editor de *O Progresso*, ele também participou da redação dos textos assinados por RR ou que podem ser atribuídos a tal assinatura. E, com respeito à autoria dos mesmos,

usaremos a expressão *Figueiredo e os editores* para indicar que, embora eles expressem as ideias do editor chefe de *O Progresso*, não foram necessariamente escritos por ele, seja em parte, seja em sua totalidade. Como os artigos envolvidos são muitos, procuraremos restringir-nos aos mais significativos. Com exceção do artigo sobre *Política – Interior*, cuja autoria pode ser atribuída predominantemente a Figueiredo e que já expusemos anteriormente, deixaremos de lado os artigos da seção *Revista Política*, por motivos de espaço e porque estão mais preocupados com questões práticas do que teóricas. Iremos concentrar-nos naqueles que nos permitam ter uma visão de conjunto das concepções políticas, sociais e econômicas dos editores de *O Progresso*, de acordo com a seguinte lista: *Exposição de Princípios*, *Progresso e Regresso*, *Por que se ocupa O Progresso com política*, *A todos*, *O governo representativo*, *O direito de viver* e *A voz do céu*.

6.1.2.4.1. A EXPOSIÇÃO DE PRINCÍPIOS DE O PROGRESSO (1846)

Nesse texto, que inicia o nº 1 de *O Progresso*, Figueiredo e os editores declaram sentir-se obrigados a expor os princípios que regem a revista que acabam de inaugurar.³¹ O mote que encabeça o texto é um versículo do *Evangelho de Mateus*, 7: 16: *a fructibus eorum cognoscetis eos* (por seus frutos, você os conhecerá). Com isso, Figueiredo e os editores fazem uma espécie de promessa de atuação que deverá ser confirmada pelos resultados oferecidos pelos números futuros da revista. Em sua exposição de princípios, Figueiredo e os editores declaram serem partidários do livre pensamento. Desse modo, nas argumentações somente aceitarão dados marcados pela evidência e os princípios

³¹ O texto em que nos baseamos para a exposição que segue se encontra em Figueiredo, A. P. de e editores. *Exposição de Princípios*. *O Progresso*, Tomo I, nº 1, julho de 1846, pp. 3-12. A partir desse ponto, *Figueiredo e editores*, *Exposição de Princípios*.

adotados deverão resultar de forte convicção espiritual. Figueiredo e os editores pensam que os mundos moral e físico estão submetidos a leis e que a tarefa do ser humano está na investigação das mesmas. Essa tarefa depende do estudo crescente da natureza, com espírito independente e utilizando os processos lógicos e os métodos de investigação que permitiram o desenvolvimento da ciência desde os tempos de Bacon. Para Figueiredo e os editores, não podemos deixar de admirar o progresso das ciências de sua época. Mas o crescimento do conhecimento científico tem-se realizado por acumulação de descobertas, sem ordem e sem nexos. Estão faltando sábios capazes de sistematizar esse conhecimento. A ciência da época está num caminho errado e as academias estão permitindo que essa situação perdure (*Figueiredo e editores, Exposição de Princípios*, pp. 3-5).

Figueiredo e os editores se declaram convencidos de que, embora os fatos sejam constitutivos da ciência, eles só passam a ter valor quando devidamente sintetizados. Por esse motivo, eles recomendam uma mudança de rumo para a ciência de sua época, com a adoção de ideias sintéticas e tudo o que apontar para a ordem, ou seja, tudo o que puder ligar a uma lei de ordem superior as leis parciais atualmente descobertas (*Figueiredo e editores, Exposição de Princípios*, p. 5).

Em política, Figueiredo e os editores se declaram não apenas partidários da ordem na sociedade, mas também da liberdade, da livre expansão dos indivíduos e das massas. Não há conflito entre ordem e liberdade, pois elas são correlativas: uma não pode existir sem a outra. Uma sociedade com ordem despoticamente implantada provocaria a sublevação de seus membros. Uma sociedade com liberdade excessiva não teria condições de estabelecer a ordem. O despotismo não é ordem e a anarquia não é liberdade. O fim da política é a busca das condições que permitam aos seres humanos atingirem a liberdade. Para o Brasil de sua

época, Figueiredo e os editores propõem uma ação política voltada para a economia e o desenvolvimento industrial. Na Europa e nos Estados Unidos, as estradas de ferro estavam ligando os povos e eliminando antigas antipatias. É esse tipo de política de progresso pacífico que Figueiredo e os editores desejam para o país, com ênfase na eliminação da pobreza das massas. No estado atual do Brasil, a monarquia constitucional parece oferecer maiores garantias de estabilidade do que outras formas de governo (*Figueiredo e editores, Exposição de Princípios*, pp. 5-11). Figueiredo e os editores concluem a exposição de princípios da revista com as seguintes palavras motivadoras:

É este o prelúdio de um feliz movimento e procuraremos favorecê-lo, porque é eminentemente social; mas falta-nos uma literatura nacional; até hoje as nossas obras-primas (que bem raras) não passam de cópias. Apelemos pois para a originalidade individual, e empenhemo-la a desenhar-se claramente, convidemos os espíritos à independência; e pela nossa parte, animaremos com a nossa débil voz todas tentativas que aparecerem neste sentido; e talvez que possamos, ao divulgar sobre a matéria alguns princípios teóricos, arrancar as sarças e os espinhos da estrada diante daqueles que por ela quiserem caminhar com ânimo e independência (*Figueiredo e editores, Exposição de Princípios*, p. 11).

6.1.2.4.2. ARTIGO SOBRE *PROGRESSO E REGRESSO*, PUBLICADO NO Nº 2 DE *O PROGRESSO*

Figueiredo e os editores iniciam o artigo fazendo referência a um político brasileiro conhecido, inteligente e perspicaz, que, contra os excessos de liberdade observados no país, propôs a necessidade do *regresso*.³² Ora, essa palavra, tomada em sentido estrito, poderia ser aplicada às circunstâncias brasileiras. Todavia, ela foi tomada em

³² Ver Figueiredo, Antonio Pedro de e editores. *Progresso e Regresso. O Progresso*, Tomo I, nº 2, pp. 79-82. A partir desse ponto, *Figueiredo e editores, Progresso e Regresso*. O político ao qual os autores se referem era, ao que tudo indica, Bernardo Pereira de Vasconcelos (1795-1850), um conservador que defendeu o abandono de processos violentos no país, numa tentativa de conciliar o progresso com a ordem.

sentido muito mais amplo, de tal modo que passou a significar a reunião, a política que conviria aplicar ao Brasil. Para Figueiredo e os editores, isso significou que a melhoria das condições do país estava em desandar para as antigas formas políticas, para os antigos princípios de governo mais ou menos modificados. Ora, Figueiredo e os editores pensam que essas doutrinas envolvem um erro funesto e um grave perigo. Com efeito, embora seja mais fácil governar com despotismo do que admitir a participação do povo, isso não significa que estejamos diante da melhor forma de governo. A questão que aqui se coloca é a seguinte: os governantes são feitos para o povo ou é o povo que feito para os governantes? Para Figueiredo e os editores, essa questão nem precisa de resposta. As instituições liberais possuem superioridade absoluta sobre as do passado. É verdade que, se fosse o caso de reformar as instituições brasileiras, seria talvez conveniente acomodá-las melhor à nossa realidade, diferentemente do que se fez no princípio. Talvez tivesse sido melhor aguardar o desenvolvimento da classe média, antes de conceder tanta importância ao elemento democrático entre nós. Mas, como na época da redação do artigo essas instituições já existiam, seria loucura tentar suprimi-las ou diminuí-las. O movimento social caminha numa direção tal que os bons governantes serão capazes de avançar sem ter de retornar a instituições superadas do passado. Para Figueiredo e os editores, o ser humano da época tinha tornado a liberdade sua companheira inseparável e não seria vencido por nenhum despotismo (*Figueiredo e editores, Progresso e Regresso*, pp. 79-82). E o artigo termina com as seguintes palavras:

Portanto, em nome da paz e em nome da ordem, repelimos, como odiosa e impotente, toda a ideia retrógrada, todo o sistema que não tiver força bastante para sustentar a liberdade; e em conclusão repetiremos: Sempre o Progresso! Nunca o Regresso! (*Figueiredo e editores, Progresso e Regresso*, p. 82).

6.1.2.4.3. ARTIGO POR QUE SE OCUPA O PROGRESSO COM POLÍTICA, PUBLICADO NO Nº 3 DE O PROGRESSO

O mote do artigo é a seguinte frase de Fourier, sem indicação da origem: *le mouvement social est type et pivot des quatre autres*.³³ A frase parece ter sido escrita de memória, pois não encontramos correspondente exato nas obras de Fourier.³⁴ De qualquer modo, o mote parece fazer referência à noção de *movimento social e passional*, que, para Fourier, constitui a chave de estudo dos demais movimentos que animam o ser humano. O mote confere à política uma posição privilegiada no estudo da organização da sociedade. Figueiredo e os editores começam o artigo reiterando a definição de *política* apresentada no primeiro número de *O Progresso*.³⁵ De acordo com essa definição, a *política* é a ciência que ensina as leis da organização das sociedades. A política está mais diretamente ligada ao movimento das paixões humanas, constituindo o foco e o alvo comum de todas as outras. Uma ciência voltada exclusivamente para os dados abstratos, sem preocupar-se com teoremas práticos aplicáveis ao aumento da felicidade das pessoas, seria sem valor. A felicidade é o objetivo dos esforços humanos, fazendo a história caminhar em direção ao progresso. Nessa perspectiva, Figueiredo e os editores da revista,

³³ Ver Figueiredo, Antonio Pedro de e editores. Por que se ocupa *O Progresso* com política. *O Progresso*, Tomo I, nº 3, outubro de 1846, pp. 171-4. A partir desse ponto, *Figueiredo e editores, Por que O Progresso se ocupa com política*.

³⁴ As passagens mais próximas dessa frase se encontram em: i) Fourier, Charles. *Oeuvres Complètes de Ch. Fourier, Tome Premier, Théorie des Quatre Mouvements des Destinées Générales. Prospectus et Annonce de la Découverte*. 3e. ed., Paris: La Librairie Sociétaire, 1846, p. 323. Aqui, o movimento pivotal é o *social ou passional*, enquanto os movimentos cardeais são o *aromal*, o *instintual*, o *orgânico* e o *material*; ii) Fourier, Charles. *Oeuvres complètes de Charles Fourier, Tome IV, Théorie de l'Unité Universelle, Troisième Volume*, 2e. ed., Paris: Société pour la Propagation et pour la Réalisation de la Théorie de Fourier, 1841, p. 386. Aqui, o movimento social e passional é que surge como pivô e tipo dos quatro outros, constituindo a chave de estudo dos mesmos.

³⁵ Essa definição aparece no artigo *Exposição de Princípios*, assinado por RR, no nº 1 da revista, p. 7.

“homens de síntese e de harmonia”, não poderiam deixar de lado essa ciência, que busca as leis e aplica os meios para a felicidade humana. Por esse motivo, era forçoso que Figueiredo e os editores se ocupassem da política, fazendo dela o eixo e o laço de união dos estudos de todos os tipos. Eles reconhecem que a palavra *política* tem um sentido bastante diferente para outras pessoas, que a concebem como um conjunto de atos e fatos possuindo uma relação muito indireta com a questão da organização da sociedade. Para uns, a política é a arte de eleger deputados e senadores, para outros, é a arte de conseguir um emprego lucrativo e para quase todos é a arte de viver ociosamente à custa do dinheiro público. Nessa perspectiva, o campo da política transformou-se num circo, onde se defrontam interesses particulares e onde as pessoas procuram esconder seus verdadeiros pensamentos egoístas. Figueiredo e os editores se dispõem a combater essa situação com uma bandeira de paz, organização e harmonia, recuperando os importantes pensamentos democráticos e humanitários, voltados para o interesse das massas e para as necessidades dos povos. Essa tarefa é difícil e despertará muitas antipatias, mas Figueiredo e os editores pensam estar cumprindo um dever e pedem aos eventuais leitores que não se amofinem pelo fato de a revista não ter-se concentrado exclusivamente nos domínios da filosofia, da ciência e da literatura. A política é a parte mais penosa da tarefa proposta, mas é também a mais útil e viva, em que pese às dificuldades por ela levantadas (*Figueiredo e editores, Por que O Progresso se ocupa com política*, pp. 171-3).

6.1.2.4.4. ARTIGO A TODOS, PUBLICADO NO Nº 8 DE O PROGRESSO

O artigo é encabeçado por três motes.³⁶ O primeiro deles, sem indicação de autor, afirma que os latifúndios destruíram a Itália.³⁷ O segundo é de Saint-Simon e alega que a constituição da propriedade deve ser alterada, porque permite que homens possam viver sem fazer coisa alguma, dependendo de outros.³⁸ O terceiro é de Lamennais, que enfatiza o temor da justiça dos homens diante da justiça de Deus.³⁹ Figueiredo e os editores começam retomando a definição de *política* apresentada na *Exposição de Princípios* do nº 1 de *O Progresso* como a ciência da organização social, como a investigação e aplicação das condições da felicidade dos povos. Para os autores do artigo, o objetivo da política consiste em assegurar a maior soma de prazeres possíveis a cada um dos indivíduos que compõem a sociedade. Em política, apenas as medidas voltadas para esse objetivo podem merecer o apoio de Figueiredo e dos editores, que sempre procuraram ser fiéis a ele (*Figueiredo e editores, A todos*, pp. 547-8).

Todavia, no estado da sociedade da época, esse objetivo estava longe de ser atingido, principalmente em países como o Brasil, onde as massas viviam uma vida material e puramente vegetativa, desprovidas de qualquer desenvolvimento intelectual e enfrentando dificuldades crescentes para superar essa situação. Esse estado de coisas injusto,

³⁶ Ver Figueiredo, Antonio Pedro de e editores. *A todos. O Progresso*, Tomo I, nº 8, julho de 1847, pp. 547-52. A partir de agora, *Figueiredo e editores, A todos*.

³⁷ O mote é de Plínio, O Velho, e encontra-se em sua *História Natural*. Ver Mayhoff, Karl Friedrich Theodor (ed.). Pliny the Elder, *Naturalis Historia*, Leipzig: Teubner Verlag, 1906, Liber XVIII, 11.

³⁸ Figueiredo e os editores não indicam a origem da citação. Nós a encontramos em Bazard, Saint-Armand et al. *Doctrine de Saint-Simon. Exposition. Première Année. 1828-1829*. 3e. éd. Paris: Au Bureau de L'Organisateur et chez A. Mesnier, 1831, pp. 179-80.

³⁹ Figueiredo e os editores não indicam a origem da citação. Ela se encontra no texto *Une voix de prison*, em Lamennais, F. de. *Oeuvres Complètes de F. de Lamennais*. Nouvelle éd. Vol. X. Paris: Pagnerre, 1844, p. 279.

desarmônico, antissocial, não poderia passar despercebido a Figueiredo e aos editores, que descobriram sua causa e encontraram meios para curá-la através de atos legislativos, sem revoluções, focalizando sobretudo os interesses provinciais. A primeira das medidas propostas é a construção de uma individualidade própria, por meio da constituição de um *conselho vitalício*, destinado a representar os interesses permanentes da província e a atenuar a atuação despótica dos seus presidentes. A segunda medida proposta é o estabelecimento de um imposto territorial cujo valor seja insignificante para as terras produtivas, mas bastante pesado no caso das terras improdutivas. Os proprietários dessas últimas seriam obrigados a vendê-las ao povo, contribuindo assim para a eliminação da feudalidade que era a causa dos males que afligiam a província. A terceira medida é o fortalecimento dos laços hierárquicos entre os funcionários públicos, para evitar que as autoridades colocadas no interior da província se aproveitem do enfraquecimento do poder dos latifundiários em benefício do aumento do próprio poder, criando nova forma de despotismo. Figueiredo e os editores acreditam que, com essas três medidas, será possível constituir a unidade e a independência administrativa da província, acabando com o despotismo dos grandes proprietários de terras. Eles oferecem ainda uma quarta medida, capaz de onerar o capital e aliviar o trabalho. Ela consiste no estabelecimento de um imposto sobre as heranças, um imposto que fosse capaz não só de contribuir para a supressão de um grande número de outros impostos, mas também de propiciar a criação de estabelecimentos garantistas, como um banco popular para acabar com a usura, uma administração das águas e florestas, etc. Para Figueiredo e os editores, essas são as medidas verdadeiramente populares e eficazes que o povo deveria exigir dos candidatos a cargos

políticos por todos os meios disponíveis (*Figueiredo e editores, A todos*, pp. 548-51).

6.1.2.4.5. ARTIGO O GOVERNO REPRESENTATIVO, PUBLICADO NO Nº 10 DE O PROGRESSO

Para discutir essa questão, Figueiredo e os editores retomam a *Exposição de Princípios* do primeiro número de *O Progresso*, lembrando ali que defendiam a monarquia hereditária complementada por duas câmaras eleitas pela nação como a forma de governo mais apropriada ao Brasil.⁴⁰ E, por ocasião da redação do presente artigo, eles consideram que as condições do país não se modificaram quanto à questão da forma de governo mais adequada. E como as condições anormais da sociedade brasileira da época cresciam a cada dia, falseando nossas instituições, eles se veem obrigados a desenvolver seu pensamento a respeito do governo monárquico representativo como o mais adequado para o país naquele momento (*Figueiredo e editores, Governo Representativo*, p. 697).

Figueiredo e os editores fazem porém a ressalva de que nunca consideraram a monarquia como a melhor forma de governo em comparação com outras. Eles pensam ser a forma republicana preferível e até mesmo a única razoável, mas não nas circunstâncias em que se encontrava o Brasil de então. Com efeito, se houvesse naquele momento uma revolta popular que abolisse a monarquia e proclamasse a república, já em 1848 o país estaria dividido em cinco ou seis repúblicas hostilizando-se mutuamente e expostas a algum inimigo ou a algum conquistador externo. Para Figueiredo e os editores, a sorte da integridade do Brasil estava ligada à sorte da monarquia hereditária. Essa última podia garantir não apenas a integridade nacional, mas

⁴⁰ Ver Figueiredo, Antonio Pedro de e editores. O governo representativo. *O Progresso*, Tomo II, nº 10, de março de 1848, pp. 697-700. A partir de agora, *Figueiredo e editores, Governo Representativo*.

também a sua grandeza no exterior e a sua liberdade e independência interna (*Figueiredo e editores, Governo Representativo*, pp. 697-8).

Mas, para que a monarquia constitucional possa nos garantir essas vantagens, é preciso que os diversos poderes obedeçam aos limites estabelecidos pela constituição, o que não acontecia no país. Nessa perspectiva, Figueiredo e os editores não estão defendendo o sistema existente no Brasil sob o nome de monarquia representativa. De acordo com eles, já não mais existia governo representativo entre nós naquele momento. A representação nacional não representava a nação, mas sim o ministério; o poder judiciário tinha caído nas mãos do executivo e não mais podia garantir os direitos dos cidadãos. Com isso, a guarda nacional passou a ser um instrumento de prepotência e a administração ficou reduzida às proporções mesquinhas de uma campanha eleitoral. Desse modo, ao invés de um governo representativo, o Brasil era dominado por um despotismo desenfreado, em que as necessidades eleitorais estavam acima das necessidades do povo. O lema em todos os níveis da administração era “faça como entender, contanto que triunfe a chapa do governo”. Figueiredo e os editores pensam que esse estado de coisas tinha de acabar logo, preferencialmente sem uma revolução. Mas se essa última fosse necessária, eles confessam que uma revolução com seus abalos ou até mesmo um absolutismo com mão de ferro seriam melhores do que a república com suas desordens (*Figueiredo e editores, Governo Representativo*, pp. 699-70).

E o artigo termina com as seguintes palavras:

[...] antes tudo isso, que a continuação do despotismo brutal da hidra de mil cabeças que nos desfruta, nos oprime, e mais cedo ou mais tarde trará o total aniquilamento do império da Santa-Cruz (*Figueiredo e editores, Governo Representativo*, p. 700).

6.1.2.4.6. ARTIGO *O DIREITO DE VIVER*, PUBLICADO NO Nº 11 DE *O PROGRESSO*

Esse texto, sem assinatura, mas facilmente atribuível a Figueiredo e aos editores, é encabeçado pelo lema dos operários de Lyon, por ocasião da revolta que promoveram em 1834: *viver trabalhando ou morrer combatendo*.⁴¹ Os autores do texto começam afirmando que as sociedades cristãs modernas se constituíram pela força e são marcadas pela submissão de uma raça vencida a uma raça conquistadora, que explora a primeira. Nessa perspectiva, a base do direito moderno é a máxima de Breno: *voe [sic] victis! ai dos vencidos!* Nas sociedades modernas, a minoria opressora foi logo auxiliada pelo clero, que lhe proporcionou a submissão das massas. E o duplo jugo aristocrático e clerical, embora modificado através dos tempos, explorou os povos do continente europeu até os fins do s. XVIII. Foi somente então que filósofos como Descartes, Montesquieu e Voltaire proclamaram a “grande carta do gênero humano”, resumida na fórmula *liberdade, igualdade, fraternidade* (Figueiredo e editores, *Governo Representativo*, p. 775). Nas palavras de Figueiredo e dos editores:

Estas três palavras santas, símbolo da fé cristã e da regeneração de um mundo escravo, abalaram o velho mundo até os mais profundos alicerces, emanciparam o novo mundo, e abriram uma era nova na história da humanidade (Figueiredo e editores, *Governo Representativo*, p. 776).

⁴¹ Ver Figueiredo, Antonio Pedro de e editores. *O Progresso*, Tomo II, nº 11, de junho de 1848, pp. 775-8. A partir desse ponto, *Figueiredo e editores, Direito de Viver*.

Quanto ao lema dos operários de Lyon, sua versão original em francês é a seguinte: *vivre en travaillant ou mourir en combattant*. O movimento em questão é conhecido como *Revolta dos tecelões* e aconteceu na cidade de Lyon, nos anos de 1831, 1833 e 1834. Foi uma das grandes insurreições sociais nos inícios da era da industrialização. Suas causas estão nas precárias condições de vida dos tecelões da época, submetidos às leis do mercado. A rebelião, apesar de bem organizada, foi violentamente reprimida pelo governo de Louis-Philippe. Os estudiosos dos movimentos sociais vêem na Revolta dos tecelões o embrião das futuras organizações operárias, notadamente os sindicatos, porque mostraram que os trabalhadores unidos possuíam grande força.

Todavia, as três palavras em questão permaneceram no nível teórico, sem encarnar-se nos fatos, de tal modo que as condições de vida das massas foram piorando cada vez mais. Isso foi assim porque faltava à carta do gênero humano a inclusão de um direito que constitui o seu antecedente necessário: o *direito de viver*, sem o qual a liberdade, a igualdade e a fraternidade não passam de mentiras empregadas pelos exploradores para disfarçar a sua dependência e depredação indireta em relação aos explorados (*Figueiredo e editores, Governo Representativo*, p. 776).

Desse modo, a grande fórmula humanitária proposta pelos legisladores franceses de 1791 nada mais foi do que uma mentira odiosa, causadora de inúmeras decepções. Mas, cinquenta anos depois, o governo da república francesa reconheceu o direito de todo homem a um trabalho para sustentar sua família, reconheceu enfim o *direito de viver*. Embora esse último tenha aparecido muito tarde na história do mundo, ele é logicamente anterior a todos os outros direitos, que o pressupõem. Nos três séculos precedentes, os filósofos e socialistas adotaram como princípio que o objetivo da sociedade está em proporcionar a seus membros a maior soma de felicidade possível. E como a condição para ser feliz é estar vivendo, concluímos naturalmente que o primeiro dos deveres que a sociedade tem para com os indivíduos consiste em proporcionar-lhe os meios para viver. A doutrina do *laissez faire* não exige do estado o cumprimento desse dever. Figueiredo e os editores consideram absurda essa ideia, mas ao invés de refutá-la, preferem lembrar aos defensores dessa doutrina que, no estado de natureza, o ser humano tem o usufruto do globo e de seus produtos, de tal modo que a sociedade não pode tirar-lhe esse direito sem oferecer-lhe uma justa compensação. Quanto àqueles que aceitam a legitimidade do direito de viver, mas o consideram uma utopia

impraticável, Figueiredo e os editores retrucam que outros homens de grande mérito e reconhecimento universal consideram essa suposta utopia plenamente realizável. Quem duvida da aplicabilidade do direito de viver está cego para a exploração de uma minoria sobre a maioria e deveria ceder o lugar àqueles que estão dispostos a organizar e dirigir a atividade social em proveito de todos. A objeção mais grave que pode ser feita ao direito ao trabalho consiste em alegar que os homens que o defendem não estiveram no poder em país algum. Mas o fato de o governo provisório da república francesa ter reconhecido o direito de viver anula essa objeção. Para Figueiredo e os editores, esse magnífico princípio circulará por todo o mundo e irá inaugurar o início de uma nova era, prevista, há quarenta anos, pelo maior gênio do século, Carlos Fourier (*Figueiredo e editores, Governo Representativo*, pp. 776-8).

6.1.2.4.7. ARTIGO VOZ DO CÉU, PUBLICADO NO Nº 12 DE O PROGRESSO

O artigo, em coerência com o título, começa com a declaração bíblica de Deus a Moisés, segundo a qual a terra é Dele e foi por Ele alugada aos seres humanos. Em outras palavras, a propriedade da terra pertence a Deus, enquanto o usufruto da mesma pertence aos seus filhos, aos quais Ele a entregou.⁴² Seguem-se, num tom retórico de caráter bíblico, admoestações ao ser humano, filho de Deus, pelo crime cometido em relação à herança recebida, ao apropriar-se das terras divinas, tornando-se proprietário e explorador de seus semelhantes. Figueiredo e os editores criticam a postura daqueles que se tornaram miseráveis, alegando que, ao invés de questionarem os proprietários pela usurpação das terras que Deus entregou a todos os seus filhos,

⁴² Ver Figueiredo, Antonio Pedro de e editores. *A voz do céu. O Progresso*, Tomo II, n 12, de setembro de 1848, pp. 851-4). A partir de agora, *Figueiredo e editores, A Voz do Céu*.

aceitaram que esses proprietários gozassem no ócio os produtos de seu trabalho suado, curvando-se tacitamente ao jugo que lhes foi imposto. Em consequência, esses miseráveis se multiplicaram na pobreza e só têm a opção de morrer (*Figueiredo e editores, Voz do Céu*, pp. 851-2).

Mas, segundo Figueiredo e os editores, há um clarão que brilha no horizonte, representado pelas chamas de um trono que queima por entre os aplausos do povo. Temos aqui o grito de vitória dos irmãos dos miseráveis, irmãos esses que derramaram seu sangue para destronarem um rei perjuro e egoísta, derrubando assim o primeiro dos obstáculos à emancipação do trabalhador.⁴³ A partir dessa vitória, o estado reconheceu o direito que todo ser humano tem de viver do seu trabalho. Para Figueiredo e os editores, isso significou o início da emancipação, embora em apenas um ponto do globo. Em outros lugares, esse direito sagrado continua desrespeitado. Foi preciso lutar para estabelecê-lo e será preciso lutar para defendê-lo e propagá-lo. E Figueiredo e os editores terminam o artigo conclamando os não proprietários a se sublevarem em nome da emancipação do trabalhador (*Figueiredo e editores, Voz do Céu*, pp. 852-3).

O título e a eloquência do artigo convergem com o mote utilizado por Figueiredo e editores, que extraíram uma citação do *Emilio* de Rousseau, cuja mensagem pode ser resumida na sua parte final: “[...] trabalhar é então um dever indispensável ao homem social. Rico ou pobre, forte ou fraco, todo cidadão ocioso é um patife”.⁴⁴

⁴³ Como o artigo foi publicado em maio, tudo indica que Figueiredo está se referindo à Revolução de Fevereiro de 1848, que, impulsionada por republicanos liberais e socialistas, destronou o rei Louis-Phillipe e proclamou a Segunda República Francesa.

⁴⁴ Como sempre, seguindo o costume da época, Figueiredo e editores não indicam de onde extraíram a citação de Rousseau. Além disso, a citação não confere com o original, principalmente no que diz respeito à pontuação e à ortografia. Com efeito, o texto citado no artigo é o seguinte: “Dans la société tout homme vit nécessairement au dépens des autres; il leur doit en travail de prix de son entretien [sic]. Cela est sans exception; travailler est donc un devoir indispensable à l’homme social, riche ou pauvre, puissant ou faible; tout citoyen oisif est un fripon” (*Figueiredo e editores, Voz do céu*, p. 851). O

6.1.2.4.8. ARTIGO SOBRE *AS REFORMAS*, PUBLICADO SEM ASSINATURA NO Nº 12 DE *O PROGRESSO*

Esse artigo é encabeçado pelo seguinte mote, que é atribuído a Zimmermann: “Nos nossos dias houve quem quisesse rebaixar o verbo, dizendo: “as palavras são femininas ao passo que os fatos são masculinos”. A palavra é feminina sem dúvida mas é mãe do masculino...”⁴⁵ Esse mote ficou um tanto fora de contexto, principalmente porque a palavra *verbo*, utilizada sem maiúscula, não deixa perceber que se trata da Palavra Divina. Além disso, o mote parece ser da autoria de Alexandre Weill e não de Zimmerman. Com efeito, no texto original francês, Weill cita inicialmente uma passagem Zimmermann, que afirma ser o Verbo a encarnação do mundo e de Deus, tendo sido revelado pelo *Evangelho*. Nessa perspectiva, o Verbo é e será sempre o centro divino de todas as irradiações da humanidade. Na sequência do seu texto, Weill concorda com isso, mas alega que há pessoas que acreditaram poder caluniar o Verbo, dizendo que “as palavras são femininas e os fatos são masculinos”. Esse dito, ao que tudo indica, é um provérbio francês de autoria desconhecida. Contra o provérbio, Weill afirma que a palavra é de fato feminina, mas é a mãe do masculino.⁴⁶

texto original de Rousseau é o seguinte: “Hors de la société, l'homme isolé, ne devant rien à personne, a droit de vivre comme il lui plaît; mais dans la société, où il vit nécessairement aux dépens des autres, il leur doit en travail le prix de son entretien; cela est sans exception. Travailler est donc un devoir indispensable à l'homme social. Riche ou pauvre, puissant ou foible, tout citoyen oisif est un fripon” (Cfr. Rousseau, Jean-Jaques. *Émile ou de l'Éducation*. Nouvelle éd. revue. Paris: Garnier Frères, 1872, Livre III, p. 209). Apesar das discrepâncias, a ideia central de Rousseau ficou mais ou menos preservada.

⁴⁵ Ver Figueiredo, Antonio Pedro de e editores. *As Reformas. O Progresso*, Tomo II, nº 12, de setembro de 18848, p. 855. Todo o texto: pp. 855-64. A partir de agora, *Figueiredo e editores, As Reformas*.

⁴⁶ O mote encontra-se em *La Phalange: Revue de la Science Sociale*, XIVe année, 1ère Série in 8, Tome II, Deuxième Semestre. Paris: Aux Bureaux de la Phalange, 1845, p. 300. O autor do texto é Alexandre Weill e o título do artigo na *Phalange* é *La guerre des paysans (suite – voir la précédente livraison)*. O texto original do mote se encontra em Weill, Alexandre. *La guerre des paysans*. Paris: Librairie d'Amyot, 1847, p. 12. Não temos certeza de onde Figueiredo e os editores extraíram o mote, mas parece ser mais provável que tenha sido da revista *La Phalange*.

No início do artigo, Figueiredo e os editores afirmam que o Brasil de sua época experimentava uma situação em que as pessoas estavam sofrendo sem saber as causas dos seus sofrimentos nem os meios a serem utilizados para sanar o problema. Apesar de possuímos um vasto e rico território, não tínhamos como empregar a nossa população pobre e desocupada. Além disso, apesar de possuímos uma das constituições mais liberais do mundo, nosso povo estava sujeito a um despotismo rigoroso e sem freios. E não havia acordo a respeito da causa desses males. Para uns, essa causa estava na presença dos portugueses; para outros, ela estava na imoralidade do povo; para outros ainda, ela estava na escravidão, na centralização, na monarquia, etc. Não havia acordo também com relação aos remédios a serem usados para combater esses males, havendo mesmo alguns estadistas que preconizavam simplesmente esperar que a solução se apresentasse com o passar do tempo (Figueiredo e editores, *As Reformas*, pp. 855-6).

Para Figueiredo e os editores, porém, a solução não envolve o apelo à revolução. Eles citam Sismondi para justificar os riscos que ela envolveria e para defender a ideia de que se trata de um remédio a ser adotado apenas em casos extremos.⁴⁷ No caso do Brasil, com uma

Quanto ao autor a que Weill se refere, parece ser Wilhelm Zimmermann (1804-78), historiador e teólogo alemão. Escreveu uma *História geral da grande guerra dos camponeses*, em três volumes, e por esse motivo foi citado no livro de Weill sobre o mesmo tema e que teve parte reproduzida em *La Phalange*.

⁴⁷ A citação de Figueiredo foi feita em tradução bastante livre, sem indicação da fonte, nos seguintes termos: “uma revolução pode ser legítima, pode ser bem sucedida, pode ser gloriosa; mas aqueles que encetam se devem lembrar que se atiram a si próprios, e, consigo, a todos os seus concidadãos numa horrível calamidade, numa calamidade certa; se devem lembrar que a liberdade, a união e o bom governo os abandona, e por largo tempo; que sacrificam o presente ao futuro, e que os frutos que esperam colher desse futuro não passam de possibilidades, cujo cálculo faz estremecer”. Essa citação mantém o espírito do texto, mas uma citação mais fiel rezaria: “uma revolução pode ser legítima, pode ser bem sucedida, pode ser gloriosa, mas aqueles que a começam nunca devem esquecer que se atiram a si próprios, e, consigo, a todos os seus concidadãos, numa horrível calamidade, numa calamidade certa; que eles dizem adeus, e por muito tempo, a todo gozo de liberdade, de união e bom governo, que eles sacrificam todo o presente ao futuro, e que os frutos que esperam colher desse futuro estão submetidos a possibilidades fortuitas das quais só o cálculo já faz estremecer” (Ver Simonide de

constituição bastante liberal, as mudanças poderão ser realizadas de maneira pacífica. Na verdade, não precisamos de revoluções no momento, mas sim de investigar as causas dos nossos problemas e as reformas que poderão solucioná-los. Quando essa tarefa fôr completada, deveremos divulgar a proposta pela imprensa e esclarecer assim a opinião pública. Mas se, depois disso, ainda houver obstáculos para chegarmos a uma solução por meios legais, poderemos então recorrer à força das revoluções (Figueiredo e editores, *As Reformas*, pp. 856-7).

Figueiredo e os editores passam em seguida a estudar as causas de nossos males na época, considerando-as todas resultados da falta de organização. De acordo com ele, ainda éramos vítimas do *laissez faire* na esfera social, de tal modo que o trabalho estava sendo depredado sem piedade pelo capital, o comércio era monopolizado por uma nação estrangeira e o solo permanecia em sua maior parte inculto, nas mãos de uma aristocracia territorial. A grande indústria ainda estava para nascer e as pequenas indústrias se achavam completamente obstruídas. Em consequência, a maior parte da nossa população vivia num estado próximo da antiga servidão, disputando empregos raros e mal

Sismondi, Jean Charles Léonard. *Études sur les constitutions des peuples libres*. Bruxelles: Société Typographique Belge, 1839, p. 270).

Jean Charles Léonard Simonde de Sismondi (1773-1842) foi um historiador, economista e escritor político suíço. Inicialmente revelou-se adepto do liberalismo econômico, mas, em 1819, com a publicação da obra *Novos Princípios de Economia Política*, passou a defender a redistribuição das riquezas, acusando o liberalismo econômico de fazer crescer a miséria dos trabalhadores, ao invés de proporcionar o bem estar a todos. Para ele, a causa disso está na contradição criada pela mecanização da indústria, que implica em desemprego e ao mesmo tempo permite uma produção em massa que os trabalhadores desempregados não podem comprar. Para superar essa situação, Sismondi preconiza um programa de intervenção estatal cujos objetivos são: i) a proteção da classe operária; ii) a luta contra os excessos gerados pela concorrência; iii) a regulação do progresso para evitar o desemprego e a crise econômica. Sismondi foi criticado por Marx, que o acusou de ser um socialista pequeno burguês. Mas o próprio Sismondi não se considerava socialista, tendo atacado inclusive o sistema de Saint-Simon. Ele também não se considerava democrata, descrevendo-se como um republicano liberal. Sempre defendeu a propriedade privada, mesmo não sendo ela um direito natural e sim um direito estabelecido pelo estado. Outras obras de Sismondi são: *Da riqueza comercial* (1803), *Exame da constituição francesa* (1815), *Economia política* (1815), *Estudos sobre a economia política* (1837), etc.

remunerados. As indústrias mais lucrativas eram a usura e a agiotagem. Segue uma lista de medidas propostas por Figueiredo e os editores para resolver essa situação e que não reproduziremos aqui por motivos de espaço. Eles analisam também a situação política do país, sugerindo outras medidas que também não reproduziremos aqui (*Figueiredo e editores, As Reformas*, pp. 858-60). Na sequência de seu argumento, Figueiredo e os editores fazem uma longa citação de um autor que não conseguimos localizar e cujas ideias não iremos repetir aqui, por motivos de espaço (*Figueiredo e editores, As Reformas*, pp. 860-3).

A conclusão de Figueiredo e editores é que existe remédio para sanar os males do Brasil. Tal remédio consiste em mudar o nosso edifício político pelas suas bases, amparando-o com fortes alicerces. Devemos inicialmente organizar as municipalidades, proporcionando-lhes os meios pecuniários para que possam exercer suas atribuições. Isso envolve a reorganização da guarda nacional nesses municípios, restaurando a eleição para os postos e concedendo vitaliciedade aos cargos, para que haja uma estabilidade compatível com nossas circunstâncias. Devemos também organizar a parte jurídica de acordo com as prescrições da constituição. Essas providências permitirão o surgimento de uma força real na nação, ou seja, de uma opinião pública esclarecida. Depois disso, poderemos reformar a organização militar, criando batalhões de voluntários e eliminando o recrutamento, os castigos corporais e as sinecuras existentes. Com todas essas providências, poderemos, finalmente, organizar a instrução pública, reformar a organização administrativa e organizar de fato o país. Hoje isso é impossível por falta de bases sólidas e de uma força permanente, capaz de assegurar a estabilidade e a execução das leis. Sem essas providências, qualquer reforma não passará de paliativo, capaz de

eliminar algum inconveniente, mas com o preço de criar algum outro talvez pior (*Figueiredo e editores, As Reformas*, pp. 865-6).

6.1.3. PRINCIPAIS DOCTRINAS DE FIGUEIREDO NO PERÍODO DE 1855 A 1859, COM OS ARTIGOS PUBLICADOS NO FOLHETIM *A CARTEIRA*

Depois do encerramento das publicações de *O Progresso* em 1848 e do debate com Autran em 1852, Figueiredo retomou em 1855 suas atividades jornalísticas através do folhetoim *A Carteira*, publicado na primeira página do *Diário de Pernambuco* e assinado sob o pseudônimo de Abdalah-el-Kratif. Esse folhetoim se compunha de sete colunas e ocupava mais ou menos um sexto do espaço da primeira página. A única exceção que encontramos está no boletim nº 97, de 17/08/1857, que possui o dobro da extensão dos demais, ocupando as partes inferiores das duas primeiras páginas do jornal. O folhetoim saía em geral às segundas-feiras, mas, em algumas poucas ocasiões, saiu no domingo ou na terça-feira. Conforme mencionado na biografia de Figueiredo, ele escreveu 160 folhetins, sob o pseudônimo de *Abdalah-el-Kratif*.

6.1.3.1. A QUESTÃO DA AUTORIA DOS FOLHETINS

Essa questão se coloca porque, por motivos de saúde, Figueiredo foi substituído no folhetoim durante oito meses por seu amigo Antonio Rangel de Torres Bandeira, que usou o mesmo pseudônimo nesse período de tempo.⁴⁸ Ora, isso exige um certo cuidado na determinação da verdadeira

⁴⁸ Antonio Rangel de Torres Bandeira (1826-1872) foi um pernambucano formado pela Academia de Olinda em 1848. Ele se dedicou ao exercício da advocacia e ao magistério. Deu aulas de geografia e retórica no Liceu Pernambucano e de francês, geografia e história antiga no Ginásio Pernambucano. Exerceu cargos administrativos e foi eleito mais de uma vez como deputado da Assembléia Provincial. Foi membro do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, tendo pertencido a várias associações de letras e ciências. Colaborou em jornais e revistas. Seus textos foram publicados não só em Pernambuco, mas também no Rio, na Bahia, no Maranhão, no Ceará e em Portugal. Henrique Peregrino Pereira de Mello escreveu, em 1878, um *Estudo Biográfico*, que contém informações da vida e da obra de Torres Bandeira. Algumas de suas obras são: *Oblação ao cristianismo* (1844), *Harmonias româncias* (1847), *Religião e*

autoria dos artigos do folhetim assinados por Abdalah-el-Kratif. Essa determinação foi feita por Tiago Adão Lara e nós a seguiremos aqui. Para estabelecer o período em que Figueiredo foi substituído por Torres Bandeira, Lara se baseia nos seguintes fatos: i) há uma contradição entre o folhetim de 15 de novembro de 1858, que faz uma apreciação um tanto negativa da ópera *O Trovador* de Verdi, alegando que ele não pode ser comparado aos grandes compositores, e o folhetim de 06 de dezembro de 1858, no qual Verdi é apreciado positivamente, sendo comparado a Victor Hugo como o criador do gênero romântico na música; ii) o folhetim de 29 de novembro de 1858 é um longo texto de caráter filosófico, que foi atribuído a Torres Bandeira pelo estudante Henrique Capitolino Pereira de Mello, do 4º ano da Faculdade de Direito do Recife, numa monografia sobre o mesmo.⁴⁹ Com base nesses dados, Lara levanta a hipótese de que o último artigo escrito por Figueiredo antes de sair doente foi o de 15/11/1858. Nesse caso, Torres Bandeira teria substituído Figueiredo a partir de 22 de novembro de 1858. Com efeito, a contradição nas avaliações de Verdi indicam que o folhetim de 15 de novembro de 1858 foi escrito por Figueiredo e que o folhetim de 06 de novembro do mesmo ano foi escrito por Torres Bandeira. Quanto ao longo folhetim filosófico de 29 de novembro de 1858, ele pode ser considerado o primeiro texto redigido por Torres Bandeira, graças à informação fornecida por Pereira de Mello. De nossa parte, pensamos que a mudança de tom e de assunto nos folhetins de 29 de novembro e 06 de dezembro indicam com razoável probabilidade que foi com eles que Torres Bandeira iniciou a substituição de Figueiredo.

filosofia (s.d.), *Escritos Políticos* (s.d.), *A Carteira* (folhetins publicados no *Diário de Pernambuco*, em substituição a Figueiredo, que se encontrava doente), etc. Torres Bandeira foi também um dos redatores de *Opinião Nacional, Política Liberal*, de 1867 a 1870 (Informações extraídas de Blake, Sacramento. *Dicionário Bibliográfico Brasileiro*, vol. 1. Rio: Tipografia Nacional, 1883, pp. 295-99.

⁴⁹ Lara está se referindo à seguinte obra: Mello, Henrique Capitolino Pereira de. *O bacharel Antonio Rangel de Torres Bandeira: estudo biográfico*. Recife: Tip. do Jornal do Recife, 1878, 64 p. Não tivemos acesso a ela.

Desse modo, segundo Lara, Figueiredo teria escrito os folhetins de *A carteira* desde a fundação dessa seção até 15 de novembro de 1858. De 22 de novembro de 1858 até 25 de julho de 1859 ele teria sido substituído por Torres Bandeira, que continuou usando o pseudônimo mencionado. Em 16 de agosto de 1859, Figueiredo retornou para escrever seu último folhetim, falando de seus sofrimentos e esperanças e agradecendo pela colaboração do amigo em *A Carteira*. Em 21 de agosto 1859, Figueiredo faleceu e, em 29 do mesmo mês, Torres Bandeira escreveu o seu obituário.

Com base na lista total de folhetins estabelecida por Lara no Anexo 24 de seu livro, lista que vai desde a fundação de *A Carteira*, em 24 de setembro de 1855, até 16 de agosto de 1859, podemos constatar que Figueiredo escreveu 160 deles, assim distribuídos: 159 folhetins no período de 24/09/1855 a 15/11/1858; 1 último folhetim em 16/08/1859. No período em que o substituiu, de 22/11/1858 a 25/07/1859, Torres Bandeira escreveu 31 folhetins sob o mesmo pseudônimo do amigo. E, no folhetim de 22/08/1859, ele comunicou o falecimento de Figueiredo no dia anterior, depois de afastado por motivo de doença. (*Lara, Raízes Cristãs, Folhetins*, pp. 59-61).

6.1.3.2. LISTA GERAL DOS FOLHETINS

Para elaborar a lista dos 160 folhetins de Figueiredo acima mencionada, Lara faz com que cada um deles venha acompanhado pelo respectivo número e data de publicação do *Diário de Pernambuco*. Conforme informamos, em geral, os folhetins eram publicados toda segunda-feira. Quando não houver indicação, é porque foram publicados nesse dia. Quando houver uma indicação entre parênteses, ao lado do número do jornal, é porque foram publicados em algum dia

diferente da semana. Vamos reproduzir essa lista aqui, seguindo a numeração estabelecida por Lara, mas adaptando-a e formatando-a de acordo com nossas necessidades, para facilitar o acompanhamento do leitor. Cada item da lista começa pelo número estabelecido por Lara e é seguido pela data de publicação e pelo número correspondente do *Diário de Pernambuco*:

6.1.3.3. PERÍODO DE 24/09/1855 A 15/11/1858

Os folhetins desse período, com exceção de dois, conforme indicaremos em notas de rodapé, são em sua totalidade de autoria de Figueiredo.

1 – 24/09/1855: nº 220 – Anúncio do início do folhetim. Finalidades: criticar construindo. Deixar a fantasia correr.

2 – 01/10/1855: nº 226 – Uma noite contrariada: Dois jovens que não conseguem passear, como queriam; à espera da madrugada, para o passeio, conversam sobre autores de literatura.

3 – 03/08/1855: nº 232 – A peste. As recomendações médicas. O lazareto. Cenas de caridade (ceia para cem pobres), no Convento de S. Francisco.

4 – 15/10/1855: nº 238 – Ridicularização das eleições. Sobre a peste e sobre o asilo para pobres.

5 – 22/10/1855: nº 244 – O caso de navio aprisionado, por transportar escravos. Elogios à Inglaterra. Poesia. Música.

6 – 29/10/1855: nº 250 – Sátira ao Júri que perdoa grandes ladrões e pune pequenos. Estrada de ferro. Queda de Sebastopol.

7 – 05/11/ 1855: nº 255 – Recorda o dois de novembro. Razão e Revelação concordam sobre a imortalidade da alma. Louva o cemitério

comum, porque aí se dá o conagraçamento de todas as famílias, em vez de cada uma ir para a sua igreja. Poesia: “pensamentos sobre os mortos”.

8 – 12/11/1855: nº 261 – Coroação de D. Pedro V de Portugal . *Te Deum* na igreja do Corpo Santo, mandado cantar pelos portugueses. Descreve a função e a igreja. Novo jornal, português: *A Pátria*. Desejos de liberdade e independência para o jornal. Outros assuntos.

9 – 19/11/1855: nº 267 – A Faculdade de Direito do Recife. Observações sobre o sistema de exames. Recorda as vinganças e os favoritismos. O tráfico de escravos.

10 – 26/11/1855: nº 273 – M. A. Álvares de Azevedo, poeta paulista. Hospital português.

11 – 03/12/1855: nº 279 – Ridicularização das eleições, pois incapazes se elegem. Banquete a bordo de um navio inglês. Teatro. Curso para bacharéis (sátira).

12 – 10/12/1855: nº 284 – Homeopatia (discussões na França). A peste.

13 – 17/12/1855: nº 290 – O Pauperismo e a mendicidade. Distinção entre um e outra Pleiteia-se criação de asilos para pobres verdadeiros.

14 – 24/12/1855: nº 296 – Natal. Descrição do Natal nos vários países.

15 – 31/12/1855: nº 301 – Resenha dos fatos tristes (guerras) e alegres (progressos no Brasil), no ano que finda.

16 – 07/01/1856: nº 5 – Progresso material e espiritual. Pernambuco ainda fraco nesse último. Compara Recife com S. Luís do Maranhão. As artes: pintura, escultura e arquitetura. Brasileiros insensíveis às mesmas. A música, porém, é apreciada.

17 – 21/01/1856: nº 17 – Um sonho. A ponte provisória. Passeio público. A Companhia lírica.

18 – 28/01/1856: nº 23 – Projeto para a criação de uma Biblioteca Pública. História de um médico francês.

19 – 04/02/1856: nº29 – O Carnaval . O *Trovador*, estreia da Companhia lírica.

20 – 11/02/1856: nº36 – Reparação de uma falta involuntária. A repetição do *Trovador*. Terceiro espetáculo lírico. O Carnaval de 1856. A epidemia.

21 – 17/02/1856: nº42 (domingo) – Os médicos. Os boticários. Os frades. O administrador do Cemitério. As obras públicas. A Companhia lírica.

22 – 24/02/1856: nº49 (domingo) – A peste. Descreve os males e os heroísmos.

23 – 03/03/1856: nº56 – A peste atinge o Recife; antes atingira outras cidades da Província. Falta de Irmãs de Caridade. Elogio à dedicação da mulher.

24 – 17/03/1856: nº68 – Versa elogiosamente sobre a revolução de 1817.

25 – 24/03/1856: nº73 – A colonização estrangeira para o Brasil. Crítica ao método usado.⁵⁰

26 – 31/03/1856: nº78 – Pernambuco e as revoluções nacionalistas: tabocas, guararapes, 1817, Confederação do equador, exigência de uma constituição democrática.

27 – 07/04/1856: nº84 – Crítica à obra de um francês, Carlos Reybaud. As obras de Ozanam, sábio e santo.

⁵⁰ Esse folhetim recomenda criação de impostos sobre grandes propriedades, estimulando a venda das partes ociosas das mesmas, que seriam adquiridas por grande número de indivíduos, os quais constituiriam a fonte de uma classe média que aumentaria a produção do país e ajudaria na manutenção da ordem pública (Texto disponível também em Mello, José Antônio Gonçalves de. *Diário de Pernambuco: economia e sociedade no 2º Reinado*. Recife: Ed. UFPE, 1996, pp. 1-10).

28 – 14/04/1856: nº90 – Industrialismo, individualismo, concorrência, protecionismo.

29 – 21/04/1856: nº96 – Ainda sobre o livro *Brasil* de Carlos Reybaud.⁵¹

30 – 28/04/1856: nº 102 – A imprensa: importância, liberdade, censura.

31 – 05/05/1856: nº 107 – *Curso familiar de literatura*, por Lamartine. *O Passarinho*, obra de Michelet. *Ensaio sobre a Providência*, de Eugênio Bersat.

32 – 12/05/1856: nº 113 – Progresso material de Pernambuco. Necessidade do progresso cultural. Arte do Renascimento. A arte gótica.

33 – 19/05/1856: nº 119 – Fim da guerra da Criméia. Nascimento do filho de Napoleão III.

34 – 26/05/1856: nº 124 – Telégrafo elétrico. Descrição do funcionamento do mesmo.

35 – 02/06/1856: nº 130 – O livro das *Contemplações* de Victor Hugo. A iluminação do Recife a gás ou com carvão de pedra? Os prós e os contras.

36 – 09/06/1856: nº 136 – Os grandes cientistas do século XVIII.

37 – 16/06/1856: nº 142 – Adeus ao barão da Boa Vista. Confiança da Inglaterra no Brasil, do ponto de vista econômico. Século XIX, século das ciências práticas. Meios para apagar incêndios.

38 – 23/06/1856: nº 148 – Arte em geral . Valor de todas. A música. O Cristianismo e as artes. Teatro Santa Isabel.

39 – 30/06/1856: nº 153 – Melhoramento do Porto do Recife.

⁵¹ Esse folheto resume capítulo do livro *Brasil*, que trata da imigração de colonos para o país. Critica a solução de Reybaud e oferece uma solução própria: aumento de impostos territoriais, estimulando a venda de terras ociosas, que seriam distribuídas aos colonos brasileiros ou estrangeiros sob a forma de pequenas propriedades. Disponível também em Mello, José Antônio Gonçalves de. *Diário de Pernambuco: economia e sociedade no 2º Reinado*. Recife: Ed. UFPE, 1996, pp. 10-17]

40 – 07/07/1856: nº 159 – Eventos europeus. Morte de Augustin Thierry. Processo para fazer fotografia. Novo caminho de Ferro. Capital estrangeiro.

41 – 14/07/1856: nº 165 – Ficção: diálogo entre Alfredo e Adolfo dá motivo para criticar os métodos imorais em política. Apela-se para a obra de Sismonde de Sismondi: *Constituição dos Povos livres*.

42 – 21/07/1856: nº 171 – Continuação do diálogo anterior. Pretexto para falar de política e ler algo do livro de Lamennais: *Livro do Povo*.

43 – 28/07/1856: n.º 177 – O Estereoscópio.

44 – 04/08/1856: nº183 – O livro de Edgar Quinet: *Curso sobre as literaturas meridionais*. Apresentação sem crítica.

45 – 11/08/1856: nº189 – Ainda a obra de Quinet , agora sob o ponto de vista da arte em geral.

46 – 18/08/1856: nº 194 – Aniversário do Ateneu Pernambucano. Os gregos e suas artes. Quinto aniversário do Gabinete Português de Leitura. Arqueologia (peça encontrada em Pernambuco com inscrição em holandês).

47 – 25/08/1856: nº 200 – O arsenal de Marinha. Internato do Ginásio. Mulheres na vida pública, graças à inteligência do Barão da Boa Vista.

48 – 01/09/1856: nº 206 – Comentário sobre baile: os costumes vão se aprimorando. Lei eleitoral por distrito: evitar o bairrismo. A instituição: Cidade: o que deve ser.

49 – 09/09/1856: nº 212 (terça-feira) – Ainda sobre a cidade. Mostra como os modernos, salvando o que de belo houve na Idade Média, procuraram acabar com a mesquinhez da cidade medieval.

50 – 15/09/1856: nº 217 – Relação entre a cultura de um povo e as suas cidades.

51 – 22/09/1856: nº 223 – Aplica às nossas cidades o que se disse nos números anteriores: cidades mal traçadas, nomes ridículos de ruas, etc. Lamartine e seu *Curso de Literatura*, publicado em jornais.

52 – 29/09/1856: nº 229 – Escrito dia 28, comemora o primeiro aniversário de *A Carteira*; finalidade da mesma.

53 – 06.10.1856: nº 235 – Telégrafo elétrico entre Rio e Recife. Usina central de açúcar.

54 – 13/10/1856: nº 241 – A cavalaria e a mulher. A mulher na Idade Média. Faz votos que a mulher volte à posição que teve.

55 – 20/10/1856: nº 247 – Chateaubriand e o dinheiro. Empresa de pesca para Pernambuco e Rio Grande do Norte.

56 – 27/10/1856: nº 253 – Na vida é preciso seguir não linhas retas, mas curvas.

57 – 03/11/1856: nº 259 – A respeito de concursos e bolsas realizados em França, para mandar moços à Itália, Figueiredo afirma que o mesmo se deveria fazer no Brasil . O *Patent slide* ou estaleiro patente.

58 – 10/11/1856: nº 265 – Culto universal dos mortos. Crença na imortalidade. A antiga revista *O Progresso*. Poesia.

59 – 17/11/1856: nº 271 – A escolha de um estado de vida. A lenda de Hércules entre a Felicidade e a Virtude.

60 – 24/11/1856: nº 277 – Lenda popular sobre a origem da fundação do convento do Carmo em Olinda, e da Igreja e convento de Santa Teresa no lugar denominado *Pisa*.

61 – 01/12/1856: nº 283 – O que é o folhetim. Pobreza da cultura de Pernambuco. Elogio a São Luís do Maranhão. Luxo das senhoras e moças do Recife, no traje. Estrada de ferro.

62 – 09/12/1856: nº 289 (terça-feira) – O século XIX é o século do estudo das artes. A história dos artistas, seguindo Gustavo Planche.

63 – 15/12/1856: nº 294 – Reprodução de duas poesias: *Manga do Jasmim* e *Galo da Serra*, ambas de Soares de Azevedo.

64 – 22/12/1856: nº 300 – Pic Nick em Itamaracá.

65 – 05/01/1857: nº 3 – Natal na Inglaterra, segundo uma testemunha ocular.

66 – 12/01/1857: nº 8 – Hospício, significado. Os irmãos hospitaleiros da ordem de São João de Jerusalém. Em Recife a casa passou dos irmãos para o Exército, que destinou parte para enfermaria do Exército

67 – 19/01/1857: nº 14 – *História dos Constituintes* por A. Lamartine.

68 – 26/01/1857: nº 20 – Ainda a *História dos Constituintes* por A. Lamartine.

69 – 03/02/1857: nº 26 (terça-feira) – Breve notícia acerca da fundação dos conventos e igrejas respectivas que existem no bispado de Pernambuco.

70 – 09/02/1857: nº 31 – Início do ano letivo no Ginásio Provincial. Educação Física.

71 – 16/02/1857: nº 37 – Lembrança para a criação de uma Companhia de Tilbury nesta cidade.

72 – 23/02/1857: nº 43 – O teatro. O Sr: João Caetano. A companhia dramática. Aniversário da batalha dos Guararapes.

73 – 03/03/1857: nº 50 (terça-feira) – A repetição do *Otelo*. O carnaval de 1857.

74 – 09/03/1857: nº 55 – *Mariana* ou a *Vivandeira*. A Gargalhada. Algumas palavras sobre o relatório com que S. Excia. abriu a assembleia provincial.

75 – 16/03/1857: nº 61 – Sorte do folhetinista. A gargalhada e outras coisas. Colégio das órfãs. Campanha monetária para o asilo. A próxima

chegada de duas irmãs de Caridade. O *Folhetim* tem de ser leve e não pesado. Duas poesias.

76 – 23/03/1857: nº 67 – O Colégio das órfãs. A repetição da *Vivandeira*. A nova Castro.

77 – 30/03/1857: nº 72 – Lembrança para a criação de uma Sociedade Filarmônica nesta cidade. (Repete parte de A Carteira do dia 7 de janeiro de 1856).

78 – 06/04/1857: nº 78 – Valorização das ciências. Cheias e secas de Pernambuco, por causa do corte das florestas nas cabeceiras do Capibaribe.

79 – 13/04/1857: nº 83 – Civilização moderna e cristianismo. Semana Santa em Roma, segundo um viajante ilustre.

80 – 20/04/1857: nº 89 – *Tatayra, Alfredo e contos populares* por M. P. de Moraes Pinheiro. *Planihistória [sic] do Imperio do Brasil, reino de Portugal e famílias reinantes nestes países*, pelo tenente-coronel de engenheiros José Joaquim Rodrigues Lopes.

81 – 27/04/1857: nº 95 – O cometa de 13 de junho.

82 – 04/05/1857: nº 101 – Museu de ciências naturais do Ginásio, fundado pelo professor L. J. Brunet . Ainda o cometa de 1857.

83 – 11/05/1857: nº 107– Gabinete de pintura dos Srs. Arsênio e E. Gadault.

84 – 18/05/1857: nº 113 – O americano Hume. Novo Possesso ou Feitiçaria.

85 – 25/ 05/1857: nº 118 – Inauguração do Hospital de Caridade. A Igreja e a caridade. As irmãs de Caridade.

86 – 01/06/1857: nº 124 – Bicho da seda do Carrapateiro. Criação do bicho da seda e da conchinila.

87 – 08/06/1857: nº 130 – Proposta do Prof. Brunet para se criar camelos.

88 – 15/06/1857: nº 135 – Ridicularização da profecia do Cônego de Liège sobre o fim do mundo.

89 – 22/06/1857: nº 141 – Olinda. Vasos achados no engenho Camaleão. Oração do Hospital da Caridade.

90 – 30/06/1857: nº 146 (terça-feira) – Educação. Fragmento de um poema inédito e original.

91 – 06/07/1857: nº 151 – O dia 4 de julho de 1776.

92 – 13/07/1857: nº 157 – Embarços do folhetinista. J. Janin. Alph. Kar. O sentimento poético do nosso tempo. Poesia de Menezes Dória. Scapini. Esforços da Companhia Dramática. Cenas de sonambulismo por uma dama da alta sociedade francesa. A música entre os antigos gregos.

93 – 20/ 07/1857: nº 163 – Os primeiros habitantes do Brasil .

94 – 27/07/1857: nº 169 – O aniversário de S. Vicente de Paulo, celebrado pela primeira vez na capela do hospital de caridade no dia 19 do corrente.

95 – 03/08/1857: nº 175 – A navegação aérea. A companhia dramática nacional. A companhia dramática francesa.

96 – 10/08/1857: nº 181 – A colonização africana promovida pela França para Guadalupe e Martinica. Opinião de Mr. Labouchère acerca da emigração para a Guiana inglesa. Pensamento de Lord Claredon sobre a exportação francesa de africanos. Camões e a Gargalhada dados no Santa Isabel. Companhia francesa. Cenas de sonambulismo no Apollo.⁵²

⁵² De acordo com Lara, o verdadeiro autor desse folhetim seria Torres Bandeira. Para Lara, essa seria a única exceção na lista dos 160 folhetins escritos por Figueiredo. Por motivos de espaço, não entraremos nessa discussão. De qualquer modo, não incluímos esse folhetim na lista daqueles cujo conteúdo será apresentado mais abaixo. Nós também encontramos um outro folhetim que trata de um poema de Torres Bandeira e que ou foi escrito apenas por ele ou contou com a colaboração de Figueiredo. Isso será indicado em nota mais adiante.

97 – 17/08/1857: nº 186 – As armas e as letras. A heráldica antiga e a moderna. Brasileiros ilustres em ciências e artes. A navegação aérea. O padre Bartolomeu Lourenço de Gusmão. A palavra: impossível: dentro de um século será obsoleta em todas as línguas cultas.

98 – 24/08/1857: nº 192 – O homem pode voar. Ainda o Pe. Bartolomeu de Gusmão e o seu aeróstato. Considerações gerais sobre a navegação aérea. Os irmãos Montgolfiers e o seu balão. O carro aéreo de Lord Carlingford. Outra invenção do Pe. Bartolomeu. A biografia universal de Michaud. O futuro do Brasil. Conclusão.

99 – 31/08/1857: nº 198 – Os artistas dramáticos desde os gregos até os nossos dias.

100 – 07/09/1857: nº 204 – O dia 7 de setembro de 1822.

101 – 14/09/1857: nº 209 – *A feitiçaria* (análise do livro de Michelet sobre a feitiçaria na Idade Média e no século XVIII).

102 – 21/09/1857: nº 215 – Ainda *A feitiçaria*. Feitiçarias pernambucas (ou seja, a beleza da mulher pernambucana).

103 – 28/09/1857: nº 221 – A cidade do Recife.

104 – 05/10/1857: nº 227 – O Bairro do Recife.

105 – 12/10/1857: nº 233 – A freguesia ou bairro de Santo Antônio.

106 – 19/10/1857: nº 239 – Observações sobre o *Folhetim* precedente. Algumas palavras acerca da Companhia pernambucana.

107 – 26/10/1857: nº 245 – O bairro da Boa Vista e algumas palavras sobre a organização de um correio predial, nesta cidade.

108 – 02/11/1857: nº 251– Algumas considerações sobre a correspondência científica de Paris, escrita pelo nosso ilustrado colaborador o Sr. G. M., publicada no Diário de 23 passado, e um modelo de contrato entre um proprietário de engenho e colonos índios, na Ilha Maurícia.

109 – 09/11/1857: nº 257 — A freguesia de S. José e algumas palavras acerca da figura que vem em barleo [sic], tendo um espelho na mão esquerda.

110 – 16/11/1857: nº 263 – *Serafina*: uma fantasia literária.

111 – 23/11/1857: nº 269 – Casa de banhos no pátio do Carmo. Projeto de um passeio público no bairro da Boa Vista.

112 – 30/11/1857: nº 275 – Kean, ou o gênio e a desordem. A festa de Santa Cecília. Um fragmento para a história de Pernambuco.

113 – 07/12/1857: nº 281– O dia 2 de dezembro. Teatro de Apolo. Teatro de Santa Isabel . O porto de Tamandaré. Algumas palavras sobre Hipólito Gadault.

114 – 14/12/1857: nº 286 – Caminho de Ferro.

115 – 21/12/1857: nº 292 – Do pauperismo e das instituições de caridade.

116 – 28/12/1857: nº 297 – Ainda o pauperismo e as instituições de caridade.

117 – 04/01/1858: nº 2 – Juízo crítico sobre Branca Dias de Apipucos, drama fundado numa lenda pátria do século XVIII, por uma pernambucana.

118 – 11/01/1858: nº 7 – Algumas palavras sobre o teatro português comparado com o teatro italiano.

119 – 18/01/1858: nº 15 – Algumas palavras sobre Dante e seus últimos comentadores.

120 – 25/01/1858: nº 19 – O futuro dos nossos artistas mecânicos. A companhia de aprendizes menores de arsenal de marinha.

121 – 01/02/1858: nº 25 – O Colégio de N. S. do Bom Conselho, fundado na povoação de Papacaça, no ano de 1853, pelo Revmo. prefeito da Penha, frei Caetano de Messina, Capuchinho siciliano.

122 – 02/02/1858: nº 30 – Apontamentos acerca de alguns melhoramentos, cuja realização julgamos útil e necessária para esta cidade.

123 – 15/02/1858: nº 36 – Amor em tudo. Poesia inédita pelo Sr Dr. Antônio Rangel de Torres Bandeira, dedicada ao Sr. Conselheiro Antônio Feliciano de Castilho.⁵³

124 – 22/02/1858: nº 42 – A agiotagem (repete parte de “A Carteira” de 10/08/1857).

125 – 08/03/1858: nº 54 – A abertura do teatro de Santa Isabel no dia 27 do mês passado. Primeira representação da *Louca*, ou o *Castelo das sete Torres*, espetáculo do dia 3. Quem tudo quer tudo perde, e a Capa de José. Estreia dos cantores italianos.

126 – 15/03/1858: nº 60 – O jovem pianista Arthur Napoleão. Algumas palavras sobre o espetáculo lírico da noite de 11 do corrente.

127 – 22/03/1858: nº 66 – Aos poetas.

128 – 29/03/1858: nº 71– Os costumes contemporâneos no teatro. A *queda de Rosas* (peça teatral).

129 – 05/04/1858: nº 76 – A regeneração das raças cavaleares do império, pelo Dr. F. L. C. Burlam que.

130 – 12/04/1858: nº 82 – Aclimação do dromedário nos sertões do norte do Brasil, e a cultura da tareira, com tradução do relatório do Mr. Dareste apresentado à sociedade zoológica de aclimação de Paris, sobre o mesmo assunto, pelo Dr. F. L. C. Burlamaque.

131 – 19/04/1858: nº 88 – Caminho de ferro portátil agrícola. Duas experiências feitas no porto desta cidade por meio de um aparelho

⁵³ Esse folhetim, em função do título, deve ter sido redigido ou por Figueiredo e Torres Bandeira, em colaboração, ou apenas por esse último.

mergulhador, ultimamente chegado da Europa para o arsenal de marinha. Algumas palavras sobre o último espetáculo lírico dramático.

132 – 26/04/1858: nº 94 – Reflexões sobre um artigo que se lê no *Moniteur Universel* de Paris, sob o título *Catacumbas no Brasil*. Carta de Lamartine escrita a alguns jornais literários que o acusaram de ter roubado ao conde Forbin o seu episódio de Grasiela. *A graça de Deus* (teatro).

133 – 03/05/1858: nº 100 – Biografia de alguns poetas e homens ilustres da província de Pernambuco, pelo comendador Antônio Joaquim de Mello.

134 – 10/05/1858: nº 106 – Uma excursão científica no interior desta província pelo Sr. L. J. Brunet .

135 – 17/05/1858: nº 111 – Um rápido lança de olhos sobre o continente americano. Organização de uma companhia destinada a cobrir o globo com fios elétricos. Higiene Pública.

136 – 24/05/1858: nº 117 – Contos negros e brancos.

137 – 31/05/1858: nº 123 – Ainda outra obra literária feita em França sobre o Brasil.

138 – 07/06/1858: nº 128 – Uma nova profecia, sobre o fim do mundo, causado pela ciência, por Eugênio Huzar.

139 – 14/06/1858: nº 134 – As tendências do século em política. A história da moda.

140 – 21/06/1858: nº 140 – Dedicção do amor conjugal .

141 – 28/06/1858: nº 145 – *Um baleeiro convertido em baleia* (lenda).

142 – 05/07/1858: nº 150 – Os nossos restaurantes, hotéis e cafés. O baile dado no dia 2 de Julho no salão do Santa Isabel .

143 – 12/07/1858: nº 156 – Algumas palavras sobre o projeto de um colégio para meninas, dirigido por irmãs de caridade nesta cidade.

Pequena biografia sobre uma destas filhas adotivas de S. Vicente de Paulo, chamada Rosária.

144 – 19/07/1858: nº 162 – Telegrafia elétrica.

145 – 02/08/1858: nº 174 – Uma vingança de nova espécie motivada por uma mulher.

146 – 09/08/1858: nº 180 – Origem dos teatros.

147 – 16/08/1858: nº 186 – O passado e o presente. O túnel submarino entre a França e a Inglaterra.

148 – 23/08/1858: nº 192 – *Te Deum laudamus*. Estreia da Companhia lírica, *Os puritanos*. Aniversário da fundação do Gabinete Português de Leitura. Festa na Capela do Ginásio.

149 – 30/08/1858: nº 198 – O teatro. Biografia de Vicente Bellini .

150 – 06/ 09/1858: nº 204 – A Companhia italiana. O Sr. Tranconi. Estreia das dançarinas. Conclusão da biografia de Bellini.

151 – 13/09/1858: nº 209 – Revista Musical: representação da ópera de Torquato Tasso; estreia da Sra. Patrese e do Sr. Torricelli.

152 – 20/09/1858: nº 215 – Primeira representação de *Lucrecia Borja*, ópera em 3 atos de Donizetti. Resposta de Lamartine a um artigo publicado contra ele em revista inglesa.

153 – 27/09/1858: nº 221– Uma decepção. A Companhia lírica. Repetição da *Lucrecia*. Reflexões de uma senhora, sobre a existência de uma verdadeira mulher na época atual.

154 – 11/10/1858: nº 233 – Colocação do fio elétrico entre Estados Unidos e Inglaterra.

155 – 18/10/1858: nº 239 – O teatro. Primeira representação da *Traviata*. História curiosa acerca de Luís Napoleão, extraída do *Graham's Magazine*.

156 – 25/10/1858: n.º 245 – A Natureza e a Sociedade relativa à igualdade. A luz da vida.

157 – 02/11/1858: nº 251 (terça-feira) – Um Cavaco. Religião nova. Cálculo muito notável. Uma mulher santa e um marido demônio. Uma pianista como há muitas. O que é a paciência de um inglês. Biografia de Morse.

158 – 08/11/1858: nº 256 – O primeiro dever da mulher. Maneira de evitar um mau marido. Modo de achar uma boa mulher. Os dois avarentos. Haverá habitantes na lua? Música telegráfica. Um prestidigitador célebre. Os domadores de cavalo ou *wispere* [sic].⁵⁴ Manias extravagantes. A irmã de caridade no século XIX.

159 – 15/11/1858: nº 262 – As óperas líricas no teatro Sta. Isabel. Verdi e o seu *Trovatore*. Um mágico estupendo. Prêmio oferecido pelo marquês de Malaizi para o maior corcunda do mundo. Levantamento feito pela instituição africana de Paris sobre o número de escravos no mundo. Bons princípios e maus fins. Exemplo galante. Origem dos Marechais de Campo.

6.1.3.4. PERÍODO DE 22/11/1858 ATÉ 25/07/1859

Período em que Figueiredo foi substituído por Antônio Rangel Torres Bandeira. Esse amigo de Figueiredo escreveu 31 folhetins, com o mesmo pseudônimo de Abdalah-el-Kratif. Entre esses folhetins, destaca-se o de 29/11/1858, em que Torres Bandeira expressa uma perspectiva filosófica pessoal e de tendências mais radicais do que as encontradas em Figueiredo.

6.1.3.5. PERÍODO DE 16/08/1859 A 27/08/1859

Esse período marca um breve retorno de Figueiredo ao *Folhetim*, apenas alguns dias antes de sua morte.

⁵⁴ O termo correto deveria ser *whisperer*.

160 – 16/08/1859: nº 185 (terça feira) – Último folhetim escrito por Figueiredo. Fala de seus sofrimentos, suas esperanças. Agradece ao Dr. Antônio Rangel Torres Bandeira.

No dia 21 de agosto de 1859, Figueiredo falece.

No dia 27/08/59, já morto Figueiredo, Torres Bandeira escreve o obituário do amigo e pela última vez assina Abdalah-el-Kratif (*Lara, Raízes Cristãs*, pp. 238-46, com adaptações).

Como a lista acima é muito longa e inclui muitos textos com pouco interesse filosófico, selecionamos apenas alguns folhetins para apresentar as doutrinas de Figueiredo nessa fase de seu pensamento. Na maior parte dos casos, não consideraremos o texto integral do folhetim, limitando-nos aos trechos que ofereçam alguma relevância para explicitar as ideias filosóficas de nosso autor. Os folhetins a serem considerados estão relacionados logo abaixo. A fonte que consultamos para a leitura de todos os textos se encontra na coleção digital da Universidade de Flórida, acessível pela internet.⁵⁵

6.1.3.6. DOUTRINAS DOS PRINCIPAIS FOLHETINS

6.1.3.6.1. FOLHETIM Nº 1 – 24/09/1855: Nº 220 DO *DIÁRIO DE PERNAMBUCO*

Os assuntos tratados, como vimos, são o anúncio do início do folhetim e a descrição de sua finalidade: criticar construindo e deixar a fantasia correr. Nesse texto, Figueiredo se pergunta sobre a razão do nome *Carteira*, mas sem responder com clareza, defendendo a fantasia e terminando com uma paráfrase irônica de Horácio ironicamente, dizendo que sabe ser estúpido. A despeito da razão do nome *Carteira*, há

⁵⁵ Ver Folhetim *A Carteira* do Diário de Pernambuco. In: *University of Florida Digital Collections. South American Collections*. Disponível em <<https://ufdc.ufl.edu/AA00011611/07417/allvolumes>>. Acesso em outubro de 2019. Todas as citações de trechos do folhetim feitas a partir de agora foram extraídas dessa fonte.

uma pista no folhetim de 27/09/1858, em que uma bela senhora faz um discurso sobre a verdadeira mulher e Figueiredo tira do bolso uma carteira para fazer anotações. Provavelmente essa palavra podia ser usada na época para significar um *caderno de notas*.

6.1.3.6.1. FOLHETIM N° 4 – 15/10/1855: N° 238 DO DIÁRIO DE PERNAMBUCO

Aqui, os assuntos tratados são a ridicularização das eleições; comentários sobre a peste e sobre o asilo para pobres. Figueiredo começa o folhetim aludindo a uma comparação que algumas pessoas fazem entre a peste do cólera e as eleições, considerando-as dois flagelos que afligem a humanidade. Mas Figueiredo considera a comparação exagerada. Para justificar sua posição, ele faz inicialmente alguns elogios à ideia de *eleição* como benéfica à prosperidade pública, mas em seguida passa ironicamente à descrição das consequências maléficas produzidas pelas eleições realizadas no Brasil. Elas são vistas como fontes de bens para os eleitos, como responsáveis pelo afrouxamento na aplicação das leis em épocas pré-eleitorais, como motivadoras da retomada de processos judiciais parados cuja decisão possa gerar votos, como estimuladoras da aprovação de estudantes fracos e obscuros. As eleições permitem que sejam alteradas circunstâncias territoriais ao sabor dos interesses envolvidos, que propriedades sejam compradas a preços enormes para favorecer algum potentado e que sejam concedidos abatimentos, moratórias e contratos lucrativos, etc. As eleições transformam o ignorante em ilustrado, a virtude em crime, o crime em virtude, a justiça em injustiça, etc., produzindo verdadeiros milagres. As eleições não matam, apenas causam decepções, inimizades e aflições, mas isso é passageiro. O mesmo não acontece no caso do cólera, que é cruel, invisível e não pode

ser evitado com facilidade. A peste não respeita ninguém e zomba dos esforços humanos para afastá-la. Mas ela ainda não era conhecida na província, cuja salubridade era capaz de preveni-la na época da redação do folhetim. Isso, para Figueiredo, só poderia ser atribuído às providências higiênicas adotadas pelas autoridades competentes. E seria bom se todos ajudassem as autoridades públicas como pudessem e deixassem de lado os temores pueris que só contribuía para agravar os males. Como exemplo de providência para vencer esses temores, Figueiredo oferece o caso do surto de cólera que invadiu um hospício de mendigos em Florença e que foi controlado porque o diretor declarou que o mal tinha acabado e realizou uma grande festa de comemoração, acabando assim com o medo dos mendigos, ao distrair-lhes a atenção e fortalecer sua resistência à doença. Figueiredo recomenda que seus patrícios sigam esse exemplo, bem como o do bispo do Rio de Janeiro, que, por ocasião do surto na capital do Império, deixou de lado as pompas da vaidade humana e peregrinou de porta em porta invocando a caridade pública a favor das vítimas da doença. Depois de criticar um rico pernambucano que tinha contribuído com muito pouco numa subscrição feita para ajudar a minorar os sofrimentos de vítimas de doença, Figueiredo passa a discutir aspectos positivos do Hospital de Pedro II, que não desenvolveremos aqui por motivos de relevância. O folhetim termina com uma pergunta retórica: “os mortos da peste vão para o cemitério; mas para onde irão os mortos na peleja eleitoral?”

6.1.3.6.3. FOLHETIM N° 5 – 22/10/1855: N° 244 DO DIÁRIO DE PERNAMBUCO

Nesse folhetim, Figueiredo dedica um trecho à discussão do tráfico de escravos. Ali, ele comemora o aprisionamento de um navio negreiro, elogiando a missão civilizadora da Inglaterra, que se encontrava em plena

Revolução Industrial. Ele elogia esse país por ter acabado com o tráfico de escravos, que ele vê como um “labéu vergonhoso da civilização cristã”, descrevendo as crueldades a que estavam submetidos os africanos. Figueiredo aproveita para elogiar a atuação de Wilberforce, que, já em 1742, levantou no parlamento britânico a bandeira contra a escravidão e seu tráfico.⁵⁶ Figueiredo alega que foi graças à ação de homens como Wilberforce que, em 1827, o Brasil assumiu o compromisso com a Inglaterra de acabar com o tráfico de escravos. Mas tal compromisso magnânimo, inspirado pela filosofia e pelo cristianismo, foi violado por alguns anos em virtude da cobiça de alguns indivíduos gananciosos. A partir de 1850, porém, o tráfico foi definitivamente abolido pela ação repressora do governo brasileiro. Para Figueiredo, isso não bastava. Seria ainda necessário que esse mesmo governo proporcionasse os meios de substituir o trabalho escravo pelo trabalho livre, extinguindo a vergonha da escravidão e suavizando os rigores da vida dos escravos através duma legislação mais justa.

6.1.3.6.4. FOLHETIM Nº 7 – 05/11/1855: Nº 255 DO DIÁRIO DE PERNAMBUCO

Os assuntos tratados são a data de finados, acompanhada de reflexões sobre a imortalidade da alma. Nesse Folhetim, Figueiredo argumenta que o dia de todos os santos foi estabelecido por um homem,

⁵⁶ Figueiredo está se referindo a William Wilberforce (1759-1833), político e filantropo britânico que foi um dos líderes do movimento contra o tráfico de escravos. Em 1780, tornou-se membro independente do parlamento pela região de Yorkshire. Em 1785, converteu-se ao cristianismo evangélico, o que mudou sua vida e motivou seus desejos de reforma. A partir de 1787, depois do contato com ativistas contrários ao tráfico de escravos, assumiu a causa da abolição e liderou a campanha no parlamento por vinte anos, até conseguir a aprovação Lei do Comércio de Escravos, em 1807. Na fase final de sua vida, apoiou o movimento pela abolição completa da escravidão, mesmo depois de 1826, quando renunciou ao cargo no parlamento por motivos de saúde. Esse movimento levou à Lei de Abolição da Escravidão, em 1833, que foi aprovada apenas três dias antes de sua morte. A data de 1742, mencionada por Figueiredo no folhetim, está certamente errada, pois Wilberforce nem sequer era nascido nesse ano. A data correta provavelmente seria 1787.

o papa Gregório IV, enquanto o dia de finados corresponde a uma instituição espontânea muito antiga da humanidade. Figueiredo pensa que o culto aos finados sem dúvida nasceu com o gênero humano, com base no temor causado pela morte do primeiro ente da espécie, temor esse que era suavizado pelas saudades do ser querido. E esse sentimento de ternura constitui talvez um dos mais sólidos alicerces da crença na imortalidade da alma, já que envolve o desejo de nos reunirmos ao ser amado que partiu, cuja extinção completa nos recusamos a aceitar. Essa crença é consolidada pelas ideias de *ordem* e de *justiça*, cujas leis, baseadas nos critérios do mérito e do demérito, determinam o castigo relativo ao crime e o prêmio relativo à virtude. A revelação confirma essa crença sublime, inata, fonte da moral, eliminando erros e elevando-a à altura de um dogma irrecusável. Nesse ponto, há um trecho truncado na imagem da folha do *Diário de Pernambuco* que consultamos na *Coleção Digital da Universidade de Florida* e que não conseguimos decifrar. Mais adiante, Figueiredo acrescenta alguns comentários e avaliações de algumas formas de veneração dos mortos e em seguida passa a descrever a cerimônia de finados da qual tinha participado. E finaliza o folhetim transcrevendo a tradução completa do poema *Pensée des morts*, de Lamartine.

6.1.3.6.5. FOLHETIM Nº 9 – 19/11/1855: Nº 267 DO DIÁRIO DE PERNAMBUCO

Nesse folhetim, além de outros assuntos, Figueiredo fala ao final sobre o tráfico de escravos. Ele menciona, ali, “os traficantes de carne humana” que “ainda afagam o temerário e sacrílego projeto de restabelecer esse tráfico infame”. Figueiredo reconhece uma intermitência de cinco anos no contrabando de escravos, graças à resignação da grande maioria do país diante da pressão de fora e à

conformação com a enérgica vontade do governo. Mas, para Figueiredo, esses esforços, representados por punições severas aos contraventores, não eram suficientes para extinguir esse mal crônico, em virtude dos preconceitos tradicionais da população. Qualquer descuido poderia estimular novas tentativas de contravenção, favorecendo a prática de atos que o povo brasileiro ainda não estava acostumado a considerar criminosos. Para Figueiredo, não havia partido algum no país que tivesse horror ao tráfico, esse comércio infame, desumano e anticristão. Somente alguns espíritos ilustrados partilhavam o sentimento vivo de reprovação ao tráfico. Diante disso, Figueiredo sugeriu a formação de uma associação que tivesse por finalidade esclarecer o público, tanto pela razão como pelo coração. De acordo com ele, os brasileiros nasciam e viviam no meio de escravos, considerando isso natural e desenvolvendo falsas noções de superioridade. Todo brasileiro que deixasse de ser proletário queria inicialmente ter um escravo. E todo escravo liberto tinha o mesmo objetivo. Para Figueiredo, a lavoura brasileira tinha prosperado com seus engenhos assim que o tráfico tinha terminado. Mas ela tinha piorado assim que tinha sido retomado ilicitamente o tráfico. E, depois de alguns anos, assim que o governo resolveu reprimir esse tráfico, a lavoura tinha tornado a prosperar. Diante desses fatos, Figueiredo afirma:

A extinção completa, perpétua, do tráfico é um decreto de Deus, é um dever de humanidade; além disto, está nos interesses daqueles a quem mais assusta. A solução da questão vital da substituição dos braços escravos pelo trabalho livre está estritamente ligada à extinção deste flagelo; quase que depende dela.

E, ao terminar o folhetim, Figueiredo expressa sua esperança de que a solução indicada aconteceria sem abalos. A transição se faria lenta e insensivelmente e não perturbaria o *satus quo*, a menos que a

persistência no erro e no crime continuassem a produzir os efeitos funestos que a acompanhavam.

6.1.3.6.6. FOLHETIM Nº 13 - 17/12/1855: Nº 290 DO DIÁRIO DE PERNAMBUCO

Nesse folhetim, Figueiredo define o pauperismo como um fato real, alheio à vontade humana e filho da organização social. Já a mendicidade é o estado daquele que pede esmola, caracterizando um fato humano que tem por causa a preguiça e a falta de trabalho. Desse modo, por um lado, o progresso da civilização leva ao aumento dos necessitados, gerando o pauperismo. Por outro lado, a constituição refratária à mendicidade em virtude dos recursos disponíveis no caso de países muito jovens, como o Brasil, leva a concluir que as legiões de mendigos que assolam o Recife duas vezes por semana são os exploradores mais temerários da caridade pública. Eles podem ser chamados de *pobres bem aventurados* (*beati pauperes*), pois, a partir de passeios de algumas horas pelas ruas da cidade, eles conseguem fazer uma coleta pecuniária capaz de sustentá-los. Estamos diante de um verdadeiro *farniente* para esses exploradores, que não passam de vadios insolentes cuja maior parte só aceita esmolas em dinheiro. De acordo com Figueiredo, os pobres, no Brasil, “são os verdadeiros sibaritas da ociosidade premiada”. Ele descreve a seguir os métodos pelos quais esses pobres arrecadavam suas rendas e se recorda de ter visto um deles descansando numa cadeira de encosto no pátio de sua excelente casa nos arrabaldes da cidade. A casa era muito limpa tinha um jardim na frente, num verdadeiro exemplo de “indigência abastada”. Figueiredo reconhece que, entre os pedintes, há muitos cegos e incapacitados que de fato mereciam auxílio. Todavia, as autoridades poderiam empregá-los em algum trabalho manual lucrativo, de tal modo que as esmolas dadas a centenas de pedintes que lotavam as ruas e as

pontes da cidade poderiam ser dirigidas às famílias verdadeiramente necessitadas. O país poderia também seguir o exemplo da França, que proibiu a mendicância e criou asilos apropriados para os mendigos. Nelas, esses últimos executavam ali trabalhos compatíveis com suas forças e os definitivamente incapazes eram sustentados pelo estado. Ao adotar essas medidas e ao instituir a pena de seis meses de prisão aos falsos pobres, a França conseguiu extinguir o cancro da mendicância em suas cidades. Figueiredo descreve a seguir o funcionamento dessas instituições na França, chamadas *casas de asilo* e destinadas a acolher os mendigos de acordo com os princípios indicados. Figueiredo reconhece também que, diante das nossas necessidades sociais, talvez fosse cedo para criar essas instituições no país. Mas ele pensa que seria muito bom se as damas ricas da região criassem associações de beneficência para ajudar as famílias realmente necessitadas. Isso seria “um passo verdadeiro na estrada do cristianismo e da civilização”. Na parte final do folhetim, Figueiredo muda de assunto e passa a recomendar às autoridades pernambucas a tomada de providências no sentido de melhorar as condições sanitárias da cidade e de estimular a construção de casas mais adequadas para os trabalhadores, condenados a viver em cortiços infectos.

6.1.3.6.7. FOLHETIM Nº 16 – 07/01/1856: Nº 5 DO DIÁRIO DE PERNAMBUCO

O tema principal desse folhetim é a relação entre progresso material e espiritual. Figueiredo inicia o texto listando aspectos do progresso material de Pernambuco, marcado pelo grande movimento do porto, pelo aumento do comércio de importação, pelo aumento da riqueza material, etc. Mas esse progresso material não veio acompanhado do esperado progresso intelectual, espiritual e moral na região. Nesse domínio, Pernambuco se achava atrasado em relação ao Maranhão e ao Pará.

Figueiredo faz a seguir um excursão, examinando a pintura, a escultura e a arquitetura em relação aos instintos inatos do povo pernambucano e concluindo que essas artes ainda não existiam entre nós. A música estava mais desenvolvida, pois todos os brasileiros são músicos. Mas faltava em Recife uma companhia lírica, em contraste com o Maranhão e o Pará, que, apesar de serem províncias de segunda ordem e com arrecadações menores, já tinham as suas. E faltava também em Recife o respeito pelas velhas tradições e costumes, que costumam ser fontes das artes. Figueiredo encerra o folhetim dando um exemplo relativo ao culto da Senhora do Monte, que, sem critério e sem qualquer vantagem, tinha deixado de ser celebrado por meio de um feriado.

6.1.3.6.8. FOLHETIM Nº 24 – 17/03/1856: Nº 68 DO *DIÁRIO DE PERNAMBUCO*

Esse artigo rememora a Revolução Pernambucana de 1817, caracterizada como “o grito profético de liberdade e emancipação política, entre as aclamações e as esperanças de um povo generoso”. Figueiredo descreve os pernambucanos de seu tempo como herdeiros desse movimento e agradece penhorado àqueles que sacrificaram suas vidas pela liberdade que então seus conterrâneos gozavam. Ele reconhece que ainda não tínhamos atingido o grau supremo de progresso, mas afirma que avançávamos muito nessa direção. Nos 39 anos que separavam a Revolução de 1817 do tempo em que Figueiredo escrevia, muitos melhoramentos tinham sido realizados, a ponto de surpreender e deslumbrar quem fizesse uma comparação das circunstâncias predominantes nos dois momentos.

Por volta de 1817 nada éramos e o estrangeiro civilizado nos via como selvagens quase indomáveis. Mas esse estado de degradação moral não poderia durar. O progresso das nações é uma lei divina necessária. Os

seres humanos são instrumentos cegos da Providência e a transformação pela qual os brasileiros iriam passar veio da Revolução Francesa de 1789. Mas essa última teve causa mais remota, ela vem das aspirações de João Huss, queimado na fogueira em 1414;⁵⁷ das controvérsias místicas de Wiclef, que defendeu a emancipação do pensamento; da luta de Lutero contra os privilégios da Igreja sobre a consciência humana; dos anabatistas Stork e Munzer, que pretendiam abolir todos os privilégios em sociedade;⁵⁸ do decálogo político de Thomaz Pay [sic], embora incompleto;⁵⁹ do imenso e universal abalo que Rousseau, Voltaire, a *Enciclopédia* e os filósofos do s. XVIII imprimiram na sociedade francesa, levando-a à Revolução de 1789. Para Figueiredo, se existe no mundo um

⁵⁷ Jan Hus (1369-1415), também conhecido como João Huss, foi um teólogo e filósofo tcheco que se tornou um reformador religioso e precursor do protestantismo. Em virtude de suas ideias, foi excomungado pelo Papa Alexandre V. Mais tarde, foi preso e intimado a renegar suas ideias. Como se recusou a fazer isso, acabou queimado na fogueira, em 6 de julho de 1415. A data de 1414, indicada por Figueiredo, é incorreta.

⁵⁸ A palavra *anabatista* significa *aquele que é batizado de novo*. Os anabatistas defendiam a tese de que o batismo só é válido quando o candidato confessa sua fé em Cristo e quer ser batizado. Eles se opunham ao batismo de crianças, que são incapazes de tomar uma decisão consciente a respeito. As personagens históricas mencionadas por Figueiredo são Nikolaus Storch (?-1536) e Thomas Munzer (1489-1525). Eles foram defensores dessas teorias, às quais acrescentaram críticas à opressão feudal, inspirando assim as Guerras dos Camponeses no sul da Alemanha em 1525, às quais Figueiredo e os editores de *O Progresso* já tinham feito referência no artigo sobre *As Reformas*, no Tomo III, nº 11, de junho de 1848.

⁵⁹ Tudo indica que Figueiredo está usando um nome excessivamente aporuguesado para se referir a Thomas Paine (1737-1809), o teórico político da Revolução Americana. Seu panfleto *Common Sense* (1775-6) foi um dos estopins que desencadearam o movimento norteamericano pela independência, tendo influenciado inclusive a redação da *Declaração de Independência*. A origem da expressão *decálogo político* parece ser devida a Vicente Rocafuerte (1783-1847). Esse último foi um político, diplomata e escritor equatoriano. Em 1819, exilou-se voluntariamente nos Estados Unidos, onde permaneceu na Filadélfia por 14 anos. Graças às suas ideias, tornou-se um dos inspiradores do movimento de independência hispanoamericana. Foi o segundo presidente da República do Equador entre 1839 e 1843. Em geral, defendeu ideias republicanas e liberais, mas na prática revelou uma tendência conservadora. Rocafuerte chamou a *Declaração de Independência* norteamericana de “verdadeiro decálogo político”, o que poderia explicar o uso dessa mesma expressão por parte de Figueiredo, a qual provavelmente se tornou comum na América Latina da época para designar a perspectiva política libertadora da Revolução Americana (sobre o uso dessa expressão por Rocafuerte, ver Israel, Jonathan. *The Expanding Blaze. How the American Revolution Ignited the World, 1775-1848*. Princeton: Princeton Un. Press, 2017, p. 448; ver também Armitage, David. *The Declaration of Independence: a Global History*. Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard Un. Press, 2007, p. 118). Figueiredo considera o “decálogo político” de Paine “incompleto” porque o acusa de não ter compreendido os fenômenos sociais da vida do povo norteamericano.

fenômeno capaz de provar a unidade e identidade do espírito da espécie humana, tal fenômeno está na adoção de certas ideias. Foi esse laço misterioso que liga todos os seres humanos entre si que levou os brasileiros a sentirem as vibrações do movimento político que mudou em sociedade francesa em 1789. Mas era necessário um fato que funcionasse como causa ocasional para o desenvolvimento desse germe entre nós e esse fato foi a transferência da corte para o Brasil. A partir daí, as rivalidades entre brasileiros e portugueses foram crescendo até a eclosão do movimento de 6 de março de 1817. Figueiredo cita o manifesto do governo provisório de 7 de março de 1817, que ele considera o ato de emancipação de um povo, cujos sofrimentos, injustiças e opressões que sofreu justificam os excessos e delírios praticados na véspera da manifestação de sua vontade soberana. Pernambuco liderou a revolta, no que foi seguido pelo Ceará e pela Paraíba.

Para Figueiredo, a Revolução de 1817 malogrou e seus líderes foram executados, mas nenhum deles traiu o juramento feito à pátria. E ele encerra o artigo com uma citação de Lamartine, em três parágrafos, sem aspas e sem indicação da fonte, cuja parte final é a seguinte:

A história da revolução é gloriosa e triste como o dia seguinte de uma vitória, e como a véspera de outro combate. Mas se esta história é cheia de luto, é cheia especialmente de fé. Assemelha-se ao drama antigo, em que, enquanto o narrador faz a exposição, o coro do povo canta a glória, chora as vítimas e eleva um hino de consolação e de esperança a Deus!⁶⁰

6.1.3.6.9. FOLHETIM Nº 25 – 24/03/1856: Nº73 DO DIÁRIO DE PERNAMBUCO

O folhetim discute a colonização estrangeira para o Brasil e critica o método usado no país. Figueiredo repete quase *ipsis litteris* o texto do

⁶⁰ Lamartine, Alphonse de. *Histoire des Girondins*. Tome huitième. Paris: Furne et Cie – W. Coquebert Éditeurs, 1847, p. 382. A citação toda se encontra às pp. 382-3.

artigo *Colonização do Brasil*, publicado no nº 9 de *O Progresso* e provavelmente escrito em colaboração com Milet.

6.1.3.6.10. FOLHETIM Nº 31 – 05/05/1856: Nº 107 DO DIÁRIO DE PERNAMBUCO

Esse folhetim faz uma análise de três obras: o *Curso familiar de literatura*, por Lamartine, *O Passarinho*, de Michelet, e o *Ensaio sobre a Providência*, de Eugênio Bersat [sic]. Comentaremos apenas a análise desse último. Começamos informando que, na verdade, o autor de *Ensaio sobre a Providência*, de 1853, é Ernest Bersot (1816-80), filósofo, moralista e jornalista francês.⁶¹ Figueiredo provavelmente se enganou quanto ao nome do autor. Na análise do livro de Bersot, Figueiredo afirma ser esse autor um dos que melhor compreenderam a questão da Providência, tendo escrito um texto cheio de elevação. No livro, a Providência é descrita como algo muito visível na ordem da natureza e muito necessário à vida moral. Nossa força não está nem em nós nem ao nosso redor, mas numa região mais elevada, onde deve ser buscada pelo ser humano. Nessa perspectiva, a natureza do homem é tal que ele se revela móvel e fraco no meio das coisas transitórias, mas forte e constante no meio das coisas que permanecem eternamente. Possuímos uma faculdade poderosa, que nos arranca da terra e nos transporta ao

⁶¹ Nada encontramos sobre Eugène Bersat em nossas pesquisas e constatamos a existência de dois livros publicados com o mesmo título de *Ensaio sobre a Providência*. O primeiro deles é de autoria de M. Price e foi traduzido para o francês em 1776 (ver: *Essai sur la Providence par M. Price. Traduit de l'anglais avec des notes par M. Charles de Loys*. Yverdon: Chez la Société Littéraire et Typographique, 1776). O outro é de autoria de Ernest Bersot e foi publicado em 1853 (ver Bersot, Ernest, *Essai sur la Providence*. Paris: Auguste Durand, 1853). Com base na data de publicação e na semelhança dos nomes, chegamos à conclusão de que o autor a que Figueiredo se refere é de fato Ernest Bersot (1816-80). Ele foi um filósofo, jornalista e político francês. Atuou como secretário de Victor Cousin quando esse último era ministro. Foi também diretor da Escola Normal Superior, membro do Conselho de Educação e membro da Academia de Ciências Morais e Políticas. Em 1876, atuou como presidente do Instituto de França. Além da obra mencionada, ele também escreveu *Doutrina de Santo Agostinho sobre a liberdade e a Providência* (1843), *Do espiritualismo e da natureza* (1846), *Estudos sobre a filosofia do s. XVIII* (um volume sobre Diderot, em 1851, e outro sobre Montesquieu, em 1852), etc.

mundo divino, ficando impressionados ao mesmo tempo com sua riqueza infinita e com nossa miséria. O sentimento humilde daí resultante é a súplica, que seria estéril se não pedisse à Providência nada mais do que o cuidado com a vida humana, miseravelmente curta. Para Figueiredo, Bersot nos revela a Providência sob todos os seus divinos aspectos, encontrando numerosos ecos em virtude disso.

6.1.3.6.11. FOLHETIM Nº 41 – 14/07/1856: Nº 165 DO DIÁRIO DE PERNAMBUCO

Esse folhetim e o seguinte são importantes, porque, por um lado, foram utilizados por Lara para atribuir a Figueiredo a autoria dos artigos assinados por O e, por outro lado, foram utilizados por Costa e Silva para contestar essa mesma autoria.⁶² O autor do folhetim é Figueiredo, que, sob o pseudônimo de Abdala-el-Kratif, descreve os acontecimentos sob a forma de um narrador invisível que acompanha os acontecimentos. O texto do folhetim nos oferece um diálogo entre duas personagens fictícias, Alfredo e Rodolfo, antigos colegas de colégio que se encontram em Recife por ocasião da viagem do primeiro a essa cidade. Durante o encontro, Alfredo conta ao amigo que tinha ocupado vários cargos políticos, além de ser redator de um jornal e um advogado de sucesso. Rodolfo, que conhecia o pouco empenho de seu colega nos estudos, perguntou-lhe como tinha conseguido tanto sucesso. Alfredo explicou que foi muito fácil chegar ao ponto que chegou. E começou sua história alegando que, apesar de suas extravagâncias de estudante, sempre foi honesto e entusiasta pela beleza, pela verdade e pela justiça. Em política, era um republicano exaltado, contrário ao conservadorismo baseado nos interesses pessoais. Todavia, ao retornar

⁶² Esse folhetim pode ser consultado em <<https://ufdc.ufl.edu/AA00011611/07434/images>>.

para casa, ao fim dos estudos, resolveu que os fins justificavam os meios e deixou de lado todos os seus instintos de honra e desinteresse. Procurou os poderosos, chegou até mesmo a adulá-los, mas sempre com o objetivo de satisfazer os seus interesses e as conveniências do partido político que ocupava o poder. Ao tomar consciência disso, Rodolfo expressa sua repulsa pelo comportamento do amigo e afirma preferir permanecer obscuro, mas com a consciência tranquila. Alfredo confessa também que desempenhou suas atividades administrativas como toda gente o fazia na época: enquanto juiz de paz, apoiou-se na acessória de um velho rábula, compadre de seu pai; enquanto deputado provincial, falava a torto e a direito sobre todas as questões; etc. Contra essa atitude do amigo, Rodolfo defende a importância das funções dos membros das municipalidades e lê para o amigo um trecho do livro *Constituição dos Povos Livres*, de Sirmonde [sic] de Sismondi, a respeito dessa questão.⁶³ O trecho mostra a importância da comuna ou municipalidade na sociedade primitiva. Na formação da nação, a comuna participa do poder geral através do sacrifício de grande parte de sua soberania individual. Em que pese às vantagens proporcionadas pelo poder central na administração dos interesses comuns, a coluna desempenha uma série de funções importantes: elas administram bens, têm pobres a sustentar, executam obras públicas, realizam eleições. E a prática administrativa acaba por ensinar ao povo que somente o poder não resolve os problemas, mas que é preciso recorrer à deliberação, que lhe permite perceber que cada indivíduo procura o bem de todos, embora não o descubra. Ao ver nascerem as dificuldades, o povo se resigna a

⁶³ O livro mencionado é o seguinte: Simonde de Sismondi, A. C. L. *Études sur les constitutions des peuples libres*. Paris: Chez Treuttel et Würtz, Libraires, 1836. No folhetim, além da grafia errada do nome *Simonde*, o personagem Rodolfo é chamado equivocadamente de *Adolfo* no exato momento em que começa a leitura do trecho do livro em questão. Mas fica claro para o leitor que se trata de um erro tipográfico, sem maiores consequências.

sofrer as imperfeições da ordem social, sentindo amor pelas instituições de que participa, ao invés de obedecê-las apenas por medo. Rodolfo termina a leitura do trecho do livro de Sismondi, dizendo que ele resume o papel da comuna em quase todos os países. Alfredo concorda e a conversa toma o rumo da discussão do sistema eleitoral da época. Rodolfo defende uma eleição direta, mas não sob a forma de sufrágio universal, alegando que só deveriam votar aqueles que estivessem em condições de independência e gozassem de alguma ilustração. Para ele, somente isso forneceria as bases para uma eleição autêntica e evitaria os infelizes simulacros de então. O direito de votar, gozado pelo povo brasileiro, era uma ilusão e só servia para engrandecer o demérito. Mas essa suspensão do direito de votar seria temporária e pode ser modificada à medida que o número de homens independentes e ilustrados fosse crescendo. Depois dessas colocações de Rodolfo, a conversa se encaminha inicialmente para a situação política da província e depois para a avaliação dos membros da companhia teatral cuja peça os dois amigos iriam assistir à noite. Por motivos de espaço e relevância, esses pontos não serão apresentados aqui. O diálogo termina com Rodolfo e Alfredo deixando a casa do primeiro para irem ao teatro.

6.1.3.6.12. FOLHETIM Nº 42 – 21/07/1856: Nº 171 DO DIÁRIO DE PERNAMBUCO

Esse folhetim retorna aos personagens e ao diálogo do número anterior do *Diário de Pernambuco*.⁶⁴ Antes, porém, de descrever a nova conversa dos personagens, o narrador, Abdala el Kratif nos informa que Alfredo não conseguiu tomar todas as providências programadas e resolveu adiar a viagem por algum tempo. Em virtude disso, o narrador

⁶⁴ O texto do folhetim pode ser acessado no endereço <<https://ufdc.ufl.edu/AA00011611/07440/>>.

revela que tinha decidido seguir Alfredo em todas as suas atividades enquanto esperava a chegada do pacote inglês para partir. Para tanto, o narrador nos informa que usou todo o seu “poder prestigioso” e dispôs de todas as suas “milhares de transfigurações” para seguir os passos de Alfredo em todos instantes. Com isso, o leitor fica sabendo que o narrador participará da nova conversa, mas ficará invisível o tempo todo.

Como Alfredo teve de adiar a viagem, isso permitiu que ele se encontrasse novamente com o amigo Rodolfo, visitando-o em sua residência. Ali, depois de conversarem sobre alguns aspectos da arquitetura e da educação em Recife, Alfredo pergunta a Rodolfo sobre o que tratava o manuscrito que seu amigo filósofo estava lendo por ocasião de sua chegada. O narrador conta que Rodolfo, apesar da sua modéstia e seriedade, ainda parecia ter traços de vaidade e informa Alfredo que se trata de uma “produção de outrora”, contendo um juízo crítico sobre o *Livro do Povo*, de Lamennais. E passa em seguida à leitura de alguns trechos do manuscrito para o amigo. Segue-se uma repetição quase *ipsis litteris* de passagens da resenha do livro de Lamennais assinada por O e publicada em *O Progresso*, nº 9. A leitura foi subitamente interrompida por Alfredo, que ficou aborrecido ao ouvir tanta coisa utópica e mudou de assunto. Os dois discutem então rapidamente a construção das ferrovias na província e algumas notícias do Rio de Janeiro. Nesse momento, Rodolfo pergunta a Alfredo sobre sua atividade como advogado e esse último responde que estava tendo muito sucesso e muito lucro, principalmente porque procurava corromper com presentes os membros do júri, sempre visitava os juizes, etc. Rodolfo critica então o amigo, dizendo-lhe que ele tinha sabido subir “todos os degraus da escala das traficâncias” e que só lhe faltava ir para a estrada com o bacamarte nas mãos. Alfredo não se agasta com a crítica do amigo. O diálogo termina com os dois dirigindo-se à sala de

jantar e o narrador se retira da cena, porque “a panela do filósofo era tão magra como seu dono”. O narrador se dirige então para o hotel em que Alfredo estava hospedado, para esperá-lo.

Além da questão moral colocada pelo folhetim, vemos que Costa e Silva parece ter razão na atribuição de autoria. Com efeito, o narrador invisível é Abdala el Kratif, ou seja, Figueiredo, que não se confunde nem com Rodolfo nem com Alfredo. Pode haver algumas semelhanças entre o temperamento de Figueiredo e o de Rodolfo, mas esse último é uma personagem de ficção que não deve ser necessariamente confundida com o Figueiredo real. Como personagem de ficção, Rodolfo também não se identifica com Augusto Frederico de Oliveira, que era rico e bem sucedido na vida e talvez estivesse mais próximo da personagem representada por Alfredo. O fato de Rodolfo ter lido trechos da resenha do livro de Lamennais, assinada por O em *O Progresso*, não significa que Figueiredo tenha sido o autor da mesma. Como havia no Brasil oitocentista uma tendência a usar textos alheios sem indicar o verdadeiro autor, pode ser que Figueiredo admirasse a resenha assinada por O e encontrou uma boa oportunidade para utilizar trechos da mesma no folhetim em questão através de um personagem fictício. Essas considerações reforçam nosso argumento de que ainda não temos condições de decidir quem foi realmente o autor dos artigos assinados por O.

6.1.3.6.13. FOLHETIM Nº 47 – 25/08/1856: Nº 200 DO DIÁRIO DE PERNAMBUCO

O folhetim descreve inicialmente o Arsenal da Marinha, no qual se encontra inclusive um estabelecimento destinado ao ensino de uma profissão a menores órfãos. Mais ou menos na metade do texto, o assunto passa a ser a participação das mulheres nos progressos da civilização. Aqui, Figueiredo observa que, num curto espaço de vinte

anos, graças à administração do Barão da Boa Vista, houve um aumento da legítima influência das mulheres nas reuniões públicas e até mesmo um primeiro caso de ingerência da mesma nos negócios públicos. A última reunião do Ateneu e a nomeação de inspetoras para os estabelecimentos encarregados de órfãos são provas da interferência feminina e da sua confraternidade com os homens na administração de coisas sérias e de utilidade pública. Além disso, entre as inspetoras nomeadas, destaca-se uma que já administrou um hospital e uma casa de educação. Depois desses elogios à participação feminina nas atividades públicas, Figueiredo muda de assunto e passa a descrever a situação do que chama *nosso Ginásio*, cuja utilidade e importância são comparadas às do Colégio da Conceição Imaculada, situado na Inglaterra, no condado de Leicester.

6.1.3.6.14. FOLHETIM Nº 49 – 09/09/1856: Nº 212 DO DIÁRIO DE PERNAMBUCO

O folhetim começa fazendo um resumo das conclusões apresentadas no número anterior do *Diário de Pernambuco*, sobre a cidade.⁶⁵ Essas conclusões são as seguintes: i) a cidade é a sede de uma comunhão social, simbolizando não só as ciências, as artes, as letras e a moral do povo, mas também a evolução desse mesmo povo nesses diversos campos; ii) a cidade é uma reunião de famílias que buscam alargar o círculo das suas ideias nos campos mencionados e neles desenvolver a esfera do seu bem-estar; iii) os modernos

⁶⁵ O Folhetim nº 48 – 01/09/1856: nº 206 do *Diário de Pernambuco* faz um comentário sobre um baile realizado em Recife, afirmando que os costumes estavam se aprimorando. Discute em seguida a lei eleitoral por distrito, recomendando que evitemos o bairrismo. Por fim, passa para a discussão sobre o que deve ser a cidade como instituição. Infelizmente, o texto que consultamos na *Coleção Digital da Un. de Flórida* está truncado e ilegível principalmente na parte final, mais relevante, relativa à cidade. Não pudemos considerá-lo por causa disso. As conclusões relativas a esse tema, contudo, foram apresentadas no folhetim seguinte, de nº 49, fato esse que nos permitiu recuperar parte desse assunto.

compreenderam isso e inteligentemente procuram lançar o pensamento em direção à realidade. Uma vez apresentado o resumo, Figueiredo se dispõe a cumprir no presente folhetim a sua promessa feita no anterior de continuar a discussão sobre a cidade. As cidades modernas, dirigidas pela Providência, tentam reviver as grandes realizações das culturas antigas, diferentemente das cidades medievais, que tentaram destruí-las inteiramente. Nesse processo, os modernos seguiram um princípio filosófico importante, ensinado por Cristo e esquecido pela antiguidade. Esse princípio tem a ver com o modo de considerar uma cidade sob todos os seus aspectos. Na sequência, Figueiredo descreve aspectos de várias cidades europeias, criticando suas praças irregulares, ruas tortuosas e construções sem nome, tudo isso agravado pelos mosteiros, abadias e castelos, que respiram pensamentos de morte ou ideias de guerra e selvageria. E, para ele, os modernos examinaram todos esses aspectos, buscando aplicar-lhes um remédio adequado, com vistas à reabilitação da espécie humana. Nessa perspectiva, os modernos tentam reconstruir o edifício dos antigos, aproveitando algumas peças das obras da Idade Média. Mas eles adotam e admiram sobretudo o gosto, a ordem e a beleza adotados pelos antigos egípcios, pelos assírios, pelos gregos e pelos romanos. Paris, p. ex., a grande capital do mundo científico e literário, já não continuará sem regularidade nas edificações e sem denominações adequadas às ruas, praças e edifícios. E Paris não é o único caso de modernização, a qual também pode ser observada em Roma, na Itália, e em outras cidades europeias. Figueiredo encerra o folhetim afirmando que a magnificência e a beleza das cidades são necessárias para que as ciências, as letras e as artes possam se desenvolver adequadamente e com isso demonstrar como essas áreas da cultura, suficientemente aperfeiçoadas e elevadas, encontrarão adoradores no meio do povo.

6.1.3.6.15. FOLHETIM Nº 52 – 29/09/1856: Nº 229 DO DIÁRIO DE PERNAMBUCO

Escrito dia 28, esse folhetim comemora o primeiro aniversário de *A Carteira*, fazendo alguns comentários sobre a finalidade da mesma. Aqui, Figueiredo descreve os males que afligem a humanidade e propõe que abandonemos as lutas sangrentas, pois só existe um povo no globo, uma família em uma nação, do mesmo modo que só há um sol em nosso sistema planetário e só uma Providência no universo. Ele recomenda que o amor e a fé sejam o único laço capaz de unir os homens. Como samaritanos da sociedade humana, procuremos encontrar a consolação na fonte da harmonia e do futuro. Figueiredo propõe ainda que abandonemos os devaneios da inspiração, o domínio do ideal e ingressemos num domínio mais real e positivo. Depois dessas colocações mais propriamente programáticas e filosóficas, Figueiredo passa a discutir assuntos diversos, sem muita ligação com os anteriores, como os aspectos da história da imprensa em Pernambuco, a estrutura do Ginásio Provincial e a situação da companhia pernambucana de navegação.

6.1.3.6.16. FOLHETIM Nº 54 – 13/10/1856: Nº 241 DO DIÁRIO DE PERNAMBUCO

Nesse folhetim, Figueiredo discute a situação da mulher na sociedade, fazendo uma comparação entre o papel por ela representado no s. XIX com o por ela representado na época da cavalaria. Nessa última, a mulher e o homem tinham os mesmos sentimentos e as mesmas ideias, além de confiarem um no outro. Com o tempo, porém, as mulheres ficaram atrás dos homens, numa situação em que não eram obrigadas a saber tudo quanto o homem sabia, mas ao mesmo tempo tinham de compreender tudo o que ele sabia e a falar a mesma língua

que ele, embora não conhecessem o vocabulário exigido. Depois de descrever mais ou menos longamente os costumes da cavalaria e a posição da mulher de então, Figueiredo levanta a hipótese de que a mulher possui uma natureza delicada, uma alma grande, uma mente superior, tendo sido feita para ocupar o lugar que lhe foi assegurado pelo cristianismo, do ponto de vista religioso, e pela cavalaria, do ponto de vista mundano. A mulher foi feita para viver ao pé do homem, exercendo sobre ele sua preponderância moral, que está acima da força física, e tomando parte nas preocupações e ambições masculinas, compreendendo, inspirando e elevando moralmente seu companheiro em suas ações. Para Figueiredo, a mulher teve consciência de seu grande poder. Todavia, depois de muitos anos, ela parou de acreditar em si mesma e deixou de exercer seu maravilhoso poder sobre o homem. Para chegar a isso, a mulher não foi destronada, ela mesma abdicou desse poder. Mas a qualquer momento ela pode recuperar esse último, voltando a reinar. Não se trata aqui de sugerir a absurda quimera da mulher livre, pois isso significaria que ela perde em graça o que não pode ganhar em força. A mulher não deveria ter nesse mundo uma outra atividade que não fosse a da sedução irresistível e da maravilhosa inspiração. E Figueiredo encerra como segue o folhetim:

É desde o berço que sua influência [das mulheres] deve começar; cumpre que entrem nos deveres de mãe assim como nos deveres de esposa, cumpre que não gerem somente filhos, mas que formem homens, e no dia em que entrarem no cumprimento da grande missão, o século recobrará o generoso entusiasmo e as nobres aspirações de outros tempos. Se fôssemos atendidos por elas, seria este o mais belo triunfo que poderíamos sonhar.⁶⁶

⁶⁶ A *Carteira* de 13/10/1856, no nº 241 do *Diário de Pernambuco*. In: Folhetim A *Carteira* do Diário de Pernambuco. *University of Florida Digital Collections. South American Collections*. Disponível em <<https://ufdc.ufl.edu/AA00011611/07417/allvolumes>>. Acesso em outubro de 2019.

6.1.3.6.17. FOLHETIM Nº 58 – 10/11/1856: Nº 265 DO DIÁRIO DE PERNAMBUCO

Mais ou menos no mesmo espírito do folhetim de novembro do ano anterior, o folhetim foi motivado pela comemoração do dia de finados no cemitério de Santo Amaro. Figueiredo vê na veneração dos vivos pelos mortos um culto imortal e eterno, cujos adeptos sempre aumentam. Para ele, é um fato histórico que nenhuma nação sepulta seus mortos como se fossem animais. Até mesmo os selvagens acreditam que os seus mortos se dirigem à pátria das almas. E isso constitui uma prova evidente da imortalidade da alma humana, crença universal e ingênua que a religião, em suas múltiplas formas, eleva acima dos túmulos dos povos. A identidade do culto prestado aos finados por todos os povos mostra igualmente que esse tipo de religião constitui a mais antiga e a mais santa de todas as tradições. Depois de uma discussão desse tipo de religião e da citação de um trecho de um “célebre historiador” que não conseguimos identificar, Figueiredo conclui que suas considerações nos ensinam estarem a esperança e a crença na imortalidade ligadas às homenagens que rendemos aos mortos. Essa esperança e essa crença estão no coração do ser humano, encontram-se na natureza das coisas, de tal modo que é impossível separar essas ideias das de *humanidade* e de *Deus*. Esse último é o Ente dos entes, fonte eterna de toda a vida e de todos os seres. Depois dessas “considerações filosóficas e metafísicas”, Figueiredo faz uma breve descrição da cerimônia de finados mencionada no início do folhetim. Em seguida, transcreve duas poesias sobre o assunto, uma de Andrada e Silva, e outra de Maciel Monteiro. Essa última já tinha sido publicada em *O Progresso* e Figueiredo, ao reproduzi-la, afirma que estava atendendo aos pedidos insistentes de um amigo.

6.1.3.6.18. FOLHETIM Nº 79 – 13/04/1857: Nº 83 DO DIÁRIO DE PERNAMBUCO

Figueiredo inicia o folhetim afirmando que a civilização moderna surgiu a partir de elementos diversos, mas que suas vantagens mais preciosas se devem ao espírito cristão. E mesmo que os abusos que se atribuem ao catolicismo romano fossem muito em maior número, isso só provaria que podemos abusar de tudo. As ideias de *igualdade* e *fraternidade* são conformes ao espírito cristão, que está para o catolicismo assim como a equidade está para a justiça escrita, assim como a religião está para a teologia, assim como Cristo está para seus apóstolos. Nesse ponto, Figueiredo faz uma citação de um trecho da *História dos Girondinos* de Lamartine, que considera ser “uma homenagem magnífica” rendida ao cristianismo. Em seguida, Figueiredo reproduz o relato de um “viajante ilustre” a respeito das cerimônias da semana santa realizadas em Roma. E encerra o folhetim afirmando que a cerimônia correspondente em Recife não tem tanta grandeza nem tanta majestade como a realizada em Roma, embora seja uma das solenidades mais edificantes celebradas no país.

6.1.3.6.19. FOLHETIM Nº 89 – 22/06/1857: Nº 141 DO DIÁRIO DE PERNAMBUCO

Nesse folhetim, o título é o seguinte: “Olinda. Vasos achados no engenho Camaleão. Oração do Hospital de Caridade”. Ora, isso aparentemente nada tem a ver com a filosofia. Acontece que, depois de tratar dos assuntos relacionados à descoberta dos vasos no engenho Camaleão, Figueiredo passa a comentar a cerimônia religiosa da qual participou no Hospital da Caridade e aproveita a oportunidade para explicitar a sua concepção do cristianismo e seu culto. Isso confere uma

grande importância a esse texto.⁶⁷ Figueiredo inicia sua exposição alegando que a perfeita harmonia que o cristianismo estabelece entre Deus e o homem já seria suficiente para atribuir-lhe uma origem divina. Todas as demais seitas encerram alguma verdade, mas nenhuma delas concebe o homem em sua totalidade, ora estimulando sobretudo o orgulho e o egoísmo, ora estimulando-lhe sobretudo o fanatismo e a ignorância. Só o cristianismo concebe o homem como inteligente e livre, por um lado, e dotado de espírito e coração, de outro. Com isso, ele reconhece no homem duas partes distintas, mas com seus respectivos direitos e formando um todo unitário. Os meios de conservação do ser humano deverão ser conformes a essas duas partes, participando do espírito e da matéria para atender aos desígnios de Deus na sua criação. Em virtude disso, o culto cristão é ao mesmo tempo interior e exterior, expressando a dupla natureza do ser humano. O cristianismo é a fé, é a educação do povo feita por Deus, que depositou no seu espírito e no seu coração a máxima que o senso íntimo demonstra melhor do que o raciocínio. De acordo com essa máxima, há uma reciprocidade entre Deus e o ser humano, tanto no domínio das ideias como no dos sentimentos. O ser humano sabe que vem de Deus e que avança para Deus. A natureza é para ele uma escada para elevar-se à divindade. O homem é então o sacerdote da criação. Isso nos permite compreender os ornatos das nossas igrejas e o coração nos diz que o culto exterior é uma das necessidades resultantes de nossa natureza dual. A magnificência do concurso da natureza, através dos ornatos aformoseadores, é mais um estimulante do que um dever rigoroso. É preciso ter testemunhado o espetáculo do culto religioso para

⁶⁷ No apêndice de seu livro, em que apresenta textos de Figueiredo tanto em *O Progresso* como em alguns folhetins do *Diário de Pernambuco*, Lara se restringe a reproduzir a última parte desse folhetim, deixando de lado o seu trecho inicial. Foi isso que nos chamou a atenção para a importância do mesmo.

compreender isso tudo. Nesse caso, compreendemos mais pelo coração do que pela inteligência, e é este o segredo da ciência de Deus e do espetáculo do culto. Esses são os sentimentos experimentados por todos aqueles que assistiram à veneração do Santíssimo Sacramento na capela do Hospital da Caridade. Nada de extraordinário, mas um Deus no altar, o que explica tudo.

6.1.3.6.20. FOLHETIM Nº 153 – 27/09/1858: Nº 221 DO DIÁRIO DE PERNAMBUCO

Depois de discutir alguns assuntos de menor relevância filosófica, Figueiredo se volta para o problema da existência de uma verdadeira mulher na época atual. E relata as reflexões sobre o tema, feitas por uma “bela senhora” presente. Embora Figueiredo não atribua a si mesmo as ideias dessa senhora, elas convergem mais ou menos com as ideias por ele defendidas no folhetim nº 54, de 13/10/1856. Não repetiremos as ideias da senhora expressas no folhetim, limitando-nos a observar que, no folhetim nº 47, de 25/08/1856, Figueiredo elogia a maior participação das mulheres nas reuniões e na administração pública; no folhetim nº 54, de 13/10/1856, ele devolve a mulher ao aconchego do lar, realizando uma grande missão ao cumprir seus deveres de esposa e mãe educadora dos filhos; no folhetim nº 158, de 08/11/1858, publicado mais posteriormente, ele discute o primeiro dever da mulher, sugere a maneira de evitar um mau marido e o modo de achar uma boa mulher, no mesmo espírito conservador do folhetim anterior. Como podemos ver, o primeiro desses folhetins não é muito coerente com os dois restantes. Essa ambiguidade será discutida mais adiante, em local oportuno.

6.1.3.6.21. FOLHETIM Nº 156 – 25/10/1858: Nº 245 DO DIÁRIO DE PERNAMBUCO

Nesse folhetim, que iremos resumir bastante, Figueiredo afirma que a desigualdade entre os seres humanos é um fato tanto da natureza como da sociedade. Em virtude disso, a igualdade jamais será estabelecida no mundo. Na natureza, a desigualdade é de força, inteligência e beleza; na sociedade, a desigualdade é de riqueza, educação e nobreza. Algumas pessoas poderiam retrucar que pelo menos existe a igualdade perante a lei. Ora, diante dessa última temos inocentes e culpados, honrados e velhacos, opressores e oprimidos, assassinos e vítimas. Não podemos considerá-los iguais. Nem seus túmulos poderão igualá-los. Tanto na vida como depois da morte o homem honrado sempre será superior ao velhaco perante a lei e perante Deus.

6.1.3.6.22. FOLHETIM Nº 159 – 15/11/1858: Nº 262 DO DIÁRIO DE PERNAMBUCO

Embora trate de assuntos diversos, esse folhetim inclui um breve parágrafo a respeito da escravidão que merece menção. Nesse parágrafo, Figueiredo relata que a Instituição Africana de Paris, num levantamento feito na época, tinha concluído que o número de escravos espalhados pelo mundo era de sete milhões e meio. Destes, três milhões e noventa e cinco mil estavam nos EUA, três milhões e duzentos e cinquenta mil no Brasil, novecentos mil nas colônias espanholas, oitenta e cinco mil nas colônias holandesas, cento e quarenta mil nas repúblicas da América Central e oitenta mil nos estabelecimentos europeus localizados na África. Figueiredo descreve a instituição de Paris como tendo o objetivo de defender a civilização e a luz cristã na África. O parágrafo procura despertar a desaprovação dos leitores com

respeito ao número de pessoas que sofriam com a instituição anticristã da escravidão, revelando ainda que o Brasil ocupava a primeira posição quanto ao número de africanos que mantinha submetidos nessa condição.

7

PRINCIPAIS INTERPRETAÇÕES DAS IDEIAS DE FIGUEIREDO E DO MISTERIOSO O

Para apresentar essas interpretações, enfrentamos o seguinte problema. Embora o ideal fosse separar as interpretações relativas seja a Figueiredo, seja ao Misterioso O, a maioria dos autores a serem considerados não distinguem as ideias de ambos, julgando equivocadamente que se trata de uma única e mesma pessoa. Isso torna difícil a tarefa de separar as partes das interpretações que se referem seja a Figueiredo, seja ao Misterioso O. Além disso, essa separação estaria comprometendo a unidade de cada interpretação. A solução que encontramos foi manter essa unidade, apresentando cada interpretação em bloco e indicando, com o nome do verdadeiro autor entre colchetes, aquelas ocasiões em que o intérprete faz uma atribuição errada de autoria. Por exemplo, se o intérprete se refere a Figueiredo quando na realidade se trata do Misterioso O, procuramos esclarecer esse fato ou com a indicação *Figueiredo [Misterioso O]* ou com a introdução entre colchetes de alguma observação nossa a respeito de alguma afirmação do intérprete baseada numa atribuição equivocada de autoria. Com isso, esperamos contribuir para o esclarecimento das reais autorias sem prejudicar a unidade de cada interpretação. Consideramos interessante observar aqui que a maioria dos intérpretes em geral se concentram na filosofia política de Figueiredo, conferindo pouca importância à teoria do conhecimento do Misterioso O. Isso poderia ser visto como um sinal de que, inconscientemente, esses intérpretes estavam percebendo as diferenças entre ambos autores e selecionando para discussão a parte política, que era mais importante na análise da realidade brasileira.

Nesse caso, as referências à parte da teoria do conhecimento eram feitas para destacar sua inconsistência em relação à parte da filosofia política.

Os autores que iremos considerar na realização da nossa tarefa são os seguintes, mais ou menos de acordo com a cronologia da publicação dos seus respectivos estudos: Amaro Quintas (1950), João Cruz Costa (1950; 1956), Antônio Paim (1966; 1967), Nelson Saldanha (1968), Luís Washington Vita (1969), Vamireh Chacon (1969), Vicente Barreto (1974), Wilson Martins (1976-1979), Paulo Mercadante (1980), José Maurício de Carvalho (1998), Tiago Adão Lara (2001), Georges Orsoni (2013) e Júlio Canhada (2017).¹ Gilberto Freyre não será considerado aqui, porque seu texto sobre Figueiredo fornece informações sobretudo biográficas, sem relevância para o estudo das ideias filosóficas de nosso autor. O máximo que ele fez foi de fato chamar a atenção para a importância de Figueiredo. Como veremos, alguns dos intérpretes de nossa lista apresentam versões muito sumárias das ideias de Figueiredo e talvez pudessem ser deixados de lado, como fizemos no caso de Freyre. Tendo em vista, porém, que as apresentações desses intérpretes fazem referência as ideias filosóficas, iremos considerá-los. Nossa expectativa é que com isso tenhamos uma ideia mais abrangente da imagem de nosso autor perante os historiadores da filosofia brasileira.²

¹ As datas indicadas, utilizadas para estabelecermos a ordem de apresentação das interpretações, correspondem à data de publicação original das obras consideradas. Como em alguns casos não tivemos acesso a tais publicações originais, nem sempre as obras por nós utilizadas corresponderão a essas datas.

² Há ainda uma tese de doutorado sobre a revista *O Progresso* que analisa o papel histórico desempenhado pela mesma. Essa obra também analisa as ideias de Figueiredo, mas agora do ponto de vista do materialismo histórico. Em virtude da premência de tempo, não iremos considerá-la aqui, deixando esse estudo para outra oportunidade. De qualquer modo, consideramos útil informar que a tese contém um *Apêndice*, no qual são reproduzidos alguns dos artigos publicados em *O Progresso*. Ver Periotto, Marcília Rosa. *A "Espiral do Progresso" e a Felicidade da Nação. A instrução do povo para o advento do trabalho livre no Brasil de 1840 a 1850*. Campinas: Unicamp, 2001, Tese de Doutorado.

7.1. AMARO QUINTAS [1950]

Motivado pelo trabalho de Freyre, Amaro Quintas organizou em 1950 uma nova publicação dos artigos da revista *O Progresso*, sob os auspícios do governo de Pernambuco, na administração de Barbosa Lima Sobrinho.³ O seu prefácio sobre Figueiredo foi posteriormente publicado, com pequenos cortes no início e no final. Os trechos cortados tratam da explicação da motivação da publicação e dos agradecimentos de Quintas a todos os que ajudaram na tarefa de reedição de *O Progresso*. Eles não afetam o cerne do texto de Quintas sobre Figueiredo, que foi reproduzido em 1958, na *Revista de História*, sob a forma de artigo acadêmico. Comparada com o prefácio de 1950, a parte não cortada do artigo apresenta apenas diferenças em relação à distribuição dos parágrafos e ao destaque conferido às citações, o que inclusive torna a leitura mais fácil. É nesse último texto que iremos nos basear para apresentar a interpretação das ideias de Figueiredo por Quintas.⁴

Quintas inicia seu artigo reconhecendo que foi graças a Gilberto Freyre que ele tomou conhecimento da obra de Figueiredo. Embora Alfredo de Carvalho já tivesse tratado anteriormente de nosso autor, ele fez isso simplesmente sob a forma de um registro sobre a imprensa pernambucana, avaliando apenas sua contribuição como jornalista. Já Freyre percebeu a importância de Figueiredo como analista social e como um dos revolucionários de seu tempo (*Quintas, Figueiredo*, p. 287).

³ Quintas, Amaro (Org.). *O Progresso. 1846-1848. Revista Social, Literária e Científica*. Recife: Imprensa Oficial, 1950.

⁴ Ver Quintas, Amaro. Antônio Pedro de Figueiredo. In: Quintas, Amaro (Org.). *O Progresso. 1846-1848. Revista Social, Literária e Científica*. Recife: Imprensa Oficial, 1950, pp. I-XXVI. Esse texto foi reproduzido com cortes em Quintas, Amaro. Antônio Pedro de Figueiredo, o Cousin Fusco. *Revista de História*, vol. 16, nº 54, São Paulo, 1958, pp. 287-304. Acompanharemos aqui esse artigo da *Revista de História* para expor a interpretação de Quintas. A partir de agora, *Quintas, Figueiredo*.

Em seu estudo da biografia de Figueiredo, Quintas discute inicialmente a idade e a data de nascimento de nosso autor. Como esse assunto já foi discutido anteriormente, não o repetiremos aqui. Depois de apresentar alguns poucos aspectos da biografia de Figueiredo, Quintas passa à discussão de seus objetivos ao fundar a revista *O Progresso*, a qual, para ele, representa não só uma experiência jornalística única para a época, mas também a condensação dos princípios ideológicos de Figueiredo. Quintas vê na obra desse último dois aspectos fundamentais: i) o socialista buscando solução para problemas de então, com base nos postulados do socialismo utópico; ii) o idealista orgânico, no sentido dado a essa expressão por Oliveira Viana, ou seja o intelectual preocupado em resolver esses problemas numa perspectiva que leva em conta as nossas reais necessidades.⁵ E, para explicar a expansão das ideias socialistas em Pernambuco no s. XIX, Quintas faz referência a Louis Vauthier, que exerceu grande influência sobre os intelectuais pernambucanos da época, em especial junto a Figueiredo, cuja revista contou com sua colaboração através de diversos artigos (*Quintas, Figueiredo*, pp. 288-91).

Dando prosseguimento à sua análise, Quintas considera digno de atenção o fato de que a formação ideológica de Figueiredo se achava distanciada das preocupações românticas e utópicas dos socialistas dos inícios do s. XIX. Para Quintas, podemos sentir o avanço e a atualidade

⁵ O *idealismo utópico*, para Viana, é "todo e qualquer sistema doutrinário, todo e qualquer conjunto de aspirações políticas em íntimo desacordo com as condições reais e orgânicas da sociedade que pretenda reger e dirigir" (Cfr. Viana, Oliveira. *O idealismo da Constituição*. 2 ed. S. Paulo: Cia. Editora Nacional, 1939, p. 10). Já o *idealismo orgânico* nasce "da própria evolução orgânica da sociedade", constituindo uma visão antecipada de uma evolução futura (Cfr. Viana, p. 11). Nessa perspectiva, o idealismo utópico não leva em conta a realidade empírica, ao passo que o idealismo orgânico busca apoio na experiência e é orientado pela observação do povo e seu meio ambiente (Viana, pp. 12-3). Como podemos ver, o termo *idealista* designa aquele pensador imbuído de um *ideal baseado na realidade*, nada tendo em comum com o termo *idealista* tal como entendido em teoria do conhecimento.

dos princípios de Figueiredo em relação a esses pensadores. Ele cita inclusive um texto de Aníbal Fernandes, que compara as doutrinas defendidas por *O Progresso* ao programa da *Esquerda Democrática* de 1945.⁶ Mas a atitude de Figueiredo diante do socialismo precisa ser analisada e fixada. Com efeito, apesar do avanço da sua posição com respeito aos socialistas utópicos da época, podemos notar nele o influxo das ideias cristãs que talvez tenha recebido por ocasião de sua estadia no Convento do Carmo. E, no debate de Figueiredo com Autran, Quintas procura destacar o lado cristão do socialismo defendido pelo primeiro, que recorre inclusive a Clemente, Ambrósio e Gregório para justificar sua tese. De acordo com Quintas, o socialismo de Figueiredo não seria puramente lírico ou contemplativo. A sua rejeição dos excessos do latifúndio e sua aversão pelo direito de propriedade, essa última baseada nas suas citações dos Padres da Igreja, tudo isso o coloca como revolucionário intelectual. Foi contra essas ideias que os conservadores da época, como Autran, se posicionaram (*Quintas, Figueiredo*, pp. 292-5).

Quanto ao problema relativo aos pensadores que influenciaram Figueiredo, Quintas se baseia em Alfredo de Carvalho, cuja lista inclui Jouffroy, Saint-Simon, Owen e Fourier.⁷ Mas enfatiza o fato de que esse

⁶ Fernandes, Aníbal. Coisas da Cidade. O Centenário de *O Progresso*. *Diário de Pernambuco* de 12 de julho de 1946. Apud Quintas, Figueiredo, p. 292. A *Esquerda Democrática* a que Fernandes se refere à denominação assumida por um grupo de intelectuais e políticos de tendências socialistas, que se organizaram no início de 1945 para constituir uma frente única de oposição comum ao Estado Novo de Getúlio Vargas. O objetivo dessa frente era a formação de um partido político capaz de expressar de maneira atual os ideais do socialismo combinados com a democracia, dentro da maior liberdade possível. A *Esquerda Democrática*, em junho de 1945, manifestou publicamente seu apoio à candidatura do brigadeiro Eduardo Gomes à presidência da República. O primeiro manifesto da frente foi publicado em agosto do mesmo ano. Doze meses depois foi realizada a primeira convenção nacional da *Esquerda Democrática*, que se transformou em partido político. Em agosto de 1947, também um ano depois, realizou-se a segunda convenção nacional da frente, que então passou a se denominar *Partido Socialista Brasileiro* (PSB). A esse novo partido foram incorporados os membros do antigo PSB, que tinha atuado entre 1932 e 1937, mas com poucos afiliados e pequena expressão política.

⁷ Alfredo de Carvalho (1870-1916) foi um engenheiro, historiador e pesquisador nordestino. Estudou engenharia em Hamburgo, na Alemanha, mas deixou o curso antes de concluí-lo. Quando voltou a Recife, trabalhou na construção da estrada de ferro de Caruaru. Entrou para o exército e, tendo

último merece alusões constantes nos escritos de Figueiredo, que chegou mesmo a considerá-lo “o maior gênio do século”. O brasileiro era assinante do *Socialista*, da *Phalange* e da *Democratie*, como podemos ver no *Diário íntimo do Engenheiro Vauthier* e nas páginas de *O Progresso*.⁸ Além disso, Figueiredo e os intelectuais pernambucanos tinham à sua disposição muitos livros dos líderes socialistas da época, vendidos a preços módicos nas casas de Manuel Figueiroa de Farias e de Coutinho.

participado da Revolta da Armada, deixou a farda em 1892. Foi então para os Estados Unidos, onde concluiu o curso de engenharia em 1894. De volta ao Brasil, trabalhou na Central do Brasil. Morou também em Santos, antes de estabelecer-se definitivamente em Pernambuco. Foi membro da Academia Pernambucana de Letras, do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano, do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia, da National Geographic Society e da American Anthropological Association. Dominava várias línguas e traduziu diversas obras. Dentre os livros que escreveu, interessam-nos os *Estudos Pernambucanos* (1907), onde ele faz referência a Figueiredo. Quintas tomou conhecimento dessa obra a partir da menção feita a ela por Gilberto Freyre em *Nordeste*. Mas não tivemos acesso a ela.

Robert Owen (1771-1858) foi um capitão de indústria têxtil que se tornou filantropo e reformista social. É um dos fundadores do socialismo utópico. Tentou melhorar as condições de trabalho dos seus operários e promoveu a criação de comunidades socialistas experimentais. Sua indústria têxtil cresceu na Escócia, por volta de 1800, e, em 1824, ele viajou para os Estados Unidos, onde criou uma comunidade socialista em New Harmony, no estado de Indiana. A comunidade durou apenas dois anos. O mesmo aconteceu com outras comunidades criadas no mesmo espírito. Em 1828, Owen voltou à Grã-Bretanha, tendo-se instalado em Londres, onde continuou a apoiar a classe trabalhadora e contribuiu para o desenvolvimento de cooperativas e de sindicatos. Ele também apoiou as leis sobre o trabalho infantil e a criação de escolas mistas gratuitas. Owen é autor de *Uma nova visão da sociedade, ou Ensaio sobre o princípio da formação do caráter humano* (1813). Ele era deísta e criticou a religião organizada, tendo desenvolvido seu próprio sistema de crenças. Para Owen, o caráter do indivíduo é formado através de condições sobre as quais ele não tem controle. Daí a necessidade de um sistema educacional que propiciasse a cada indivíduo as condições ambientais adequadas para a sua formação.

⁸ Sobre *La Phalange* e *Démocratie pacifique* já falamos anteriormente. Quanto ao *Socialista*, parece tratar-se do jornal carioca *O Socialista da Província do Rio de Janeiro*, cujo número inicial saiu em agosto de 1845 e que contou com a colaboração de Benoît Mure, João Vicente Martins, Edmond Thiberghien e M. G. de S. Rego. Esse último era o dono da tipografia onde era impresso o jornal. “Declarando-se ‘discípulos veneradores’ de Fourier, os editores do jornal acreditavam poder colaborar, embora com ‘pequenos contingentes de fracas luzes’, para tornar vulgares as ‘verdades úteis’ que pudessem fazer ‘prosperar o Brasil’. O termo *socialismo* aparecia, então, associado a três significados primordiais: ‘conservação’, ‘melhoramento’ e ‘ciência social’. Era preciso conservar o que havia de bom no país, como era preciso melhorar o que se mostrava insuficiente. Nesse sentido o jornal dizia-se também um arauto das ‘novidades do progresso’. Nesse caso, as idéias de Fourier pareciam ser uma grande novidade, sobretudo porque apareciam fortemente vinculadas à ciência, por isso também eram chamadas de ‘ciência socialista’. Quanto ao termo *social*, como aconteceu anteriormente, também não é claro, aparecendo aqui como uma referência vaga aos ‘mais fracos’, aos desvalidos em geral” (Cfr. Leonídio, Adalmir. Utopias sociais e cientificistas no Brasil, no final do s. XIX. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio, v. 14, n. 3, p. 931. Todo o artigo: pp. 921-46).

Os mais comuns eram *Defense du Fourierisme, Exposition Abrégée du Système de Fourier* e *Les Enfants au Phalanstère*.⁹ Mas Quintas vê uma oposição entre a visão figueirediana do papel do estado na economia e o antiestatismo de Fourier. Quintas também duvida que o utopismo impregnado de misticismo dos saintsimonianos e as divagações extravagantes dos fourieristas pudessem impressionar um espírito objetivo e avançado socialmente como o de Figueiredo. A hipótese que Quintas levanta é que nosso autor se aproxima do socialismo cristão de Buchez ou da tendência romântica de Pierre Leroux, tendência essa que não prejudica o objetivismo figueirediano no estudo da nossa situação social.¹⁰ Ambos autores, segundo Quintas, partem de um socialismo

⁹ Ao que tudo indica, os livros mencionados por Quintas são os seguintes: Anônimo. *Défense du Fourierisme. Réponse à MM. Proudhon, Lamennais, Reybaud, Louis Blanc, etc. Économie – Morale – Philosophie*. 2^o. éd. Se vend chez les marchands de nouveautés. S.l., s. n., 1841 (embora não haja indicação do autor, ele parece ser Henri Dameth); Considerant, Victor. *Exposition Abrégée du Système Phalanstérien de Fourier*. 3^e. éd. Paris: À la Librairie Sociétaire, 1846; Anônimo. *Les Enfants au Phalanstère, Dialogue Familier sur l'Éducation*. 2^e. éd. Paris: À la Librairie Sociétaire, 1846.

¹⁰ Philippe Joseph Benjamin Buchez (1796-1865) foi um historiador, sociólogo e político francês. Foi fundador do jornal *L'Atelier* e desempenhou as funções de presidente da Assembléia Nacional Constituinte de 1848. Em 1821, participou da criação de uma sociedade secreta, *La Charbonnerie*, inspirada na sociedade italiana dos carbonários e que tinha por objetivo desencadear uma insurreição armada contra o governo francês. Em 1825, formou-se em medicina e depois publicou *Estudos de teologia, de filosofia e de história*. Mais ou menos na mesma época, tornou-se membro da Sociedade Saintsimoniana, a qual contudo, deixou rapidamente, em virtude do que chamou de estranhas ideias religiosas de seu líder, Barthélemy Prosper Enfantin. Depois disso, Buchez começou a desenvolver seu próprio sistema, que denominou *socialismo cristão*. E, para divulgar suas ideias, fundou o periódico *O Europeu*. Buchez publicou também, em 1833, uma *Introdução à ciência da história ou ciência do desenvolvimento da humanidade*, que foi muito bem recebida pelo público leitor, e, em 1833-8, a *História parlamentar da Revolução Francesa*, em colaboração com Roux-Lavergne (1802-74). De acordo com Blaser Klauspeter, o *socialismo cristão* de Buchez pretendia obter a realização social do cristianismo, sob a forma de um socialismo baseado nos seguintes princípios: i) regime político democrático republicano; ii) responsabilidade do estado pelos serviços necessários à vida de cada um; iii) reforma econômica e social com base no princípio de associação aplicado em todos os níveis. Os socialistas cristãos seguidores de Buchez desapareceram a partir da criação do Segundo Império (Klauspeter, Blaser. *Le christianisme social avant le socialisme chrétien. Autres temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, nº 61, 1999, p. 80. Todo o artigo: pp. 79-89).

Quanto a Leroux, já fornecemos algumas informações sobre ele no segundo volume de nossa *História da Filosofia do Brasil*, principalmente na seção 3.2.6.4.8.1, que trata da questão da reencarnação no marquês de Maricá. Em virtude das necessidades da discussão, iremos aqui recapitular e detalhar um pouco mais essas informações. Pierre Leroux (1797-1871) foi um filósofo, político e editor francês, defensor do socialismo. Teve uma vida bastante movimentada, marcada inclusive por sua adesão ao

marcado pelo espírito religioso e pelo sentimento romântico. Mas esse último não eliminava totalmente o senso da realidade em Figueiredo, quando ele investigava os problemas locais (*Quintas, Figueiredo*, p. 295).

Segundo *Quintas*, a influência de Buchez talvez esteja na tentativa figueirediana de conciliar o cristianismo e o socialismo, especialmente depois do rompimento do pensador francês com os saintsimonistas. *Quintas* também pensa que seria viável a hipótese de uma possível influência de Lamennais e de Lacordaire sobre Figueiredo.¹¹ Mas

saintsimonismo de Prosper Enfantin, do qual se separou em 1830. Quatro anos depois, introduziu o neologismo *socialismo*, inicialmente em sentido pejorativo, para designar os perigos da planificação exagerada da sociedade ao estilo de Enfantin. Mais tarde, ele retomou o termo *socialismo*, agora para referir-se a uma sociedade ideal, baseada nos princípios de liberdade, igualdade e fraternidade. Para ele, tanto o individualismo absoluto como o socialismo absoluto são equivocados, devendo existir um equilíbrio entre essas tendências. Leroux prega um socialismo republicano, estimulando a liberdade e a igualdade social, sob a mediação da fraternidade. Suas ideias se baseiam na rejeição do dualismo e na adoção de uma ontologia triádica, em que o ser humano é sensação, sentimento e conhecimento. *Deus* ou *Vida Universal* não é um ser transcendente. Esse autor também defende uma versão pessoal da teoria da *metempsicose*, alegando que cada um de nós passa por vidas sucessivas na terra. A memória individual não se conserva depois da morte e não tem efeitos sobre o novo eu que surge na encarnação seguinte. Leroux critica também a Igreja Católica, tanto por seu dualismo como por seus pecados históricos, envolvendo a aliança com as classes privilegiadas. Mesmo assim, ele admira o *Evangelho*. Para ele, nenhuma sociedade pode subsistir sem uma religião republicana, aberta à moral do *Evangelho*. Mas ele acha que tudo se passa aqui nesse mundo, pois não acredita em paraíso, nem em inferno, nem em vida depois da morte. Leroux defende também a abertura da cultura ocidental às fontes do Oriente, principalmente da Índia e da China. Ele foi membro de diversas lojas maçônicas e, em colaboração com Jean Reynaud, publicou a *Encyclopédie Nouvelle*, que pretendia sistematizar os conhecimentos da época. Leroux foi também um grande amigo da romancista George Sand, a quem influenciou.

¹¹ Jean-Baptiste-Henri Lacordaire (1802-1861) foi um religioso, jornalista e político francês, responsável pela ordem dos Pregadores na França. É considerado um dos precursores do catolicismo liberal. Ele se formou em direito em Dijon e poderia ter tido uma carreira brilhante como advogado, mas preferiu tornar-se padre. Em 1830, uniu-se a Lamennais e a Montalembert para lançar o jornal *O Futuro*, que se posicionou favoravelmente à Revolução desse mesmo ano, sob a divisa *Deus e a liberdade!* Num contexto revolucionário sobretudo anticlerical, o jornal defendia a soberania do papa em matéria religiosa, o catolicismo, o liberalismo e a democracia. O jornal defendia também a liberdade de imprensa e de associação. Em 1848, colocou-se a favor da Revolução desse mesmo ano, tendo lançado, juntamente com Frédéric Ozanam e o abade Maret um novo jornal, a *Era Nova*, cujos objetivos eram ajudar os católicos a aceitar o novo regime, a obter mais liberdade para a Igreja, promover uma melhor distribuição dos benefícios sociais, tomando da classe dominante o domínio exclusivo dos interesses, das ideias e dos costumes. Lacordaire era particularmente defensor da liberdade de imprensa, de associação e de ensino, exigindo também a separação entre a Igreja e o Estado. Lacordaire associava sua fé católica profunda a uma crença no progresso e na liberdade humana. Do ponto de vista de sua fé, ele considerava ter sido o *Evangelho* o fundador da liberdade no mundo, tendo declarado a igualdade dos homens diante de Deus e pregado as ideias de fraternidade. Ele defendia também a necessidade de amar sua própria época, distinguindo-se dos numerosos autores católicos de seu tempo que a

Quintas pensa ser mais ponderável a repercussão das ideias de Leroux sobre o pensamento de nosso autor. Com efeito, ambos partem de um socialismo marcado pelo espírito religioso e pelo sentimentalismo romântico, embora, como já foi observado, tal sentimentalismo não tenha prejudicado inteiramente o senso de realidade de Figueiredo. Além disso, ambos revelam uma franca hostilidade contra o capitalismo e à propriedade territorial. Até mesmo a tradução do romance *As sete cordas da lira*, de George Sand, publicada em *O Progresso*, é significativa a esse respeito, pois essa autora recebeu grande influência de Leroux (Quintas, *Figueiredo*, pp. 297-8).

Nesse ponto, Quintas reitera sua hipótese de que Figueiredo se aproxima em muitos aspectos do socialismo científico, superando a tendência utópica de seus contemporâneos socialistas, embora tenha sido influenciado pelo socialismo romântico da primeira metade do s. XIX, o qual teve importante papel ideológico na Revolução de 1848 na França.¹² Isso é ilustrado pelas soluções práticas que Figueiredo oferece aos problemas sociais de Pernambuco. Ele sempre foi animado pela preocupação de não copiar servilmente as ideias europeias e de aplicar ao Brasil os dados das ciências sociais. Por exemplo, no artigo *Colonização do Brasil*, que Quintas atribui à pena de Figueiredo, esse último defende a

rejeitavam em nome da exaltação nostálgica de um passado mítico. Do ponto de vista de sua crença no progresso, ele considerava que o aperfeiçoamento da condição humana poderia ser obtido a partir de uma insurreição popular sob certas condições e sem violência.

¹² A *Revolução de 1848*, também chamada *Revolução de Fevereiro*, vem depois das Revoluções de 1789 e de 1830. Em 1848, uma parte do povo parisiense, inspirada por ideais liberais e republicanos, sublevou-se e tomou o controle da capital. O rei Louis-Philippe renunciou a favor de seu neto, Philippe d'Orléans. Mas Lamartine, acompanhado por inúmeros seguidores, proclamou a Segunda República. Em seguida foi criado um governo provisório, dando fim à Monarquia de Julho. O ano de 1848 corresponde à chamada *primavera dos povos*, que foi marcada por um conjunto de revoluções na Europa. Embora reprimidas, essas revoltas foram determinantes para a evolução dos países envolvidos, notadamente a Alemanha, que se reunificou em 1871. Os ideais libertários dessa Revolução bem como os defensores dos mesmos foram denominados *quarante-huitards*. Para traduzir essa expressão, recorremos ao neologismo *quarentoitais*, que não foi utilizado até hoje.

colonização interna do país, que deve anteceder a colonização externa. Além disso, embora comprometido com os guabirus, procura compreender e justificar o ódio contra os estrangeiros que a Praia estimulou, defendendo uma lei que tornasse privativo dos brasileiros o comércio varejista (*Quintas, Figueiredo*, pp. 298-9).

Para Quintas, Figueiredo representa o espírito de sua época. Com efeito, se seu socialismo vai além das tendências utópicas de seus contemporâneos, apresentando um caráter quase científico, nosso autor não se desliga do senso romântico ou por vezes lírico dos homens da geração que produziu a Revolução de Fevereiro de 1848, marcada pelo espírito de fraternidade e compreensão generosa da vida política. Mas se essa falange fracassou pelo excesso de idealismo e de generosidade, o seu idealismo utópico foi superado em Figueiredo por uma forte dose de idealismo orgânico (*Quintas, Figueiredo*, p. 301). Sobre as relações entre nosso autor e o movimento francês em questão, Quintas assim se manifesta:

A Revolução de 48 [...] representou para Figueiredo a vitória de suas ideias de revolucionário intelectual e uma esperança de os seus feitos provocarem no Brasil, principalmente em Pernambuco agrário e escravocrata, a possibilidade de amplas reformas que o mulato idealista vinha defendendo com ardor e entusiasmo nos jornais, nos discursos e na revista *O Progresso* (*Quintas, Figueiredo*, p. 303).

E, em sua avaliação final de Figueiredo, Quintas faz a seguinte observação:

É com profunda simpatia humana que devemos olhar para a vida e para a obra desse mestiço extraordinário que, nem sempre compreendido e quase sempre desajudado pelos seus contemporâneos, sofrendo críticas mordazes e injustas, vivendo num meio às vezes hostil, soube, entretanto, fugir como poucos às realizações pessoais, à politicagem sórdida de aldeia, à demagogia vazia e estéril, à retórica balofa muito comum aos nossos políticos. Esse homem que viveu e sofreu no nosso velho burgo tão cheio de uma tradição

de rebeldia e de altivez, tão agitado pelas reivindicações libertárias que tumultuaram no Pernambuco da primeira metade do século XIX, apresenta-se aos nossos olhos como um belo exemplo de intelectual que não fugiu à sua missão, que pôs a sua inteligência e o seu idealismo a serviço das grandes causas da humanidade. Vibrou, sem tergiversões [sic], sem capitulações, sem esmorecimentos, em defesa dos interesses da coletividade com intensa compreensão humana dos nossos problemas (Quintas, Figueiredo, p. 304).

Amaro Quintas também escreveu um importante artigo sobre a Revolução Praieira. Nesse seu texto, apresentado inicialmente como tese de concurso para o Ginásio Pernambucano e posteriormente publicado sob forma de artigo na *Revista de História*, Figueiredo aparece como um dos críticos da concentração de terras em Pernambuco, o que constituía uma das bandeiras dos praieiros.¹³ Ele é também apresentado como um dos assinantes de revistas como *Démocratie*, *Socialiste* e *La Phalange* (Quintas, Figueiredo, p. 136). O texto de Quintas contém a sugestão de que Figueiredo foi uma espécie de mentor intelectual da Revolução Praieira, embora não tenha se envolvido diretamente no conflito.

Como podemos ver, Quintas se concentra na filosofia política de Figueiredo, deixando de levar em conta a teoria do conhecimento desenvolvida pelo Misterioso O.

7.2. CRUZ COSTA [1950; 1956]

Cruz Costa, em sua clássica embora deficiente *Contribuição para a história das ideias no Brasil*, praticamente ignorou Figueiredo, fazendo referência ao seu nome apenas uma vez, através da citação de uma passagem de Clóvis Bevilacqua em que nosso autor surge como um dos

¹³ Ver Quintas, Amaro. O sentido social da Revolução Praieira. Ensaio de Interpretação. *Revista de História*, vo. 9, nº 19, São Paulo, 1954, pp. 133-4. Todo o artigo: pp. 131-78.

entusiastas do ecletismo que, no ardor da propaganda, empreendeu a tradução do *Curso de História da Filosofia*, de Cousin.¹⁴

Em sua brevíssima alusão a Figueiredo, Cruz Costa enfatiza apenas a primeira fase de seu pensamento, marcada pela tradução do *Curso de Cousin*. Cruz Costa não faz qualquer referência à revista *O Progresso* e ao folhetim *A Carteira*. Desse modo, as partes relevantes seja do pensamento de Figueiredo, seja do pensamento do Misterioso O, foram deixadas de lado.

7.3. ANTÔNIO PAIM [1966; 1967]

Esse intérprete publicou alguns textos sobre Figueiredo, dentre os quais destacaremos um artigo na *Revista Brasileira de Filosofia* e um trecho de sua *História das ideias filosóficas no Brasil*.¹⁵ No artigo mencionado, sobre o qual concentraremos nossa atenção, Paim começa afirmando que Figueiredo foi ignorado por Silvio Romero, embora tenha sido levado em consideração por Clóvis Bevilacqua em sua *História da Faculdade de Direito do Recife*. Mesmo assim, o mérito de lembrar a importância da figura extraordinária de Figueiredo foi de Gilberto Freyre. Esse último despertou o interesse de Amaro Quintas, que não só reeditou a revista *O Progresso*, mas também fez uma análise de seu pensamento político. Faltava, porém, consoante Paim, um estudo

¹⁴ Bevilacqua, Clóvis. *Esboços e Fragmentos*, p. 24. Apud Cruz Costa, J. *Contribuição à história das idéias no Brasil*. 2 ed. Rio: Civilização Brasileira, 1967, p. 95.

¹⁵ Ver Paim, Antônio. *O ecletismo de Antônio Pedro de Figueiredo*. *Revista Brasileira de Filosofia*, nº 61, janeiro/março, São Paulo, 1966, pp. 7-26. A partir de agora, *Paim*, *Ecletismo de Figueiredo*. Ver também Paim, Antonio. *História das ideias filosóficas no Brasil*. Vol. II – *As Correntes*. 6ª ed. revista. Londrina: Edições Humanidades, 2007, pp. 99-104. A partir desse ponto, *Paim*, *Hist. das Ideias Filosóficas no Brasil*. Essa é uma versão mais atual do que a da 1ª edição (Paim, A. *História das idéias filosóficas no Brasil*. S. Paulo: Grijalbo, 1967, pp. 93-103), e foi considerada aqui por ser mais detalhada do que a anterior. Além disso, o capítulo do livro e o artigo são praticamente idênticos. A maior diferença está no final do artigo, em que Paim faz uma exortação no sentido de um estudo mais detalhado da ideias de Figueiredo. Essa tarefa foi cumprida por Tiago Adão Lara (ver *Lara, Raízes cristãs*).

de seu pensamento filosófico, coisa que ele se dispõe a fazer no presente artigo (*Paim, Ecletismo de Figueiredo*, pp. 7-8).

Antes de passar para as ideias de Figueiredo, Paim faz uma apresentação das ideias relevantes de Cousin, que não repetiremos aqui (*Paim, Ecletismo de Figueiredo*, pp. 8-11). Na sequência de seu artigo, Paim procura analisar as relações entre o ecletismo e o pensamento brasileiro, defendendo algumas teses que nos interessam e que serão discutidas no 3º volume de nossa *História da Filosofia do Brasil*. Dentre essas teses, destacam-se as seguintes. Em primeiro lugar, ele pensa que a opção de pensadores brasileiros como Monte Alverne, Moraes e Vale, Gonçalves de Magalhães e Ferreira França pela filosofia de Cousin não foi fortuita, mas resultou de uma escolha consciente por parte de nossa elite dirigente. Para Paim, a ascendência do ecletismo decorre principalmente do ambiente político da época, mas também da influência de Pinheiro Ferreira. Esse último desenvolveu um ecletismo que respeitava a mentalidade científica e a filosofia moderna, tentando dar-lhes uma configuração sistemática baseada numa interpretação empirista de Aristóteles. Paim pensa que o salto dessa posição a Cousin é bem menor do que parece. Para confirmar isso, recorre à conhecida nota do *Compêndio de Filosofia*, em que Monte Alverne, cujas ideias ele considera bem próximas daquelas de Pinheiro Ferreira, declara sua adesão ao ecletismo cousiniano. Mais curioso ainda para Paim é o fato de que Pinheiro Ferreira tenha se tornado amigo íntimo de Cousin, durante sua estadia em Paris, de 1826 a 1842 (*Paim, Ecletismo de Figueiredo*, pp. 12-4).

Em segundo lugar, Paim afirma que a componente política desempenhou papel significativo na adesão dos brasileiros ao ecletismo. Com efeito, no processo de estruturação do Império atuaram duas correntes opostas: o conservadorismo intransigente e o reformismo

radical. Ora, isso levou ao predomínio de uma tendência conciliatória no país, a qual possuía afinidades com o espírito conciliador de Cousin. Uma das comprovações desse fato é a evolução intelectual de Eduardo Ferreira França, que começou como materialista e terminou como espiritualista, depois de conhecer o espiritualismo francês, principalmente através de Maine de Biran. Para Paim, o Brasil, enquanto nação recém independente, buscava na experiência de outros povos a solução para seus problemas. E essa busca foi feita com base nas regras do *ecletismo esclarecido* do Visconde de Uruguai, que preconizavam a necessidade: i) de conhecer adequadamente as instituições de outro país antes de aplicá-las ao nosso caso; ii) de adaptá-las ao Brasil de maneira não servil, num processo criterioso e atento às exigências da nossa situação específica. De acordo com Paim, Figueiredo parece ter seguido tais regras de perto [o Misterioso O também] (Paim, *Ecletismo de Figueiredo*, pp. 14-6).

Ao passar para o estudo do pensamento de Figueiredo, Paim faz inicialmente uma importante advertência, lembrando que os textos produzidos pelo nosso autor se achavam dispersos, nunca tendo sido reunidos em livro, e que alguns deles eram de acesso quase impossível, não havendo um balanço daquilo que efetivamente se conservou. Desse modo, uma análise completa das ideias filosóficas de Figueiredo só seria completa quando fossem reeditados os seus artigos, tarefa que caberia ao Arquivo Público de Pernambuco. Essa falta de informações não nos deixa precisar, segundo Paim, a evolução de Figueiredo em relação à filosofia de Cousin, no período que vai da tradução de seu livro e a publicação de *O Progresso*. O fato de ter ele custeado a impressão do *Curso de História da Filosofia* de Cousin revela uma adesão entusiástica ao pensamento desse autor. Entretanto, as posições adotadas por Figueiredo em *O Progresso* já são de inteira independência em relação ao ecletismo [na verdade, essa

independência tem dois aspectos: da parte do Misterioso O, com os artigos de teoria do conhecimento; da parte de Figueiredo, com a adoção da perspectiva socialista]. Figueiredo [Misterioso O] toma muitas das ideias dessa corrente filosófica, mas desenvolve uma meditação autônoma (Paim, *Ecletismo de Figueiredo*, p. 16).

Conforme Paim, o ponto de partida da filosofia figueirediana parece estar no reconhecimento da existência de uma tensão universal sob a forma de uma polaridade que tudo explicaria [na verdade, esse é o ponto de partida do Misterioso O]. Embora essa polaridade envolva sempre dois termos, ela não implica a destruição dos contrários, mas sim a obtenção de um equilíbrio entre ambos. Isso significa que Figueiredo é caracterizado por um otimismo profundo, por uma confiança romântica e radical no progresso, que seria justamente a conquista do equilíbrio entre os dois termos opostos [essa afirmativa vale para Figueiredo e para o Misterioso O]. De acordo com Paim, o otimismo figueirediano [aqui se trata apenas de Figueiredo] se baseia na tese de Jouffroy, conforme a qual os atos do indivíduo tendem a um único fim, ou seja, ao prazer que resulta da satisfação dos desejos que a própria organização desse mesmo indivíduo determina. Esse posicionamento conduz Figueiredo a estudar a atividade humana. Todavia, como não temos conhecimento de sua produção literária entre 1843 e 1846, ficamos sem saber qual seria a ontologia que fundamentava esse direcionamento para a *praxis* (Paim, *Ecletismo de Figueiredo*, p. 17).

Paim a seguir analisa rapidamente a posição de Cousin a esse respeito, coisa que não faremos aqui por motivos de espaço. Após a análise, Paim alega que se trata de uma esquematização simplificada do sistema hegeliano, alegando ser pouco provável que Figueiredo tenha ficado satisfeito com essa visão extremamente simplificada. Nessa perspectiva, o mais provável para Paim é que nosso autor tenha

combinado seu otimismo romântico com certas teses de Jouffroy, um outro eclético bastante conhecido no Brasil da época. E, ainda para Paim, esse pensador tinha introduzido no pensamento francês um tipo de relativismo individualista, que floresceu com Renan, em oposição ao relativismo social e histórico de Comte. Paim pensa que muitas dessas ideias estão presentes nos textos de Figueiredo [Misterioso O], mas acrescenta que, partindo do desejo [Figueiredo], podemos chegar a uma racionalização da criação humana sem a necessidade de uma metafísica ao estilo antigo. Figueiredo não viveu a etapa seguinte da filosofia brasileira, em que o problema central passou a ser a superação da metafísica tradicional, mas está situado num momento de grande importância para a história da filosofia, quando a metafísica do sujeito já tinha aberto o caminho para os ataques que ela sofreu do irracionalismo e do racionalismo cientificista (*Paim, Ecletismo de Figueiredo*, pp. 18-9).¹⁶

Segundo Paim, Figueiredo provavelmente não percebeu as implicações filosóficas ligadas ao dado que utilizou como ponto de partida [esse ponto de partida é do Misterioso O], mas isso não diminui os seus méritos. Afinal de contas, é surpreendente que Figueiredo tenha conseguido extrair tanta coisa não só da sua atitude de ver o desejo como impulso inicial, mas também do seu empenho em equacionar os problemas através de uma oposição bipolar [essa oposição é uma característica não de Figueiredo, mas da teoria do conhecimento do Misterioso O] (*Paim, Ecletismo de Figueiredo*, p. 20).

¹⁶ O texto de Paim a esse respeito é o seguinte: "Mas [Figueiredo] situa-se num momento de extrema importância para a história da filosofia, quando a metafísica do sujeito – que se desenvolvera na época moderna em oposição à metafísica do objeto, que lhe antecederia – já abria o caminho, com Hegel e sua pergunta pelo sentido da obra humana, que abria novas perspectivas à meditação filosófica, tornando-a apta a resistir, no período contemporâneo, ao ataque cerrado que lhe desfecham tanto o irracionalismo como o racionalismo cientificista" (*Paim, Ecletismo de Figueiredo*, pp. 18-9). Como podemos ver, a frase de Paim é muito longa e apresenta-se cortada por muitos apostos, dificultando o trabalho do leitor e tornando sua compreensão bastante difícil. Nossa interpretação dessa frase foi a que se nos apresentou como a mais viável, mas podemos estar equivocados a respeito.

Dando prosseguimento à sua análise, Paim afirma que, para Figueiredo, o fato de que a atividade humana tenha como objetivo a satisfação dos desejos envolve as seguintes condições: i) o objeto desejado deve existir – e isso corresponde àquilo que em economia política se chama *riqueza*; ii) ele deve estar ao alcance do indivíduo desejante – e isso corresponde àquilo que em economia política se chama *distribuição*; iii) ele deve ser utilizado com a intenção de obter prazer – e isso corresponde àquilo que em economia política se chama *consumo*. Como as riquezas naturais são insuficientes, isso gera o fenômeno da *produção*, que, por sua vez, leva à tensão entre o *trabalho* e a *matéria do trabalho* e à luta entre os seres humanos. Paim pensa que essa tensão se encontra em Pecqueur, cujo texto foi traduzido por Figueiredo para a revista *O Progresso* (*O Progresso*, p. 868; *apud Paim, Ecletismo de Figueiredo*, pp. 20-1).

Nesse ponto, conforme Paim, Figueiredo desvia o seu pensamento em direção à descoberta do *equilíbrio*, condição necessária para o *progresso*. A sociedade se forma a partir do encontro do ser humano com outros seres humanos, todos com necessidades análogas. Isso os leva a estabelecer certos vínculos sociais ou convenções para garantir a cada indivíduo alguma liberdade de produção, distribuição e consumo, de tal modo a fixar limites ao desenvolvimento individual. Esses elementos que Figueiredo descobriu na individualidade humana são transferidos para aquilo que ele chama *indivíduo social*. Nessa perspectiva, a ciência política passa a ser, para Figueiredo, a ciência que pesquisa as leis de organização das sociedades, ou seja, aquela que investiga as condições da felicidade dos povos, estando diretamente ligada ao movimento das paixões humanas. Isso faz dela o objetivo comum de todas as demais ciências, que devem reunir-se a ela para alcançarem um sentido prático e progressivo (*Paim, Ecletismo de Figueiredo*, p. 21).

Paim pensa que, desse modo, Figueiredo [Misterioso O] parte da consciência filosófica universal, tal como lhe fora revelada por Cousin, e dela deduz a ideia de *progresso incessante da humanidade* [Figueiredo], pois para ele tudo se encadeia na história e na natureza [temos nessa hipótese de Paim uma confusão entre as ideias de Figueiredo e as do Misterioso O]. Daí a busca de Figueiredo pela melhor forma de organização para a sociedade. E a peculiaridade de sua busca está em que ela não se esgota em considerações teóricas, mas procura enfrentar de maneira direta os problemas concretos do país em geral e de Pernambuco em particular (*Paim, Ecletismo de Figueiredo*, p. 22).

Aqui, Paim lembra que, para abordar as questões ligadas à criação humana, Figueiredo [Misterioso O] soube aplicar adequadamente sua descoberta de que tudo depende da mencionada tensão bipolar. Paim considera o artigo sobre a *Certeza humana* um exemplo magistral da fecundidade dessa ideia, revelando inclusive a independência de Figueiredo [Misterioso O] em relação a Cousin e a Jouffroy. Nesse texto, nosso autor critica a divisão cousiniana das ideias em *necessárias* e *absolutas*, por um lado, e *contingentes* e *relativas*, por outro. Ao proceder dessa maneira, Cousin restabeleceu o idealismo, apoiando-se no postulado insustentável das apercepções puras. E a solução de Figueiredo [Misterioso O], consoante Paim, consiste em renunciar à verdade absoluta, afirmando porém que isso não deixa de possuir toda a certeza possível (*Paim, Ecletismo de Figueiredo*, pp. 22-3).

Essas considerações levaram Figueiredo [Misterioso O], de acordo com a interpretação de Paim, a considerar crucial o problema da conceituação da *existência*. Figueiredo [Misterioso O] manteve sua confiança no senso comum, que recebeu de Cousin, e isso lhe permitiu reconhecer tanto a nossa própria existência como a existência do mundo exterior. Desse modo, para Figueiredo [Misterioso O], a ideia de

existência decorre da oposição que se estabelece entre o ser humano e aquilo que ele percebe como sendo exterior a ele. Essa ideia não se aplica a cada um dos dois termos tomados isoladamente, mas, através dela, podemos conceber todo tipo de abstração. Mas Paim pensa que essa posição possui problemas, como mostrou Jean Wahl, ao alegar que a irredutibilidade da existência envolve perigos quando nós a separamos excessivamente dos conteúdos que a constituem. A insistência de Heidegger e Sartre na angústia e na náusea são exemplos disso. Um outro perigo estaria na absorção do sujeito pelo conteúdo ao qual se relaciona. Aqui temos o caso de Hegel, em que o sujeito só possui valor quando está relacionado com a história da humanidade.¹⁷

Na parte final de seu artigo sobre Figueiredo [e Misterioso O], Paim espera ter contribuído para o estabelecimento de um critério para a avaliação do pensamento de nosso autor. Figueiredo [Misterioso O], para Paim, teve uma intuição dos problemas decorrentes de uma posição nova, que poderia ser chamada de *ontologia realista*, concebida para explicar a criação humana [Figueiredo] em seu conjunto. É certo que Figueiredo [Misterioso O] não conseguiu elaborar uma proposta coerente, mas isso não diminui seus méritos nem o interesse da pesquisa sobre seu pensamento. Paim faz em seguida um breve resumo das ideias centrais de Figueiredo, o qual não repetiremos aqui. E ele reitera a necessidade da reedição do conjunto dos textos de nosso autor por parte do Arquivo Público de Pernambuco, dando prosseguimento ao trabalho realizado por Quintas com a reedição de *O Progresso* (Paim, *Ecletismo de Figueiredo*, p. 24-5).

¹⁷ Cfr. Wahl, Jean. *Tratado de metafísica*. Fondo de Cultura: México, 1960, p. 527. *Apud Paim, Ecletismo de Figueiredo*, pp. 23-4.

Paim encerra seu artigo dizendo que, se é verdade que a escola eclética teve pouca importância na história da filosofia ocidental, não podemos ignorar o fato de que algumas de suas ideias foram “digeridas” por pensadores nacionais, no espírito do *ecletismo esclarecido* defendido pelo Visconde do Uruguai. Paim reconhece também a possibilidade de a tradição eclética ter habituado os brasileiros à análise superficial dos problemas filosóficos, o que explicaria o atraso do Brasil em relação a países como o México e a Argentina. Mas essa hipótese seria mais um argumento para a realização de um balanço aprofundado da versão brasileira do ecletismo cousiniano, para nos auxiliar na tarefa de superação dos obstáculos que nos impedem de enfrentar a meditação filosófica com a devida seriedade. Além disso, esse balanço não seria puramente negativo, uma vez que, segundo Aníbal Fernandes, em 1946, a leitura de *O Progresso* nos dá a impressão de estarmos diante do programa de um contemporâneo brasileiro da *Esquerda Democrática*, principalmente no que diz respeito à bandeira do livre pensamento (Paim, *Ecletismo de Figueiredo*, pp. 25-6). Paim retoma aqui a comparação realizada por Aníbal Fernandes e lembrada anteriormente por Quintas. Termina nesse ponto nossa exposição do artigo de Paim sobre Figueiredo.

Em seu livro sobre a *História das ideias filosóficas no Brasil*, Paim retorna ao assunto tratado no artigo que acabamos de expor, no *Capítulo II, Seção 4*, sobre o historicismo de Figueiredo [Misterioso O]. Pelo que pudemos constatar, essa sessão constitui uma versão ampliada do artigo mencionado. Como os acréscimos não trazem novidades em relação à interpretação de Paim, deixaremos de expor esse seu estudo aqui, restringindo-nos a algumas observações feitas por Paim, que pretendemos discutir posteriormente. Na *Seção 4*, ele afirma que a parte da filosofia de Cousin que parece ter mais influenciado Figueiredo [Misterioso O] foi o seu historicismo (Paim, *Hist. das Ideias Filosóficas no*

Brasil, p. 78). Ele acrescenta que nosso autor não pode ser considerado um dos fundadores do ecletismo brasileiro, uma vez que os passos fundamentais foram dados na década de 1830. Na década seguinte, porém, Figueiredo é um dos atores em primeiro plano, conforme podemos evidenciar pela tradução de Cousin e pela edição de *O Progresso* (Paim, *Hist. das Ideias Filosóficas no Brasil*, p. 100). Essas observações de Paim serão discutidas no 3º volume de nossa *História da Filosofia do Brasil*.

Como podemos ver pela exposição acima, Paim leva em conta tanto as ideias do Misterioso O como as de Figueiredo, confundindo-as como pertencentes a um único autor. Em nossa discussão com Paim, tentaremos evitar esse equívoco, distinguindo com clareza as ideias de cada um deles, a fim de chegar a uma interpretação mais adequada dos seus respectivos pensamentos.

7.4. NELSON SALDANHA [1968]

Esse autor também estudou as ideias de Figueiredo.¹⁸ Antes de iniciar sua exposição das mesmas, ele faz uma breve referência a Louis Vauthier, o engenheiro francês que teria sido o introdutor ou ao menos o animador das ideias socialistas entre nós. Saldanha acrescenta que Vauthier foi um colaborador da revista *O Progresso* e um inspirador do socialismo de Figueiredo. A respeito desse último, Saldanha afirma que ele foi um “tipo deveras expressivo em seu meio e em seu tempo”, tendo traduzido a *História da Filosofia*, de Cousin, e atuado como redator principal da revista *O Progresso*, que divulgava o que ocorria no mundo cultural europeu e no brasileiro, tratando tanto de problemas gerais como de problemas nacionais. Para Saldanha, Figueiredo era um

¹⁸ Ver Saldanha, Nelson N. *História das Ideias Políticas no Brasil*. Brasília: Senado Federal, 2001. Coleção Biblioteca Básica Brasileira, pp. 197-201. Publicado inicialmente em 1968. A partir desse ponto, *Saldanha, Hist. das Ideias Políticas no Brasil*.

espírito amplo, embora um tanto confuso, em virtude de seus interesses variados. Além disso, ele obteve, através do autodidatismo, um repositório de conhecimentos. A atuação de *O Progresso* se deu de 1846 a 1848, na época em que explodiu a Revolta Praieira. Mas Figueiredo não era um revolucionário de barricada e sim de estado de espírito. Ele [Misterioso O] foi um eclético em filosofia geral, tendo lido Cousin, Jouffroy [Figueiredo e Misterioso O], alguns dos socialistas franceses [Figueiredo] e Lamennais, pelo menos nas *Palavras de um crente* [Figueiredo e Misterioso O]. Voltado para a problemática metafísica, ele [Misterioso O] fez longos levantamentos da evolução da teoria do conhecimento, nos quais trabalhava explícita ou implicitamente com o quadro esquemático cousiniano dos sistemas, a saber, o sensualismo, o idealismo, o ceticismo e o misticismo. De acordo com Saldanha, Figueiredo também fazia revisões do *Estado do mundo*, sugerindo que tudo se encadeia na história como na natureza. Algumas das revisões de Figueiredo tinham o título de *Revista Política – Exterior* e se achavam sempre marcadas por epígrafes eruditas. Além disso, Figueiredo expunha ocasionalmente, embora de modo incisivo, pontos de vista socialistas. Para ele, o socialismo era um movimento magnífico, arrastando as sociedades para a organização pacífica de todos os elementos que compõem a atividade humana. Com base na sua fé “societarista”, empreendeu um debate com um dos principais professores de direito do Recife da época, Pedro Autran da Mata e Albuquerque, sobre o livro *Elementos de economia política*, de autoria desse último. Nesse debate, criticou o regime econômico do *laissez-faire* e o princípio segundo o qual a propriedade privada era absoluta e anterior às leis. No nº 20 de *O Progresso*, no artigo intitulado *Progresso e regresso*, Figueiredo defendeu que a política não deve restaurar o passado e que a democracia deveria ser implantada com base nos

interesses dos governados. Saldanha pensa contudo que o mais típico do pensamento de Figueiredo nesse domínio era um desejo do *equilíbrio* entre o despotismo e as revoluções sem fim, o que dava uma certa lucidez ao seu socialismo. Daí suas críticas aos chamados *comunistas*, que considerava ateus e extremados. Com esse termo, Figueiredo estava se referindo em parte aos anarquistas, em parte aos seguidores de Cabet e em geral aos membros das associações revolucionárias europeias (Saldanha, *Hist. das Ideias Políticas no Brasil* pp. 197-201).¹⁹

A partir das considerações acima, vemos que Saldanha comete o mesmo erro de Paim, ao confundir as ideias do Misterioso O com as de Figueiredo. Isso exigirá de nós o mesmo trabalho de depuração do caso de Paim, separando as ideias de cada um desses autores para chegarmos a uma interpretação mais adequada de seus respectivos pensamentos.

7.5. LUÍS WASHINGTON VITA [1969]

Washington Vita, por sua vez, considera Figueiredo a figura mais significativa do ecletismo brasileiro. Sua exposição das ideias de nosso autor, porém, segue bem de perto o artigo de Paim e, por esse motivo, não a repetiremos aqui. De sua análise, interessa-nos sobretudo o seguinte parágrafo final de seu estudo do pensamento de Figueiredo:

Assim, o tradutor de Cousin, o redator de *O Progresso* e o professor mulato do Ginásio Pernambucano exerceu a crítica das ideias com toda pertinência e, para sua época, de modo surpreendente [na verdade, foi o Misterioso O que exerceu a crítica das ideias]. E isto se explica pelo fato de se misturarem ao seu ecletismo [Misterioso O] as influências de Owen, Fourier e, sobretudo, Saint-Simon, cujas doutrinas socialistas [Figueiredo] procurou

¹⁹ O pensador mencionado por Saldanha é Étienne Cabet (1788-1856), filósofo francês e socialista utópico que fundou o movimento icariano. Escreveu *Voyage en Icarie* (1839), que foi traduzido para o inglês em 1840. Nessa obra, ele propôs a substituição da produção capitalista por cooperativas de trabalhadores. Foi condenado à prisão na França e refugiou-se na Inglaterra por cinco anos. Depois disso, emigrou para os EUA, onde fundou comunidades utópicas nos estados do Texas e do Illinois.

adaptar às condições e necessidades da região nordestina do país. Por isso, se o pensamento de Antônio Pedro de Figueiredo reflete, por vezes, o verbalismo e o lirismo próprios dos ecléticos [caso do Misterioso O], em momento algum é superficial ou vazio, graças ao seu engajamento e participação nos anseios sociais de seu tempo [caso de Figueiredo]. Em suma: chega a ser incrível a inexistência de um estudo exaustivo dessa “mensagem”, figurando por acaso, às vezes, raríssimas vezes, nos panoramas expositivos da história das ideias no Brasil.²⁰

Temos aqui, novamente, a mesma confusão de ideias pertencentes a dois autores diferentes, confusão essa já identificada em Paim e em Saldanha. Esse fato torna cada vez mais necessária a depuração dessa confusão, que empreenderemos por ocasião da nossa discussão com os intérpretes de Figueiredo e do Misterioso O.

7.6. VAMIREH CHACON [1969]

Vamireh Chacon é mais um intérprete importante do pensamento de Figueiredo, tendo dedicado a ele um longo capítulo em seu livro *História das Ideias Socialistas no Brasil*.²¹ Ali, ele procura mostrar que Figueiredo não deve ser visto como mais um intelectual ingênuo de um país atrasado, deslumbrado com as revoluções da Europa. Ele possuía consciência suficiente da realidade brasileira para rejeitar uma revolução radical e preconizar, ao invés disso, que o governo interviesse nos fenômenos de produção, distribuição e consumo, para regulá-los de modo a substituir o desgraçado estado de guerra reinante por uma ordem fraternal. Figueiredo também não era um intelectual isolado na defesa dessas ideias, pois houve toda uma geração *quarante-huitarde* no Pernambuco de sua época Chacon, *Hist. das Ideias Socialistas no Brasil* p. 27).

²⁰ Washington Vita, Luís. *Panorama da filosofia no Brasil*. Porto Alegre: Ed. Globo, 1969, pp. 72-3.

²¹ Ver Chacon, Vamireh. O ideólogo de 1848: Antônio Pedro de Figueiredo. In: Chacon, Vamireh. *História das Ideias Socialistas no Brasil*. Rio: Civilização Brasileira, 1965. Coleção Retratos do Brasil, vol. 37, pp. 99-142. A partir desse ponto, Chacon, *Hist. das Ideias Socialistas no Brasil*.

No início de sua exposição das ideias de nosso autor, no capítulo intitulado *O ideólogo de 1848: Antônio Pedro de Figueiredo*, Chacon afirma que um país como o nosso, pobre em pensamento filosófico-social, não pode ignorar o editor da revista *O Progresso*. Com efeito, esse último nos oferece, de modo admirável, informações relevantes para o estudo de uma etapa indispensável do itinerário ideológico do Brasil. Mesmo assim, Leonel Franca e Cruz costa o ignoraram. Aliás, até mesmo durante sua vida Figueiredo foi pouco reconhecido. Para a maioria de seus contemporâneos, ele era um mulato pernóstico socialista que contraditoriamente aceitava a proteção de um guabiru como o Barão da Boa Vista. Os elogios que Figueiredo recebeu de Torres Bandeira constituíram exceções nesse quadro Chacon, *Hist. das Ideias Socialistas no Brasil* p. 101).

Depois de listar diversos intelectuais que reconheceram os méritos de Figueiredo, como Torres Bandeira, Franklin Doria, Pereira da Costa, Alfredo de Carvalho, Gilberto Freyre e Amaro Quintas, Chacon afirma que nosso autor e os *quarente-huitards* de sua época continuam a oferecer novas perspectivas para estudo (Chacon, *Hist. das Ideias Socialistas no Brasil*, pp. 102-3). No decorrer de sua análise, Chacon apresenta informações sobre a vida e a atuação jornalística de Figueiredo, entremeadas de discussões a respeito de suas ideias. Por motivos de espaço, não repetiremos aqui os fatos ligados à sua biografia, concentrando-nos ao invés disso na coleta de aspectos relevantes da interpretação chaconiana de suas ideias. O ponto importante a ser destacado aqui é que, para Chacon, *O Progresso* era uma revista que informava aos brasileiros sobre a “primavera dos povos”. Desse modo, Figueiredo deve ter exercido alguma influência, ainda que indireta, na simpatia que os estudantes de Olinda sentiam pelos *quarante-huitards* europeus (Chacon, *Hist. das Ideias Socialistas no Brasil* p. 105).

Ao comentar a tradução do *Curso de História da Filosofia* de Cousin, Chacon levanta a hipótese de que Figueiredo encontrou, no fundador do ecletismo espiritualista, a porta de entrada para o historicismo [Misterioso O] e o socialismo [Figueiredo]. De acordo com Chacon, Figueiredo [Misterioso O] não se limitou à exegese medíocre de Cousin, comum entre os pensadores da época, mas foi mais longe. Ele compreendeu as contradições do pensador francês e as superou posteriormente, empreendendo uma síntese dialética e historicista [Misterioso O] em que predomina o fator econômico [Figueiredo]. Isso o aproxima de Marx, cuja obra, contudo, não parece ter conhecido [afirmação válida no caso de Figueiredo]. Mais adiante, Chacon afirma que Figueiredo [Misterioso O] permaneceu pouco tempo como eclético cousiniano, proclamando-se um nominalista e recusando indiretamente a metafísica, apesar de ainda se considerar cristão. Para comprovar isso, Chacon cita os três pontos defendidos por Figueiredo [Misterioso O] em sua *Segunda resposta ao Discípulo da Filosofia*, que revelam a crise do ecletismo em seu pensamento: i) todo conhecimento vem de uma relação percebida, que é subjetiva; ii) a realidade da existência resulta de uma relação e não dos dois termos relacionados; iii) os dois termos da relação, em si mesmos, só têm existência abstrata, de tal modo que o *finito* e o *infinito* são abstrações correlativas cuja relação é a *existência*. E, preso nesse nominalismo subjetivista, Figueiredo [Misterioso O] se refugiou no historicismo, ao afirmar que tudo se encadeia na história e que ela funciona como um imenso tecido no qual o que afeta uma de suas malhas repercute nas demais.²² Chacon

²² Chacon indica que essa afirmação se encontra em *O Progresso*, *ibidem*. Essa indicação vem precedida de outra, *O Progresso*, *idem*. E ambas se referem a um texto anteriormente citado de *O Progresso*, sem indicação de título e datado de 19 de novembro de 1846. Isso, porém, não está correto. Na verdade, a afirmação em pauta se encontra no artigo *Estado do mundo em 1846*, em *O Progresso*, nº 1, p. 25, assinado por XY, ou seja, por Vauthier. A passagem envolvida é a seguinte: “Tudo se encadeia na história, assim

pensa que, mesmo assim, Figueiredo [Misterioso O] ainda estava preso às contradições inevitáveis do pensamento de Cousin. E, para comprovar esse fato, cita Sertillanges, para quem a filosofia cousiniana é um panteísmo idealista, estranho à ideia de criação.²³ Desse modo, ao optar inconscientemente pelo hegelianismo implícito em Cousin, que interpretava a história como uma manifestação de Deus, Figueiredo [Misterioso O] aderiu, talvez sem o saber, a um panteísmo idealista incompatível com a ideia de criação. Isso o levou a ver o mundo como uma emanção natural e necessária de Deus, apesar de ainda se considerar um católico. Nessa mesma perspectiva, Figueiredo viu o crescimento do socialismo em sua época como um desígnio da Providência. E interpretou o feudalismo e o papado como princípios respectivamente de posse do solo e de controle dos espíritos, princípios esses que se inclinaram ao imobilismo e não ao progresso, de tal modo que se tornaram obstáculos ao desenvolvimento social. Chacon vê nisso semelhanças com Hegel ou com Marx, embora não possa se decidir, diante não só da francofilia *quarante-huitarde* que vitimava Figueiredo, mas também do seu desconhecimento da língua alemã. Talvez ele tivesse acessado traduções francesas desses pensadores germânicos e talvez ele tenha ocultado suas leituras para evitar represálias. Contudo, para Chacon, não temos como saber. Mesmo aparentemente ignorando Marx, Figueiredo compreendeu, em julho de 1846, as contradições fundamentais do capitalismo no Brasil ainda semifeudal, cuja estabilidade se achava ameaçada pelo desenvolvimento capitalista

como na natureza. A história é um imenso tecido que o tempo desdobra, e cada uma das suas malhas se prende a todas as outras, de tal sorte que, em se lhes tocando em uma, todas as demais estremecem." Essa questão será discutida mais adiante.

²³ Sertillanges, A. D. *Le Christianisme et les Philosophies*, Vol. II, Paris: Aubier, Éd. Montaigne, s. d., p. 232. *Apud Chacon, Hist. das Ideias Socialistas no Brasil*, p. 113. Chacon não indica a data do livro de Sertillanges, que é de 1941.

mercantil nascente. Assim, ao invés de consultar o *Manifesto comunista* de Marx e Engels, o Figueiredo francófilo ficou deslumbrado com o heroísmo das barricadas parisienses de fevereiro e junho e resolveu traduzir a interpretação desses acontecimentos, feita pelo hoje quase esquecido Ortolan. Chacon pensa que, para nós brasileiros, o melhor do livro desse autor francês é o prefácio de Figueiredo, no qual ele insere profundas observações sobre a sociologia da revolução. Ali, ele faz uma distinção entre dois tipos de revoluções: i) aquelas em que um partido toma pela violência o poder exercido por outro partido e acaba restabelecendo os mesmos fundamentos da ordem derrubada; ii) aquelas que se baseiam em princípios, consagrando a adoção de ideias novas, as quais já estavam consumadas no domínio intelectual antes de se converterem em fatos. Chacon não vê uma postura idealista nessas afirmações de Figueiredo, pois ele nunca se entusiasmou com a ideia de transplantar movimentos europeus para o Brasil de maneira servil. Ele sabia que o nosso país, marcado pela contradição de um feudalismo em desagregação diante de um capitalismo nascente, ainda não tinha produzido uma consciência autenticamente revolucionária, capaz de movimentar as massas populares (Chacon, *Hist. das Ideias Socialistas no Brasil* pp. 110-6).

Conforme Chacon, Figueiredo não era saintsimoniano nem blanquista, pois não estava aguardando a formação de uma minoria organizada espontaneamente para derrubar ou dirigir a ordem vigente. Para Figueiredo, o fato de uma revolução encontrar-se já realizada na ordem do pensamento não implica que as novas ideias tenham sido absorvidas pelas massas (Chacon, *Hist. das Ideias Socialistas no Brasil* p. 117).

Passando para o debate com Autran, Chacon procura mostrar que Figueiredo, ao negar o caráter de *doutrina* ao socialismo, reduzindo-o a

uma simples *aspiração*, revela não ter-se decidido por nenhuma das doutrinas então em oposição. Ele continuava à espera da confirmação da predominância de alguma delas, de acordo com a perspectiva cousiniana a respeito da história (*Chacon, Hist. das Ideias Socialistas no Brasil* p. 119). E, na derradeira fase de seu debate com Autran, Figueiredo retoma teses do cristianismo primitivo, lembrando os depoimentos do *Ato dos apóstolos*, de Clemente, de João Crisóstomo, de Lactâncio, de Gregório e outros, sobre a comunidade de bens como ideal de vida cristã. Já naquela época Figueiredo defendia que a Igreja deveria voltar às suas origens para enfrentar um mundo marcado pela rebelião das massas, ideia que foi mais tarde retomada por Lebreton, Mounier e o padre Ducatillon. Segundo Chacon, Figueiredo percebeu o processo de desmoronamento do feudalismo, gerado pelo capitalismo, e queria facilitá-lo através de uma reforma agrária. Ele também não via condições no Brasil de seu tempo para a implantação imediata de um regime socialista. Chacon considera surpreendente um realismo dialético como o de Figueiredo num Brasil e num Pernambuco de meados do s. XIX. Desse modo, não lhe convinha continuar o debate com Autran, sob pena de transformar-se num Giordano Bruno provinciano (*Chacon, Hist. das Ideias Socialistas no Brasil* pp. 123-4).

Quanto aos escritos figueiredianos no folhetim *A Carteira*, sob a forma de uma série de longos rodapés na primeira página do *Diário de Pernambuco* sobre ciência, arte, inovações tecnológicas, história, economia, etc., Chacon vê neles a expressão de um romantismo socialista sem pieguice. O cristianismo que Figueiredo neles expressa é vagamente sentimental, como o dos seus conterrâneos *quarante-huitards*. Ao invés de propagar uma nova religião, ao estilo de Farias Brito, Figueiredo desenvolve um humanismo de caráter antropocêntrico, preocupado com o historicamente humano e imbuído

da ideia de *progresso*. Chacon considera que, em *A Carteira*, Figueiredo continua fiel às ideias defendidas na segunda fase de seu pensamento, insistindo na interligação entre conscientização e desenvolvimento econômico. Nessa perspectiva, *A Carteira* representa uma sucessão a *O Progresso* (Chacon, *Hist. das Ideias Socialistas no Brasil* p. 137). E seus textos foram escritos com um fervor apostólico, próprio de um evangelista do progresso num país então remoto da América do Sul. Para Chacon, foi justamente a linha de análise desenvolvida por Figueiredo, acima das intrigas entre liberais e conservadores, que não agradou aos grupos dominantes em Pernambuco. Eles não compreendiam sua gratidão para com o Barão da Boa Vista, embora os dois divergissem politicamente. Eles não compreendiam como apontava Figueiredo causas mais profundas para a situação brasileira, ao invés de concentrar-se nos conflitos superestruturais entre liberais e conservadores. Disso resultaram os ataques que recebeu, como, p. ex., o apelido depreciativo de *Cousin Fusco*. Graças a isso, Figueiredo, além do mais pobre e enfermo, foi morrendo aos poucos, ainda jovem. Depois de seu falecimento, os necrológios de Franklin Dória e Antônio Rangel de Torres Bandeira destacaram a sua inteligência, cultura, honestidade e pobreza. Chacon pensa que esses necrológios não correspondiam a meras formalidades, mas expressavam a verdade sobre a vida de um pioneiro, que acabou sofrendo a pior das injustiças, a saber, o esquecimento. Isso porém tem sido remediado mais recentemente e ele está ressuscitando “como uma das figuras do pensamento brasileiro, voltado, como poucos, para a ação” (Chacon, *Hist. das Ideias Socialistas no Brasil* pp. 140-2).

Como podemos observar pelas considerações de Chacon relatadas acima, ele faz inicialmente uma pequena confusão entre as ideias de Figueiredo e as do Misterioso O. Mais à frente, contudo, no âmago de

sua interpretação, Chacon se concentra nas ideias políticas de Figueiredo, deixando de lado a teoria do conhecimento do Misterioso O. Isso também será por nós esclarecido por ocasião da nossa discussão com Chacon.

7.7. VICENTE BARRETO [1974]

Vicente Barreto também escreveu um importante artigo sobre Figueiredo.²⁴ Tendo orientado a dissertação de mestrado de Tiago Adão Lara, que resultou no livro *As raízes cristãs do pensamento de Antônio Pedro de Figueiredo*, Barreto se aproveitou da pesquisa realizada por seu orientando sobre a revista *O Progresso* para fazer uma análise das ideias políticas e sociais de nosso autor. Em seu artigo, Barreto se concentrou nos textos de Figueiredo publicados em *O Progresso* e procurou mostrar como o seu pensamento social e político se enquadra no arquétipo liberal. Antes de começar a discussão, Barreto afirma que os trabalhos de Paim e Washington Vita demonstraram que Figueiredo pode ser considerado um dos pontos altos do ecletismo no Brasil, ao lado de Monte Alverne, Gonçalves de Magalhães, Ferreira França e Moraes e Vale. Além de Paim e Vita, Barreto menciona também outros analistas, como Amaro Quintas, Gilberto Freyre, Vamireh Chacon e Nelson Saldanha, que estudaram o pensamento político e social de Figueiredo, classificando-o como *socialista* ou *socialista utópico* (Barreto, *Figueiredo*, pp. 407-8).

Contra isso, Barreto afirma que, na análise ideológica, a aceitação pura e simples da autotransclassificação, feita pelo próprio autor estudado,

²⁴ Ver Barreto, Vicente. Antonio Pedro de Figueira [sic]: uma revisão crítica. *Revista Brasileira de Filosofia*, v. XXIV, fasc. 96, out./nov./dec. 1974, São Paulo, 1974, pp. 407-17. A partir desse ponto, *Barreto, Figueiredo*. Inexplicavelmente, o sobrenome *Figueiredo* aparece como *Figueira* no título do artigo. De qualquer modo, esse equívoco não se repete no corpo do texto, que usa o sobrenome correto.

não corresponde à metodologia mais segura. No caso de Figueiredo, a conclusão de que ele se ligava à matriz socialista depende apenas de declarações de simpatia doutrinária ou de esperanças em conquistas futuras. Para resolver essa dificuldade, Barreto adota como metodologia o conceito de *estilo de pensamento*, desenvolvido por Mannheim.²⁵ De acordo com esse último, devemos analisar uma obra procurando identificar as características que a identificam com outras, estabelecendo um denominador comum capaz de demonstrar a existência de um estilo de pensamento (Barreto, Figueiredo, pp. 408-9).

Ora, segundo Barreto, dentre os diferentes *estilos de pensamento político* do s. XIX, podemos destacar o *liberalismo* e o *socialismo*. Essas duas tendências, filhas do Iluminismo dos séculos XVII e XVIII, apareceram na história como opostas, mas na verdade podem estar defendendo as mesmas posições filosóficas. O paradigma do liberalismo se caracteriza pela defesa do estado de direito, enquanto o do socialismo se caracteriza pela luta contra a miséria e a exploração de um ser humano por outro. Essa simplificação das duas tendências conduz à identificação de matrizes liberais com matrizes socialistas e vice-versa. Para Barreto, foi justamente desse defeito de análise que resultou a classificação de Figueiredo como primeiro representante do socialismo no Brasil (Barreto, Figueiredo, p. 409).

Antes de analisar o pensamento político e social de Figueiredo, Barreto descreve as circunstâncias intelectuais e políticas da década de 1840 no Brasil. Ele também descreve brevemente as principais formas de socialismo da época, representadas pelas doutrinas de Saint-Simon,

²⁵ Mannheim, Karl. *Ensaio sobre Sociologia e Psicologia Social*. México: Fondo de Cultura Económica, 1963, pp. 84 ss. *Apud Barreto, Revisão Crítica*, p. 409. O texto a que tivemos acesso para consultar foi: Mannheim, Karl. *O pensamento conservador*. In: Martins, José de Souza (Org.). *Introdução crítica à sociologia rural*. S. Paulo: Hucitec, 1986, pp. 77-131.

Fourier e Owen, que não repetiremos aqui por motivos de espaço. Para Barreto, a crítica à burguesia vitoriosa era uma constante entre os liberais de então. Mas essa crítica divergia daquela feita pelo socialismo utópico pelo fato de aceitar os fundamentos da ordem política, social e econômica vigente. Em outras palavras, diferentemente dos socialistas, os liberais concordavam com o sistema, embora discordassem de seu funcionamento (Barreto, *Figueiredo*, pp. 409-11).

Passando para o caso de Figueiredo, Barreto mostra que ele adotou o princípio da liberdade, fundamento do estado liberal, ao afirmar que a liberdade e a ordem estão necessária e intimamente ligadas. Para Figueiredo, de acordo com Barreto, a ordem jurídica liberal constituía uma conquista assegurada que não deveria ser discutida. Ela deveria ser melhorada com o acréscimo de novos direitos, nascidos das necessidades criadas pelo funcionamento do próprio modelo liberal. Nessa perspectiva, a questão da igualdade surgiu em consequência do exercício do poder de forma egoísta e desumana pela burguesia industrial. Desse modo, o igualitarismo dos liberais do s. XIX consistiu na tentativa de incorporar ao estado os instrumentos jurídicos e políticos capazes de proporcionar condições ao efetivo exercício da liberdade por parte de todos e não apenas dos proprietários burgueses. Recorrendo a Isaiah Berlin, Barreto afirma que a ideia de *democratização do estado liberal* serviu de fonte para a elaboração da teoria das *liberdades positivas* e das *liberdades negativas* por parte dos neoliberais. As *liberdades positivas* dependem da distribuição mais justa de bens e oportunidades na sociedade, enquanto as *liberdades negativas* são aquelas que se afirmam diante do poder político.²⁶ Barreto pensa que Figueiredo está inserido nesse contexto do

²⁶ Berlin, Isaiah. *Four Essays on Freedom* (1969), sem local, sem editora e sem página. *Apud Barreto, Revisão Crítica*, p. 412. O parágrafo do artigo de Barreto a respeito das liberdades positivas e negativas é bastante obscuro, em virtude de problemas de revisão na sua longa frase final. Para esclarecer isso, tentamos

liberalismo, ao reconhecer que o ser humano, ao lado das suas liberdades negativas, possui aspirações que só podem ser satisfeitas pela sociedade e ao afirmar que devemos dirigir as atividades do indivíduo com base no maior gozo possível para o indivíduo social. Mas, para Figueiredo, esse indivíduo social não se realiza por si mesmo. A realização de cada indivíduo aumenta quando passamos do homem isolado no estado selvagem para o homem no estado social e desse último para o homem membro de uma sociedade que seria por si mesma um dos elementos da humanidade organizada. Ora, para Barreto, essa mesma afirmação foi feita pelos neoliberais do s. XX, principalmente por Isaiah Berlin e John Rawls, embora de forma mais elaborada. Estamos diante de uma linha de pensamento liberal, cabendo a Figueiredo o mérito de ter sido o primeiro a levantar o problema no nosso país (Barreto, Figueiredo, pp. 411-2).

Na sequência de seu artigo, Barreto apresenta uma lista de teses defendidas por Figueiredo que, segundo esse intérprete, comprovam o seu liberalismo. Uma dessas teses nos diz que o caminho mais adequado para garantir a ordem e a liberdade estava no progresso material das sociedades. Daí a necessidade de ruptura com a sociedade aristocrática e seus privilégios. Isso estava ligado à necessidade de criar uma classe média capaz de incorporar os frutos da Revolução Industrial através da destruição do latifúndio. No caso do Brasil, a estrutura social estava submetida às leis do mercado, sem dispor da organização jurídica correspondente. A aristocracia rural dominava uma economia

localizar o capítulo sobre *Dois conceitos de liberdade* na obra de Berlin. Não conseguimos acessar a edição de 1969, citada por Barreto. Mas tivemos acesso à edição de 2002, em que os dois sentidos de *liberdade* são definidos aproximadamente como segue: i) a *liberdade negativa* ocorre quando uma pessoa não é proibida de fazer suas escolhas por outras pessoas; ii) a *liberdade positiva* ocorre quando o indivíduo é seu próprio senhor. Embora tenhamos aqui duas maneiras de dizer a mesma coisa, uma positiva e outra negativa, essas noções se desenvolveram historicamente em direções divergentes, até entrar em choque uma com a outra (Berlin, Isaiah. Two Concepts of Liberty. In: Hardy, Henry (ed.). *Liberty. Isaiah Berlin. Incorporating Four Essays on Liberty. With an essay on Berlin and his critics by Ian Harris*. Oxford: Oxford Un. Press, 2002, pp. 169; 178-9).

semelhante à dos tempos da servidão. E os instrumentos para corrigir os desequilíbrios e injustiças sociais deveriam ser de caráter político e jurídico, não podendo ser substituídos por soluções econômicas e sociais. Em Figueiredo, a função da norma na sociedade possuía caráter corretivo dos desequilíbrios culturais, sociais e econômicos do país (Barreto, Figueiredo, pp. 412-5).

Uma outra tese se baseia no fato de que, para os liberais, há dois tipos de liberdade, a *natural* e a *social*. A primeira está ligada à satisfação das tendências e desejos naturais do ser humano; a segunda está ligada a uma convenção feita entre os indivíduos e pode sofrer limitações de acordo com as circunstâncias históricas. Ora, segundo Barreto, o conceito de *liberdade* em Figueiredo se insere no contexto de uma visão naturalista do ser humano. Além disso, os componentes racionalista e individualista do liberalismo se encontram expressos nos textos de Figueiredo. No caso da crença na razão, ele apela, p. ex., aos conceitos de *organização*, a função intervencionista do estado e a sua teoria da ordem social, que revelam suas convicções nesse domínio. Quanto ao individualismo, ele é entendido por Figueiredo como a expressão das virtualidades da pessoa. A organização social deve coordenar as vontades individuais de modo a constituir um todo equilibrado. Para Barreto, Figueiredo vincula ao indivíduo a sua visão da sociedade e expressa claramente a justificativa do direito de propriedade como extensão do direito de autoaperfeiçoamento individual. O trecho de *O Progresso* citado por Barreto para confirmar esse fato é o seguinte:

O direito atual [grifo de Barreto] de propriedade (*uti et abuti – use e abuse*) foi instituído, na falta de coisa melhor [...] para satisfazer ao direito que tem cada geração de apossar-se da herança da geração precedente, direito ainda mais geral, que qualquer indivíduo ao nascer, traz consigo – satisfazer as necessidades que sua organização lhe cria. Eis aí o verdadeiro direito natural, e este é tão diferente do *direito* [grifo de Barreto] atual de

propriedade, que com o andar do tempo este último tornou-se destrutivo do primeiro e ao mesmo tempo incompatível com ele (*O Progresso*, p. 503; grifos de Barreto).

Nessa perspectiva, a ordem liberal deve ser modificada quando a realização individual estiver sendo prejudicada. Daí se segue a concepção liberal da lei em Figueiredo, para quem o objetivo da sociedade é o interesse geral, de tal modo que os atos prejudiciais a tal interesse geral devem ser proibidos (*Barreto, Figueiredo*, pp. 415-6).

Barreto pensa também que a identificação do pensamento de Figueiredo com o liberalismo se torna mais evidente em sua teoria política. Com efeito, ele defende que, no estado do Brasil de sua época, governado por um monarca hereditário mais duas câmaras eletivas, parece oferecer mais garantias de estabilidade do que outras formas de governo (*O Progresso*, p. 9. *Apud* (*Barreto, Figueiredo*, p. 416).

Em suma, Barreto pensa que a crítica de Figueiredo às instituições políticas brasileiras não constitui uma crítica global ao sistema, mas sim a aspectos de seu funcionamento. Desse modo, para Barreto, é importante realçar na crítica de Figueiredo o fato de que ela representa um elo perdido na história das ideias políticas brasileiras. Estamos diante da primeira tentativa, embora fracassada, de incorporar o elemento econômico e social à ideologia liberal do país. Ele compreendeu o liberalismo melhor do que os liberais brasileiros do s. XX. A democratização de que precisávamos deveria ser realizada não através de métodos externos ao sistema, mas sim com o auxílio dos próprios instrumentos da nossa organização política e jurídica (*Barreto, Figueiredo*, pp. 416-7).

A interpretação de Barreto se concentra na filosofia política de Figueiredo, deixando de considerar a teoria do conhecimento do Misterioso O. A inexistência de uma confusão entre as ideias de

Figueiredo e as do Misterioso O facilitará a nossa discussão com Barreto, que será empreendida mais adiante.

7.8. WILSON MARTINS [1976-1979]

Wilson Martins também fez uma análise dos escritos de Figueiredo em sua conhecida *História da inteligência brasileira*.²⁷ Ali, a primeira referência que Martins faz a Figueiredo tem a ver com uma discussão que ele teria empreendido com José Rodrigues Nunes Filho, registrado na revista *O Progresso* de julho de 1846. Esse último afirmou, no periódico baiano *O Mosaico*, que a obra *O judeu errante*, de Eugênio Sue, tinha sido escrita por encomenda de Luís Filipe, diminuindo assim a originalidade do escritor francês. Ora, Martins afirma que, no artigo intitulado *Algumas palavras sobre Eugênio Sue*, Figueiredo contesta a tese de Nunes Filho, no contexto de um ambiente anticlerical, alegando que a obra do escritor francês tinha recebido inspiração da reação liberal, contra a Companhia de Jesus, que pretendia recuperar sua antiga influência no país. Luís Filipe nunca tinha sido inimigo dos jesuítas e até mesmo perseguiu Michelet e Quinet, que pretenderam atacar a Companhia de Jesus em seus cursos no Colégio de França (Martins, *Hist. Int. Brasileira*, p. 339).²⁸ Embora esse ponto não apresente relevância propriamente filosófica, ele nos interessa porque, embora a interpretação de Martins relativa ao texto de *O Progresso* esteja correta,

²⁷ Ver Martins, Wilson. *Historia da Inteligência Brasileira*. Vol. I (1550-1794). 4 ed. S. Paulo: T. A. Queiroz, Editor, 1992. Os sete volumes dessa obra foram publicados inicialmente entre 1976 e 1979. A partir de agora, *Martins, Hist. Int. Brasileira*.

²⁸ O trecho citado por Martins de fato se encontra à p. 127 da revista *O Progresso* na edição de Quintas, mas corresponde não ao nº 1, de julho de 1846, e sim no nº 2, de agosto desse mesmo ano. Além disso, não encontramos o título *Algumas palavras sobre Eugênio Sue* no trecho em questão, que simplesmente faz parte da seção *O Crepúsculo e O Mosaico periódicos da Bahia* [sic], que por sua vez faz parte do artigo *Revista Literária*, às pp. 123-31 e foi assinado por D. Não há indicações de que Figueiredo tenha sido o autor.

a atribuição da autoria do mesmo a Figueiredo é problemática, conforme pode ser deduzido da nossa discussão mais acima sobre essa questão.

Mais adiante, referindo-se à época de *O Progresso*, Martins afirma que, nessa ocasião, Figueiredo era um liberal de coloração comum. Seu programa era *ordem e liberdade*, sendo cada uma condição da outra. Quanto ao regime político adequado para o país na época, Figueiredo tinha preferência pelo sistema republicano, mas, dadas as condições brasileiras, ele considerava a monarquia constitucional a forma mais conveniente, apesar de seus vícios de funcionamento (*Martins, Hist. Int. Brasileira*, p. 343). Martins pensa que, em virtude do artigo a respeito da obra de Sue, Figueiredo era claramente anticlerical [na verdade, isso vale para Milet, o verdadeiro autor do artigo]. E procura confirmar isso através da citação de uma passagem de *O Progresso* de 01 de setembro de 1846, a respeito das ordens religiosas. Ali, essas últimas são descritas como “associações caducas”, que contribuem para o aumento dos “improdutivos sociais”. Os membros das ordens religiosas são aconselhados a deixar o Recife, onde estavam entregues a depravações e à política secular, e a mudar-se para perto dos gentios, trabalhando para civilizá-los. Eles deveriam também dedicar-se à agricultura, como faziam os trapistas e os cartuxos, contribuindo assim para o cultivo dos campos (*Martins, Hist. Int. Brasileira*, p. 343).²⁹

Para reforçar mais ainda sua hipótese de que Figueiredo era anticlericalista, Martins cita um trecho de outro artigo de *O Progresso*, dessa vez de 09 de setembro de 1846, em que é feito o necrológio de Gregório XVI. Ali, é apresentada uma crítica ao conservadorismo e ao

²⁹ A passagem citada por Martins está às pp. 181-2 da edição de Quintas e faz parte do artigo *Interesses provinciais*. Conforme mencionamos, esse artigo está assinado por H e foi provavelmente escrito por Milet e não por Figueiredo.

despotismo desse papa, registrando as esperanças de que seu sucessor Pio IX revelasse tendências mais liberais e mais de acordo com as tradições da Igreja primitiva (Martins, *Hist. Int. Brasileira*, p. 344).³⁰ Martins ainda informa que, num outro artigo de 10 de janeiro de 1847, Figueiredo voltou a esse assunto, praticamente nos mesmos termos. Isso aconteceu antes de Pio IX ter retrocedido ao ultramontanismo alguns anos mais tarde (Martins, *Hist. Int. Brasileira*, p. 344).³¹

Martins pensa que foi certamente o contato com Vauthier que levou Figueiredo à visão socialista dos problemas sociais. E, para ilustrar a adesão de nosso autor a essa tendência, Martins cita três trechos de artigos de *O Progresso*. O primeiro deles é de 25 de junho de 1846, no qual é elogiada a importância dada na França à questão da organização do trabalho e aos problemas sociais. As causas das revoltas populares em Portugal são atribuídas à opressão e aos sofrimentos materiais dos proletários. Há ainda uma referência à invasão da “ideia comunista” em países como a Alemanha, os EUA, a Inglaterra e a França.³² O segundo trecho é de 02 de abril de 1847, no qual os *Elementos de economia política*, de Pedro Autran, são criticados pela sua filiação à velha escola econômica do *laissez-faire*.³³ O terceiro trecho é de 08 de maio de 1848,

³⁰ O trecho em questão está na p. 212 do artigo *Revista política – Exterior*, assinado por RR e pode ter contado com a colaboração de Figueiredo.

³¹ Trata-se do artigo *O ano findo*, de 10 de janeiro de 1847, publicado no nº 5 de *O Progresso*, pp. 333-4, e assinado por RR. Esse artigo faz alusão ao falecimento de Gregório XVI e elogia a fase inicial da administração liberal e progressista de Pio IX, que mais tarde foi marcada pelo excesso de conservadorismo. O artigo pode ter sido escrito por Figueiredo ou ter contado com sua colaboração.

³² O trecho citado pertence ao artigo *Revista política – exterior*, publicado no nº 2 de *O Progresso*, à p. 133. A verdadeira data do artigo é 25 de julho de 1846. O ano aparece como 1846, por um evidente erro de impressão. A menção à preocupação com as questões sociais na França se encontra na p. 133. As revoltas populares em Portugal são discutidas nas pp. 137-9. O artigo não tem assinatura, mas, pelo contexto, podemos supor que foi escrito pelos editores. Por esse motivo, a redação do texto pode ter contado com a colaboração de Figueiredo. A invasão das ideias comunistas é mencionada no artigo *Os comunistas alemães nos dois mundos*, publicado em *O Progresso* nº 5. Trata-se de uma tradução de texto escrito por Clovis Guyonnaud e publicado originalmente no *Almanach Phalanstérien pour 1847*.

³³ Cfr. *O Progresso*, nº 7, pp. 499-504.

em que a Revolução desse mesmo ano na França é historiada e comentada (*Martins, Hist. Int. Brasileira*, p. 346).³⁴

Por fim, diferentemente de outros intérpretes, que consideram Figueiredo um inspirador da Revolta Praieira, Martins procura mostrar que nosso autor, numa atitude à primeira vista surpreendente, assumiu uma posição contrária aos praieiros. Num artigo publicado em *O Progresso* em 31 de outubro de 1847, o partido de Nunes Machado era acusado de ter suas origens na parte menos ilustrada da população. Os praieiros eram vistos como “agitadores políticos” ambiciosos que nada tinham feito pelo povo e cujo programa se baseava no ódio à família Cavalcanti e aos estrangeiros.³⁵ Segundo Martins, não devemos ignorar as polarizações da política provinciana que motivaram esses antagonismos, mas ele lembra que esse incidente serve para retocar o retrato de Figueiredo como socialista brasileiro inspirado pelo modelo francês de 1848 (*Martins, Hist. Int. Brasileira*, pp. 388-9).

Ainda com relação ao mesmo artigo de 31 de outubro de 1847, Martins observa que Figueiredo ali se colocou contra o programa dos praieiros, que defendiam a nacionalização do comércio varejista, que na época era monopolizado pelos portugueses. Para Martins, temos aqui uma posição ambígua, pois, por um lado, Figueiredo se opunha ao programa enquanto defendido pelos seus adversários praieiros, e, por outro lado, apoiava o mesmo enquanto representando uma aspiração coletiva. E, para ilustrar essa oscilação nas ideias políticas de Figueiredo, Martins se refere inicialmente a um artigo de 24 de

³⁴ Ver artigo *Revista política – exterior*, publicado no nº 11 de *O Progresso*, às pp. 799-828 e assinado por RR. Figueiredo pode ter colaborado na redação desse artigo.

³⁵ Ver artigo *Revista Política – Interior*, publicado no nº 9 de *O Progresso*, às pp. 666-82, datado de 31 de outubro de 1847 e assinado por RR. A reprodução do discurso de Figueiredo contra os praieiros, apresentada entre aspas, se encontra às pp. 668-77. Figueiredo é o autor do discurso e pode ter redigido sozinho também o restante do artigo.

setembro de 1846, em que nosso autor se opõe ao imposto que se pretendia criar contra as casas de comércio que tivessem caixeiros estrangeiros (*Martins, Hist. Int. Brasileira*, p. 389).³⁶ Em seguida, Martins se volta para um artigo de Figueiredo dos finais de 1847, já no clima da Revolta Praieira, em que ele muda seu ponto de vista e passa a defender a viabilidade de uma lei que tornasse o comércio varejista monopólio dos brasileiros, propiciando uma saída para os nossos compatriotas sem fortuna. Ele chega mesmo a oferecer um projeto de lei dentro desse espírito, cujos artigos são citados por Martins. Esse intérprete pensa que, mesmo divergindo dos praieiros em virtude de divergências na política local, Figueiredo se alinhou com eles no que constituiu o pretexto demagógico para a revolta (*Martins, Hist. Int. Brasileira*, pp. 392-3).³⁷ A autoria e a relevância dos artigos mencionados por Martins para a compreensão do pensamento de Figueiredo serão por nós avaliadas por ocasião de nossa discussão com esse intérprete, localizada mais adiante.

Como podemos ver, Martins se concentra na filosofia política e atribui equivocadamente a autoria de pelo menos dois artigos de *O Progresso* a Figueiredo. Ele não leva em conta a teoria do conhecimento exposta nos primeiros números da revista, do Misterioso O, o que é vantajoso para a nossa discussão com esse intérprete mais adiante.

³⁶ Trata-se do artigo *Revista Política – Interior*, publicado no nº 3 de *O Progresso*, às pp. 217-32, assinado por RR. A questão do imposto sobre estabelecimentos comerciais com caixeiros estrangeiros é discutida às pp. 218-9.

³⁷ Ver o artigo *Revista Política – Interior*, publicado no nº 9 de *O Progresso*, às pp. 666-82, datado de 31 de outubro de 1847 e assinado por RR. A referência à viabilidade de uma lei que tornasse o comércio varejista monopólio dos brasileiros está na p. 673. Mas não encontramos em lugar algum do artigo o trecho do projeto de lei citado por Martins.

7.9. PAULO MERCADANTE [1980]

Paulo Mercadante faz referência a Figueiredo no seu livro sobre *A Consciência Conservadora no Brasil*.³⁸ Ele pensa que Figueiredo era um fervoroso admirador do ecletismo francês e corresponde a uma das figuras mais curiosas do período do ecletismo brasileiro. Além de Cousin, ele foi influenciado também por Jouffroy, Owen e Fourier. Para Mercadante, Figueiredo representa um socialismo utópico [caso de Figueiredo] dependurado no ecletismo [caso do Misterioso O]. Seu pensamento, inspirado pela filosofia inglesa, avançava em direção a uma crítica social que colocava o bem-estar material como antecedente lógico de todos os progressos racionais. Mercadante pensa que o pavor político do ruralismo dominante na época impediu que percebêssemos as tonalidades ecléticas do pensamento figueirediano, cujas raízes provêm mais de Cousin e Jouffroy do que de Saint-Simon [essa afirmação é válida apenas para o Misterioso O].³⁹ Isso é assim porque as crenças que mantinha a respeito do papel do estado na vida econômica não eram compatíveis com o antiestatismo dos socialistas utópicos. Mercadante levanta a hipótese de que os pontos de vista de Figueiredo, embora baseados nos doutores da Igreja, eram considerados anárquicos e subversivos para o reacionarismo pernambucano. A reação contra ele, caracterizada pelo insulto do apelido *Cousin Fusco*, talvez seja consequência das suas denúncias contra o latifúndio em sua província. Todavia, atento às nossas peculiaridades, Figueiredo consegue superar as limitações do socialismo utópico. Com efeito, em sua polêmica com

³⁸ Ver Mercadante, Paulo. *A Consciência Conservadora no Brasil. Contribuição ao Estudo da Formação Brasileira*. 3 ed. Rio: Nova Fronteira, 1980, 141-2. A primeira edição dessa obra foi publicada em 1965. A partir de agora, *Mercadante, Consc. Conservadora no Brasil*.

³⁹ Em outro ponto, Mercadante reformula e simplifica essa tese, afirmando que Figueiredo dedicou-se à crítica social inspirando-se em Cousin (*Mercadante, Consc. Conservadora no Brasil*, p. 224). Essa hipótese também é válida apenas no caso do Misterioso O.

Autran, ele defende a realização progressiva do princípio cristão da liberdade, igualdade e fraternidade, sem violência e através de medidas adaptadas às nossas necessidades. Conforme Mercadante, essa proposta envolve a repulsa ao espírito jacobino, ao radicalismo extremado e a preocupação com a adoção de soluções adequadas às circunstâncias do país. Temos aqui uma acomodação dos princípios da revolução ao ideal do cristianismo (*Mercadante, Consc. Conservadora no Brasil*, pp. 141-2).

Como podemos ver, embora faça alusão ao ecletismo do Misterioso O, Mercadante se concentra na filosofia política de Figueiredo. Isso será levado em conta em nossa discussão com Mercadante, mais à frente.

7.10. JOSÉ MAURÍCIO DE CARVALHO [1998]

Em seu livro *Contribuição contemporânea à história da filosofia brasileira, balanço e perspectivas*, José Maurício de Carvalho também dedica uma seção ao pensamento de Figueiredo.⁴⁰ Como o próprio título do livro indica, o autor nos apresenta um balanço do que se conhece a respeito de cada autor brasileiro estudado. Por esse motivo, na apresentação das ideias de Figueiredo, Carvalho se baseia sobretudo nas interpretações de Paim e Lara, organizando-as sob a forma de um balanço do que até agora conhecemos a respeito desse pensador brasileiro.

A contribuição específica de Carvalho na interpretação de Figueiredo está na sua afirmação de que a obra desse último encerra o espírito da tradição pombalina, voltada para a tentativa de conciliar a modernidade com a tradição cristã. No caso de Figueiredo, a tendência conciliadora retoma o conceito de *história* como *progresso*, construído

⁴⁰ Ver Carvalho, José Maurício de. *Contribuição contemporânea à história da filosofia brasileira – balanço e perspectivas*. 3 ed. ampliada e atualizada. Londrina: Editora UEL, 2001, pp. 90-5. A partir desse ponto, Carvalho, *Contribuição Contemporânea*.

pelo iluminismo e pelo ecletismo [essa afirmação vale mais para o Misterioso O]. Como esse conceito exigia uma medida do progresso, Figueiredo, inspirando-se em Vico, foi buscar tal medida num ideal que a história concreta procura imitar. A diferença entre Vico e Figueiredo está em que, para o primeiro, o ideal transhistórico acompanha lado a lado o tempo histórico das nações, enquanto que, para o segundo, o ideal envolvido possui cunho ético e está ligado ao cristianismo. Segundo Carvalho, isso significa que, ao estabelecer o progresso como um ideal, Figueiredo evitou uma série de dificuldades. Como a ideia de *progresso* não encontra confirmação nos fatos históricos, ele superou esse problema ao vê-lo apenas como um ideal moral que alimenta as ações humanas em direção a um futuro melhor (Carvalho, *Contribuição Contemporânea*, pp. 94-5).

Essa parte da interpretação de Carvalho praticamente se concentra na filosofia política de Figueiredo, em que pese à ligação do conceito de *história como progresso* ao ecletismo. Esse ponto será levado em consideração quando estivermos discutindo a interpretação de Carvalho, mais adiante.

7.11. TIAGO ADÃO LARA [2001]

Certamente o estudo brasileiro mais completo do pensamento de Figueiredo foi feito por Tiago Adão Lara, em seu livro *As raízes cristãs do pensamento de Antônio Pedro de Figueiredo*.⁴¹ É verdade que o objetivo de Lara é mostrar a presença de elementos cristãos no pensamento de nosso autor, mas o seu estudo é bastante amplo e fornece informações importantes a respeito dos demais aspectos desse pensamento. Do

⁴¹ Ver Lara, T. A. *As raízes cristãs do pensamento de Antônio Pedro de Figueiredo*. 2 ed. Londrina: Editora da UEL, 2001. Essa obra já foi indicada no formato *Lara, Raízes Cristãs*, quando discutimos a questão da autoria dos textos de Figueiredo em *O Progresso*.

ponto de vista dessas informações, é fundamental a inclusão, no final do livro, de 28 anexos, cada um dos quais contendo um artigo de Figueiredo publicado seja na revista *O Progresso*, seja no folhetim *A Carteira*. Em seu estudo de cinco capítulos, Lara discute, no primeiro deles, o clima cultural de Figueiredo; no segundo, apresenta a biografia desse autor; no terceiro, faz uma análise das contribuições de Figueiredo à revista *O Progresso*; no quarto, avalia as contribuições desse autor ao folhetim *A Carteira*; no quinto capítulo, por fim, Lara procura estabelecer as raízes cristãs do pensamento de Figueiredo. Por motivos de espaço, concentraremos nossa atenção aqui sobretudo naqueles aspectos do estudo de Lara que se revelarem mais relevantes para a nossa exposição.

Na *Introdução*, Lara faz um quadro dos principais intérpretes do pensamento de nosso autor, mostrando que os estudos a seu respeito foram revividos por Gilberto Freyre, nos livros *Nordeste* e *Um engenheiro francês no Brasil*, nos quais recomendava uma leitura mais atenta de Figueiredo. De acordo com Lara, Amaro Quintas respondeu a esse apelo com o texto *O sentido da Revolução Praieira*, em que Figueiredo foi apresentado como pertencente ao contexto histórico que precedeu esse movimento. Quintas nos informa também que, em 1974, Vicente Barreto ofereceu uma contribuição à interpretação do pensamento de Figueiredo, contribuição essa que foi publicada na *Revista Brasileira de Filosofia*. A conclusão de Lara é a de que, no estudo do pensamento de nosso autor, duas teses se enfrentam. A primeira delas atribui a Figueiredo uma opção predominante pelo socialismo. Esse é o caso de Gilberto Freire, Vamireh Chacon, Nelson Saldanha e Vicente Barreto. A segunda tese leva em conta preferencialmente a matriz filosófica do pensamento de Figueiredo, apresentando-o como seguidor do ecletismo. Esse é o caso de Antônio Paim, Washington Vita e Cruz Costa.

Lara, por sua vez, pretende desenvolver uma interpretação que revela, para além do seu socialismo, raízes ligadas à tradição cristã da cultura brasileira. Para atingir esse objetivo, Lara se propõe a estudar toda a obra de Figueiredo (*Lara, Raízes Cristãs*, pp. 3-4).

No *Primeiro Capítulo*, Lara nos oferece uma ampla gama de informações sobre o clima cultural europeu e pernambucano, bem como sobre a situação da filosofia brasileira na primeira metade do s. XIX. Por motivos de espaço e relevância, concentraremos a nossa atenção apenas em alguns aspectos do clima cultural pernambucano à época de Figueiredo e à situação da filosofia brasileira de então. No estudo do clima cultural de Pernambuco na época de Figueiredo, Lara destaca a fundação do Seminário de Olinda, em 1800, por D. José Joaquim de Azeredo Coutinho, como fator importante para a renovação cultural daquela província. Esse seminário tornou-se uma fonte de ideias liberais, pois seus professores tinham em sua maioria estudado na Universidade de Coimbra, na época marcada por doutrinas galicanas e jansenistas e pelo liberalismo político-religioso. Outro evento de importância para Pernambuco foi a instalação da Escola de Direito em Olinda, em 1828.⁴² Essa escola funcionou ali até 1854, quando foi transferida para Recife, onde funcionou até 1927. O período olindense foi sobretudo um período de tentativas ainda fracas, em que pese à boa vontade dos professores da época. Um deles, inclusive, merece maior atenção: trata-se do Dr. Pedro Autran da Matta e Albuquerque, adversário intelectual de Figueiredo. Em 1832, foi fundado o Colégio das Artes, anexo à Escola de Direito (*Lara, Raízes Cristãs*, pp. 17-20).

⁴² No segundo volume de nossa *História da Filosofia do Brasil*, já comentamos a fundação das Escolas de Direito em S. Paulo e em Pernambuco como fatores importantes para o desenvolvimento da filosofia brasileira. Embora tenham sido criadas na primeira metade do s. XIX, elas se tornaram significativas principalmente no último quartel desse século, como poderemos ver ao estudarmos as ideias de Tobias Barreto e Silvio Romero, no 3º volume de nossa *História da Filosofia do Brasil*.

De acordo com Lara, Recife, por sua vez, contava com o Liceu Provincial, instalado em 1825. No início, o Liceu funcionou no convento do Carmo. Por se encontrar em Recife, o Liceu passou a liderar a instrução pública da província. Foi nele que Figueiredo encontrou ambiente favorável ao seu crescimento intelectual, pois ministrou aulas de português ali a partir de 1844. Em 1855, O Liceu, já definitivamente estruturado, passou a chamar-se Ginásio Pernambucano. Ao lado dessas instituições de ensino, surgiram outras atividades culturais, representadas pelas academias literárias, pelos jornais e periódicos (Lara, *Raízes Cristãs*, pp. 20-1).

Quanto à situação da filosofia brasileira na primeira metade do s. XIX, Lara faz um apanhado geral dos pensadores da época, o qual não repetiremos aqui. Ao final dessa parte, ele afirma que, depois da Independência, os jovens brasileiros que estudaram na Europa, sobretudo na França, puderam entrar em contato com a cultura europeia sem os obstáculos do Período Colonial. Ora, a Europa da época estava fazendo uma revisão do empirismo condillaciano, buscando redescobrir a dimensão espiritual da vida humana. Isso levará a uma fundamentação teórica da liberdade, cujo fundamento metafísico tinha sido retirado da mesma no s. XVIII. Para Lara, Ferreira França é um exemplo típico desse processo, com seu itinerário filosófico que vai do materialismo ao espiritualismo. E Gonçalves de Magalhães, com os *Fatos do Espírito Humano*, surge como o representante máximo da tendência eclética. Foi nessa atmosfera cultural, segundo Lara, que viveu Figueiredo (Lara, *Raízes Cristãs*, pp. 21-6).

O *Segundo Capítulo* do livro de Lara apresenta a biografia e a formação cultural de Figueiredo, as quais não exporemos aqui para evitar repetições em relação ao mesmo assunto já tratado por nós anteriormente.

No *Terceiro Capítulo*, Lara apresenta e discute as contribuições de Figueiredo à revista *O Progresso* e a polêmica sobre o socialismo na qual ele se envolveu. De acordo com Lara, essa revista teve grande envergadura, embora tenha circulado apenas entre julho de 1846 e setembro de 1848. Figueiredo, como sabemos foi redator chefe da revista, mas Lara reconhece ser bastante difícil estabelecer quais foram os artigos que ele de fato escreveu. Isso é assim porque os autores assinavam usando ora letras maiúsculas, ora recorrendo a pseudônimos. No caso de Figueiredo, Lara levanta a hipótese de que Figueiredo é o autor dos textos assinados por O e A, de que escreveu ou colaborou ao menos em um texto assinado por H sobre *Colonização do Brasil* e de que contribuiu de maneira parcial ou total na redação dos textos assinados por RR. Esse assunto já foi previamente discutido na seção que trata da autoria dos textos de *O Progresso* e por esse motivo não será retomado aqui.

Depois disso, Lara passa a comentar a *Exposição de Princípios* de *O Progresso*, que, para ele, procurou ser uma revista à altura dos novos tempos, revelando conhecimento do ambiente cultural da época, voltado para a ênfase na razão e no progresso. A revista se apresentava como um veículo de renovação cultural, numa perspectiva otimista em relação ao futuro. Para Lara, *O Progresso* foi uma revista de ambição realmente corajosa, procurando atuar como um órgão cultural capaz de revelar a civilização aos brasileiros (*Lara, Raízes Cristãs*, pp. 44-5). Mais adiante, Lara afirma que essa *Exposição de Princípios*, pelo fato de ter sido resultado de um trabalho conjunto dos redatores da revista, possui inspiração figueirediana (*Lara, Raízes Cristãs*, p. 56).

Com base nas considerações anteriores, Lara propõe a seguinte divisão temática dos artigos escritos por Figueiredo em *O Progresso*: i) aqueles contendo textos filosóficos explícitos, versando sobre o

problema do conhecimento [Misterioso O]; ii) aqueles contendo textos de cunho sócio-econômico-político, envolvendo uma concepção da realidade social e da história e encarnando princípios filosóficos [Figueiredo] (Lara, *Raízes Cristãs*, p. 46).

Os textos explicitamente filosóficos, de acordo com Lara, são *Certeza Humana*, *Processos lógicos do espírito humano* e as três *Respostas ao Discípulo da Filosofia* [todos do Misterioso O]. Em seu livro, Lara nos oferece uma exposição detalhada do conteúdo desses textos. Como já fizemos isso no presente estudo, não repetiremos aqui a exposição de Lara. Passaremos diretamente às avaliações de Lara concernentes a esses textos, sempre advertindo que o autor dos mesmos é o Misterioso O.

Sobre o artigo *Certeza Humana*, Lara pensa que o mesmo foi construído tendo como pano de fundo a obra de Cousin. Todavia, para Lara, esse pano de fundo não significa que Figueiredo [Misterioso O] tenha copiado servilmente o pensador francês. Na verdade, tal pano de fundo constitui uma referência para a apresentação das discordâncias que o autor tem com respeito a Cousin. Desse modo, na primeira das três partes de *Certeza Humana*, Figueiredo [Misterioso O] afirma que os seres humanos conseguirão resolver a questão do conhecimento da verdade se adotaram uma linguagem única e não ambígua, como acontece na matemática. Ora, Cousin, no seu *Curso de História da Filosofia*, se coloca contra Locke, para quem as disputas filosóficas são disputas de palavras que poderiam ser resolvidas pela adoção de uma linguagem adequada. Nessa perspectiva, o nosso autor se coloca a favor de Locke e contra o Cousin francês. Em que pese a essa discrepância, Figueiredo [Misterioso O] aceita no início do artigo em questão a divisão cousiniana da história da filosofia em quatro idades (Lara, *Raízes Cristãs*, pp. 46-50).

Na segunda parte do artigo em questão, Figueiredo [Misterioso O] classifica as escolas filosóficas em apenas três tipos, a saber,

sensualismo, idealismo e ceticismo, deixando de lado o misticismo, porque o considera fora do domínio filosófico, ao substituir a reflexão pelo êxtase. Segundo Lara, na sequência de seu raciocínio, Figueiredo [Misterioso O] refuta também os cétricos através de críticas aos discípulos de Jouffroy. Lara pensa que, nesse debate, Figueiredo [Misterioso O] revela seu conhecimento das *Mélanges philosophiques* desse autor francês, mas não apresenta nem discute os argumentos que nosso brasileiro lança contra Jouffroy. Isso é assim porque Lara pensa que esse último deveria ser listado não entre os cétricos, mas sim entre os fideístas. Esses últimos se caracterizam pela crença na existência de verdades que se impõem para além das exigências da razão e que constituem o suporte da própria razão. Desse modo, mesmo que Figueiredo [Misterioso O] possa ter interpretado incorretamente o pensamento de Jouffroy, o que importa é o fato de que, na época da redação do artigo, ele já revelava completa independência com relação aos seus mentores intelectuais franceses (Lara, *Raízes Cristãs*, pp. 50-1).

Depois de refutar os cétricos, o autor de *Certeza* [Misterioso O] esboça a história dos sensualistas e idealistas, no interior de um quadro de referência triplamente cousiniano. Em primeiro lugar, porque faz menção a apenas duas épocas na história da filosofia, a antiga e a moderna. Em segundo lugar, porque utiliza o binômio pluralidade/unidade como critério de distinção entre as duas escolas consideradas. Em terceiro lugar, porque enfatiza o papel da escola escocesa na tentativa de superar o ceticismo moderno através da psicologia. Além disso, ainda temos o rápido aceno à mudança de preferência do método sintético dos antigos para o método analítico dos modernos, no caso de Figueiredo [Misterioso O]. Assim, segundo Lara, o real objetivo de *Certeza Humana* é rejeitar a solução eclética à questão levantada pela pluralidade de escolas filosóficas. E foi justamente isso

que despertou a polêmica com o Discípulo da Filosofia. Figueiredo [Misterioso O] atacou em cheio a solução de Cousin ao problema da liberdade, mostrando ser ela uma faca de dois gumes. Com efeito, assim como Cousin que, para atribuir à razão a necessidade e um valor absoluto, negou-lhe a subjetividade, do mesmo modo alguém poderia fazer o mesmo com os dados sensíveis e chegar à impessoalidade dos dados da reflexão, que, para o fundador do ecletismo, são essencialmente pessoais. Desse modo, para Figueiredo [Misterioso O], na interpretação de Lara, Cousin revela um viés idealista, quando procura salvar o *eu* enquanto pessoa, em oposição ao *não eu*, através da doutrina dos dois momentos do pensamento, a saber, a espontaneidade e a reflexão (Lara, *Raízes Cristãs*, pp. 51-2).

Embora Figueiredo [Misterioso O] aceite diversos elementos da análise cousiniana da consciência, como a redução da razão a três termos – *finito, infinito e relação entre ambos*, – e também a distinção entre *ação espontânea e voluntária*, ele caminha, conforme Lara, numa direção diferente (Lara, *Raízes Cristãs*, p. 52).

Na terceira parte do artigo, temos a solução de Figueiredo [Misterioso O] ao problema da certeza, que, segundo Lara, consiste em negar a distinção entre *conhecimento subjetivo e absoluto*. No caso do ser humano, a verdade será sempre humana, ou seja, sempre *relativa* ao ser humano, de tal modo que não faz sentido em falar sobre *verdade absoluta* aqui. É desnecessário perguntar se as nossas ideias correspondem à realidade do mundo exterior, pois a nossa ideia da *realidade do mundo exterior* é um produto humano. Temos certeza tanto de nossa existência como da existência do mundo exterior. Todo conhecimento envolve um sujeito cognoscente e os objetos que ele conhece, possuindo assim uma dimensão subjetiva e outra objetiva. Quando assumimos apenas um desses polos, privilegiando-o, deixamos de raciocinar com dados e

caímos na logomaquia. A mente humana só percebe relações, de tal modo que a ideia geral de *existência finita* só tem sentido porque é o primeiro termo de uma relação – *existência/nada*, *finito/infinito*, *relativo/absoluto*. O princípio de contradição, base de todo conhecimento, se funda nessas oposições (Lara, *Raízes Cristãs*, p. 52).

Quanto às discussões de Figueiredo [Misterioso O] com o Discípulo da Filosofia, Lara afirma que, em sua primeira crítica, esse último fez as seguintes acusações ao autor de *A certeza*: i) desordem na exposição e confusão de fatos ou princípios; ii) confusão entre *verdade*, que é objetiva, e *certeza*, que é subjetiva; iii) parcialidade na exposição da história da filosofia; iv) desrespeito às ideias de Cousin; v) pouca clareza da solução oferecida. Já na segunda crítica, o Discípulo da Filosofia acusa Figueiredo [Misterioso O] de ceticismo e ateísmo. Em sua primeira resposta a essas acusações, de acordo com Lara, Figueiredo [Misterioso O] afirma que o desrespeito às ideias de Cousin e a identificação da *verdade* com a *certeza* significam que ele está pensando por si próprio, independentemente do que outros filósofos pensaram. Com respeito às acusações de ateísmo e ceticismo, Figueiredo [Misterioso O] afirma não ser cético nem ateu, alegando que seu artigo é suficiente para defendê-lo contra essas acusações. Com respeito à afirmação de que ele foi parcial na sua exposição da história da filosofia, Figueiredo [Misterioso O] responde que não levou em conta o misticismo porque não o considera uma forma de filosofia. Em sua segunda resposta, conforme Lara, Figueiredo [Misterioso O] resume suas ideias ao final, dizendo que todo conhecimento vem de uma relação percebida, de tal modo que ele é necessariamente subjetivo. Ele afirma ainda que a qualidade da existência resulta de uma relação e não pertence aos seus dois termos, embora ela os suponha. E acrescenta que os dois termos da relação, considerados isoladamente, só possuem existência abstrata. Isso

significa que o finito e o infinito são abstrações correlativas, cuja relação é a existência. E novamente contra a acusação de ateísmo, Figueiredo [Misterioso O] recorre ao seu próprio texto, que termina com a frase do apóstolo Paulo *in Deo vivimos, movemur et sumus* (Lara, *Raízes Cristãs*, p. 53).⁴³

Em sua avaliação da posição de Figueiredo [Misterioso O] com relação ao Discípulo da Filosofia, Lara pensa que, ao tornar subjetiva a verdade, humanizando-a, nosso autor estava necessariamente relativizando-a e poderia ser acusado de ceticismo. E daí para o agnosticismo a via seria curta, só encontrando solução pela fé. Mas então cairíamos ou no misticismo, na terminologia de Cousin, ou no fideísmo, na terminologia de Jouffroy, soluções rejeitadas por Figueiredo [Misterioso O]. Lara considera válida a afirmação desse último, segundo a qual *todo conhecimento vem de uma relação percebida e por conseguinte é necessariamente subjetivo*. Mas seria preciso fundamentar o caráter absoluto da verdade a partir dessa relação. A verdade pode ser humana, mas isso não elimina seu valor probatório ou de certeza. Quanto à outra afirmação de Figueiredo [Misterioso O], segundo a qual *a qualidade de existência resulta de uma relação e não pertence aos seus dois termos, apesar de supô-los*, Lara a considera inspirada por Cousin e sem fundamento adequado. Com efeito, na ordem lógica e psicológica, a existência é entendida como *relação*. Mas falta explicar o que acontece com a existência na ordem ontológica, coisa que, segundo Lara, não acontece em *Certeza Humana*. E, para reforçar seu argumento, recorre a Chacon, para quem Figueiredo

⁴³ Lara afirma que, nas duas vezes em que Figueiredo (Misterioso O?) recorre a esse dito paulino em *O Progresso*, ele usa *movemur* e não *movemur*, que seria o correto. Acontece que esse dito aparece apenas uma vez nos anexos relativos aos artigos dessa revista e nesse local Figueiredo está usando *movemur* e não *movemur* (Figueiredo, *A certeza*, p. 158). Talvez Lara tenha corrigido o texto sem advertir o leitor.

[Misterioso O], ao optar pelo hegelianismo implícito em Cousin, acabou interpretando o mundo como uma emanção necessária de Deus, apesar de ainda considerar-se católico. De acordo com Lara, é evidente que Figueiredo [Misterioso O] pretende, com sua solução inspirada no ecletismo, superar o dualismo entre idealismo e sensualismo. Ao afirmar que todo conhecimento é relativo, Figueiredo [Misterioso O] rompe com o idealismo e recupera a objetividade do conhecimento. Ao afirmar também que todo conhecimento é subjetivo, Figueiredo [Misterioso O] elimina o problema implicado por toda solução empirista, a saber a impossibilidade da ciência e da filosofia a partir da subjetividade. Para Lara, Figueiredo [Misterioso O] aceitou a distinção cousiniana entre *espontaneidade* e *reflexão*, chamando a atenção para os exageros do idealismo e do realismo. No momento da espontaneidade, sujeito e objeto não se excluem, mas se coimplicam. O pensamento supõe o existir concreto, que já é uma teia de relações cujos termos se coimplicam. Mas Lara pensa que isso é visto confusamente por Figueiredo [Misterioso O]. Faltou o momento da reflexão, que deveria revelar esse dado primitivo do conhecimento, sem empobrecê-lo. Figueiredo [Misterioso O] teve uma intuição feliz, mas não foi muito claro ao expor suas ideias (Lara, *Raízes Cristãs*, pp. 53-5).

Passando para o artigo *Processos lógicos*, Lara afirma que o mesmo deveria ser o segundo de uma série de três e que o terceiro não veio à luz. Lara argumenta que o texto de Figueiredo [Misterioso O] se insere numa atitude semelhante à de Verney e à de Pinheiro Ferreira, no sentido de buscar uma conciliação entre a ciência moderna e a tradição. Figueiredo [Misterioso O] distingue aqui entre o estudo dos meios para chegar à verdade, correspondendo aos processos lógicos tratados pelo artigo, e o emprego desses meios, ou seja, o problema do método. Esse último ponto constituiria o tema do terceiro artigo que não foi publicado. Ao analisar o

artigo *Processos lógicos*, Lara confessa o seu desapontamento, pois nele Figueiredo [Misterioso O] abandona a audácia do primeiro artigo e se restringe a oferecer um resumo dos assuntos tratados em qualquer manual de lógica aristotélica, dando inclusive preferência ao silogismo sobre a indução. Lara levanta a hipótese de que talvez Figueiredo [Misterioso O] tivesse reservado para o mencionado terceiro artigo a apresentação e o questionamento da questão do método, que vinha sacudindo a filosofia moderna desde Descartes e Bacon e que Cousin tinha considerado ao discutir a análise e a síntese, a observação e a indução, respectivamente na terceira e na décima terceira lição de seu *Curso de história da filosofia* (Lara, *Raízes Cristãs*, p. 55).

Depois de avaliar os artigos anteriores, de cunho predominantemente filosófico, Lara apresenta a lista dos seguintes artigos de cunho sócio-econômico-político: i) os assinados por O, a saber, *Reformadores modernos*, *Livro do povo*, *Nascimento de O Progresso e Ascânio*, de A. Dumas; ii) os assinados por A, a saber, *Atividade humana*, *Comércio internacional*, *Reforma penitenciária* (em três partes), a resenha do livro de Autran e a resenha do livro *Sinopse*, de Abreu e Lima; iii) o assinado por H, ou seja, *Colonização do Brasil*; iv) o artigo sem assinatura sobre *As reformas*.⁴⁴ Conforme Lara, esses artigos revelam um entrecruzamento de ideias dos ecléticos franceses, Cousin e Jouffroy principalmente, de ideias liberais e de ideias de reformistas socialistas da fase utópica ou socialista (Lara, *Raízes Cristãs*, p. 56). Esses textos atribuídos a Figueiredo são estudados por Lara mais adiante e nós acompanharemos aqui a sua distribuição dos assuntos, deixando também para depois essa discussão.

⁴⁴ Por motivos de relevância para nossa pesquisa, não levaremos em conta a resenha do livro *Ascânio*, de A. Dumas.

No *Quarto Capítulo*, Lara faz considerações sobre os folhetins de Figueiredo publicados em *A Carteira*, entre 24 de setembro de 1855 e 22 de agosto de 1859, sob o pseudônimo de *Abdalah-el-Kratif*. Esse ponto já foi apresentado na nossa discussão da questão da autoria dos folhetins, a ser distribuída entre Figueiredo – 160 deles – e Torres Bandeira – 31 deles. Por esse motivo, não iremos repeti-lo aqui.

Na sequência de seu estudo, Lara procura estabelecer o que entendiam os colaboradores de *A Carteira* por *folhetim* (Lara, *Raízes Cristãs*, pp. 62-4). Por motivos de espaço, não desenvolveremos esse ponto aqui, salientando apenas que se trata de um gênero literário bastante livre, voltado para os mais variados assuntos, os quais são tratados de maneira crítica. Lara reconhece que a própria natureza do gênero *folhetim* exclui qualquer possibilidade de obter uma ideia geral dos assuntos tratados por Figueiredo em *A Carteira*. Isso é ainda agravado pelo fato de que, nos primeiros anos da publicação, não havia sequer a preocupação de dar um título a cada folhetim (Lara, *Raízes Cristãs*, pp. 64-5). Foi o próprio Lara que procurou resumir o conteúdo de grande parte dos textos, conforme podemos ver na lista por ele apresentada no *Anexo 24* de seu livro. Com base nisso, Lara fez a seguinte classificação dos folhetins de Figueiredo em *A Carteira*, que reproduzimos aqui:

- a) reflexões em torno de *atos eventuais*: inaugurações, comemorações internacionais, nacionais ou locais; atos de crônica social: bailes, banquetes, passeios; atos que traumatizaram eventualmente a comunidade, como a peste, no segundo semestre de 1855 e no primeiro semestre de 1856; comemorações religiosas e populares.
- b) reflexões em torno de atos que envolvem uma *situação habitual* sócio-políticoeconômica, como a guerra da Criméia, o pauperismo, a mendicância, a colonização estrangeira, a escravatura, o latifúndio, a concorrência desenfreada e desleal, o protecionismo alfandegário, o industrialismo, a

agiotagem, as eleições corruptas, o desmando e as irresponsabilidades políticas.

c) reflexões em torno do *progresso* científico e técnico: telegrafia, estrada de ferro, criação do bicho da seda, dos camelos, dos cavalos de raça.

d) reflexões por ocasião de apresentação, e *crítica literária* de obras de autores nacionais (poucos) ou de autores estrangeiros; quase todos franceses.

e) reflexões, por ocasião de crítica a *apresentações artísticas*, nos teatros do Recife: peças teatrais, poesias e óperas.

Nesse setor, não faltaram estudos históricos sobre a arte em geral, nas suas grandes manifestações entre os gregos, os medievais e a renascença.

f) Merece destaque a crítica sempre esclarecida que Figueiredo faz à situação do Império, da Província e do Recife. Para isso ele não dispunha apenas do Folhetim. Desde 1852, o *Diário de Pernambuco* iniciara, também às segundas-feiras, uma coluna intitulada “Retrospecto Semanal”. Dela, segundo Luiz do Nascimento o redator era, desde o início, Figueiredo (*Lara, Raízes Cristãs*, p. 65).⁴⁵

Lara vê nos folhetins de Figueiredo uma linguagem fluida e elegante, mas interessa-se sobretudo pela metodologia com a qual nosso autor escrevia seus textos. Ela consistia em escolher uma obra ou um autor, por vezes citado nominalmente, por vezes apenas de maneira genérica. O texto desse autor era então transcrito literalmente ou resumido de forma livre. Lara reconhece que, em virtude disso, Figueiredo quase não foi original durante o período de *A Carteira* e provavelmente nem se preocupou com isso. Quanto à linha de pensamento de nosso autor nos folhetins, Lara tenta identificá-la através de dois aspectos, a saber, a escolha do material para os textos e a maneira de apresentá-lo. E indica os nomes dos seguintes autores como tendo exercido inegável influência sobre Figueiredo: Lamartine, Lamennais, Lacordaire, Chateaubriand, Michelet, Victor Hugo, Edgar Quinet, Gustavo Planche e Ratisbona. *A Revue des deux Mondes* parece

⁴⁵ Lara indica que obteve as informações sobre o *Retrospecto Semanal* em Nascimento, Luiz do. *História da Imprensa de Pernambuco*. Vol. 4. *Periódicos do Recife* (1821-1850). Recife: UFPE, 1969, p. 250.

ter sido a fonte do material utilizado por Figueiredo em seus folhetins. A conclusão geral de Lara é que Figueiredo, em *A Carteira*, continuou a manifestar os anseios da sua juventude cultural. Ele acreditava profundamente no progresso, sobretudo o progresso humano, guiado por um plano da Providência, mesmo quando os eventos históricos pareciam dizer o oposto. Figueiredo acreditava no Brasil e em Pernambuco, amando-os profundamente. Acreditava que seu país tinha uma vocação histórica da qual ele era o oráculo, o despertador da consciência cívica e política (Lara, *Raízes Cristãs*, pp. 67-9).

No *Quinto Capítulo*, Lara chega finalmente ao objetivo principal de seu livro, que consiste em mostrar as raízes cristãs do pensamento de Figueiredo. Para atingir esse objetivo, Lara procura explicitar inicialmente o que entende pela busca de *raízes cristãs*. Ele esclarece que tal busca não tem pretensões teológicas, mas que está voltada para encontrar os elementos de *cultura cristã* no pensamento figueirediano. O problema levantado por Lara envolve, por um lado, o reconhecimento da existência de um novo tipo de cultura cujo amadurecimento já estava delineado na segunda metade do s. XVIII e, por outro lado, a pergunta sobre como se posicionava esse novo tipo em relação à cultura cristã. Lara pensa que esse posicionamento se deu pela secularização. A fim de explicar isso, ele recorre à oposição estabelecida por Paim em sua *História das Ideias Filosóficas no Brasil*, segundo a qual: i) o homem medieval era criatura que crê em Cristo salvador, enquanto o homem moderno é um ser livre com atitude crítica diante do mundo; ii) o homem medieval é um cidadão do Reino de Deus, enquanto o homem moderno é um cidadão da terra; iii) o saber medieval está voltado para a fé, enquanto o saber moderno está voltado para o poder (Lara, *Raízes Cristãs*, pp. 71-3).

Depois das considerações acima, Lara procede a uma divisão da evolução do pensamento de Figueiredo em períodos. Ele pensa que, embora possamos identificar elementos constantes no pensamento de nosso autor, a leitura de seus textos e suas atividades permitem dividir tal pensamento em três períodos principais. O primeiro deles é o da tradução e da influência de Cousin; o segundo é o da revista *O Progresso* e do debate com Autran sobre o socialismo, em que Figueiredo se desvinculou do ecletismo cousiniano; o terceiro é o de *A Carteira*, no qual Cousin aparece completamente superado na vida de Figueiredo e em que afloram de maneira mais clara as raízes cristãs de seu pensamento [essa divisão em períodos praticamente se aplica apenas a Figueiredo] (Lara, *Raízes Cristãs*, p. 73).

Em sua exposição dos períodos do pensamento de Figueiredo, Lara faz inicialmente uma apresentação dos aspectos gerais de cada um deles, para depois passar a uma análise dos seus respectivos aspectos filosóficos. No caso do primeiro período do pensamento figueirediano, Lara nos lembra que temos, além da tradução do *Curso de História da Filosofia*, em 1843-5, um artigo encomiástico de autoria de Figueiredo, no *Diário de Pernambuco*, em 27/04/1843. Temos ainda dois outros artigos da época, um escrito por autor anônimo em *A Estrela*, em 04 de novembro 1843, e um escrito por Antonio Rangel de Torres Bandeira, no *Diário Novo*, em 28 de novembro de 1843. Ambos fazem elogios à obra de Cousin e à tradução de Figueiredo. O tom de todos esses autores era de grande fervor pelas ideias de Cousin (Lara, *Raízes Cristãs*, p. 73).

De acordo com Lara, com exceção da continuação do trabalho de tradução até 1845, há um hiato na produção de Figueiredo entre 1843 e 1846. E, depois desse hiato, ele [Misterioso O] revelou, já na publicação do primeiro número de *O Progresso*, uma independência intelectual em relação a Cousin. Para explicar isso, Lara recorre ao contato que

Figueiredo teve nessa época com o engenheiro socialista Louis Vauthier, contratado pelo governo de Pernambuco para a realização de obras públicas. Eles se tornaram amigos e interlocutores intelectuais. Esse fato teria contribuído para a modificação na orientação de seu pensamento em direção ao socialismo utópico de Fourier.⁴⁶ Lara considera essa explicação apenas parcial, pois não revela a evolução do pensamento de Figueiredo. De qualquer modo, Lara considera que, nos artigos sobre a filosofia e nas três respostas ao Discípulo da Filosofia, que ele atribui a Figueiredo, o autor [Misterioso O] indica com clareza sua intenção de retomar a problemática de Cousin para revê-la. Lara cita ainda Alfredo de Carvalho, para quem Figueiredo assumiu entusiasmado as ideias de Jouffroy, às quais deu um cunho individual e original, ao modificá-las parcialmente sob o influxo das ideias de Saint-Simon, Owen e Fourier [hipótese válida para Figueiredo e não para o Misterioso O].⁴⁷ Mas Lara considera essa hipótese muito vaga e desprovida de comprovação satisfatória (Lara, *Raízes Cristãs*, pp. 73-4).

No segundo período, conforme mencionamos, temos as contribuições de Figueiredo à revista *O Progresso* e seu debate com Autran sobre o socialismo. Aqui, Figueiredo [e também o Misterioso O] se afastou gradativamente do ecletismo de Cousin. Segundo Lara, esse período vai de 1846 a 1855, mas a produção de Figueiredo ao longo dele

⁴⁶ Essa tese também é defendida por Wilson Martins (ver Martins, W. *História da Inteligência Brasileira*. Vol. II (1794-1855). 3 ed. São Paulo: T. A. Queiroz, Editor, 1992, p. 346). Mas Chacon, sem fazer referência a Vauthier, pensa que Figueiredo chegou ao historicismo e ao socialismo através da rejeição de algumas doutrinas de Cousin (ver Chacon, V. *História das Ideias Socialistas no Brasil*. Rio: Civilização Brasileira, 1965, p. 110). Saldanha pensa que Vauthier talvez tenha fornecido ao socialismo de Figueiredo mais fundamentos ou pelo menos maior motivação (ver Saldanha, N. *História das Ideias Políticas no Brasil*. Brasília: Senado Federal, 2001, p. 197).

François Marie Charles Fourier foi um socialista francês. As informações relevantes a seu respeito serão apresentadas oportunamente.

⁴⁷ Carvalho, Alfredo de. *Anais da imprensa pernambucana*, p. 199. Apud Quintas, Amaro. Antônio Pedro de Figueiredo. In: *O Progresso. Revista Social, Literária e Científica*. Recife: Imprensa Oficial, 1950, p. XIII.

não foi constante. Ela se revelou maior durante a vida da revista, de 1846 a 1848, apresentando em seguida um novo hiato até 1852, data do debate com Autran. Segue-se um novo hiato até 1855 (*Lara, Raízes Cristãs*, p. 74).

Nessa data começa o terceiro e último período do pensamento de Figueiredo, envolvendo suas contribuições ao folhetim *A Carteira*. Esse período se encerra com a morte de nosso autor em 1859. Nessa fase, nosso autor renunciou ou viu-se obrigado a renunciar às especulações abstratas, concentrando-se em assuntos mais corriqueiros. Suas ideias foram então marcadas pela exaltação do progresso, pela superação do ecletismo cousiniano e pela reafirmação das doutrinas cristãs (*Lara, Raízes Cristãs*, pp. 74-5).

Após essas considerações de caráter geral, Lara passa à discussão dos principais aspectos filosóficos de cada período da evolução do pensamento de Figueiredo. No caso do primeiro deles, destaca-se a influência de Cousin. Todos os autores e artigos brasileiros acima mencionados e pertencentes a essa fase veem o fundador do ecletismo como capaz de satisfazer às exigências de superação das incertezas produzidas pelo s. XVIII (*Lara, Raízes Cristãs*, p. 75). Segundo Lara, Figueiredo, no artigo por ele escrito dando notícia da sua tradução do livro de Cousin, apresenta uma lista das realizações desse último, destacando aqueles pontos que considerava relevantes para estabelecer uma filosofia adequada às necessidades brasileiras. E, ao referir-se elogiosamente à demonstração cousiniana da Santíssima Trindade e da existência de Deus, Figueiredo assume uma postura heterodoxa no contexto da cultura católica brasileira da época, voltando-se para a laicização completa do pensamento, nos moldes de Cousin e Jouffroy. Para esses dois, o cristianismo seria apenas uma preparação dos seres humanos para uma visão natural das coisas, sem apelos ao sobrenatural ou ao místico. Segundo Lara, esse é um dos pontos em que Figueiredo

revela marcas da tendência à laicização completa do pensamento, a ponto de substituir a religião pela filosofia. Todavia, em outros escritos, ele jamais retomou essa afirmação radical e sempre se mostrou adepto da fé cristã, como podemos ver pelo folhetim de 22 de junho de 1857, que contém a *Oração do Hospital da Caridade*. Comparando o artigo de Figueiredo com o do autor anônimo de *A Estrela* e com o de Torres Bandeira, todos sobre a sua tradução de Cousin, Lara encontra os seguintes pontos em comum, que revelam a mente pernambucana da época: i) aceno a Platão; ii) denúncia das incertezas reinantes no campo intelectual; iii) indicação de Cousin como pensador capaz de superar essas inseguranças. Mas Figueiredo se destaca entre eles, ao basear-se em Cousin para pensar o homem como ser livre, para pensar a vida política enquanto ligada à problemática ética e para estabelecer a filosofia como fornecedora dos princípios sobre os quais a ciência deve apoiar-se. Diferentemente de Locke, que em Portugal era visto como materialista e ateu, Cousin era visto pela elite pernambucana da época como defensor do espiritualismo e do teísmo (Lara, *Raízes Cristãs*, pp. 77-8).

No seu estudo do segundo momento do pensamento figueirediano, Lara dedica um longo espaço à polêmica sobre o socialismo. Ali, ele reconhece, seguindo Paulo Mercadante, que Figueiredo foi um crítico social, pois não podemos encontrar em seus textos um corpo de doutrina elaborado de maneira sistemática. Todavia, perguntando ao próprio Figueiredo o que ele pensa de si mesmo, a resposta seria óbvia: ele se considerava um socialista. Para justificar isso, Lara recorre ao artigo *Nascimento de O Progresso*, que foi escrito para comemorar o surgimento da revista. O artigo, que foi assinado pelo Misterioso O e que Lara atribui a Figueiredo, foi motivado pelo fato de a revista *Démocratie* ter-se referido a *O Progresso* como um órgão representante do socialismo no Brasil. Lara não sabe o motivo pelo qual foram

estabelecidas as afinidades entre as duas revistas porque, infelizmente, não teve acesso ao trecho da *Exposição de Princípios* que foi reproduzido no número relevante da *Démocratie* [até aqui, as afirmações de Lara se aplicam ao Misterioso O; no que segue, elas se aplicam a Figueiredo]. Todavia, baseando-se na definição figueirediana de *socialismo* e recorrendo à leitura da *Exposição de Princípios*, Lara procura descobrir qual seria o trecho citado. Isso o leva a levantar a hipótese de que o trecho em questão se compõe de partes extraídas das pp. 6-9 de *O Progresso*, em que a pobreza da época é considerada consequência do industrialismo moderno, não em virtude dos progressos materiais por ele produzidos, mas sim em virtude da falsidade das relações estabelecidas entre os homens enquanto produtores e consumidores. Conforme Lara, Figueiredo, em sua recensão do livro *Elementos de Economia Política*, de Autran, se coloca num outro domínio de pensamento, em que a concorrência desenfreada do *laissez-faire* é substituída pelo princípio da *solidariedade*. Mas Lara pensa que Figueiredo não combate a propriedade privada, invocando apenas o direito que o Estado tem de interferir no jogo das causas econômicas (Lara, *Raízes Cristãs*, pp. 79-82). Para demonstrar a posição favorável de Figueiredo à propriedade privada, Lara recorre às seguintes passagens da recensão em questão. A primeira delas expõe os seguintes três princípios que constituem a base do pensamento de Autran:

A segurança da propriedade é a primeira condição indispensável para a produção da riqueza. Deve colher quem semeou o produto do trabalho do homem e a obra das suas mãos são propriedade sua [sic]. A lei civil não é o fundamento do direito de propriedade.⁴⁸

⁴⁸ Figueiredo, *Resenha de Elementos de Economia Política*. Apud Lara, *Raízes Cristãs*, Anexo 15, § 16. O sic indicando que o correto seria *propriedades suas* é de Lara.

Lara pensa que, ao discutir os princípios acima, Figueiredo não combate frontalmente a propriedade privada, como podemos ver pela passagem abaixo:

Estas três citações são mais que suficientes para mostrarem que o autor pretende que a propriedade individual, *tal como se acha constituída entre nós* [grifo de Lara], segundo o direito romano, sem os corretivos de que então era cercada, representa um direito anterior à formação da sociedade, direito que a lei civil não fez mais que sancionar.⁴⁹

Além disso, segundo Lara, Figueiredo vê, na afirmação de Autran, uma crítica à

maior parte das tentativas feitas pelos governos para introduzir alguma ordem na grande oficina social, estabelecendo garantias para uns e outros, no meio da incoerência atual e da guerra medonha que rola entre os diversos elementos produtores, distribuidores e consumidores.⁵⁰

E Lara continua sua interpretação, alegando que, para Figueiredo, o direito à propriedade se liga ao direito que tem o indivíduo de satisfazer suas próprias necessidades, o que lhe dá também o direito de herdar, mas não nas condições estabelecidas em Pernambuco. Para justificar essa afirmação, Lara recorre ao mesmo trecho utilizado por Barreto em sua análise da presença de teses liberais no pensamento de Figueiredo. Esse trecho já foi citado anteriormente, por ocasião da nossa exposição da interpretação de Barreto. Iremos repeti-lo aqui, mas agora com os grifos de Lara, para ilustrar nossa posterior discussão desse assunto:

[...] o autor [Autran] pretende que a propriedade individual, *tal como se acha constituída entre nós*, segundo o direito romano, sem os corretivos de que

⁴⁹ Figueiredo, *Resenha de Elementos de Economia Política*. Apud Lara, *Raizes Cristãs*, Anexo 15, § 16.

⁵⁰ Figueiredo, *Resenha de Elementos de Economia Política*. Apud Lara, *Raizes Cristãs*, Anexo 15, § 22.

então era cercada, representa um direito anterior à formação da sociedade, direito que a lei civil não fez mais que sancionar.

Esta crença constitui um erro grave. O direito atual de propriedade (*uti et abuti*) foi instituído, na falta de coisa melhor [...] para satisfazer ao direito que tem cada geração de apossar-se da herança da geração precedente, direito que em si mesmo não é senão uma consequência [sic] do direito ainda mais geral, que qualquer indivíduo, ao nascer, traz consigo, – satisfazer as necessidades que a sua organização lhe cria. Eis aí o verdadeiro direito natural, e este é tão diferente do *direito atual* [grifo de Lara] da propriedade. Que com o andar do tempo este último tornou-se destrutivo do primeiro e ao mesmo passo incompatível com ele.⁵¹

Finalizando sua análise da recensão mencionada, Lara passa para a crítica de Figueiredo à afirmação de Autran, segundo a qual as leis que regulam a produção e a distribuição da riqueza são as mesmas em todos os países do mundo. Nessa crítica, Figueiredo compara dois tipos de organização do trabalho, a capitalista e a de uma sociedade baseada no princípio da associação. Todavia, mesmo fazendo essa referência explícita às ideias de Fourier, Figueiredo não defende nem opta por esse tipo de sociedade, embora afirme que o princípio defendido por Autran seria benéfico numa sociedade baseada no princípio da associação e maléfico numa sociedade capitalista (*Lara, Raízes Cristãs*, pp. 82-3).

A partir dessa discussão, Lara afirma que ainda não é o caso de decidir se Figueiredo era de fato socialista ou não. Lara relembra aqui que ele [Misterioso O] apresentou com entusiasmo o *Livro do Povo*, de Lamennais, autor considerado um divisor de águas no catolicismo, no que diz respeito à maneira de encarar o problema social. De acordo com Lara, isso significa que Figueiredo [Misterioso O] continuou aqui ligado

⁵¹ Figueiredo, *Resenha de Elementos de Economia Política*. Apud Lara, *Raízes Cristãs*, Anexo 15, §§ 16-17. A parte final dessa passagem citada por Lara não corresponde exatamente à versão que encontramos em *O Progresso* na edição Quintas, que, ao invés de duas frases, se compõe apenas de uma: “Eis aí o verdadeiro direito natural, e este é tão diferente do *direito* [grifo de Barreto] atual de propriedade, que com o andar do tempo este último tornou-se destrutivo do primeiro e ao mesmo tempo incompatível com ele” (Figueiredo, *Resenha de Autran*, p. 503).

às teses que defendia em 1847 (*Lara, Raízes Cristãs*, p. 83). Lara faz referência ainda à interpretação de Vicente Barreto, para quem Figueiredo representa a primeira tentativa fracassada de incorporar à ideologia liberal brasileira o dado econômico e social. De acordo com Barreto, Figueiredo compreendeu com mais precisão e nitidez do que os liberais brasileiros do s. XX que os objetivos básicos do liberalismo somente seriam realizados através da democratização da ordem liberal. E essa democratização teria de ser feita não através de procedimentos externos ao sistema, pois esses acabariam por destruí-lo, mas sim com os próprios instrumentos jurídicos e políticos desse mesmo sistema.⁵²

Depois de apresentar esses fatos, Lara passa para a sua própria interpretação do pensamento de Figueiredo a respeito do socialismo. Para tanto, ele se dispõe a analisar dois outros artigos de nosso autor em *O Progresso*, a saber, *Atividade humana* e *Comércio internacional*, que considera constituírem um todo intencional. Começando por *Atividade humana*, Lara afirma que nesse artigo Figueiredo procura fundamentar a ordem social na natureza do homem, sem apelar a algum elemento que a transcendesse. A base para isso, de acordo com Lara, é o apoio que ele busca em uma tese de Jouffroy para afirmar que o fim último da atividade humana é o prazer resultante da satisfação das necessidades de cada indivíduo. Nessa perspectiva, o fim é o *prazer*, o *meio*, o *consumo*, ao qual estão ligadas a *produção* e a *distribuição*. Esses elementos, para serem articulados adequadamente, demandam a maior liberdade possível na execução das ações em conformidade com as tendências naturais. Essas regras valem tanto para os indivíduos considerados isoladamente como para os indivíduos em relações uns com os outros (*Lara, Raízes Cristãs*, pp.

⁵² Cfr. Barreto, Vicente. Antônio Pedro de Figueiredo: Uma revisão crítica. *Revista Brasileira de Filosofia*, v. 24, fasc. 96, out/nov/dez 1974, p. 417. *Apud Lara, Raízes Cristãs*, p. 84.

84-5). Todavia, em uma nota de fim de página, Lara procura esclarecer que a caracterização da natureza humana com base no princípio de Jouffroy não deveria ser entendido como expressando uma tomada de posição hedonista e materialista, nem por parte do pensador francês nem por parte do pensador brasileiro. Com efeito, o primeiro apresenta uma posição oposta a isso, como pode ser confirmado pelos inúmeros locais em sua obra em que ele trata do destino humano. O segundo, por sua vez, não pretenderia estabelecer o fundamento da atividade humana em geral, com todas as suas implicações, tendo como objetivo apenas explicar a ordem econômico-social a partir de um pensamento de Jouffroy (*Lara, Raízes Cristãs*, Nota 33, pp. 129-30). Lara conclui a partir das considerações acima que podemos encontrar em Figueiredo todos os elementos característicos da ideologia liberal, representados pela valorização do indivíduo e da sua liberdade em grau máximo, no interior de uma sociedade de mercado dominada pelas forças naturais da atividade humana baseadas na razão. A felicidade do indivíduo está na posse e no usufruto dos bens materiais. Essa meta é inalcançável, mas funciona como ativadora do processo histórico. Mas, conforme Lara, Figueiredo não responde claramente à questão de saber por quem deve ser dirigida a atividade humana, considerando-a pouco importante. Com base nas teses liberais acima, Lara levanta a hipótese de que a atividade humana deve ser dirigida fundamentalmente pelo indivíduo, ficando a nação e a humanidade encarregadas dessa direção quando esse último se revelar incompetente para aumentar a liberdade por conta própria. Desse modo, apesar de Figueiredo considerar pouco importante a resposta à questão mencionada, Lara conseguiu localizá-la no indivíduo (*Lara, Raízes Cristãs*, p. 86).

Passando para *Comércio internacional*, Lara afirma que, enquanto no artigo anterior Figueiredo apresenta sua teoria sobre a ordem econômico-social, no presente artigo ele se dirige à realidade concreta.

Aqui, ele faz uma crítica severa à situação vigente em sua época, marcada pelo aumento do proletariado e por crimes e sublevações que punham em risco a ordem social. As causas dessa situação são a má organização da atividade individual no interior de cada nação e a discórdia entre as nações. No interior de cada nação, a atividade humana ficou ao sabor do capricho individual, em desobediência às regras sugeridas no artigo *Atividade humana*. Segundo Lara, Figueiredo pensava que essa problemática era ainda inexistente no Brasil. Mesmo assim, não deixava de ser oportuna, pois um dia ela surgiria entre nós. Lara pensa que o artigo *Comércio internacional* complementa o anterior, agora mostrando Figueiredo defendendo a intervenção do estado para combater os abusos da livre concorrência (Lara, *Raízes Cristãs*, pp. 87-8).

Nesse ponto, ao invés de apresentar uma conclusão a respeito do socialismo figueirediano a partir da análise dos dois artigos anteriores, conforme tinha prometido, Lara passa à análise dos artigos restantes de *O Progresso*, começando pelos três dirigidos à *Reforma do Sistema Penitenciário*. Para ele, esse conjunto de artigos nos revela a estrutura do pensamento de Figueiredo, o seu arquétipo mental. De acordo com Lara, no primeiro artigo ele parte do fato de que as sociedades modernas, baseadas na exploração do homem pelo homem, só podem manter-se pela força. E pergunta se não seria possível organizar uma sociedade em que cada indivíduo encontrasse no interesse geral a satisfação de todos os seus interesses particulares, em que à maior ordem corresponderia a maior liberdade, de tal modo que os improdutivos agentes encarregados de manter a ordem pudessem retornar à atividade de produção. Ainda de acordo com Lara, no segundo artigo Figueiredo apresenta três modelos de solução para os sérios inconvenientes causados pelos sistemas penitenciários de então, prometendo avaliá-los mais adiante. E, no terceiro desses artigos, Figueiredo discute a questão das bases e do

objetivo da aplicação de penalidades, o que leva Lara a afirmar que é nesse último texto que encontraremos a maior riqueza doutrinária e os pressupostos ideológicos do pensamento de nosso autor. E, depois de apresentar resumidamente o conteúdo do terceiro artigo, Lara afirma que tal conteúdo confirma a tese de Vicente Barreto, segundo a qual o pensamento de Figueiredo se encontra no interior da matriz do pensamento liberal. A principal justificativa para isso está em que, segundo Lara, a primeira condição para a elaboração de uma concepção liberal de vida em sociedade está no desligamento em relação a qualquer concepção transcendente da natureza humana. Lara pensa que Figueiredo aderiu à concepção contratualista e secular que substituiu a concepção moral e religiosa da Idade Média. Nosso autor, para Lara, aparece como um pensador que já se libertou das concepções sacralizadas da Idade Média, no que diz respeito à vida social. Mas o interessante aqui é que a dessacralização promovida por Figueiredo vem acompanhada de um profundo respeito para com Deus (*Lara, Raízes Cristãs*, pp. 88-91).

Lara passa em seguida à análise de três outros artigos atribuídos a Figueiredo: *Reformadores modernos*, *Colonização do Brasil* e *As reformas*. O primeiro deles, assinado pelo Misterioso O e atribuído por Lara a Figueiredo, trata de aspectos da história do movimento religioso cristão. Lara pensa que Figueiredo [Misterioso O] se revela aqui um homem conciliador por excelência, por preconizar a aproximação entre os diversos movimentos envolvidos. E seu pensamento possui uma base cristã, pelas seguintes razões: i) o reconhecimento da existência de um domínio intocável, ligado ao dogma, que foge da dialética da razão; ii) a sensibilidade para com o problema da divisão entre os cristãos, apontando em direção ao ecumenismo; iii) a percepção de que existe um campo próprio da teologia, em relação ao qual ele não se pronuncia. Quanto ao ponto de vista político-social, Lara vê também nesse artigo

uma reafirmação do princípio liberal que prega não haver ordem sem liberdade nem liberdade sem ordem (*Lara, Raízes Cristãs*, pp. 92-3). Em *Colonização do Brasil*, que Lara também atribui a Figueiredo, mas que pode ter sido escrito em colaboração com Milet ou então apenas por esse último, Lara vê o autor combatendo o latifúndio. E sua proposta de resolver esse problema através de reformas baseadas nas leis e na formação da classe média reforçam, segundo Lara, a tese de Vicente Barreto a respeito do liberalismo de Figueiredo (*Lara, Raízes Cristãs*, p. 94). Quanto ao artigo sobre *As Reformas*, provavelmente escrito por Figueiredo e editores, seu conteúdo é apenas apresentado por Lara, sem uma avaliação específica (*Lara, Raízes Cristãs*, pp. 94-6).

Ao chegar ao final de sua apresentação dos artigos de Figueiredo publicados em *O Progresso*, Lara revela seu interesse em mostrar sobretudo a “modernidade” de sua reflexão, para além de resolver a questão de saber se ele foi um representante do liberalismo ou um socialista utópico. Lara pensa que Figueiredo e seus colaboradores nessa revista constituíram um fenômeno cultural digno da mais alta consideração. Através deles, foi possível firmar-se uma nova visão da realidade, buscando acertar o passo de nosso processo histórico com o do resto do Ocidente. Lara reconhece que essa “modernidade”, envolvendo uma reflexão efetivamente livre dos esquemas religiosos que tradicionalmente marcaram a cultura luso-brasileira, poderia constituir um embaraço para sua busca das raízes cristãs do pensamento de Figueiredo. Para resolver essa dificuldade, Lara se dispõe a mostrar, na polêmica em torno do socialismo e mais tarde em *A Carteira*, que essa “modernidade” pode reconciliar-se com um passado cristão. No caso da polêmica sobre o socialismo, Lara observa inicialmente que, em sua época, Figueiredo não apenas foi considerado um socialista, mas também se posicionou como tal. E o *socialismo* tal

como ele o concebia não era ainda uma doutrina, não passando de uma aspiração tendente a reformar a sociedade de sua época em direção a melhoramentos de ordem moral e material, com base em princípios de liberdade e de fraternidade. Em sua resposta a Autran, Figueiredo afirma que a imensa maioria dos socialistas, ao invés de negar o cristianismo, pretendem ser os cristãos autênticos, buscando o reinado de Deus e de sua Justiça. Conforme Lara, o socialismo figueirediano envolve, como fórmula geral, a realização progressiva dos princípios cristãos da liberdade, igualdade e fraternidade, sem violência e levando em conta as especificidades de cada país. Lara pensa que Figueiredo está buscando uma utopia cristã, capaz de fazer a história caminhar na direção da maior liberdade, maior igualdade e maior fraternidade. Seu socialismo, portanto, tem uma função histórica primordial (*Lara, Raízes Cristãs*, pp. 96-100).

Lara conclui seu estudo do segundo período do pensamento de Figueiredo afirmando que ele termina com a superação do ecletismo [tanto no caso de Figueiredo como no caso do Misterioso O, mas por motivos diferentes] e a descoberta da mediação cristã entre a antiga e a nova cultura. Num primeiro momento, Cousin e Jouffroy parecem ter sido para Figueiredo [Misterioso O] a solução de compromisso entre a fé cristã e as exigências da razão. Todavia, o teísmo e o espiritualismo desses pensadores franceses não iam além das consequências lógicas de seus pressupostos racionais. Ora, na meditação sobre a realidade brasileira e suas especificidades, Figueiredo reencontra não apenas o Deus dos filósofos e da razão, mas o Deus do Evangelho, cuja mensagem social já existia antes da Idade das Luzes (*Lara, Raízes Cristãs*, p. 100).

Passando para o terceiro período da evolução do pensamento de Figueiredo, Lara afirma ter havido aqui uma continuação das ideias expostas no período anterior. De acordo com esse intérprete, a exaltação

do progresso funciona como um refrão. Para justificar essa afirmação, Lara recorre a citações de dois textos publicados no folhetim, um do dia 07 e outro do dia 14 de junho de 1858, cujo conteúdo não repetiremos aqui, por motivos de espaço. Neles, Lara vê a pena e o espírito do mesmo escritor reformista de *O Progresso*, que reaparece tratando do mesmo assunto em diversos textos de *A Carteira*. Em outros textos, Figueiredo retoma a mesma atitude crítica de *O Progresso* diante dos males gerados pela indústria e pelo individualismo econômico. E, apesar de reconhecer nossas mazelas, Figueiredo permanece um otimista no folhetim. Depois dessas considerações, Lara pergunta o que haveria de novo no pensamento de Figueiredo em *A Carteira*. E responde que houve, sobretudo, uma superação definitiva do ecletismo, de tal modo que Cousin e Jouffroy não são mais lembrados. Conforme Lara, o caso de Jouffroy é muito significativo. Com efeito, ele aparece ao menos duas vezes em folhetins, mas agora não como uma autoridade a ser seguida, e sim como um pensador não tão original, cujas ideias remontam a uma tradição filosófica mais antiga. Lara pensa que a temática central de Figueiredo converge com a de Jouffroy, que se preocupa com o destino do homem. Mas o brasileiro concebe esse destino numa perspectiva histórica, enquanto o francês o concebe numa perspectiva de fundo teológico. Desse modo, a adesão de Figueiredo a Cousin e a Jouffroy, na primeira fase de seu pensamento, foi motivada sobretudo pelo entusiasmo, porque ambos falavam uma linguagem moderna num quadro de referência moderno. Mas essa adesão não significou uma ruptura com o cristianismo. Cousin e Jouffroy viam esse último como uma etapa da história humana a ser superada pela idade da razão, enquanto Figueiredo o via como religião revelada (*Lara, Raízes Cristãs*, pp. 102-10).

Em sua análise da evolução do pensamento de Figueiredo, Lara afirma que quase nada temos do primeiro momento, marcado pela

adesão a Cousin e Jouffroy, a não ser a apresentação do *Curso de História da Filosofia*. No segundo momento, marcado pelas contribuições à revista *O Progresso*, temos uma série de artigos, que revelam uma tentativa de fundar a reflexão em bases modernas. Mas não há referências a um esquema religioso como referência para interpretar as realidades estudadas. Só na disputa sobre o socialismo é que começam a aparecer referências aos *Evangelhos* e aos padres. E vai ser no terceiro momento, marcado pelas contribuições ao folhetim *A Carteira*, que tais referências irão se multiplicar. Para justificar essa última afirmação, Lara cita e comenta alguns textos desse último momento, os quais, segundo ele, mostram que o teísmo de Cousin e Jouffroy difere do de Figueiredo pela fé desse último em Cristo, o que implica, por parte do brasileiro, a aceitação da revelação, isto é, de um plano diferente de conhecimento e ação. Conforme Lara, nessa fase de seu pensamento, Figueiredo fez uma síntese entre a dimensão moderna de suas ideias com a cultura cristã do povo brasileiro, no interior da qual, como podemos supor, ele tinha sido educado. Nos escritos de *A Carteira* aparecem irmanados o cristianismo e a civilização moderna, o cristianismo e a filosofia. Mas Lara pensa que essa conciliação não foi feita através de uma confrontação teórica, e sim por uma prática implícita (Lara, *Raízes Cristãs*, pp. 110-1). Nas palavras de Lara:

No seu comportamento [de Figueiredo] como escritor cristão, qual se revelou sobretudo a partir de 1852, escritor bastante livre para criticar os erros de sua época, inclusive os do clero, está sempre subjacente esta convicção: nada do que realmente é bom, verdadeiro e humano, nas conquistas da humanidade, pode ser contra o Cristianismo verdadeiro. Antes, o Cristianismo está na raiz mesmo do “moderno”, naquilo que ele tem de válido (Lara, *Raízes Cristãs*, p. 111).

Lara pensa que, ao colocar-se numa postura prática e não teórica, Figueiredo se preocupa é com os temas sociais. E, se em *O Progresso* ele

tentou dar a eles uma fundamentação leiga, a partir de 1852 ele também tentou dar-lhes uma fundamentação cristã (*Lara, Raízes Cristãs*, p. 112).

Na conclusão de seu livro, Lara vê Figueiredo como representante típico do homem culto da época, que, num primeiro momento de sua evolução intelectual, se inspirou em Cousin e Jouffroy, os quais tentaram uma solução eclética para as posições extremadas do racionalismo e do empirismo [afirmação válida para Figueiredo e para o Misterioso O]. Esse extremismo, herança europeia do s. XVIII, exerceu influência sobre o pensamento brasileiro, embora de maneira tardia e com tonalidades nacionais. Mas as evidências disponíveis não permitem concluir com clareza a respeito do grau de comprometimento de Figueiredo com a doutrina de Cousin. Na época de *O Progresso*, ele [Misterioso O] assumiu inclusive uma atitude crítica em relação ao pensador francês, que lhe valeu um debate com o Discípulo da Filosofia. E o que marcou sua [de Figueiredo] reflexão foi o contato com a realidade brasileira em geral e pernambucana em especial. Sua percepção da realidade concreta foi destacada pelos que estudaram o seu pensamento. Além disso, Figueiredo acreditava ser possível conciliar os avanços da razão humana com os dogmas daquilo que seu amigo Torres Bandeira chamava de *razão católica*, uma vez que estava convencido de que elas não se opunham uma à outra.⁵³ Para ele, na verdade, a razão humana nada mais é do que o florescimento racional daquilo que a razão católica já tinha manifestado ao ser humano através da revelação. Com isso, Figueiredo se destaca como mediador entre o tradicional e o moderno. E seu entusiasmo pelo socialismo utópico se prende a essa sua convicção (*Lara, Raízes Cristãs*, pp. 114-6).

⁵³ Lara pensa que Torres Bandeira era mais radical do que Figueiredo em suas críticas a Cousin. Em outra obra sua, Lara reforça essa sua interpretação (ver Lara, Tiago Adão. *Tradicionalismo Católico em Pernambuco*. Recife: Fund. Joaquim Nabuco; Ed. Massangana, 1988, pp. 4; 80 ss.; 88; 92; 116 ss.). Por motivos de espaço, não discutiremos essa questão no presente livro.

Tendo em vista que Lara considera que Figueiredo é o Misterioso O, sua interpretação envolve confusões doutrinárias que deverão ser esclarecidas por ocasião de nossa discussão com esse intérprete, mais adiante.

7.12. GEORGES ORSONI [2013]

Em sua excelente dissertação de mestrado sobre *O Progresso*, Georges Orsoni faz uma análise da época da revista e da atuação da mesma em Pernambuco. O estudo ainda é completado por uma série de anexos, que incluem um sumário de todos os números da revista, tanto na versão original como na versão de 1950, uma relação dos artigos da seção *Revista Científica* que foram extraídos da *Démocratie Pacifique*, uma biografia de Auguste Henri Milet, outra de José Soares de Azevedo e outra de Jean-Barthélémy Hauréau, todos colaboradores da publicação. Os anexos incluem também os seguintes textos: i) uma tradução francesa da declaração de princípios de *O Progresso*, que saiu no *Diário de Pernambuco* de 07 de junho de 1846; ii) a versão em português da primeira objeção do Discípulo da Filosofia ao artigo sobre a *Certeza humana*; iii) um trecho em francês de *Théorie d'économie sociale et politique*, de Constantin Pecqueur, que foi omitido na tradução para o português que consta do artigo sobre *Anarquia social*, publicado no nº 12 de *O Progresso*; iv) a versão em francês do artigo da *Démocratie Pacifique* de 19 de setembro de 1846, comunicando a “fundação de um órgão socialista no Brasil”; v) um texto da *Démocratie Pacifique* de 06 de novembro de 1847, analisando os números de *O Progresso* recebidos em 1847 e assinado por XY (Vauthier).⁵⁴ Orsoni escreveu também um artigo

⁵⁴ Ver Orsoni, Georges. *O Progresso, une revue sociétaire au Brésil. Mémoire pour l'obtention du master d'études ibériques et nord-américaines de l'Université Sorbonne Nouvelle, Paris III, présentée sous la direction de Madame le professeur Claudia Poncioni, en septembre 2013*. Disponível em <<https://franc-dire.fr/sit-sed->

intitulado *Um órgão societário em Pernambuco – O Progresso (1846-1848)*, publicado nos *Cahiers Charles Fourier*, em que apresenta uma versão resumida dos principais resultados de sua dissertação.⁵⁵ Embora Orsoni tenha centrado sua pesquisa na atuação e significado da revista, discutindo não só as ideias de Figueiredo, mas também as de Maciel Monteiro e de Louis Vauthier, entre outros, o material por ele disponibilizado nos parece extremamente útil para nossa pesquisa e será por nós aqui utilizado. Todavia, tendo em conta nossos objetivos específicos, concentraremos a atenção nas partes da dissertação dedicadas à consideração das ideias de Figueiredo e do Misterioso O.

No artigo publicado nos *Cahiers Charles Fourier*, Orsoni afirma que a revista *O Progresso* possuía caráter eclético em virtude dos assuntos tratados, mas não pela inspiração doutrinária, que era voltada para os ensinamentos da escola societária francesa. Orsoni nos informa também que muitos dos artigos de *O Progresso* extraíram sua inspiração de artigos publicados na *Démocratie Pacifique*, como foi o caso, p. ex., do texto sobre *Reformadores modernos* [escrito pelo Misterioso O], motivado por textos sobre Johann Ronge na revista francesa. Além disso, diversos textos publicados nessa última foram traduzidos e publicados em *O Progresso*, como o de Stromeier sobre Saint-Simon, o de Clovis Guyormaud sobre os comunistas alemães e o de Constantin Pecqueur sobre a anarquia social.⁵⁶

ipsa-quaia/>. Acesso em setembro de 2019. A partir desse momento, *Orsoni, Progresso*, seguido do número da página do arquivo pdf.

⁵⁵ Ver Orsoni, Georges. Un organe sociétaire au Pernambouc. *O Progresso*, 1846-1848. *Cahiers Charles Fourier*, 2014, nº 25. Disponível em < <http://www.charlesfourier.fr/spip.php?article1514>>. Acesso em outubro de 2019.

⁵⁶ Orsoni, Georges. Un organe sociétaire au Pernambouc. *O Progresso*, 1846-1848. *Cahiers Charles Fourier*, 2014, nº 25, pp. 11-2. Disponível em < <http://www.charlesfourier.fr/spip.php?article1514>>. Acesso em outubro de 2019.

Na sua dissertação sobre *O Progresso*, Orsoni reconhece não ser possível estabelecer com precisão o funcionamento dessa revista, em virtude da falta de arquivos disponíveis. Não sabemos qual foi o papel desempenhado por cada um dos fundadores da revista. Mesmo assim, é provável que Vauthier tenha sido um dos motivadores principais, como propagandista do fourierismo e disposto a defender por escrito seus pontos de vista. Esse engenheiro francês foi estimulado pelo exemplo do jornal *O Socialista da Província do Rio de Janeiro*, de Benoît Mure, que o levou a contribuir para fazer aparecer em Pernambuco um órgão de imprensa realmente “societário”. Vauthier também mantinha relações com fourieristas parisienses, especialmente com Cantagrel, o responsável pela edição de *Démocratie Pacifique* que lhe enviava livros e jornais da Europa. Além disso, conforme Orsoni, Vauthier dispunha de meios para contribuir no financiamento de *O Progresso*. Isso não acontecia com Figueiredo, que tinha sido demitido de suas funções de professor e ainda devia saldar as despesas de publicação da sua tradução de Cousin. Mas, nessas condições, ele dispunha do tempo necessário para administrar a revista. É por esse motivo que seu nome aparece ao final de vários números de *O Progresso*. E é mais que provável que Figueiredo tenha continuado a administrar a revista, como seu redator principal, depois do retorno de Vauthier à França (Orsoni, *Progresso*, pp. 28-9).

Embora esse trabalho jornalístico tenha sido espiritualmente satisfatório, em nada ajudou às finanças de Figueiredo. Todavia, em 1847, ele conseguiu um emprego na Assembleia Provincial. Nessa época, ele foi o redator do jornal semanal *Parlamentar*, que criticava o partido praieiro, e que durou apenas um mês. Depois disso, Figueiredo colaborou com o jornal *O Eco Pernambucano*, que publicou sua tradução de Ortolan em forma de folhetim. Depois do fracasso da Revolta Praieira, Figueiredo foi nomeado, no início de 1849, professor titular de

português no Ginásio Pernambucano. Sua colaboração no *Diário de Pernambuco* continuou, mas, por ocasião de seu debate com Autran em torno do socialismo, o jornal não estava disposto a patrocinar sua posição e ele teve de publicar sua segunda resposta ao adversário em *A Imprensa*. A posição de Figueiredo como chefe de redação no *Diário de Pernambuco* contribuiu grandemente para sua influência na sociedade recifense. Orsoni pensa que, em uma trajetória espantosa, que vai de menino pobre a Cousin Fusco, o curto período de *O Progresso* é essencial, permitindo ao filósofo tradutor ensinar suas ideias a partir de uma cátedra pública (Orsoni, *Progresso*, pp. 32-4).

Mais adiante, Orsoni discute a base filosófica da revista, a partir do artigo *Certeza humana*, que ele considera ter sido escrito por Figueiredo [mas cujo autor é o Misterioso O]. E conclui, concordando com Lara, que, no artigo, a verdade para o homem sempre será uma verdade humana, relativa ao homem, de tal modo que constitui um contrassenso falar em *verdade absoluta* para o homem. De acordo com Orsoni, o artigo de Figueiredo [Misterioso O] era muito sumário para os especialistas e muito obscuro para os leigos, tendo por causa disso suscitado muitas críticas, seja dos inimigos habituais do Cousin Fusco [ou do Misterioso O], seja dos filósofos patenteados e dos seus discípulos (Orsoni, *Progresso*, pp. 35-7).

Figueiredo [Misterioso O] respondeu a todos, segundo Orsoni. Mas, depois de mostrar que o homem pode atingir o conhecimento, ele [Misterioso O] procurou estabelecer os meios que devem ser utilizados para tal. Essa discussão se encontra num segundo artigo, intitulado *Processos lógicos do espírito humano*, que foi publicado no nº 2 de *O Progresso* e que é mais didático do que o anterior. Ali, Figueiredo [Misterioso O] confere grande importância ao silogismo e conclui que a certeza humana é legítima, traduzindo-se por ideias e juízos que podem ser organizados num raciocínio, apesar dos perigos de erro. Assim,

conhecendo o fim e os meios, só temos de empregar o método correto. O tratamento desse tema ficou prometido para um terceiro artigo, que, contudo, nunca veio à luz. Para Orsoni, essa inconsequência é surpreendente, pois os artigos em questão estavam destinados a explicar a base filosófica do programa de *O Progresso*, expressa na declaração de princípios publicada no nº 1 da revista. Ali, esse programa estabelece que o gênio humano deve dedicar-se à pesquisa das leis morais e físicas, estudando sua natureza através dos processos lógicos e dos métodos de investigação que têm proporcionado rápidos progressos às ciências desde os tempos de Bacon. Orsoni pensa que é apenas no *Diário* de Vauthier que encontramos uma exposição resumida do método em questão. Todavia, por ocasião da publicação do terceiro número da revista, Vauthier já tinha retornado à França (Orsoni, *Progresso*, pp. 37-9).

Passando em seguida para o estudo da base social de *O Progresso*, Orsoni analisa o artigo *Atividade humana*, publicado no nº 3 da revista e atribuído a Figueiredo. Depois de expor brevemente o conteúdo desse artigo, Orsoni argumenta que, ao situar seu texto sob a égide de *La Phalange* e ao utilizar um vocabulário da escola societária – *paixões, luxo, gozo, atração, solidariedade, associação*, etc., – além de descrever as três fases do progresso que levam ao desenvolvimento do comércio e da liberdade, Figueiredo não se afasta em absoluto do sistema de Fourier e não corresponde, apesar das aparências, ao ideólogo liberal proposto por Lara. Para justificar isso, Orsoni lembra que, para Figueiredo, o comércio deve funcionar segundo regras precisas em uma sociedade composta de membros solidários. Isso está bem longe do *laissez-faire* integral. O progresso exige que cada indivíduo possa desenvolver cada vez mais livremente sua atividade, mas sob a condição de que tal atividade seja sempre dirigida para o fim a ser atingido. Mas esse não parece ser sempre

o caso e isso será mostrado pelo assunto a que o artigo *Atividade humana* serve de introdução (Orsoni, *Progresso*, pp. 39-42).

Orsoni passa então para o artigo *Comércio Internacional*, também atribuído a Figueiredo e publicado no nº 4 de *O Progresso*. Esse parece ser o artigo ao qual o anterior serve de introdução. Contra Lara, que vê, nesse segundo texto, uma nova defesa do puro liberalismo, Orsoni pensa que Figueiredo continua baseando-se na doutrina societária para, ao mesmo tempo, condenar as taxas alfandegárias, reclamar das trocas organizadas entre nações e denunciar os perigos de fechamento que se ocultavam por trás das medidas falsamente protecionistas. Com efeito, Fourier crê que um dia chegará o “estado societário”, fundado na associação solidária dos povos, em que o globo inteiro será cultivado e livre, gozando da livre circulação, sem taxas alfandegárias (Orsoni, *Progresso*, p. 44).

Mais adiante, Orsoni discute o artigo *Reformadores Modernos*, atribuído a Figueiredo [mas escrito pelo Misterioso O] e localizado no contexto do programa da revista, voltado para as informações a respeito do avanço das ideias de progresso no mundo, em especial aquelas da escola societária, e a respeito dos diversos movimentos que agitam os espíritos e as instituições aparentemente imutáveis. Nesse artigo, Orsoni pensa que Figueiredo [Misterioso O] vê sinais de uma aproximação entre católicos e protestantes, tanto da parte dos anglicanos como da parte da igreja católica alemã, fundada por Ronge. Trata-se de uma conclusão otimista talvez forçada, que “reconcilia” católicos e protestantes em uma espécie de síntese relativista e que contribui para alimentar a desconfiança que os católicos conservadores em Pernambuco tinham em relação a Figueiredo [nessa hipótese, a parte da conciliação se aplica ao Misterioso O, enquanto a parte da desconfiança dos católicos conservadores se aplica a Figueiredo]. Orsoni

acredita que nosso autor [Misterioso O] extraiu as informações sobre Ronge da *Démocratie Pacifique*, na qual esse reformista é louvado pela sua vontade de criar uma igreja universal capaz de realizar o reino de Deus nesse mundo. Nessa perspectiva, Ronge é um verdadeiro reformador social, mas, segundo Orsoni, seria prudente não exprimir abertamente no Brasil tudo aquilo que se dizia na França (Orsoni, *Progresso*, p. 61).

Em outra parte da sua dissertação, na seção sobre *Projetos e Proposições* da revista, Orsoni discute os seguintes pontos que possuem interesse para nossa pesquisa: i) a reforma penitenciária; ii) a colonização; iii) os editoriais; iv) a revista política. De acordo com ele, todos esses pontos são tratados de acordo com a mesma ideia central, conforme a qual as regras sociais devem tender à felicidade do indivíduo e ao seu florescimento. Vejamos como avalia ele cada um desses temas.

No caso da reforma penitenciária, discutida por Figueiredo em três artigos assinados por A, mais ou menos baseados em informações extraídas de *La Phalange* e da *Démocratie Pacifique*, Orsoni os considera inseridos numa ótica fourierista. De acordo com essa última, as condições sociais são determinantes, de tal modo que é mais importante procurar aquelas que previnem o surgimento de vícios e crimes do que discutir os meios de puni-los. Em outras palavras, é melhor procurar tornar os indivíduos honestos do que buscar os meios de punir os culpados, deixando subsistir na sociedade as causas das perversões (Orsoni, *Progresso*, p. 81-2).

No caso do artigo *Colonização do Brasil*, assinado por H e atribuído a Figueiredo por Gilberto Freyre e Tiago Lara, Orsoni acha mais justificável atribuí-lo a Milet, que geralmente assinava seus artigos com essa letra. Se Figueiredo fosse autor desse artigo, ele logicamente utilizaria uma de suas assinaturas habituais, como A, O [?] ou até mesmo

RR. Mesmo assim, como redator chefe de *O Progresso*, Figueiredo poderia tê-lo considerado seu, utilizando-o em um de seus folhetins de *A Carteira*. E Orsoni não exclui a possibilidade de Figueiredo ter contribuído com suas reflexões à gênese desse artigo, que tratava de um assunto sem dúvida debatido frequentemente pela equipe de *O Progresso*. Depois de expor brevemente o conteúdo do artigo, Orsoni reconhece que ele não foi compreendido. E afirma que as ideias ali expressas vieram de fora, é verdade, mas foram adaptadas às realidades do país, de tal modo que decorreram dessa aplicação proposições argumentadas e perturbadoras tanto para os caciques provinciais como para as autoridades nacionais (Orsoni, *Progresso*, pp. 83-5).

Passando mais à frente ao estudo dos editoriais de *O Progresso*, Orsoni observa que o uso do *nós* coletivo é a regra. Mesmo assim, os estudiosos modernos de *O Progresso*, à frente dos quais temos Gilberto Freyre, atribuem a Figueiredo a paternidade desses escritos, pelos quais ele mesmo assume a responsabilidade como editor chefe da revista. De acordo com Orsoni, os editoriais tratam de questões de princípio e de noções usadas recorrentemente pela revista, como o progresso, a política, a sociedade, a propriedade. Quando, porém, a situação política pernambucana se complicou, os editoriais se tornaram mais diretamente ligados aos acontecimentos e passaram a expressar opiniões sempre mais hostis aos praieiros. Mesmo assim, eles sempre foram marcados pelo cuidado de ultrapassar as situações discutidas, extraindo lições das mesmas. Orsoni apresenta e discute os conteúdos de vários editoriais, como *Ano findo*, *Progresso e Regresso*, *Por que se ocupa O Progresso com política?*, *O Governo Representativo*, *O Senado*, *O Direito de Viver*, *A Voz do Céu*, *A Todos*, *As Reformas*. Por motivos de espaço, não iremos reproduzir suas discussões aqui. Basta-nos fazer referência ao balanço final que ele faz da proposta de *O Progresso*: as

situações do país em geral e a de Pernambuco em particular não tinham deixado de degradar-se; as análises das causas disso e as soluções propostas não faltaram na revista, que, ao invés de atuar como um espaço de debate civilizado, conforme desejavam seus editores, participou das polêmicas. A cada ataque, a revista respondeu por escrito, revelando seu espírito partidário (*Orsoni, Progresso*, pp. 96-105).

Em outro ponto de sua dissertação, Orsoni discute a seção *Revista Política*, assinada por RR, representando coletivamente os editores de *O Progresso*. Pelos cálculos de Orsoni, essa seção ocupou cerca de 35% do total dos números da revista, sendo que a parte relativa à política exterior era um pouco mais extensa do que a parte relativa à política interna do país. O quadro da política exterior, descrito pela revista, é bastante negativo. Mesmo assim, os editores identificam sinais favoráveis no mundo, como o progresso das ideias e dos jornais societários, a criação de associações e até mesmo de colônias fourieristas. A situação de todas as partes do mundo é levada em consideração. Com isso, os editores pretendem abrir os olhos dos leitores para os fatos mais importantes e para a revolução que se anunciava então, complementando a de 1789 (*Orsoni, Progresso*, pp. 105-14).

Quanto à parte destinada à política interna, também assinada coletivamente por RR, Orsoni observa que o tratamento dado às questões pernambucanas é mais extenso do que o dado às questões nacionais. A causa disso, para ele, está em que as notícias do Rio levavam pelo menos três semanas para chegarem a Recife. Ademais, a política nacional da época se resumia na formação de combinações ministeriais cada vez mais efêmeras, destinadas a conduzir uma política mais ou menos conservadora, apoiada por uma maioria mais ou menos liberal e mais ou menos aprovada pelo Imperador e sua corte. Por motivos de espaço e relevância, não nos deteremos na discussão desses pontos aqui.

Basta-nos lembrar que um dos aspectos da linha da revista foi o combate aos praieiros e ao governo de Chichorro da Gama (Orsoni, *Progresso*, pp. 114-26).

Finalmente, na conclusão de sua dissertação, Orsoni vê Figueiredo como o mais convicto dos convertidos ao fourierismo por Vauthier. Foi ele que anunciou entre nós o garantismo, foi ele que enfatizou o progresso do movimento societário, foi ele que escolheu numerosas epígrafes extraídas das obras de Fourier, foi ele que expressou a esperança de que um dia a América viesse a oferecer à Europa um modelo de estado social mais perfeito, em retribuição ao trabalho civilizador que dela tinha recebido (Orsoni, *Progresso*, p. 139).⁵⁷ E Orsoni assim resume seu retrato de nosso autor:

[...] Figueiredo, desaparecido e depois reencontrado, é atualmente, de acordo com a vontade de seus comentadores, um filósofo eclético porque traduziu Cousin, um cristão social porque citou as Escrituras, um liberal porque denunciou as barreiras tarifárias, um marxista em formação porque criticou a grande propriedade, um ideólogo da Praia porque acreditou na revolução de 1848. Além disso, foi-lhe atribuída a paternidade da maior parte dos textos publicados em *O Progresso*, aí incluídos aqueles assinados por outros ou assinados coletivamente. Alguns ensaístas, por vezes, dão mesmo a entender que *O Progresso* só teve um autor, Figueiredo (Orsoni, *Progresso*, p. 139).

⁵⁷ De acordo com Fourier, entramos no *garantismo* no momento em que organizamos o *comércio verídico*, em oposição à livre concorrência, que nada mais é do que uma mistura de fraude e de complicação. O livre comércio se estabeleceu de maneira fortuita, a partir da tendência do indivíduo a enganar em nome de seus interesses. É preciso contrabalançar isso por algum modo de garantia contra essa tendência a enganar. É preciso opor a ela a intervenção de uma agência garantidora da verdade, organizada de maneira a desmascarar e prevenir as enganações do comerciante. Essa agência é o governo (Ver Fourier, Charles. *Oeuvres Completes. Tome Troisième. Théorie de l'Unité Universelle. Deuxième Volume*. 2e. éd. Paris: Societé pour la propagation et pœur la réalisation de la théorie de Fourier, 1841, pp. 224-5). Segundo Zoé Gatti de Garmond, o *garantismo*, de acordo com a proposta de Fourier, é toda solidariedade de interesses entre diversas indústrias, diversas classes sociais, toda garantia combinada no estado de coisas vigente que não fosse fictícia, mas sim real, que não compreendesse apenas as classes privilegiadas, mas também as massas (Gatti de Garmond, Zoé Charlotte. *Fourier et son système*. 5e. éd. Paris: Capelle, Libraire-Éditeur, 1841-2, p. 273).

A exposição acima da interpretação de Orsoni nos mostra que ele seguiu a hipótese de Lara, que identifica Figueiredo e o Misterioso O. Essa confusão e suas consequências deverão ser deslindadas por ocasião de nossa discussão com Orsoni, a ser realizada mais à frente.

7.13. JULIO CANHADA [2017]

Temos ainda a considerar a tese de doutoramento defendida por Júlio Canhada junto à USP, sobre discursos filosóficos no Brasil oitocentista, que contém um capítulo destinado ao pensamento de Figueiredo.⁵⁸ Canhada vê na revista *O Progresso* uma postura filosófica semelhante à de Gonçalves de Magalhães, no sentido de buscar certa independência autoral, guiada pelos dados racionais e pelos caracteres da evidência. Canhada considera que as reflexões filosóficas de Figueiredo revelariam um *materialismo* não explicitamente reconhecido. Isso é assim porque nosso autor estava preocupado sobretudo com os *resultados materiais* da ação moral, o que estaria na contramão da *psicologia espiritualista* de Gonçalves de Magalhães (Canhada, *Construções de um Século*, pp. 93-4).

Passando para a análise do debate com o Discípulo da Filosofia, Canhada vê na declaração de Figueiredo [Misterioso O] a favor da liberdade de pensamento uma apropriação das reflexões de Cousin a respeito da leitura seletiva dos sistemas filosóficos, recolhendo neles o verdadeiro e deixando de lado o falso (Canhada, *Construções de um Século*, p. 95).

⁵⁸ Ver Canhada, Júlio Miranda. *Construções de um século: discursos filosóficos no Brasil Oitocentista*. S. Paulo: Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Depto. de Filosofia da FFLCH da USP, 2017. A partir desse ponto, Canhada, *Construções de um Século*. A tese de Canhada já foi publicada em forma de livro (ver Canhada, Júlio. *O Discurso e a História. A Filosofia no Brasil no século XIX*. S. Paulo: Edições Loyola, 2020). Tendo em vista que, ao escrever sobre a interpretação de Canhada, apenas dispúnhamos do texto de sua tese, mantivemos a mesma como referência, sobretudo porque, com exceção do título da obra na versão das Edições Loyola, as modificações no texto são pouco significativas.

Em sua análise do artigo sobre a *Certeza humana*, Canhada observa inicialmente que Figueiredo [Misterioso O] reduz a duas as possibilidades de lidar filosoficamente com a questão da certeza, a saber, o *ceticismo* e o *dogmatismo*. No caso da primeira dessas vertentes, Canhada afirma que Figueiredo [Misterioso O] se concentra na crítica a Jouffroy, a quem ele acusou de professar um *ceticismo transcendente*. Esse último consiste no reconhecimento de que, embora não possamos atestar a verdade da inteligência, isso não significa que a ideia de *verdade absoluta* seja invalidada. Segundo Canhada, Jouffroy representa para Figueiredo [Misterioso O] o modelo da solução cética para a questão da verdade absoluta. No caso da vertente dogmática, Canhada argumenta que Figueiredo [Misterioso O] se utiliza das categorias cousinianas de *unidade e multiplicidade*, de *infinito e finito* e de *eu e não-eu* para avaliar as diversas posições a respeito da questão da certeza. E, de maneira semelhante a Gonçalves de Magalhães, Figueiredo [Misterioso O] polariza as perspectivas envolvidas na oposição entre *sensualismo* e *idealismo*. O primeiro reduz tudo à experiência sensorial, de tal modo que a multiplicidade exterior, enquanto conjunto de sensações, conformaria a interioridade do sujeito, absorvendo assim o *eu* pelo *não-eu*. O idealismo reduz a multiplicidade à unidade, de tal modo que o *não-eu* acaba absorvido pelo *eu*. Com isso, os sensualistas e os idealistas não resolvem o problema da certeza, porque ou deixam de lado o elemento da subjetividade ou deixam de lado o elemento da exterioridade. Nesse ponto, conforme Canhada, Figueiredo [Misterioso O] critica o próprio Cousin, que teria caído também no dogmatismo, com sua teoria das *apercepções puras*. Para o fundador do ecletismo, teríamos uma divisão no pensamento, de tal modo que ao espírito caberiam as ideias necessárias e absolutas, enquanto ao mundo exterior corresponderiam as ideias contingentes e relativas. Nessa perspectiva,

a razão se torna *impessoal*, ficando a reflexão e a vontade como funções do *eu*. Isso envolve uma separação entre a razão e o *eu* enquanto atividade voluntária. Mas deixa sem explicação o aspecto involuntário do *eu*, responsável pelas formas preexistentes do entendimento e elementos necessariamente constitutivos do *eu* (Canhada, *Construções de um Século*, pp. 98-100).

Segundo Canhada, essas críticas ao sensualismo e ao idealismo permitem a Figueiredo [Misterioso O] chegar à conclusão de que todo conhecimento humano é necessariamente subjetivo. Com efeito, ele se reduz a uma ideia e essa última nada mais é do que o resultado da percepção de uma relação, de tal modo que o homem é sujeito e a relação, objeto. O sensualismo se equivoca ao definir a realidade pelas sensações provenientes do mundo exterior, desconsiderando o fato de que é o próprio sujeito que profere o juízo de realidade. O idealismo se equivoca ao definir a realidade pelo mundo interior, compreendendo mal a ideia que constituía sua base, ou seja, a noção de *existência*, que é *relacional* por definição. Essas considerações permitem a Canhada reafirmar sua hipótese de que Figueiredo [Misterioso O], em que pese à sua rejeição do sensualismo, se enquadra no campo do materialismo, tanto por recusar a ideia de *verdade absoluta* como por considerar o bem estar material como condição primitiva da felicidade humana e como companheiro inseparável da ordem e da liberdade (Canhada, *Construções de um Século*, pp. 101-2).

Canhada argumenta ainda que o estabelecimento de uma condição material para a liberdade leva a questões ligadas à noção de *socialismo*. E, ao analisar a discussão com Autran a respeito dessa mesma noção, Canhada destaca o fato de que Figueiredo defende uma posição de independência autoral que o desobriga de ser absolutamente fiel e apropriar-se completamente de alguma doutrina socialista. Com isso,

ele poderia ser socialista sem ter necessariamente adotado uma doutrina socialista (*Canhada, Construções de um Século*, pp. 103-5).

O texto de Figueiredo que Canhada analisa a seguir é *Atividade humana*. Tal texto, de acordo com esse intérprete, utiliza os conceitos de *liberdade* e *individualidade* para compreender a *atividade humana*. Canhada pensa que os termos de economia política são utilizados por Figueiredo para esclarecer a atividade dirigida à satisfação dos desejos com vistas ao prazer. Isso envolve novamente uma interlocução com Autran, cujo livro *Elementos de economia política*, publicado em 1844, recebeu uma resenha de Figueiredo (*Canhada, Construções de um Século*, p. 107). Sobre esse ponto, Canhada afirma:

[...] em *Atividade humana* é possível entrever uma reformulação de posições que suporíamos pertencer à perspectiva de [Autran], embora neste texto não se faça referência explícita a ele, de modo que Figueiredo parece procurar legitimar sua posição simultaneamente no interior da economia política e do socialismo tal como a escola societária o compreende (*Canhada, Construções de um Século*, p. 107).

E Canhada sugere a hipótese de que a divergência entre Figueiredo e Autran esteja na articulação das ideias de *liberdade* e *individualidade*. Sob esse aspecto, segundo Canhada, Figueiredo renomeia a economia política como *social* e entende a *individualidade* de maneira significativamente diferente da de Autran. Para esse último, a finalidade da economia política seria determinar as proporções em que a riqueza se dividiria entre as diferentes classes da sociedade, respeitando-se as desigualdades naturais que caracterizam os seres humanos. Já para Figueiredo, a finalidade da economia política seria garantir as condições de felicidade do *indivíduo social*. Mas Canhada observa nesse ponto que, ao afirmar que a individualidade é movida pelo desejo de prazer, devemos compreender por isso que, ao contrário do

que a denominação *materialista* faz supor, para Figueiredo a satisfação das paixões do ser humano é que torna possível a liberdade plena, propiciando o estabelecimento da harmonia no interior do indivíduo. Para justificar isso, Canhada recorre a uma citação de Charles Pellarin, em seu livro sobre a vida e a teoria de Fourier.⁵⁹ O indivíduo não deve ser compreendido *em oposição* à sociedade. Comparando com a posição de Gonçalves de Magalhães, que mede a correção moral da ação pela intenção e não pelo resultado material, Canhada vê na postura de Figueiredo uma espécie de dissolução da dicotomia magellaniana entre *interior* e *exterior*, tanto pela sua ênfase no âmbito da materialidade das paixões, como pela sua defesa da mensuração da atividade humana com base no critério das condições sociais. Essa perspectiva já estava presente na mencionada recusa de Figueiredo [Misterioso O] em atribuir um caráter absoluto à verdade, considerando-a subjetiva, mas sem perder o valor de certeza (Canhada, *Construções de um Século*, pp. 107-10).

Canhada afirma ainda que, para Figueiredo, os valores cristãos da liberdade, igualdade e fraternidade só possuem sentido quando destituídos de valor absoluto e restritos a uma individualidade considerada absoluta [essa afirmação vale mais para o Misterioso O do que para Figueiredo]. E basear-se nesses valores cristãos também significaria que o ser humano, dotado de corpo e espírito, de inteligência e paixão, não tem sua felicidade limitada apenas às faculdades espirituais. Como o ser humano é obra divina *em seu todo*, não há nada nele que indique uma tendência para o mal por parte de seu lado material, pois isso indicaria a imperfeição da obra de Deus. Daí ter

⁵⁹ Pellarin, Charles. *Charles Fourier: sa vie et sa théorie*. 2e éd. Paris: Librairie de l'École Sociétaire, 1843, pp. 306 e 333. *Apud* Canhada, *Construções de um Século*, p. 109.

Figueiredo propôs um melhoramento tanto moral como material da sociedade. Para Canhada, isso indica que ele procurou demarcar sua posição no interior de uma conjunção do socialismo e do cristianismo, perspectivas não excludentes nesse espaço de produção filosófica. Apropriando-se dos conceitos lamennaisianos de *liberdade*, *igualdade* e *fraternidade*, Figueiredo pensa que os seres humanos poderiam chegar a um estado sem monopólio, sem privilégios hereditários e com liberdade indefinida de associação, eliminando os antigos obstáculos que atrapalham o trabalho humano e mudando a face do mundo (Canhada, *Construções de um Século*, pp. 111-21).

Como podemos observar, Canhada também identifica Figueiredo com o Misterioso O, exigindo uma distinção entre os argumentos voltados para o primeiro e os argumentos voltados para o segundo. Esse ponto será por nós considerado quando estivermos realizando nossa discussão com Canhada, mais adiante.

8

DOUTRINAS DE AUTORES ESTRANGEIROS RELEVANTES PARA FIGUEIREDO E PARA O MISTERIOSO O

No que segue, consideraremos as ideias de apenas dois autores franceses relevantes para o estudo do pensamento de Figueiredo e do Misterioso O. Deixaremos a exposição das ideias de Cousin, que também é importante em nossa pesquisa, para o pequeno livro que pretendemos publicar a respeito.¹ O primeiro desses autores é Jouffroy, cujas ideias estão ligadas tanto ao Misterioso O quanto a Figueiredo, embora sob aspectos diferentes. Tendo em vista que se trata de um mesmo autor, apresentaremos em sequência os aspectos relevantes de suas doutrinas, primeiramente no caso do Misterioso O e depois no caso de Figueiredo. O segundo desses autores é Fourier, o socialista francês que influenciou apenas Figueiredo através do engenheiro Vauthier. Vejamos os principais aspectos das doutrinas de cada um deles.

8.1. AS IDEIAS RELEVANTES DE THÉODORE JOUFFROY (1792-1842)

8.2. AS IDEIAS RELEVANTES DE JOUFFROY NO CASO DO MISTERIOSO O

Esse autor, conforme mencionamos, interessa ao nosso estudo porque foi mencionado no artigo *Certeza Humana*, a respeito do ceticismo. Como a exposição de todas as suas ideias filosóficas seria excessivamente longa, concentraremos nossa atenção aqui na questão do ceticismo.

¹ Decidimos proceder desse modo porque a exposição das ideias de Cousin é muito longa e se aplica não apenas ao caso de Figueiredo e do Misterioso O, mas também aos demais representantes do espiritualismo eclético brasileiro oitocentista.

Jouffroy foi um filósofo francês, que iniciou seus estudos clássicos aos dez anos de idade, quando seu pai o colocou sob os cuidados de um tio. Seu desempenho atraiu a atenção de um inspetor, que o encaminhou para a Escola Normal, em Paris, em 1814. Ali, ele caiu sob a influência de Cousin e, já em 1817, assumiu o cargo de professor assistente na Escola Normal e na de Bourbon. Três anos depois, deixou esses cargos e passou a lecionar por conta própria, em casa. Nessa época, estabeleceu conexões com os jornais *Le Globe* e *Le Courrier Français*, bem como com *L'Encyclopédie moderne* e *La Revue Européenne*. Nessa ocasião, foi atraído pelas doutrinas de Thomas Reid e Dougal Stewart. Em 1826, Jouffroy escreveu um prefácio para uma tradução da obra *Filosofia Moral* de Stewart, defendendo a possibilidade de um tratamento científico das leis da consciência. Em 1828, dedicou-se à tradução das obras de Reid, para as quais redigiu um novo prefácio, avaliando a influência da filosofia escocesa sobre a filosofia em geral. Em 1829, foi representante no parlamento francês, mas não se adaptou bem ao trabalho legislativo e acabou prejudicando sua saúde ao cumprir suas obrigações. Em 1833, tornou-se professor de grego e de filosofia romana no Colégio de França e ingressou na Academia de Ciências. No mesmo ano, publicou as suas *Miscelâneas filosóficas*, um conjunto de artigos sobre filosofia e história.² No período de 1834 a 1842, Jouffroy publicou seu *Curso de direito natural*, em dois volumes.³ Essa pode ser considerada a sua obra mais importante. Em 1835, sua saúde declinou e ele se retirou para a Itália, onde continuou a traduzir os filósofos escoceses. Quando retornou a Paris, tornou-se bibliotecário da universidade e ocupou a cadeira de filosofia contemporânea na faculdade de letras. Morreu

² Ver Jouffroy, Th. *Mélanges Philosophiques*, 7ème éd. Paris: Lib. Hachette et Cie., 1901.

³ Em 1843, depois de sua morte, essa obra foi publicada em três volumes, acrescida de notas de Philibert Damiron.

nessa cidade e, depois de sua morte, foram publicados as *Novas miscelâneas filosóficas* (1842) e o *Curso de estética* (1845).⁴

8.2.1.1. A PSICOLOGIA EM JOUFFROY

As ideias de Jouffroy sobre o ceticismo estão ligadas às suas ideias sobre a psicologia. De acordo com Louis Foucher, a quem passamos a seguir agora, Jouffroy acredita que, entre as ciências morais, a psicologia introspectiva tal como praticada pelos escoceses se destaca.⁵ É a análise psicológica que nos revela cientificamente a finalidade do ser humano. Entretanto, avançando além dos escoceses, Jouffroy procura mostrar que a imortalidade se deduz a partir de uma indução psicológica baseada em dados positivos obtidos por um método positivo, ou seja, a observação interior. Jouffroy esperava que esse método abrisse o caminho para uma nova metafísica que demonstraria de maneira científica um pequeno número de verdades da mais alta importância para a esperança e a felicidade da humanidade (Foucher, *Imortalidade da Alma na França Oitocentista*, pp. 33-4).

Essa expectativa, porém, tinha, para Jouffroy, uma dificuldade a ser enfrentada. De acordo com ele, a psicologia é a ciência dos fatos de consciência. Nessa perspectiva, a questão da natureza e da imortalidade da alma só poderia ser resolvida pelo conhecimento desses mesmos fatos de consciência. Ora, como afirma Tissot, Jouffroy acreditava que essa questão ainda não tinha sido resolvida em sua época, em virtude da má observação dos fatos relevantes. Por esse motivo, Jouffroy pensava

⁴ Informações extraídas do verbete Jouffroy, Théodore Simon, In: Chisholm, Hugh (ed.). *Encyclopedia Britannica*, 1911, vol. 15, p. 523. Disponível em <https://en.wikisource.org/w/index.php?title=1911_Encyclopædia_Britannica/Jouffroy,_Théodore_Simon&oldid=4952436>. Acesso em dezembro de 2019.

⁵ Ver Foucher, Louis. La notion d'immortalité de l'ame dans la philosophie française du xixe siècle. *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 21, nº 1, 1932, pp. 25-53. A partir desse ponto, Foucher, *Imortalidade da Alma na França Oitocentista*.

ser necessário adiar provisoriamente a questão metafísica, voltando a atenção para a questão física (*Foucher, Imortalidade da Alma na França Oitocentista*, p. 83).

Em sua avaliação das ideias de Jouffroy, Tissot nos informa que, para o nosso autor, as soluções para as questões metafísicas dependiam de uma psicologia mais avançada e melhor estruturada do que a de sua época. Para Tissot, é verdade que podemos encontrar nos escritos de Jouffroy muitas proposições que nos disporiam a pensar que ele acreditava na possibilidade dessas ciências ou até mesmo que já conhecemos alguma coisa a respeito de seus objetos. Mas, na verdade, Jouffroy afirmava tais proposições com base na fé ou no senso comum, nunca de um ponto de vista científico. Quando tratava de questões como a da alma, p. ex., ele reconhecia que as respostas eram prematuras. O mesmo valia para suas discussões sobre cosmologia. E suas teses sobre a questão religiosa se baseavam apenas na fé do senso comum. Quanto à ontologia, seu *Prefácio* às obras de Reid deixa claro que ele reconhecia nossa completa ignorância em metafísica.⁶ Concordamos com essa avaliação de Tissot.

8.2.1.3. A QUESTÃO DO CETICISMO NAS *MÉLANGES PHILOSOPHIQUES* DE JOUFFROY

As teses de Jouffroy a respeito das limitações da psicologia de sua época levaram alguns de seus adversários a acusá-lo de cético. O próprio Jouffroy facilitou essa acusação, principalmente no seu artigo *Do ceticismo*, de 1830, posteriormente publicado nas *Miscelâneas Filosóficas*.⁷ Nesse texto, ele argumenta que só a razão é capaz de

⁶ Cfr. Tissot, J. *Th. Jouffroy. Sa vie et ses écrits*. Paris: Didier et Cie, 1875, pp. 153-5.

⁷ Cfr. Jouffroy, Theodore. *Mélanges Philosophiques*. 7me éd. Paris: Librairie Hachette, 1901, pp. 162-71. A partir de agora, *Jouffroy, Miscelâneas Filosóficas*.

duvidar. Deus está acima da dúvida e os animais, abaixo dela. A dúvida é um fenômeno humano, testemunhando a grandeza e a enfermidade de nossa natureza (Jouffroy, *Miscelâneas Filosóficas*, p. 163). A ideia de que Deus não pode duvidar implica não apenas que sua inteligência seja perfeita, mas também que exista uma verdade absoluta. Para que a verdade absoluta não existisse, seria preciso que certas coisas existissem e não existissem ao mesmo tempo, o que é contraditório. Se algo é, então existe verdade absoluta. Se nada é, ainda há verdade absoluta. Quem nega que haja verdade absoluta nega ao mesmo tempo a realidade e o nada, afirmando a existência dessas duas coisas. A própria língua se recusa a exprimir tal absurdo (Jouffroy, *Miscelâneas Filosóficas*, p. 163).

Todavia, o privilégio de possuir a verdade absoluta como totalidade de todas as coisas pertence apenas a uma inteligência perfeita, ou seja, apenas a Deus. O ser humano só pode pretender participar da verdade absoluta. E a humanidade não duvida disso. Todo ato de crença implica naquele que crê a convicção de que ele participa da verdade absoluta. A humanidade julga ver as coisas tais como são, ou seja, que ela participa da verdade absoluta (Jouffroy, *Miscelâneas Filosóficas*, pp. 164-5).

A humanidade tem porém razão ao pensar assim? A existência de céticos nos mostra que a natureza humana pode ao mesmo tempo aceitar e negar que haja uma verdade para ela (Jouffroy, *Miscelâneas Filosóficas*, p. 165). Ora, a verdade do nosso conhecimento depende da constituição de nossa inteligência, de tal modo que, se ela é capaz de refletir fielmente a realidade, o conhecimento é verdadeiro e, em caso contrário, falso (Jouffroy, *Miscelâneas Filosóficas*, p. 166). E nós acreditamos que nossa inteligência não é enganadora. E, para crer que a inteligência se engana por vezes, é preciso: i) admitir sua verdade

natural; ii) poder reconhecer os casos em que sua veracidade natural é abusada (*Jouffroy, Miscelâneas Filosóficas*, p. 167).

Aqui, porém, surge o problema: quem nos demonstra que essa é a constituição da inteligência? Não temos essa demonstração e é impossível obtê-la, sob risco de circularidade, pois nossa inteligência não pode provar sua própria veracidade. 167 O ser humano é levado invencivelmente a crer sem motivo e sem prova. E, como ele age com base no que crê, isso acontece com base numa primeira crença cega e sem motivo, à qual sua natureza o determina fatalmente. O fundamento de toda crença é um ato de fé cego, mas irresistível. E não há contradição entre a fé e o ceticismo, pois o homem crê por instinto e duvida pela razão (*Jouffroy, Miscelâneas Filosóficas*, pp. 167-8).

O cético não cai em contradição quando, na vida prática, acredita nos fenômenos circundantes e age de acordo. Ele obedece à sua natureza instintiva ao ter esse tipo de crença, mas obedece à sua natureza racional ao dizer que suas crenças são ilegítimas. Os filósofos que combatem o ceticismo e tentam demonstrar a legitimidade de nossas crenças estão equivocados. O ceticismo é invencível, porque é a última palavra da razão sobre ela própria. Mas os perigos do ceticismo são nulos, pois Deus resolveu a questão ao nos forçar a crer. Além disso, nenhum mal aconteceu a cético algum. De qualquer modo, um ponto importante pode ser destacado aqui: assim como não podemos demonstrar que a inteligência humana é legitimamente verdadeira, também não podemos demonstrar o contrário. Em consequência, o ceticismo não leva à negação das crenças da humanidade, ele apenas mostra que as mesmas podem não ser verdadeiras, porque são obtidas sem prova (*Jouffroy, Miscelâneas Filosóficas*, pp. 169-70).

Esse ceticismo não deve ser confundido com aquele que o precedeu e que se baseia nas contradições aparentes entre os juízos humanos.

Essa postura leva a concluir que a inteligência humana vê alternadamente coisas contraditórias como verdadeiras e que portanto não existe verdade para ela. Esse ceticismo mesquinho foi refutado há muito tempo e a unidade da verdade humana, admitida *a priori* pelas inteligências superiores, foi demonstrada (Jouffroy, *Miscelâneas Filosóficas*, pp. 170-1).

Em que pese ao reconhecimento da invulnerabilidade do ceticismo no texto acima, Jouffroy oferece algumas atenuações ao argumento cético que nos parecem dignas de nota. Para ele, embora não possamos demonstrar a legitimidade de nossa inteligência através de nossa própria inteligência, também não podemos demonstrar a sua ilegitimidade. Ora, isso não nos impede de ter crenças e agir no mundo de conformidade com elas, tornando inócuo o perigo do ceticismo. Isso se parece de algum modo com a tese de Hume, segundo a qual o ceticismo é teoricamente inexpugnável, mas praticamente insustentável. De qualquer modo, se ficássemos apenas com o texto acima, muito provavelmente acusaríamos Jouffroy de ser um cético.

8.2.1.4. A QUESTÃO DO CETICISMO NO *CURSO DE DIREITO NATURAL DE JOUFFROY*

Acontece que o tratamento dado ao ceticismo por Jouffroy nas *Miscelâneas* não é tão completo quanto o que ele nos oferece no vol. I do *Curso de Direito Natural*. Nessa outra obra, ele dedica três lições à questão do ceticismo. Na *Oitava lição*, ele descreve a doutrina cética; na *Nona lição*, faz uma crítica ao ceticismo; na *Décima lição*, apresenta as características do ceticismo de sua época.⁸ Ao descrever a doutrina

⁸ Ver Jouffroy, Theodore. *Cours de Droit Naturel professé à la Faculté des Lettres de Paris*. Tome Premier. 2me. éd. Paris: Librairie de L. Hachette, 1843, Huitième Leçon, Système Sceptique, pp. 231-56; Neuvième

cética na *Oitava lição*, Jouffroy argumenta que o ato de conhecer envolve três elementos: i) a natureza do conhecimento ele mesmo; ii) o sujeito que conhece; iii) o objeto que o conhecimento representa. E afirma que o cético tenta provar que nenhum desses elementos fornece garantia de que o conhecimento seja uma representação fiel da realidade (Jouffroy, *Curso de Direito Natural*, p. 233).

A seguir, Jouffroy recapitula os argumentos céticos tradicionais que procuram fragilizar os três elementos acima e que não reproduziremos aqui por motivos de espaço. Faremos apenas menção ao último argumento cético apresentado por Jouffroy, voltado contra a própria inteligência humana, pois alega que não temos condições de provar que ela foi organizada de modo a ver as coisas exatamente como elas são (Jouffroy, *Curso de Direito Natural*, p. 251). Esse argumento repete o utilizado no artigo *Do ceticismo*, nas *Miscelâneas*, baseado na circularidade da tentativa de provar a legitimidade da inteligência com base na própria inteligência. E novamente aqui Jouffroy reconhece que não existe resposta possível a essa última objeção feita pelo ceticismo. A consequência disso é que não temos mais certeza do que seja o bem ou o mal, de tal modo que toda a moral e todo o direito são destruídos. Uma vez admitida essa consequência, os céticos só têm de explicar a existência das ideias de *bem* e de *mal*, coisa que eles fazem de diversas maneiras, mas sempre em coerência com sua doutrina (Jouffroy, *Curso de Direito Natural*, pp. 252-3).

Apesar dessa atmosfera favorável à dúvida cética tal como expressa acima, Jouffroy passa a seguir para a *Nona lição*, em que ele oferece uma *Refutação do ceticismo*. Aqui, Jouffroy enumera

Leçon, Réfutation du Scepticisme, pp. 257-88; Dixième Leçon, Du Scepticisme Actuel, pp. 289-324. A partir desse ponto, Jouffroy, *Curso de Direito Natural*.

inicialmente as quatro faculdades da inteligência que colaboram na formação de nossos conhecimentos. Elas são a *observação*, o *raciocínio*, a *memória* e a *razão*. Todos temos uma fé cega na veracidade natural das mesmas, apesar de nada provar ou poder provar tal veracidade. Tentar efetuar esse tipo de prova nada mais seria do que atormentar-se inutilmente, uma vez que tal operação envolveria a circularidade de uma faculdade pressupor sua própria validade para realizar a demonstração (Jouffroy, *Curso de Direito Natural*, pp. 266-7).

Nesse ponto, Jouffroy introduz a hipótese cética segundo a qual, mesmo abandonando a suprema razão de duvidar apresentada acima, ainda seria impossível crer em alguma coisa. Ele se volta contra ela, argumentando que por vezes temos condições de saber que nossas faculdades se enganam e que isso significa que cada uma delas possui um critério de verdade. Todo mundo acredita na existência de critérios para separar o verdadeiro do falso em nossas faculdades intelectuais. P. ex., todos nós acreditamos que há meios de escapar do erro ao raciocinar. O que nos faz errar é a falta de cuidado ou a precipitação na aplicação do critério correspondente. Além disso, a razão, dentre as quatro faculdades acima mencionadas, tem o privilégio de não estar sujeita ao erro. Ela é a mesma em todos os seres humanos e produz os mesmos efeitos em todos os casos e em todos os indivíduos. Desse modo, não é verdade, como pretendem os céticos, que a inteligência humana, cujas faculdades estão sujeitas ao erro, seja incapaz de distinguir o verdadeiro do falso (Jouffroy, *Curso de Direito Natural*, pp. 267-74).

Depois de rejeitar outros argumentos céticos que não iremos expor aqui, Jouffroy retorna ao argumento que põe em questão a veracidade da nossa inteligência, admitindo uma vez mais não haver para ele uma resposta categórica. Mas ele se propõe a fazer algumas observações a respeito do mesmo, ampliando aquelas apresentadas no artigo sobre o

ceticismo das *Miscelâneas*. Em primeiro lugar, Jouffroy alega que até mesmo o cético mais convencido da força desse argumento deixa de levá-lo em conta na vida prática. Esse ponto já tinha sido estabelecido no artigo das *Miscelâneas*. Em segundo lugar, Jouffroy pergunta como poderia organizar-se um ser inteligente para escapar da objeção relativa à suprema razão de duvidar. É verdade que todo ser racional perceberá que suas faculdades cognitivas fazem parte de uma organização individual e que isso abre o caminho para duvidar da sua veracidade. Ora, o próprio Deus, enquanto ser inteligente, poderia colocar em dúvida a veracidade de sua própria inteligência. Para Jouffroy, isso mostra que, se a objeção cética é irrefutável, ela não merece ocupar seriamente os filósofos. Nada podemos saber nem aprender sem nossas faculdades cognitivas. Sem elas, não haveria ciência possível e toda pesquisa seria inútil. Essa é a única resposta que podemos fazer à única objeção irrefutável do ceticismo (*Jouffroy, Curso de Direito Natural*, pp. 276-8).

Jouffroy discute a seguir outras objeções céticas a respeito da natureza dos objetos do conhecimento e da natureza do próprio conhecimento (*Jouffroy, Curso de Direito Natural*, pp. 280-2). Por motivos de espaço e de relevância, não os apresentaremos aqui. Passaremos ao final da lição em questão, em que Jouffroy pergunta se algum cético rejeitaria as inúmeras verdades às quais chegaram as ciências físicas e matemáticas de sua época. Para ele, se essas verdades são aceitas por todos, segue-se que as faculdades da inteligência humana são capazes de chegar à verdade. Desse modo, o ceticismo, depois de apoiado na Antiguidade pelos argumentos que Jouffroy refutou, refugiou-se nos tempos modernos na dúvida metafísica sobre a veracidade de nossas faculdades. Esse asilo pode ser inexpugnável, é verdade, mas não tem

condições de exercer alguma influência verdadeira sobre o espírito humano (Jouffroy, *Curso de Direito Natural*, pp. 287-8).

Na *Décima lição* do seu *Curso de Direito Natural*, Jouffroy se dispõe a discutir o ceticismo de sua época. Ele pensa que esse último não é o verdadeiro ceticismo, mas precisa ser caracterizado para que tenhamos uma clara consciência da real situação moral em que seus contemporâneos se encontravam. Para ele, há um *ceticismo de direito*, que é a disposição para nada crer, e um *ceticismo de fato*, que corresponde à ausência de crença em virtude do desconhecimento da verdade e não em virtude da aceitação do princípio da incapacidade da inteligência humana para atingir a verdade (Jouffroy, *Curso de Direito Natural*, pp. 289-90).

Jouffroy alega que o ceticismo de direito não é acessível às massas, as quais não possuem as luzes nem o lazer para chegar a ele. O ceticismo de direito é próprio dos homens que refletem e cuja função social é pensar. O verdadeiro ceticismo das massas é o ceticismo de fato, que não corresponde a uma disposição, mas apenas a um estado de inteligência que consiste em ignorar o que deve ser acreditado sobre as questões que interessam à humanidade. Há épocas nas quais existem soluções firmes para tais questões, mas há também épocas mergulhadas na incerteza, sem soluções para as mesmas. As primeiras são chamadas *épocas religiosas*, e as últimas, *épocas irreligiosas*, já que naquelas domina uma religião e nestas não há uma religião dominante (Jouffroy, *Curso de Direito Natural*, pp. 290-3).

Ora, graças a eventos históricos e a motivações intelectuais que não iremos detalhar aqui, Jouffroy pensa que sua época está marcada pelo ceticismo de fato, no qual faltam soluções aos problemas para os quais o cristianismo tinha anteriormente uma resposta. Essa última não é dada pelas revoltas nas ruas e pelas trocas de governos que acometiam

a França de seu tempo. A verdade se encontra pela reflexão, que exige a paz (Jouffroy, *Curso de Direito Natural*, p. 309). As mudanças proporcionadas pelos governos têm sido de caráter material, mas as almas aspiram por uma mudança moral. As soluções oferecidas pelo cristianismo às grandes questões humanas eram todas positivas e não negativas, como as propostas pelos grandes homens da época de Jouffroy. Para ele, a ordem proporcionada pelo cristianismo tinha sido destruída e o que se exigia era uma nova ordem, a partir de uma nova semente. A solução do problema político estava em uma fé moral e religiosa, que faltava na época (Jouffroy, *Curso de Direito Natural*, pp. 311-2). Nessa perspectiva, o cerne do cristianismo é bastante verdadeiro para que essa grande religião esteja fadada a desaparecer, como aconteceu com o paganismo. Sua destruição era um sonho do s. XVII, que, segundo Jouffroy, não se realizaria. Para ele, o que o cristianismo precisava era de uma depuração, recebendo uma forma nova e adições notáveis. Caso contrário, o longo trabalho da humanidade cristã, que datava do s. XV, não teria sentido, o que seria impossível (Jouffroy, *Curso de Direito Natural*, pp. 319-20).

8.2.2. AS IDEIAS RELEVANTES DE JOUFFROY NO CASO DE FIGUEIREDO

Esse autor francês tem importância também no caso de Figueiredo, em virtude da referência feita a ele no importante artigo *Atividade Humana*. As ideias de Jouffroy nesse campo se encontram nas *Miscelâneas Filosóficas*.⁹ No artigo *Do amor de si*, de 1823, que faz parte dessa obra, Jouffroy alega que o fenômeno da sensação constitui, por um lado, uma afecção agradável ou desagradável para a sensibilidade e,

⁹ Trata-se da seguinte obra: Jouffroy, Th. *Mélanges Philosophiques*, 7ème éd. Paris: Lib. Hachette et Cie., 1901. Ela já tinha sido indicada em nota anterior. A partir desse ponto, Jouffroy, *Miscelâneas*.

por outro lado, um sinal determinado para a inteligência que o percebe. Em virtude desse duplo caráter, a sensação dá origem a duas séries de fenômenos psicológicos: uma delas se desenvolve na sensibilidade e a outra se produz na inteligência. No artigo em questão, Jouffroy estuda os efeitos da sensação sobre a sensibilidade, através do princípio que ele chama de *amor de si* (Jouffroy, *Miscelâneas*, p. 202).

Esse princípio, enquanto afecção que pode ser agradável ou desagradável, constitui uma causa de desenvolvimento da sensibilidade. Essa afecção é sentida por nós de maneira puramente passiva, como se fosse a ação de uma força estranha, mas nós reagimos à causa dessa impressão e desenvolvemos um movimento que se distingue claramente do movimento dessa causa. A nossa sensibilidade reage diferentemente quando é afetada de maneira agradável e quanto é afetada de maneira desagradável. No caso da afecção agradável, o movimento gerado tende à posse causa da mesma; no caso da afecção desagradável, o movimento gerado tende à rejeição da causa da mesma. Isso gera a *paixão*, que possui duas formas: i) aquela que nasce da sensação agradável, começando pela alegria, transformando-se em amor e terminando pelo desejo de possuir a causa dessa sensação; ii) aquela que nasce da sensação desagradável, começando pela tristeza, transformando-se em ódio e terminando pela aversão à causa dessa sensação. A primeira é a paixão atrativa e a segunda, a paixão repulsiva. Nessa perspectiva, existe uma unidade de princípio e de fim em todo desenvolvimento sensível. O fim único é o *bem sensível* e o princípio único é o *amor de si* (Jouffroy, *Miscelâneas*, pp. 202-3; 211).

Mas as coisas não terminam aí. Possuímos também em nós um princípio inteligente que é capaz de corromper a paixão. Ao penetrar no seu verdadeiro fim dessa última, ele a despoja da ignorância que ela tem de si mesma; ao prever o quão passageiro é o bem que a paixão aspira

ou o mal que ela rejeita, o princípio inteligente introduz o temor e a esperança que complicam cada paixão com os movimentos da paixão contrária; ao descobrir o bem moral obrigatório, distinto do bem sensível, o princípio inteligente opõe o justo ao útil, o dever à paixão, marcando-a com o caráter do egoísmo. Com isso, o princípio inteligente corrompe o próprio amor de si, fazendo com que tudo, na sensibilidade, assuma uma forma social. Nessa perspectiva, o *amor de si* se transforma em *amor próprio*. Há inúmeras maneiras pelas quais o princípio inteligente força a paixão a trair, diante do dever, o vício de sua origem e a inferioridade de sua natureza (*Jouffroy, Miscelâneas*, p. 215).¹⁰

8.3. AS IDEIAS RELEVANTES DE FRANÇOIS MARIE CHARLES FOURIER (1772-1837) NO CASO DE FIGUEIREDO

Esse filósofo francês nasceu em Besanzon. Era filho de um pequeno comerciante. Não estava interessado nos negócios de seu pai e queria tornar-se engenheiro, mas não o conseguiu, pois a escola local de engenharia militar só admitia membros da nobreza. Mais tarde, Fourier se disse agradecido por essa circunstância, pois, se tivesse estudado engenharia, ter-se-ia afastado de seu desejo de ajudar a humanidade. Depois da morte de seu pai, recebeu uma boa quantia como herança, que lhe permitiu viajar pela Europa. Entre 1791 e 1816, Fourier trabalhou em Paris, Rouen, Lyon, Marselha e Bordeaux. Nessa época, queixava-se de ter de servir à velhacaria dos comerciantes e de ter de cumprir tarefas enganosas e degradantes. Mesmo assim, começou a escrever. Seu primeiro livro saiu em 1808, mas não teve sucesso. Todavia, seis anos depois, o livro caiu nas mãos de Just Muiro, que se tornou patrono de suas obras. Fourier produziu a maior parte de seus escritos entre 1816 e

¹⁰ Essas ideias de Jouffroy são reforçadas em outros artigos das *Miscelâneas* (ver *Jouffroy, Miscelâneas, Da Amizade*, pp. 216 ss, e *Do Bem e do Mal*, pp. 280 ss.).

1821, mas continuou não tendo sucesso. Ele defendeu a reconstrução da sociedade com base na ideia de que a harmonia social resultará da boa orientação das paixões naturais do ser humano. Fourier defendeu também a emancipação das mulheres e é considerado autor do termo *feminismo*. Por esses motivos, ele é considerado um dos fundadores do socialismo utópico. Suas ideias inspiraram a criação de diversas comunidades societárias, as *falanges*, sobretudo nos EUA. Escreveu, entre outras obras, a *Teoria dos quatro movimentos e dos destinos gerais* (1808), *O novo mundo amoroso* (escrito entre 1816-18, mas só divulgado realmente a partir de 1967), *A falsa indústria fragmentada, repugnante, mentirosa, e o antídoto, a indústria natural, combinada, atrativa, verídica, fornecendo quatro vezes o produto* (1835). A primeira versão de suas *Obras completas*, em seis volumes, saiu pela Livraria Societária, entre 1841 e 1848.

8.3.1. CRÍTICA À CIVILIZAÇÃO

Na exposição das ideias de Fourier relevantes para nossa pesquisa, seguiremos a apresentação das mesmas por Jonathan Beecher, por motivos sobretudo de tempo.¹¹ Nossa exposição será relativamente longa, com a finalidade de permitir um bom contraste entre as ideias socialistas de Fourier e de Figueiredo. No que segue, concentraremos a atenção nos seguintes temas: a crítica à civilização, a teoria das paixões, a comunidade ideal, o trabalho, o novo mundo amoroso, a história e a metempsicose. Quanto ao primeiro desses temas, Beecher afirma que Fourier tinha tanto desprezo pelos pensadores de sua época que sempre usou os termos *filósofo* e *civilização* em sentido pejorativo. Para Fourier, a *civilização* correspondia a uma ordem depravada, dominada por

¹¹ Ver Beecher, Jonathan. *Charles Fourier. The Visionary and his World*. Berkeley: Un. of California Press, 1986. A partir de agora, *Beecher, Fourier*.

perfidia e coação, e os *filósofos* eram pensadores cujas ideias não eram compatíveis com a experiência. Mas Beecher pensa que, apesar de sua capacidade de ver o mundo com um olhar novo e desapiedado, Fourier não estava totalmente emancipado dos preconceitos e suposições de sua época. Por exemplo, seu sistema era todo baseado num conjunto de suposições não justificadas sobre Deus e a Divina Providência. Ele revelou também preconceitos contra os judeus, os ingleses, os parisienses e os filósofos. Esses últimos, na opinião dele, estavam suprimindo deliberadamente as suas ideias. E Fourier também odiava o comércio, descrevendo o mercador como um vilão cujas maquinações eram a causa da pobreza e da fome (*Beecher, Fourier*, pp. 195-6).

Ainda segundo Beecher, a falha mais óbvia e escandalosa da civilização era, para Fourier, a pobreza, cujas causas estavam no desperdício e na ineficiência dos métodos de produção e consumo. Ele denunciava constantemente a fragmentação da vida econômica civilizada, destacando as economias de trabalho e de produtos que resultariam do estabelecimento de unidades de produção em larga escala e de métodos eficientes de armazenamento e distribuição. Mas seria preciso também eliminar a anarquia e a falta de controle dos métodos civilizados de produção, que levavam ao desemprego em massa e ao parasitismo. Fourier pensava que dois terços da população trabalhadora poderiam ser vistos como parasitas, porque as tarefas que desempenhavam eram inúteis ou mesmo prejudiciais. Todavia, de acordo com Beecher, na análise das causas da pobreza, Fourier se concentrou não no domínio da produção, e sim do comércio. Ele afirmava que as atividades do mercador e do comerciante intermediário eram a principal causa da pobreza e de todas as doenças econômicas. O comerciante, cujo papel era o de um agente subordinado no quadro geral da economia, acabou por dominar a vida econômica da civilização.

O comércio não criava coisa alguma, era improdutivo e só servia para desviar o capital da indústria e da agricultura, onde poderia ser utilizado mais adequadamente. O comércio gerava ainda a estocagem artificial de produtos e a especulação, dois outros grandes vícios da economia civilizada (Beecher, Fourier, pp. 197-203).

Beecher afirma que, além da pobreza, o segundo componente da crítica de Fourier à civilização estava nos costumes sexuais. Para ele, as coerções mais intoleráveis da sociedade civilizada eram aquelas impostas pelas instituições do casamento e da família. Assim como o *laissez faire* tinha fornecido aos comerciantes uma justificativa filosófica para negociações desonestas, do mesmo modo o casamento tinha sancionado e permitido a prática da traição nas relações amorosas. O casamento era um estado de guerra doméstico, em que o marido e a mulher estavam tão determinados a enganar um ao outro como os parceiros de uma transação comercial. Do ponto de vista econômico, o sistema familiar obrigava cada dona de casa a fazer suas próprias compras, cozinhar e educar as crianças, tivesse ela ou não a capacidade de desempenhar essas tarefas. Além de ser psicologicamente desaconselhável, o sistema familiar dava origem a uma custosa duplicação de funções. A vida casada, na maior parte dos lares, era monótona e aborrecida. O casamento tinha desprovido o sexo de seu encanto e mistério. Para o marido, o amor conjugal era uma obrigação aborrecida e, para a mulher, mais uma servidão. Ao condenar o marido e a mulher a viver perpetuamente juntos, compartilhando a cama e a mesa todo dia, o casamento civilizado tinha transformado em suplícios os maiores prazeres da vida. Além disso, a principal vítima do casamento era a mulher, transformada numa peça de mercadoria oferecida ao melhor pagador num verdadeiro cálculo mercantil. Nessa perspectiva, a mulher reprimida pela civilização tinha de desafiar os

padrões morais para obter as mais diminutas gratificações. Julgar uma mulher pelo caráter deficiente que ela exibia na civilização era semelhante a julgar a inatividade exibida por um castor quando em cativeiro (*Beecher, Fourier*, pp. 204-7). Nesse ponto, Beecher afirma que

A defesa das mulheres por Fourier é um dos aspectos de seu pensamento pelo qual ele era e ainda é melhor conhecido. Ele foi o primeiro dos socialistas europeus iniciais que colocou uma análise atenta e rigorosa da situação das mulheres no centro de uma crítica compreensiva da sua sociedade (*Beecher, Fourier*, p. 207).

Continuando sua exposição, Beecher afirma que, além das críticas ao capitalismo comercial e ao casamento monógamo, Fourier atacou também a filosofia, entendida como o sistema total de ideias “razoáveis” que serviam para legitimar as instituições da civilização e disfarçar seus mecanismos repressivos. Para Fourier, os filósofos eram um corpo ou mesmo uma cabala de pedantes que passavam o tempo elaborando maneiras incompreensíveis de expressar observações comuns e inventar explicações enganadoras para a dor e o sofrimento que afligiam a maior parte das pessoas. Fourier admitia terem existido alguns poucos filósofos, de Sócrates até Rousseau, que reconheceram sua própria ignorância e buscaram iluminação em algum lugar fora de seus próprios conhecimentos. Ele se referia a eles com aprovação, chamando-os de *filósofos esperançosos* e decorando seus textos com citações apropriadas mas em geral inofensivas dos mesmos. Entretanto, a maioria dos filósofos, para Fourier, eram “obscurantistas” que alegavam não haver mais nada a ser descoberto, mesmo quando eles mesmos tivessem falhado em resolver os problemas mais básicos. Para ele, os filósofos em geral poderiam ser descritos pelo atributo coletivo de *cretinice metódica*. As críticas de Fourier à filosofia se dirigiam ao que ele chamava de três “ciências incertas”, a saber, a metafísica, a política

e a filosofia moral. No caso da metafísica, ele considerava despropositadas as trivialidades sobre sensações, abstrações e percepções que ocuparam os filósofos por vinte e cinco séculos. Essas ninharias eram indignas de ocupar as mentes de pensadores cuja função apropriada era determinar as intenções e os planos de Deus com respeito ao universo. Tais ninharias acabaram por produzir os dois excessos do ateísmo e da credulidade religiosa. O ateísmo era perdoável e por vezes constituía uma reação nobre, pois, ao negar a existência de Deus, pelo menos se recusava a considerá-lo responsável pelos males da civilização. Mas esse ponto de vista era inútil. Quanto à credulidade religiosa, Fourier afirmava que, diante dos males do mundo, ela se refugiava na alegação da ignorância humana em relação aos desígnios divinos. Fourier admitia, porém, que, ao descrever esse mundo como um vale de lágrimas, os filósofos que defendiam a resignação religiosa ao menos revelaram o bom senso de avaliar a civilização pelo seu verdadeiro valor. Ao passar em revista diversas “ficções” concernentes à vida futura, Fourier ridicularizava o paraíso dos cristãos, considerando-o uma recompensa insuficiente para os sacrifícios da civilização, um lugar de descanso tão sem graça e monótono que parecia projetado para não estimular muito o desejo dos crentes pela vida futura (Beecher, *Fourier*, pp. 209-12).

Ao criticar a política, segundo Beecher, Fourier comparava os filósofos que a estudavam aos médicos tagarelas de Molière e Scarron. Depois de longas consultas sobre a natureza e as causas da doença, eles só conseguiam repetir em latim que o paciente estava de fato doente e seus remédios não eram mais eficazes do que os encantamentos murmurados pelos doutores da fábula de La Fontaine.¹² O principal

¹² Essa fábula retrata dois doutores, *Tanto Melhor* e *Tanto Pior*, que, depois de fracassarem no tratamento de um paciente que morreu, apresentaram justificativas diferentes para o fato. O dr. Tanto Melhor

argumento de Fourier contra os filósofos políticos de sua época era o de que suas doutrinas não tinham relevância para o modo de vida efetivo do povo. Ele se colocava inclusive contra a teoria liberal do progresso, segundo a qual a história humana correspondia a um avanço mais ou menos contínuo em direção à felicidade e à prosperidade. Fourier pensava que isso nada mais era do que uma fanfarronada indecente, cruelmente refutada pelas consequências desastrosas da Revolução Francesa e pelo fracasso dos filósofos em encontrar uma solução para o problema fundamental da pobreza. Ainda de acordo com Beecher, Fourier também era crítico dos ideais revolucionários. Se considerássemos os conceitos de *liberdade*, *igualdade* e *fraternidade* à luz da realidade social, veríamos que eles são de fato quimeras, meras palavras sem significado. Nessa perspectiva, as críticas de Fourier às ideologias liberais e radicais de seu tempo se baseavam na ideia de que elas falharam em relação ao problema essencial de então, a saber, o da pobreza. Os pobres tinham sido abandonados pela filosofia política (Beecher, *Fourier*, pp. 212-3).

Beecher passa a seguir às críticas de Fourier à filosofia moral. Tal crítica, para Beecher, era mais um relato de algo que tinha morrido do que um ataque a algo efetivamente atuante. Fourier pensava que a seita dos moralistas estava morta. Eles tinham perdido seu crédito junto aos intelectuais e também seu poder de influenciar as massas. Suas doutrinas tinham deixado de ser levadas a sério. Fourier se comprazia em denunciar as contradições dos moralistas, que acreditavam estar o caminho da virtude na repressão e correção das paixões. Mas ele pouquíssimas vezes se ocupou em analisar suas doutrinas, justamente

alegou que o paciente teria sobrevivido se acreditasse nele. O dr. Tanto Pior alegou que tinha previsto corretamente a morte do paciente.

por considerá-los interlocutores que perderam sua audiência. Fourier pensava que a real preocupação das pessoas no s. XIX era enriquecer, de tal modo que uma discussão sobre o estabelecimento de um reino de virtude, justiça e verdade seria ociosa até que surgisse um sistema social que fizesse delas algo mais lucrativo do que o vício, a iniquidade e a falsidade (*Beecher, Fourier*, pp. 214-6).

Conforme Beecher, há um traço da crítica de Fourier à civilização que lhe confere uma ressonância poderosa e persistente, mas que a distingue da crítica social radical da tradição marxista. Esse traço se encontra na amplidão das simpatias sociais de Fourier. Diferentemente de Marx e Engels, ele conferiu importância tanto ao conflito dos sexos e gerações como ao conflito das classes sociais. Ele era sensível a uma grande variedade de doenças sociais, particularmente aquelas de tipo psicológico que ele próprio tinha sofrido em sua vida. Fourier se preocupava não só com a exploração de operários nas fábricas e com as durezas enfrentadas pelos pequenos agricultores, mas também com o trabalho duro das donas de casa, a apatia dos trabalhadores em escritórios, o abuso das crianças, as vidas sem amor e sem segurança dos idosos e os sofrimentos das pessoas feias, qualquer que fosse seu *status* social. Ainda segundo Beecher, a capacidade de Fourier de apiedar-se provinha de sua firme rejeição da visão trágica da vida. Ele era incapaz de aceitar o sofrimento humano como uma parte necessária das nossas vidas, considerando as doutrinas que justificavam isso meras racionalizações sofisticadas. Fourier pensava que os seres humanos foram feitos para serem felizes. Os únicos limites que poderiam ser impostos a um indivíduo eram aqueles inerentes às suas características instintivas. Para Beecher, Fourier considerava evitáveis o sofrimento físico e a privação emocional e foi isso que deu à sua crítica da

civilização o extraordinário caráter de urgência e completude que ela possui (*Beecher, Fourier*, pp. 218-9).

8.3.2. TEORIA DAS PAIXÕES

Até esse ponto, vimos a crítica de Fourier à civilização. Passaremos agora ao segundo tema acima mencionado, que é a sua teoria das paixões, considerada o cerne de seu sistema. Aqui, segundo Beecher, ele considerava o ser humano não um ser racional e maleável, mas sim um ser guiado por impulsos instintivos fundamentais. Fourier chamava de *paixões* a esses impulsos e acreditava que sua contribuição principal como pensador tinha sido identificá-las e analisá-las. Sua disputa com os filósofos tradicionais estava justamente na afirmação de que eles tinham falhado em reconhecer o poder das paixões, tentando reprimi-las através de suas doutrinas. Essas últimas, para Fourier, eram uma das principais causas da miséria do homem civilizado. Nessa perspectiva, a verdadeira tarefa do teórico social era encontrar uma forma de liberar e utilizar as paixões reprimidas. Só assim seria possível construir uma sociedade livre, feliz e produtiva (*Beecher, Fourier*, p. 220).

Beecher afirma que, contra as tendências de sua época, Fourier era um deísta que elaborou uma metafísica providencialista, plena de especulações a respeito dos desígnios da divindade e dos destinos das coisas criadas. Como muitos dos deístas do s. XVIII, Fourier estava fascinado com o modelo do universo que tinha surgido a partir das descobertas de Kepler, Galileu e Newton. Ele acreditava que o harmonioso universo newtoniano era uma prova da existência de um criador infinitamente sábio. Mas suas especulações sobre as propriedades e intenções do Criador iam muito além daquelas dos deístas tradicionais. Ele acreditava que Deus, sendo infinitamente sábio

e capaz de interferir em tudo, estava fadado, por sua própria natureza, a propiciar a felicidade terrestre para a humanidade. E, para garantir a felicidade humana, Deus deve ter preparado algum tipo de *código social*, análogo ao plano que regulava os movimentos dos astros. Nessa perspectiva, o espetáculo oferecido pelo mundo civilizado dificilmente estimularia alguém a acreditar na sabedoria ou na benevolência do Criador. Mas esse espetáculo era simplesmente uma prova de que os seres humanos, fracos e falíveis, não tinham reconhecido as intenções da divindade. Eles tinham fracassado em perceber que o modelo newtoniano do mundo físico era a chave para a compreensão do mundo social. De acordo com Fourier, o plano divino para a organização das sociedades humanas tinha de ser de algum modo análogo ao plano harmonioso do universo newtoniano. Assim, a tarefa do cientista social era traduzir as descobertas de Newton para a esfera social, encontrando nessa última um correlato da atração gravitacional. Esse era também o projeto de muitos pensadores dos séculos XVII e XVIII, mas Fourier pensava que a vida mental começava não com as sensações e sim com as paixões, cujas leis não eram as da associação de ideias e sim as da *atração passional*. Ele assim define essa última: “a atração passional é o impulso que nos foi dado pela natureza antes de qualquer reflexão e que persiste apesar da oposição da razão, dever, preconceito, etc.”¹³ Fourier via as paixões como as senhoras do mundo, de tal modo que seu objetivo primário era defini-las e analisá-las. Em sua exposição, Beecher destaca ainda o amor de Fourier pela elaboração de taxonomias, principalmente no que diz respeito a questões psicológicas. Ele estava sempre contando e classificando paixões, mas acreditava que todas podiam ser

¹³ Fourier, Charles. *Oeuvres Complètes, Le Nouveau monde industriel et sociétaire*. 3 ed. 1948. Paris: Éditions Anthropos, 1966-68, vol. VI, p. 47. *Apud Beecher, Fourier*, p. 225.

encaixadas numa classificação básica de doze paixões radicais. Ao discuti-las, Fourier geralmente empregava a metáfora de uma árvore, chamando o tronco de *unitismo*. As doze paixões constituíam ramificações desse tronco principal, que correspondia a uma paixão de outra ordem, representando a síntese ou harmonia das demais. O unitismo era um estado de filantropia ilimitada e sentimento universal de solidariedade, através do qual o indivíduo ligava espontaneamente sua felicidade à do restante da humanidade. Todavia, como o unitismo era desconhecido pela civilização, Fourier o caracterizava em oposição ao egoísmo, o estado emocional dominante da civilização (Beecher, Fourier, pp. 224-6). Beecher passa a seguir à classificação das doze paixões e dos tipos de personalidades a elas ligados, que não consideraremos aqui, por motivos de espaço.

Beecher nos informa a seguir que Fourier rejeitava a visão atomística da sociedade, tomando o grupo e não o indivíduo como a unidade social fundamental. Desse modo, a crença de Fourier de que as paixões eram os constituintes primários da personalidade individual estava ligada à noção de que o indivíduo é um animal grupal, de tal modo que as paixões humanas só poderiam se desenvolver adequadamente no contexto da atividade de um grupo. Isso o levou a estudar as propriedades e a dinâmica do comportamento grupal (Beecher, Fourier, p. 232). Por motivos de espaço, não levaremos em conta as análises de Fourier nesse domínio. De qualquer modo, como Beecher observa muito bem, o objetivo último desse pensador societário ao analisar os grupos era dirigir a organização da *falange*, a comunidade societária que ele inicialmente chamou de *turbilhão passionai* (Beecher, Fourier, pp. 138; 237). Com efeito, os grupos eram para ele as formas elementares das relações sociais e sua organização na falange harmonizaria os interesses díspares e as paixões muitas vezes destrutivas dos

indivíduos, canalizando-os em direções saudáveis. Quase todas as instituições da falange foram projetadas para criar ilusões simpáticas entre pessoas antipáticas e remover os obstáculos que impediam o acordo entre tais pessoas (*Beecher, Fourier*, p. 237).

8.3.3. A COMUNIDADE IDEAL

Depois de expor os aspectos mais relevantes da teoria fourieriana das paixões, podemos passar agora ao terceiro dos temas acima mencionados. Fourier faz diversas descrições da falange ou *comunidade ideal*, capaz de propiciar um mundo ideal que ele chamava de *Harmonia* (*Beecher, Fourier*, p. 101). Essas descrições são bastante detalhadas, envolvendo aspectos arquitetônicos, paisagísticos, econômicos, políticos, sociais e culturais, tudo voltado para a satisfação das paixões. Também por motivos de espaço, não nos deteremos nelas aqui. Basta mencionar que a falange admitia distinções naturais de caráter e inteligência, reforçadas por distinções de riqueza e *status* social. Para evitar conflitos, Fourier preconizava um salário mínimo como remuneração para cada membro da falange e uma educação unitária para todas as crianças, com ênfase nas boas maneiras e no refinamento. Mas para ele o mais importante era a formação de grupos passionais, que permitiriam a reunião de vários indivíduos motivados por uma paixão comum, o que os levaria a esquecer as diferenças de idade, riqueza, caráter e inteligência (*Beecher, Fourier*, pp. 248-9). Segundo Beecher, o trabalho e o amor, aliados à gastronomia, constituíam as três atividades mais satisfatórias da falange (*Beecher, Fourier*, p. 250).

Quanto ao poder político, Fourier pensava que a falange correspondia à forma natural da organização social e por isso não precisava de um governo nem de um sistema judiciário. Mesmo assim, a

falange deveria ser administrada na sua fase inicial por uma *regência*, formada pelos seus membros mais ricos, mais inteligentes e bem informados. Depois de definitivamente estabelecida, a falange seria administrada por um *areópago* ou *supremo conselho de indústria*, formado pelos chefes das indústrias, pelos principais acionistas e por outros dignitários. A tarefa do areópago não consistia em elaborar leis, mas sim em tomar certas decisões práticas, como a escolha da época da colheita. Quanto aos métodos de punição e controle social da falange, Beecher afirma que Fourier tentava evitar, alegando que a educação da falange preveniria crimes. E, quando fosse necessário disciplinar alguém, Fourier argumentava que isso deveria ser feito por pessoas próximas ao delinquente e não por autoridades distantes (Beecher, *Fourier*, pp. 253-5).

8.3.4. O TRABALHO

No que diz respeito ao tema do trabalho, acima mencionado, Beecher nos informa que, para Fourier, a autorrealização completa do ser humano somente seria possível através do trabalho. Contra a tradição que via o trabalho como uma maldição, Fourier participou do esforço de alguns pensadores de sua época no sentido de reavaliar o trabalho. Para ele, esse último não era um dever, mas uma necessidade. O desejo de trabalhar era básico na natureza humana. Mas o trabalho proporcionaria a autorrealização completa do ser humano desde que fosse escolhido livremente. O trabalho oferecido pela civilização simplesmente fracassou em despertar as energias e as paixões dos trabalhadores. Como remédio para isso, Fourier oferecia o *trabalho atraente*, baseado nas seguintes condições: i) cada trabalhador deveria ser remunerado com dividendos e não com salários; ii) cada pessoa deveria ser remunerada de acordo com sua contribuição; iii) as sessões de trabalho deveriam ser variadas cerca

de oito vezes por dia, para manter o entusiasmo dos trabalhadores; iv) as tarefas deveriam ser realizadas por grupos espontâneos de amigos, estimulando rivalidades; v) os locais de trabalho teriam de ser ambientes elegantes e limpos; vi) a divisão de trabalho deveria ser realizada com o máximo de rigor, para permitir tarefas adequadas a pessoas de diferentes sexos e idades; vii) a distribuição de tarefas teria de assegurar que cada indivíduo tivesse o direito de trabalhar em qualquer tarefa para a qual ele fosse qualificado; viii) as pessoas comuns deveriam ter a garantia de seu bem estar através de uma remuneração mínima que bastasse para as suas necessidades presentes e futuras (*Beecher, Fourier*, pp. 274-8). De acordo com Beecher, a teoria de Fourier sobre o trabalho atraente foi projetada para revelar e pôr em ação os instintos humanos nessa direção, que ele considerava fazerem parte do psiquismo humano. Desse modo, ao invés de realizarem a mesma tarefa sem graça hora após hora, dia após dia, os membros da falange desfrutariam de ambientes agradáveis, trabalhando em empregos que eles mesmos tivessem escolhido. Isso lhes daria a oportunidade de estabelecer relações amorosas ou amigáveis com muitos outros membros da comunidade (*Beecher, Fourier*, p. 280).

8.3.5. O NOVO MUNDO AMOROSO

Terminada essa rápida exposição do tema do trabalho, podemos passar agora ao penúltimo tema mencionado, a saber, o novo mundo amoroso. Com respeito à questão do amor e da sexualidade, Beecher nos informa que esse aspecto do pensamento de Fourier foi escrupulosamente evitado por seus discípulos durante as décadas que se seguiram à morte de seu mestre. O próprio Fourier foi em parte responsável por isso, ao evitar tratar das descrições do novo mundo amoroso por ele proposto, pois elas escandalizariam os leitores de sua

época. Essa espécie de censura, iniciada por Fourier, foi continuada por seus discípulos. Durante as décadas de 1830 e 1840, eles se preocuparam em divulgar o que consideravam as ideias essenciais de seu mestre, voltadas para a organização do trabalho. E quando, entre 1845 e 1859, eles publicaram um grande número de escritos de Fourier, eles ignoraram os manuscritos relativos à obra *O novo mundo amoroso*, que só foi publicada em 1967. Para Beecher, essa obra é fascinante, correspondendo a uma mistura de análise, narrativa, diálogo e descrição, incluindo revelações pessoais e passagens líricas. A atmosfera é diferente daquela das demais obras de Fourier. Beecher destaca também as similaridades entre as ideias desse último e as de Restif de la Bretonne e as do Marquês de Sade, embora seja impossível provar que ele tenha sido influenciado por qualquer um dos dois.¹⁴ De qualquer modo, em que pese às diferenças entre Restif e Sade, eles e Fourier compartilhavam uma percepção do poder do instinto sexual e uma apreciação da diversidade das necessidades eróticas de cada indivíduo. Mas Fourier não aprovava o abuso sexual e pensava que o mesmo decorria da repressão social. E Beecher pensa que Fourier estava mais próximo do otimismo de Diderot do que do pessimismo de Restif e Sade quanto ao tipo de relação humana que provavelmente se desenvolveria numa sociedade livre de coações sexuais.¹⁵ O objetivo de

¹⁴ Nicolas Edme Restif, também conhecido como Restif de la Bretonne (1734-1806), foi um escritor francês prolífico, que produziu obras de gêneros diversos, como o romance pornográfico, o testemunho de fatos históricos e a biografia. Escreveu o romance pornográfico *A Anti-Justine, ou as Delícias do Amor*, contra as ideias defendidas no romance também pornográfico *Justine*, de autoria de Donatien Alphonse François, o Marquês de Sade (1740-1814).

¹⁵ De acordo com Beecher, Diderot, no seu *Suplemento à viagem do Bougainville*, publicado em 1796, apresenta o casamento monogâmico como uma violação da ordem natural. Ali, ele descreve os costumes dos taitianos, para os quais a mudança era a regra no amor e em tudo mais. Na perspectiva deles, a poligamia e até mesmo o incesto eram prazeres inocentes. Mas Diderot pensava que os costumes taitianos não poderiam ser transplantados para a França, onde a vida era difícil e a população excessiva. A sua descrição dos costumes em questão não devia ser considerada um modelo a ser imitado

Fourier em o *Novo Mundo Amoroso* era descrever as instituições e atividades de uma sociedade não repressiva, capaz de satisfazer as necessidades materiais de seus membros sem exigir um preço muito elevado na negação dos seus próprios instintos (Beecher, Fourier, pp. 297-301). E um elemento vital para a realização do novo mundo amoroso era a alteração radical na situação das mulheres. Já no início de sua carreira de escritor, Fourier tinha defendido a tese de que a emancipação feminina era a chave para o progresso social em todas as outras esferas. Nessa perspectiva, ele apresentou diversas propostas para a emancipação gradual das mulheres, como, p. ex., a possibilidade de terem completa liberdade sexual aos dezoito anos e a permissão para que grupos de pessoas pudessem viver juntas num regime que admitisse arranjos flexíveis nas relações sexuais e nas tarefas domésticas. E cada um dos membros desses grupos deveriam ter a garantia de um *mínimo sexual*, ou seja, de um mínimo de satisfação sexual (Beecher, Fourier, p. 305). Um outro aspecto interessante da proposta de Fourier está em que a falange bem sucedida teria seus santos, anjos e cruzadas, do mesmo modo que a Igreja Católica. Todavia, a santidade seria determinada pelas capacidades amorosas e gastronômicas e as cruzadas seriam grandes orgias cuidadosamente controladas, acompanhadas de oceanos de vinho espumante e toneladas de bolos de carne. Os anjos, por sua vez, tomariam conta das necessidades sexuais dos pobres, dos idosos e das pessoas pouco atraentes. Como podemos ver, no mundo descrito por Fourier o amor e a gastronomia eram expressões de piedade religiosa, seguindo o espírito rabelaisiano e desprezando o ascetismo cristão (Beecher, Fourier, pp. 313-4).

na Europa, mas sim um padrão a partir do qual poderiam ser criticados os costumes desnaturados e corruptos de sua própria sociedade (Beecher, Fourier, p. 300).

Nesse ponto, consideramos conveniente abrir um parêntese para expor as relações entre as ideias de Fourier e as doutrinas cristãs. Para tanto, recorremos a Loïc Sylvain Foulon, que escreveu uma tese de doutorado sobre *Charles Fourier e a Escola societária diante da questão religiosa*.¹⁶ Ali, Foulon nos informa que, numa fase inicial de seu pensamento, Fourier defendeu teses que pareceriam, à primeira vista, tomadas de empréstimo à Igreja Romana. Todavia, sua descrição dessa última como obscurantista, aliada à sua recusa em conferir ao papa o encargo de formular a lei autêntica, em reconhecer a essa mesma Igreja o poder de absolver os pecados e de transmitir a mensagem cristã, ele se afastou manifestamente do catolicismo. De acordo com Foulon, Fourier concebe Deus como uma divindade diminuída em sua sublimidade e seu campo de ação. Deus é uma força vital, mas submetido a necessidades e à incerteza. Fourier não vê Jesus como a encarnação do Pai, vendo o primeiro como uma entidade superior. Com isso, ele se aproxima do anomeanismo.¹⁷ Fourier recusa também o pecado original, deixando de conceber o ser humano como uma natureza decaída. Com isso, ele retira de Cristo a função salvadora e confere à ação desse mesmo ser humano um lugar predominante na tarefa da própria salvação. O ponto de ruptura mais marcante entre as ideias de Fourier e as cristãs está na sua concepção de uma humanidade que é a única detentora de sua redenção e de sua salvação, as quais não poderiam ser atingidas sem a reabilitação da carne. Além disso, Fourier rejeita o dualismo, afirmando que a alma e o corpo são igualmente princípios originais e não criados. Ele acredita também na preexistência das almas,

¹⁶ Ver Foulon, Loïc Sylvain. *Charles Fourier et l'École sociétaire face à la question religieuse*. University of Adelaide, Dept of French Studies, School of Humanities, PhD thesis, 2016.

¹⁷ A palavra *anomeano* vem do grego, significando *não similar* ou *diferente*. Para o anomeanismo, seita surgida a partir do arianismo, Jesus é diferente do Pai. Nessa perspectiva, o anomeanismo nega a consubstancialidade do Pai com o Filho.

na linha da heresia de Orígenes e de algumas filosofias orientais.¹⁸ Para Foulon, isso afasta definitivamente o pensamento religioso de Fourier de todas as confissões cristãs.¹⁹

8.3.6. A HISTÓRIA E A METEMPSICOSE

Retornando a Beecher, passemos agora ao último tema que nos dispusemos a tratar em nossa exposição das doutrinas de Fourier, a saber a questão da *história* e da *metempsicose*. De acordo com Beecher, Fourier desenvolveu uma concepção própria da *história* na obra *Teoria dos quatro movimentos*. O título já indica que, para Fourier, o desenvolvimento histórico tinha quatro fases, que, por motivos de espaço, iremos resumir drasticamente aqui: i) a infância, caracterizada pelo caos e pelo sofrimento; ii) a adolescência, que terminaria em completa felicidade ou harmonia; iii) a virilidade; iv) a decrepitude, levando a humanidade de volta ao caos e sofrimento do período inicial. No final, a vida animal e vegetal terminariam no planeta, que deixaria de girar em torno de seu eixo. Beecher pensa que essa teoria da história desempenhou um papel mais decorativo do que essencial na doutrina de Fourier (Beecher, *Fourier*, pp. 320-7).

A concepção de história fourieriana é complementada por uma teoria da *metempsicose*. Conforme Beecher, Fourier elaborou tal teoria porque era preciso explicar o que acontecia com as almas das pessoas depois das suas mortes e da extinção da vida no planeta. De acordo com ele, a alma humana estava destinada a um processo de vai e vem entre este mundo e o próximo. Cada alma, que é uma emanção de uma grande alma planetária, viveria metade de sua vida neste mundo e a outra

¹⁸ Esse ponto será discutido logo em seguida.

¹⁹ Foulon, Loïc Sylvain. *Charles Fourier et l'École sociétaire face à la question religieuse*. University of Adelaide, Dept of French Studies, School of Humanities, PhD thesis, 2016, pp. 225-7.

metade no próximo. Embora cada alma tenha de suportar vidas miseráveis, essas últimas representam apenas uma pequena fração das vidas disponíveis, nas quais predomina a felicidade. E havia também o paraíso, representando centenas de vidas extraterrestres, cada uma das quais seria duas vezes mais longa do que a sua contrapartida terrestre. E o paraíso da Harmonia nada teria em comum com a aborrecida e monótona vida no paraíso cristão. Fourier, segundo Beecher, via a morte do planeta e sua própria morte sem apreensão. Para ele, a alma humana se misturaria com a do planeta, dos astros e do universo. Em última instância, cada indivíduo mergulharia no todo e o próprio universo pulsava com as mesmas paixões e energias sexuais que animavam cada indivíduo (*Beecher, Fourier*, pp. 329-31). Os aspectos detalhadamente apresentados até agora, embora não correspondam a uma exposição exaustiva das doutrinas de Fourier, eles se revelam suficientes para a nossa pesquisa, de modo que poderemos parar por aqui.

9

NOSSA INTERPRETAÇÃO DAS IDEIAS DE FIGUEIREDO E DO MISTERIOSO O

9.1. OBSERVAÇÕES INICIAIS

Como estamos diante de dois autores diferentes cujas ideias respectivas foram atribuídas a uma única pessoa, vamos adotar o procedimento que segue para evitar a permanência dessa confusão. Em primeiro lugar, apresentaremos as ideias do Misterioso O nos artigos correspondentes da revista *O Progresso*. Nesse caso, não há necessidade de dividir a evolução das ideias do Misterioso O em fases, pois as suas contribuições se limitaram a essa revista entre 1846 e 1847. Em segundo lugar, apresentaremos as ideias de Figueiredo, tanto na revista *O Progresso* como no folhetim *A Carteira* como em jornais da época. No caso de Figueiredo, iremos dividir a evolução de suas ideias em três fases, acompanhando as exposições anteriormente feitas de suas ideias. Começemos pelo Misterioso O.

9.2. AS IDEIAS FILOSÓFICAS DO MISTERIOSO O EM *O PROGRESSO*

9.2.1. A TEORIA EMPIRISTA DO CONHECIMENTO

Essa teoria constitui a parte mais importante da filosofia apresentada nos diversos números de *O Progresso*. Antes de qualquer coisa, lembremos aqui que o Misterioso O discutiu esse importante tema apenas nos seguintes textos: nos artigos *Certeza Humana*, em *O Progresso*, nº 1, e *Processos Lógicos do Espírito Humano*, em *O Progresso*, nº 2, e nas duas primeiras *Respostas ao Discípulo da Filosofia*, em *O Progresso*, nº 2 e nº 3. A terceira resposta possui caráter mais retórico e não introduz novidade na discussão. O mais importante desses textos é sem dúvida o artigo *Certeza Humana*, em que o Misterioso O se afasta da

teoria cousiniana do conhecimento e oferece uma alternativa própria, tendo com isso desencadeado uma acalorada disputa com o Discípulo da Filosofia. O artigo sobre *Processos Lógicos* trata sobretudo da questão do raciocínio, mas introduz alguns esclarecimentos com relação à posição assumida no artigo anterior. Temos de convir que essa produção é muito limitada e oferece muito pouco para esclarecermos a doutrina do Misterioso O em uma questão tão complexa como a teoria do conhecimento. O máximo que podemos fazer aqui é recolher as informações esparsas nesses textos e tentar elaborar uma interpretação provável de seu pensamento nesse domínio.

9.2.1.1. PREOCUPAÇÃO COM O JUÍZO E NÃO COM O CONCEITO

Feita essa ressalva inicial, convém lembrarmos também que o Misterioso O revelou maior preocupação com as *ideias*, que ele identifica a *juízos*, do que com os termos constituintes das proposições que expressam os mesmos, aos quais ele fez poucas referências. De qualquer modo, sua tese principal é a de que todo conhecimento humano é subjetivo e corresponde a uma *ideia* que constitui a *percepção duma relação*. O ato de conhecer envolve um sujeito, que é o próprio ser humano, e um objeto, que é a relação por ele percebida. Nessa perspectiva, a impressão sensorial é transmitida ao intelecto, que recorre à linguagem para formular a proposição correspondente. Em outras palavras, o *juízo* está inicialmente contido no eu, sob a forma de *ideia*, e depois é traduzido exteriormente sob a forma de uma *proposição*. Daí o apelo do Misterioso O ao dito de Bacon, para quem a natureza afeta nosso intelecto diretamente e o ser humano a exhibe de maneira indireta. Daí também a afirmação do Misterioso O de que a certeza humana se baseia em *ideias* ou *juízos*, que são transmitidos sob a forma de

proposições. A terminologia do Misterioso O não é muito clara, mas, depois de uma leitura cuidadosa, constatamos que ela permite fazermos essas distinções.

9.2.1.2. JUÍZOS IMEDIATOS E MEDIATOS, ESPONTANEIDADE E REFLEXÃO

Os juízos, por sua vez, podem ser de dois tipos: os *imediatos*, que são produzidos instantaneamente pelo espírito quando os sentidos lhe transmitem uma impressão, expressando assim diretamente uma relação percebida, e os *mediatos*, que são produzidos pelo espírito a partir de outros juízos, dos quais eles constituem consequências. Os *juízos imediatos* são filhos da *espontaneidade*, ao passo que os *juízos mediatos* são filhos da *reflexão*. Isso significa que, para o Misterioso O, existem duas fontes para o nosso conhecimento: a *espontaneidade* e a *reflexão*. A primeira permite à nossa inteligência formular espontaneamente os juízos imediatos e a segunda permite à nossa inteligência formular reflexivamente os juízos mediatos. Não há espaço aqui para a doutrina cousiniana das *apercepções puras*, que consequentemente foi rejeitada pelo autor de *Certeza Humana*.

No artigo seguinte, *Processos lógicos do espírito humano*, publicado no nº 2 de *O Progresso*, o Misterioso O retoma o assunto da certeza, mas agora perguntando como pode o ser humano chegar a ela. Aqui, ele complementa algumas das ideias do artigo anterior, tornando mais clara a sua posição em teoria do conhecimento. O aspecto importante a ser destacado no artigo é a retomada da divisão dos juízos em *imediatos* e *mediatos*, em que os primeiros dependem da *espontaneidade* e os últimos, da *reflexão*, a qual é realizada através do *raciocínio silogístico*. E não podemos esquecer que o Misterioso O reconhece ser esse tipo de raciocínio essencialmente circular, de tal modo que não podemos

provar a premissa maior sem cair em paralogismo. Partindo dessa premissa, só poderemos concluir o que já estiver nela implicitamente contido. Apesar disso, diferentemente de Locke, Figueiredo se mantém relativamente fiel à doutrina aristotélica do silogismo.

9.2.1.3. A LOGOMAQUIA

Se nossa interpretação estiver correta, então torna-se compreensível a ênfase do Misterioso O no estudo dos juízos enquanto equivalentes às nossas ideias tais como ele as entende, bem como sua defesa da necessidade duma linguagem adequada, cujas palavras tenham sido definidas com precisão a fim de construir proposições capazes de expressar corretamente os nossos juízos, sejam eles imediatos ou mediatos. Torna-se compreensível também seu apelo ao conceito lockiano de *logomaquia* para explicar as controvérsias filosóficas geradas mais pela imprecisão da linguagem do que por qualquer outra coisa.

9.2.1.4. A EXISTÊNCIA COMO PERCEPÇÃO DE UMA RELAÇÃO E AS ABSTRAÇÕES

Temos ainda a considerar a noção de *existência* no Misterioso O. A esse respeito, nosso autor afirma que o espírito humano só percebe *relações*, de tal modo que apenas elas manifestam a *existência*. É verdade que o espírito humano pode, em virtude da sua *faculdade de abstrair*, considerar isoladamente ou a si mesmo ou a um objeto qualquer, ou ao mundo exterior a si, mas não pode aplicar legitimamente a essas *abstrações* a noção de *existência*. Essas afirmações levantam um problema que não foi devidamente esclarecido pelo Misterioso O: se uma ideia é a percepção duma relação envolvendo dois termos, qual é o estatuto da *abstração* produzida pela nossa *faculdade de abstrair*, uma vez que tal *abstração* se refere apenas a um dos termos dessa relação, ao qual

isoladamente não podemos atribuir existência? Ela não pode ser uma *ideia* no sentido definido pelo Misterioso O, pois se refere a apenas um dos termos da relação. E, do mesmo modo que essa *abstração* existe em nossa mente, assim também o termo da relação ao qual ela se refere possui uma *existência abstrata* em nossa mente, como o próprio Misterioso O reconhece no item 3º do resumo que faz de suas ideias, ao final de sua *Segunda Resposta ao Discípulo da Filosofia*. Ora, parece-nos que essa *existência abstrata* só pode ocorrer sob a forma de um *conceito*. Vimos anteriormente que Misterioso O, em *Processos Lógicos*, não nos informou qual a importância que concedia aos elementos constitutivos da proposição nem se admitia uma distinção entre o *conceito* e o *termo*. Mas seus textos permitem inferir que ele admite mais ou menos implicitamente a existência não só das *ideias*, mas também dessas pouco esclarecidas *abstrações* em nossa mente. À primeira vista, ele parece ter adotado uma posição *nominalista*. Mas a distinção mais ou menos explícita que ele faz entre *juízo* como entidade mental e *proposição* como entidade linguística que expressa o primeiro, bem como as distinções implícitas entre *ideia* ou *juízo*, envolvendo uma relação, e *abstração*, envolvendo a consideração isolada de um dos termos da relação, sugerem que o autor de *Certeza Humana* era partidário de alguma forma de *conceptualismo*, apesar da sua insistência na importância da linguagem e da ausência de uma doutrina do *conceito* em sua teoria do conhecimento. Essa nossa hipótese, porém, não vai além de uma conjectura provável, pois não há elementos nos poucos textos de nosso autor a respeito do assunto para nos fornecer uma resposta mais conclusiva.

Ainda com relação à noção de *existência*, Misterioso O acrescenta que a nossa crença no mundo exterior é tão válida quanto a crença na nossa própria existência. Essa última nos é dada como algo inseparável da preexistência de uma série de relações entre nós e alguma coisa que

nos é exterior. E a crença no mundo exterior nos é dada do mesmo modo, como inseparável da preexistência de uma série de relações entre esse mundo exterior e alguma coisa que lhe é exterior, a saber, nós mesmos. Como podemos ver, a existência do eu e do mundo exterior é dada através da percepção das relações entre ambos, de tal modo que, embora possamos pensar abstratamente cada um dos elementos dessa relação isoladamente, a noção de existência é eliminada quando um desses elementos é eliminado. Desse modo, a crença no mundo exterior e na nossa própria existência resultam de um fenômeno que envolve, de um lado, a nossa inteligência enquanto dimensão subjetiva e, de outro, a sucessão de relações entre ela e exterior, enquanto dimensão objetiva.

9.2.1.5. CONCEITOS CORRELATIVOS, *IN DEO VIVIMUS*

Com base nessa perspectiva, Misterioso O estabelece pares de conceitos correlativos que se supõem mutuamente, tais como *existência/nada*, *finito/infinito*, *alfa/ômega*, etc. Isso significa, p. ex., que não podemos pensar a existência sem o nada, o finito sem o infinito, o alfa sem o ômega. E, embora não tenha sido explicitamente mencionado, o par *Ser Perfeito/ser imperfeito* ou *Deus/criatura* parece também envolver conceitos correlativos. É por isso que Misterioso O recorre ao apóstolo Paulo, dizendo que vivemos, nos movemos e somos em Deus. Em outras palavras, estamos em relação com Deus e nossa existência se encontra nessa mesma relação com Ele. Em linhas gerais, o argumento do Misterioso O sobre esse ponto repete, *mutatis mutandis*, de acordo com as conveniências teóricas do artigo sobre a *Certeza humana*, a dedução que faz Cousin do Absoluto ou Infinito.¹

¹ Ver Cousin, V. *Fragmens Philosophiques*. 2nde éd. Paris: Ladrangue, 1833, Préface de la Deuxième Édition, p. xxiv.

9.2.1.6. USO DA EQUAÇÃO MATEMÁTICA, LEMBRANDO PITÁGORAS

Para ilustrar essa sua posição, Misterioso O recorre à equação matemática já mencionada: em $m/nm = e$, se fizermos $nm = 0$, então $m/0 = \text{infinito}$, que perpassa tudo como negação do finito. O sentido dessa equação é difícil de estabelecer, dado que não há indicação do que significaria cada letra usada na mesma. Mesmo assim, tendo em vista o espírito da argumentação que precedeu a introdução da equação, podemos elaborar uma conjectura a respeito. A fração m/nm parece indicar dois termos correlativos, de tal modo que um, nm , corresponderia à negação do outro, m . Estamos tomando nm como abreviação de *não-m*. O símbolo e do segundo membro da equação parece indicar a *existência*, correspondendo à relação entre os termos m e nm . Nesse caso, a equação indicaria que a existência e não é atributo de m nem de nm , mas o resultado da relação entre ambos. Desse modo, se fizermos o termo nm igual a zero, a fração $m/0$ tenderia ao infinito, já que seu denominador seria infinitamente pequeno. Ora, o infinito resultante seria equivalente ao nada, negando os atributos do finito, como a duração e a limitação espacial. O Misterioso O não avança a argumentação em torno da equação, mas, como temos dois termos correlativos envolvidos e ele admite que a existência seria suprimida se eliminássemos qualquer um dos dois, façamos então $m = 0$. Nesse caso, teríamos $0/nm = 0$, ou seja, novamente estaríamos na presença do nada, mas agora não sob a forma da negação do finito e sim sob a forma da supressão do finito. Não sabemos o que o Misterioso O quis significar com o símbolo m e seu correlativo nm : *mente* e *não-mente*? *mundo* e *não-mundo*? O certo é que e parece indicar a *existência* e a fração m/nm , os dois termos correlatos. Suponhamos, p. ex., o caso da relação entre a mente e o mundo exterior, em que a mente se encontra na posição do

numerador e o mundo exterior na posição do denominador. Tudo indica que, se eliminarmos o mundo exterior, fazendo o denominador igual a zero, o valor da fração tenderá para o infinito, representando o nada que nega o finito e seus atributos; se eliminarmos a mente, fazendo o numerador igual a zero, o valor da fração será zero, representando o nada que suprime o finito e seus atributos. Reconhecemos que nossa interpretação pode parecer fantasiosa ou mesmo exagerada, mas acreditamos que ela expressa da maneira mais adequada possível o espírito da posição do Misterioso O.

O apelo à equação acima parece justificar o apelo a Pitágoras e a presença da frase *os números governam o mundo* como mote da terceira parte do artigo do Misterioso O. Com efeito, o uso da equação parece sugerir que a linguagem matemática é um paradigma a ser seguido pelos filósofos que pretendem libertar-se das logomaquias. Mas essa justificativa nos parece insuficiente, o que ainda cobre o apelo a Pitágoras com alguma nuvem de obscuridade. Essa questão será resolvida mais à frente, quando estivermos comparando as ideias do Misterioso O e as de Leroux nesse domínio.

9.2.1.7. SÓ HÁ VERDADE HUMANA

Com base nas doutrinas até agora expostas, podemos concluir, com o Misterioso O, que não há *verdade absoluta* e que toda verdade é *humana*. A *certeza* também não é absoluta, mas simplesmente *humana*. E a própria ideia de *realidade* constitui uma *criação* do ser humano. Mas achamos importante destacar aqui a necessidade de uma pequena qualificação a ser feita na doutrina do Misterioso O. De fato, num dado momento da discussão, ele afirma que *todo conhecimento humano é subjetivo* e, num momento posterior, ele acrescenta que *a certeza*

humana é ao mesmo tempo objetiva e subjetiva. Isso significa que o conhecimento humano também é simultaneamente subjetivo e objetivo, gerando um conflito com a primeira afirmação. Parece-nos que esse conflito é aparente, revelando apenas uma imprecisão terminológica por parte de nosso autor. No início da demonstração, era importante enfatizar o caráter subjetivo do nosso conhecimento. Mas depois, à medida que o argumento se desenvolvia, era mais importante ainda enfatizar o caráter duplamente subjetivo e objetivo do nosso conhecimento, para preparar a solução figueirediana à controvérsia entre racionalismo e sensualismo. E o argumento como um todo deixa claro que é esse caráter duplo que caracteriza de fato o nosso conhecimento. Daí a recusa do Misterioso O em admitir que sua proposta sobre a certeza humana conduza ao ceticismo, ao ateísmo ou ao materialismo.

9.2.1.8. CRÍTICA AO CETICISMO E AO DOGMATISMO, INCLUINDO COUSIN

9.2.1.8.1. CRÍTICA AO CETICISMO DE JOUFFROY

A partir da posição assumida acima, o Misterioso O faz a crítica dos sistemas do ceticismo e do dogmatismo, procurando mostrar as suas respectivas falhas. Para criticar o ceticismo, ele se concentra apenas no argumento de Jouffroy a respeito da circularidade da demonstração feita pela inteligência a respeito da sua própria legitimidade. Jouffroy chama a posição resultante de *ceticismo de direito* ou *ceticismo absoluto*. O Misterioso O o chama de *ceticismo transcendente*. Sua refutação do mesmo consiste em aplicar o argumento da circularidade à própria demonstração de Jouffroy, alegando que, ao demonstrar a impossibilidade da inteligência em demonstrar sua legitimidade, já estamos pressupondo a própria legitimidade da inteligência. Em outras

palavras, a demonstração de circularidade é ela também circular. Isso torna o argumento do ceticismo absoluto um contrassenso. O Misterioso O também se recusa a admitir a existência de verdades absolutas com base na legitimidade do princípio de contradição, como faz Jouffroy. O Misterioso O contesta esse procedimento, reduzindo o princípio de contradição a uma operação da inteligência humana contingente, que não tem condições de acessar verdades absolutas. Com efeito, se tudo depende da nossa inteligência humana contingente, então a própria noção de *verdade absoluta*, criada por essa mesma inteligência, é subjetiva e contingente também. Nesse caso, todas as verdades são relativas. A crítica do Misterioso O ao ceticismo de Jouffroy, todavia, é incompleta, pois não leva em conta a refutação do ceticismo feita por esse último nas *Miscelâneas*.

9.2.1.8.2. CRÍTICA AO DOGMATISMO EM GERAL

Sob a rubrica de *dogmatismo*, o Misterioso O inclui o sensualismo, o idealismo, o materialismo, o panteísmo e até mesmo a filosofia de Cousin. Para criticá-los, ele se baseia no par de conceitos correlatos *unidade/multiplicidade*, alegando que todas as doutrinas dogmáticas negam a multiplicidade e enfatizam a unidade, abrindo assim o flanco ao ceticismo. De acordo com o Misterioso O, é preciso manter os dois conceitos do par em questão, sob pena de incorrer em erro. O próprio Cousin é também acusado de dogmatismo, porque admite os pares *ideias necessárias/ideias contingentes* ou *ideias absolutas/ideias relativas*. Na verdade, como todo nosso conhecimento é subjetivo, não há verdades absolutas, de tal modo que só há ideias contingentes e relativas. Além disso, Cousin também se equivoca em sua teoria das apercepções puras. Através de tal teoria, ele supõe que o pensamento possui dois

momentos, o da *espontaneidade* e o da *reflexão*. Essa última esclarece e organiza os conteúdos da primeira, permitindo a Cousin concluir que a razão humana trabalha com ideias impessoais e independentes do *eu*. O Misterioso O, que vê de maneira diferente a articulação entre *espontaneidade* e *reflexão*, se recusa a admitir isso, alegando que a razão humana não é independente da espontaneidade do *eu*, que constitui um ponto de vista abstrato de si mesmo. Embora o argumento tenha sido muito pouco desenvolvido, ele parece indicar que, para o Misterioso O, a razão humana não é impessoal, como quer Cousin. Se todo conhecimento depende da percepção de uma relação, então tanto o momento da espontaneidade como o da reflexão envolvem relações. O próprio *eu* só existe como tal em uma relação com os objetos que percebe, de tal modo que, para ser pensado isoladamente enquanto conceito, não passa de um ponto de vista abstrato de si mesmo.

9.2.1.9. SÍNTESE DA POSIÇÃO EMPIRISTA DO MISTERIOSO O

Em síntese, nos textos mencionados, o Misterioso O discute complexos assuntos filosóficos de maneira bastante resumida e certamente com lacunas nas definições e demonstrações. Para tornar efetivamente clara a sua posição nas questões discutidas, ele deveria ter escrito um pequeno tratado de filosofia. Mas isso não aconteceu, devido a circunstâncias que desconhecemos. O Misterioso O nos apresenta no máximo um programa de investigação, sem desenvolvê-lo e sem justificá-lo em detalhes. Temos de nos conformar com isso e tentar avançar uma interpretação razoável de suas ideias com base nos poucos dados disponíveis. Ora, esses últimos apontam na direção da adoção de uma posição predominantemente empirista por parte do Misterioso O. Com efeito, ao admitir apenas duas fontes para o nosso conhecimento,

a sensação e a reflexão, ele aponta na direção do empirismo. Isso fica reforçado pela sua tese de todo nosso conhecimento depende da percepção de uma relação, que permite à nossa inteligência formular inicialmente um juízo imediato e, depois, por meio da combinação de vários juízos imediatos, chegar à elaboração de um juízo mediato. A dependência de nosso conhecimento com respeito à experiência sensorial é bastante clara aqui. E a ênfase na importância das relações como determinantes da existência dos termos correlativos confere uma certa originalidade a esse tipo de empirismo, que vê presentes no nosso conhecimento tanto a dimensão objetiva da sensação como a dimensão subjetiva da reflexão. Isso leva o Misterioso O a fazer a crítica tanto do sensualismo como do idealismo, já que cada um desses sistemas enfatiza apenas uma das dimensões envolvidas em detrimento da outra.

Em consonância com a perspectiva acima, o Misterioso O reconhece que todo conhecimento humano é subjetivo e que não há verdades absolutas, e sim verdades relativas. E, ao denunciar a inexistência de uma linguagem filosófica adequada para expressar essas verdades, o Misterioso O fica à vontade para explicar as intermináveis discussões filosóficas apelando ao conceito lockiano de *logomaquia*. Mas o tom geral de suas afirmações o associa a alguma forma de relativismo ou a um probabilismo moderado.

9.2.2. A PERSPECTIVA ESPIRITUALISTA DO MISTERIOSO O

9.2.2.1. A RESENHA DE *O LIVRO DO POVO*, DE LAMENNAIS

A posição empirista do Misterioso O não constitui o único aspecto relevante de sua filosofia. Ela parece ser complementada por uma perspectiva espiritualista, decorrente da sua aparente adesão a algumas doutrinas cristãs. A crença de nosso autor em tais doutrinas aparece em

outros textos seus. P. ex., na sua resenha do *Livro do Povo*, de Lamennais, o Misterioso O parece alinhar-se às ideias cristãs desse autor francês, reconhecendo com ele que o destino do ser humano é aproximar-se cada vez mais de Deus. Em virtude disso, devemos respeitar e ajudar aos outros no cumprimento de seus respectivos destinos, de acordo com as ideias cristãs de amor ao próximo, justiça e caridade. Essas ideias, como reconhece o próprio Misterioso O, se aproximam daquelas de Jouffroy.

9.2.2.2. CATOLICISMO HETERODOXO

As doutrinas espiritualistas acima defendidas, sugerem que o Misterioso O professava algumas doutrinas cristãs. Não obstante, em alguns casos, pudemos observar que algumas de suas ideias apresentam dificuldades quando tentamos acoplá-las de maneira consistente a tais doutrinas. É o caso, p. ex., da concepção das relações entre Deus e o mundo criado. Como vimos na terceira seção do artigo *Certeza Humana*, o Misterioso O enfatiza a categoria de *relação*, estabelecendo importantes pares de conceitos correlatos, como *existência e nada*, *finito e infinito*, *alfa e ômega*. E, a partir daí, ele se sente à vontade para recorrer à frase do apóstolo Paulo, para quem *in Deo vivimus, movemur et sumus*. Essa frase aparece não só no final do artigo *Certeza Humana*, mas também no final da *Segunda Resposta ao Discípulo da Filosofia*, revelando sua importância no pensamento do Misterioso O. Isso sugere que ele poderia ser um panteísta ou ao menos um panenteísta. Esse ponto será discutido oportunamente.

Passando a outros aspectos do pensamento do Misterioso O que revelam ter ele assumido conscientemente uma posição menos ortodoxa em relação às doutrinas da Igreja, temos, p. ex., como vimos antes, seus elogios ao livro de Lamennais, bem como as ideias de

reforma cristã da sociedade, que o situam na ala mais liberal dos católicos. O Misterioso O também seguiu a tendência de pensadores brasileiros seus contemporâneos, como Feijó e Nísia Floresta, que se posicionaram de maneira relativamente heterodoxa com respeito ao catolicismo. Isso pode ser inferido da leitura do seu artigo intitulado *Reformadores modernos*, Johann Ronge, publicado no nº 8 de *O Progresso*. Ali, ele preconiza a união de todos os cristãos, sejam eles católicos ou reformistas, sob uma comunhão única. Para isso, ele pensa que seriam necessárias concessões mútuas entre católicos e protestantes: os primeiros deveriam atenuar a opressão sobre o espírito humano, que, quando exagerada, leva a uma fé cega, ao passo que os últimos deveriam restringir o princípio do livre exame, que, quando exagerado, leva à anarquia. Com o objetivo de justificar isso, o Misterioso O argumenta que a maior parte das mudanças realizadas pelos protestantes não constituíam inovações, mas sim restaurações de práticas mais antigas. E dá como exemplos: i) a supremacia papal, que já existia antes de ser reconhecida; ii) os sacramentos da confissão e da comunhão, que eram praticados diferentemente no passado; iii) o celibato dos padres, que não era praticado no passado e que foi aprovado em concílio com base em maioria insignificante. Nessa perspectiva, o Misterioso O esperava que o papa Pio IX, com suas ideias progressistas, fizesse as concessões necessárias para promover a reunião de todos os cristãos. Essas ideias, que dificilmente seriam aceitas pela Igreja da época, revelam o lado heterodoxo do catolicismo do Misterioso O.

9.2.2.3. O MISTERIOSO O COMO PARTIDÁRIO DO EMPIRISMO ESPIRITUALISTA

Pelo que expusemos até agora a respeito das principais ideias filosóficas do Misterioso O, podemos formular as seguintes conclusões.

Em primeiro lugar, constatamos a existência de uma diferença significativa entre as conquistas de Cousin, tais como listadas por Figueiredo no *Diário de Pernambuco*, por ocasião da tradução do livro desse pensador francês, e os assuntos efetivamente tratados pelo Misterioso O nos artigos *Certeza Humana* e *Processos Lógicos*, bem como nas respostas ao Discípulo da Filosofia. Com efeito, a lista de conquistas de Cousin faz referência aos seguintes aspectos nos artigos relevantes de *O Progresso*: i) uso dos conceitos de *causa* e *substância*; ii) demonstração racional da Trindade; iii) desenvolvimento das provas cartesianas da existência de Deus; iv) elaboração de teoria mais precisa sobre a liberdade humana; v) refutação do princípio de utilidade; vi) sistematização da tese de Vico sobre formas de governo e condições topográficas de um país. Ora, nenhum desses aspectos é levado em consideração nos artigos em questão. Na verdade, ao invés de ser elogiado pelo Misterioso O, Cousin é criticado como dogmático em sua divisão das ideias e é visto como equivocado em sua teoria das apercepções puras e na sua tese da impessoalidade da razão. A única semelhança significativa entre as ideias do Misterioso O e de Cousin está na tese de que o espírito humano só percebe relações. Nessa perspectiva, ou o Misterioso O é uma pessoa diferente de Figueiredo ou esse último alterou significativamente suas ideias a respeito de Cousin depois de ter traduzido o seu livro.

Em segundo lugar, tudo indica que Misterioso O, ao invés de partidário fiel do espiritualismo eclético cousiniano, foi mais um defensor do empirismo espiritualista que predominou entre nós na primeira metade do s. XIX. Com efeito, sua filosofia envolve, por um lado, uma adesão a uma forma de empirismo ao estilo lockiano e, por outro, uma associação desse empirismo com doutrinas católicas tradicionais. Isso significa que tal ligação é muito fraca. Ela pode ter

ocorrido apenas no caso de Figueiredo, na primeira fase do seu pensamento, que parece ter sido favorável ao espiritualismo eclético. Mas, no caso do Misterioso O, que não sabemos se ele se identifica com Figueiredo ou não, essa ligação com o espiritualismo eclético é fraca, revelando independência de pensamento e críticas a Cousin e a Jouffroy.

Desse modo, em que pese à tradicional ligação que os intérpretes fazem entre as ideias do Misterioso O e o ecletismo cousiniano, ele ainda se revela um partidário do empirismo espiritualista que constituiu a doutrina dominante entre nós na primeira metade do s. XIX. Isso significa que, apesar de seu contato com o ecletismo espiritualista, o Misterioso O se manteve fiel nesse ponto à tradição representada por pensadores que o precederam ou que foram seus contemporâneos, como Pinheiro Ferreira, Padre Feijó, Monte Alverne, Maricá e Miranda Rego.

9.2.2.4. DEUS E O MUNDO CRIADO NA METAFÍSICA DO MISTERIOSO O

Nesse ponto, consideramos importante retornar à questão da relativa obscuridade da terceira seção do artigo *Certeza Humana*. Ali, como vimos, o Misterioso O faz uma ligação entre sua concepção dos *termos correlatos* obtidos a partir da categoria de *relação*, o dito de Pitágoras sobre o fato de os números regerem o mundo, encabeçando a seção, e a frase latina do apóstolo Paulo acima mencionada. Acreditamos ser necessário um esclarecimento dessa ligação, para que alcancemos uma melhor compreensão de alguns aspectos da metafísica do Misterioso O implicada pela referida seção.

9.2.2.4.1. A FRASE DO APÓSTOLO PAULO

Em primeiro lugar, consideremos a frase latina extraída de Paulo. Sabemos que, no ano de 41 d. C., esse apóstolo visitou Atenas, onde fez

um discurso que foi registrado por Lucas, nos *Atos dos Apóstolos* (*Atos*, 17: 22-31). Em sua fala, Paulo procurou mostrar sua familiaridade com os escritos e as crenças dos gregos, utilizando-os para poder converter esses últimos ao cristianismo. No decorrer de seu discurso, Paulo afirma que Deus dá a nós todos a vida, a respiração e tudo mais. Deus não está longe de nenhum de nós, pois “Nele vivemos e nos movemos e existimos” (*Atos*, 17, 28). Essa frase foi atribuída a Paulo por muito tempo, só que, mais recentemente, descobriu-se que não é dele, e sim de Epimênides, autor de um conhecido poema da época, intitulado *Cretica*, que foi escrito entre 600 e 700 a. C.² Num dos versos desse poema, o personagem Minos, filho de Zeus, se refere a seu pai, dizendo o seguinte:

Eles fabricaram um túmulo para ti, ó santo e altíssimo [Zeus],
Esses cretenses, sempre mentirosos, bestas malvadas, glutões preguiçosos;
Mas Tu não estás morto, pela eternidade Tu vives e te sustentas,
Pois em Ti vivemos, nos movemos e existimos.³

O último verso da citação acima possui um viés panteísta e foi visto por alguns autores como uma das fontes do panteísmo cristão. Essa

² Epimênides (circa s. VI a.C.?) foi um adivinho cretense, autor de várias obras poéticas e místicas, dentre as quais se destaca o poema *Cretica*. Parece que acreditava em teorias religiosas próximas do orfismo. Platão e Aristóteles afirmam que ele realizou rituais purificadores em Atenas. Tais rituais levaram à construção de um altar ao “deus desconhecido”, também mencionado por Paulo no início de seu discurso aos atenienses (*Atos*, 17: 23). As lendas a seu respeito dizem que ele dormiu miraculosamente por 57 anos numa caverna consagrada a Zeus, tendo adquirido seus poderes de profecia ao acordar, e que ele morreu numa idade muito avançada, com 157 ou 299 anos. O fato de ser cretense e ter afirmado serem todos os cretenses mentirosos em seu poema levou o apóstolo Tito a perceber o conhecido paradoxo do mentiroso (Tito, 1: 12). Uma das versões desse paradoxo é a seguinte: *Epimênides, que nasceu em Creta, afirmou que todos os cretenses são mentirosos; ele falou a verdade ou mentiu? Se ele mentiu, então falou a verdade, já que todos os cretenses são mentirosos. Se ele falou a verdade, então mentiu, uma vez que todos os cretenses são mentirosos* (formulação nossa). A hipótese de que Paulo citou Epimênides nós extraímos de Lawlor, H. J. St. Paul’s Quotations from Epimenides. *The Irish Church Quarterly*, vol. 9, nº 35, jul 1916, pp. 180-93. O discurso de Paulo envolve também uma citação do poeta Arato, segundo a qual “somos seus filhos [de Deus]”, que não levaremos em conta aqui por motivo de espaço.

³ Epimênides, *Cretica*, *apud* Lawlor, H. J. St. Paul’s Quotations from Epimenides. *The Irish Church Quarterly*, vol. 9, nº 35, jul 1916, p. 180.

constatação tem algum fundamento, pois Epimênides tinha ligações com o orfismo e essa antiga religião também apresenta traços de panteísmo.⁴ Mas dificilmente o apóstolo Paulo poderia ser considerado um panteísta. Na verdade, a maior parte das versões do cristianismo possui um caráter panenteístico. Nelas, Deus cria continuamente o mundo e está presente nele o tempo todo, mas não se confunde com sua criação, transcendendo-a. Paulo parece compartilhar essa tendência, como podemos inferir de outro se seus ditos, segundo o qual “por Ele [Deus] todas as coisas foram criadas: as coisas no céu e na terra, visíveis e invisíveis, [...]; todas as coisas foram criadas através Dele e por Ele. Ele está antes de todas as coisas, e Nele todas as coisas se ligam” (*Colossenses*, 1: 16-17).

9.2.2.4.2. A REFERÊNCIA A PITÁGORAS

Em segundo lugar, consideremos o apelo a Pitágoras e ao seu dito de que os números governam o mundo. Como vimos anteriormente, essa postura pode ser justificada pela denúncia do Misterioso O com respeito à inexistência de uma linguagem filosófica apropriada, motivando o aparecimento de inúmeras disputas meramente verbais ou logomaquias. E tal postura parece indicar que, para o Misterioso O, a linguagem filosófica apropriada deveria possuir caráter matemático, como podemos constatar a partir do uso que ele faz de expressões racionais envolvendo o zero e o infinito. Mas a relação que o Misterioso O estabelece entre o dito de Pitágoras, a frase de Paulo e os conceitos

⁴ De maneira extremamente resumida podemos dizer que, segundo o orfismo, o Primeiro Nascido ou Phanes surgiu de um Ovo e que Zeus o engoliu. Com isso, tudo o que existia estava em seu ventre e todas as coisas foram recriadas: o céu, o mar, a terra e todos os deuses imortais. Tudo o que existia e tudo o que existirá está mesclado no ventre de Zeus. Para maiores detalhes, ver *Orphic Rhapsodic Theogony, The Rise of the Six Kings*. Disponível em <<http://www.hellenicgods.org/orphic-rhapsodies-----24>>. Ver também *Orphic Fragment 165 – Otto Kern* em <<http://www.hellenicgods.org/orphic-fragment-165---otto-kern>>. Acessos em abril de 2020.

correlatos ainda demanda uma maior explicação. Acreditamos que isso será esclarecido quando estivermos fazendo a comparação entre as ideias do Misterioso O e as de Leroux a esse respeito.

9.2.2.4.3. A CATEGORIA DE *RELAÇÃO*: PANTEÍSMO OU PANENTEÍSMO?

Em terceiro lugar, consideremos a categoria de *relação* e os correspondentes grupos de *conceitos correlatos*. O fato de o Misterioso O ter-se apropriado da frase do apóstolo Paulo no contexto da utilização dessa categoria e dos conceitos a ela ligados, na terceira seção de *Certeza Humana*, sugere que ele teria uma visão panteísta das relações entre Deus e o mundo criado. Com efeito, se nos lembrarmos de que *Deus* corresponde ao conceito de *infinito*, que o *mundo criado* corresponde ao conceito de *finito* e que, na filosofia do Misterioso O, a existência só se dá na *relação infinito/finito*, seremos levados a concluir que Deus e o mundo criado, embora possam ser pensados isoladamente a título de abstrações, só existem efetivamente enquanto relacionados um ao outro. Nessa perspectiva, Deus não existe sem o mundo criado e o mundo criado não existe sem Deus. O *status* ontológico dessa interdependência é praticamente equivalente ao da identificação de Deus com o mundo criado. E isso envolveria uma forma de panteísmo, ainda que não explicitada. Mas a posição do Misterioso O poderia ser também uma forma de panenteísmo, que está contido principalmente no dito de Paulo. Essa nova hipótese depende de uma articulação mais consistente entre o apelo a Pitágoras, o dito de Paulo e o apelo aos *conceitos correlatos*, tarefa que, conforme já prometemos, será realizada quando estivermos comparando as ideias do Misterioso O com as de Leroux.

9.3. COMPARAÇÕES ENTRE AS IDEIAS DO MISTERIOSO O E AS DE AUTORES RELEVANTES

Uma vez apresentadas as principais ideias do Misterioso O, podemos passar à comparação entre as mesmas e as ideias de pensadores considerados relevantes para a compreensão do pensamento do brasileiro. No caso do Misterioso O, recorreremos a três autores que consideramos relevantes: Cousin, Locke e Leroux.

9.3.1. O MISTERIOSO O E COUSIN

9.3.1.1. QUATRO SISTEMAS VERSUS TRÊS SISTEMAS

Em primeiro lugar, antes mesmo da lista das soluções mencionadas, no artigo do *Diário de Pernambuco*, Figueiredo atribui a Cousin o ter desvelado os quatro sistemas filosóficos principais, tendo discriminado as verdades contidas em cada um deles. Ora, Em *Certeza Humana*, o Misterioso O considera apenas três sistemas filosóficos, a saber, o idealismo, o sensualismo e o ceticismo, deixando de lado o misticismo. E, na sua *Primeira Resposta ao Discípulo da Filosofia*, justifica esse fato alegando que o misticismo substitui a reflexão pelo êxtase, o que colocava essa doutrina no domínio da teologia e não da filosofia. Isso constitui um primeiro distanciamento em relação a Cousin.

9.3.1.2. CAUSA E SUBSTÂNCIA

Em segundo lugar, passando agora à lista propriamente dita das soluções que o fundador do ecletismo francês ofereceu aos problemas filosóficos, vimos que Figueiredo, na primeira fase de seu pensamento, faz no *Diário de Pernambuco* um elogio ao apelo cousiniano aos conceitos de *causa* e *substância* para resolvê-los. Esse apelo depende da teoria das apercepções puras, que está associada à divisão das ideias em

necessárias/absolutas versus *contingentes/relativas*. Cousin defende ainda a intuição, pela nossa espontaneidade, do *finito*, do *infinito* e da *relação* entre ambos, intuição essa que é esclarecida pela reflexão, realizada através da razão humana impessoal. Ora, em *Certeza Humana*, o Misterioso O se coloca *contra* a teoria das apercepções puras, alegando que a noção de *verdade absoluta* é equivocada e que só existem *verdades humanas*, ou seja, *verdades relativas*. Nessa perspectiva, a distinção entre ideias *necessárias/absolutas*, por um lado, e *contingentes/relativas*, por outro, é equivocada, pois, uma vez que só existem verdades humanas, todas as nossas ideias são *contingentes/relativas*. Todavia, mantendo-se fiel à tendência de Cousin em recorrer a pares de ideias, o Misterioso O preserva aqueles pares que são obtidos não pela apercepção pura, mas pela simples percepção de relações: *sujeito/objeto*, *objetivo/subjetivo*, *eu/não-eu*, *interior/exterior*.

Além disso, o Misterioso O não faz qualquer referência aos conceitos de *causa* e *substância*, ficando apenas com o conceito de *relação*. Esse último, porém, não é obtido através do método psicológico cousiniano que leva a uma intuição espontânea, mas sim através da constatação empírica de que, no ato de conhecimento, o ser humano é o *sujeito* e a relação percebida é o *objeto*. O sujeito se torna elemento ineliminável da ideia de *certeza*, de tal modo que a razão humana não é impessoal, como pretende Cousin. E, sendo o nosso conhecimento um fenômeno composto, de um lado, pelo elemento subjetivo representado pela nossa inteligência e, de outro, pelo elemento objetivo representado pelas relações percebidas, segue-se que tal conhecimento é ao mesmo tempo subjetivo e objetivo, o que explica os resultados positivos obtidos tanto pelos idealistas como pelos sensualistas. O que acontece é que eles enfatizam inadequadamente ou o elemento subjetivo ou o elemento objetivo de nosso conhecimento, deixando de levar em conta o quadro

geral e gerando assim meras disputas de palavras. Daí o apelo do Misterioso O ao conceito lockiano de *logomaquia*. Não podemos esquecer também que ele não enfatiza o método introspectivo em filosofia, tão valorizado por Cousin. Não sabemos ao certo se o Misterioso O adotou tal método, mas, se o fez, foi de maneira muito menos ambiciosa do que a usada pelo fundador do ecletismo, que através dela obteve resultados ontológicos recusados pelo brasileiro. Com tudo isso, o Misterioso O se afasta grandemente de Cousin, apesar de manter ainda alguma coisa de sua filosofia e do seu espírito conciliador, ao recorrer ao conceito de *relação* para fundar o conhecimento humano e ao alegar que os idealistas e os sensualistas alcançaram ao menos verdades parciais.

9.3.1.3. AS PROVAS DA EXISTÊNCIA DE DEUS

Em terceiro lugar, temos agora duas contribuições à filosofia que Figueiredo atribui a Cousin em sua lista do *Diário de Pernambuco* e que podem ser considerados em conjunto: o item ii, que corresponde a ter demonstrado racionalmente a Santíssima Trindade, e o item iii, que corresponde a ter desenvolvido as provas cartesianas da existência de Deus. Infelizmente, nem Figueiredo nem o Misterioso O fazem referência significativa a esse assunto em seus escritos, de tal modo que não temos condições de verificar a preservação ou a alteração dessa posição na evolução do pensamento de cada um. O máximo que podemos fazer é apresentar alguma conjectura a respeito no que concerne ao Misterioso O. No caso da Trindade, pelo fato de existirem algumas semelhanças entre o panenteísmo do Misterioso O e o de Jouffroy, bem como pelo fato de Cousin ter defendido uma concepção da *Trindade* convergente com a católica, apesar de tê-la demonstrado racionalmente e não ter apelado à fé, podemos supor que o Misterioso O provavelmente

defendeu uma concepção da mesma que está próxima das ideias desses dois autores franceses a esse respeito.

Na análise dessa questão, vemos que Cousin chega a Deus através da sua doutrina das apercepções puras, que o Misterioso O rejeita. Aqui, é provável que o brasileiro tenha modificado sua concepção da possibilidade da demonstração cartesiana da existência de Deus, apelando para a percepção da relação entre o finito e o infinito. Se isso é verdade, então o Misterioso O também se afasta de Cousin nesse domínio. Mesmo assim, é inegável que ambos estão interessados em defender as doutrinas católicas, em que pese a um ou outro desvio teórico ou metodológico em relação às mesmas. Desse modo, apesar das possíveis divergências na maneira pela qual cada um chega a essas doutrinas católicas, temos aqui a área em que o Misterioso O e Cousin se encontram mais próximos. Todavia, essa proximidade em relação às doutrinas católicas constitui sobretudo uma convergência nas ideias religiosas e não nas posições epistemológicas assumidas para chegar a elas. Essa convergência não é portanto suficiente para garantir a ligação do Misterioso O com Cousin do ponto de vista filosófico.

9.3.2. O MISTERIOSO O E LOCKE

Podemos passar agora a uma comparação entre as ideias do brasileiro e as de Locke. Como, porém, os textos de *O Progresso* que iremos considerar aqui, a saber, *Certeza Humana* e *Processos Lógicos*, tratam de teoria do conhecimento e foram assinados pelo Misterioso O, no que segue faremos referência a ele e não a Figueiredo, mantendo assim a nossa posição de dúvida em relação à questão da autoria desses textos.

9.3.2.1. A EXPERIÊNCIA SENSORIAL COMO FONTE DO CONHECIMENTO

No que diz respeito a Locke, encontramos uma boa convergência entre as ideias dele e as do Misterioso O, principalmente nas linhas gerais das respectivas filosofias, embora haja algumas divergências nas questões de detalhe. Em primeiro lugar, podemos dizer que, para ambos, todos os nossos conhecimentos são subjetivos e provêm da experiência. As seguintes qualificações, contudo se impõem, em virtude das diferenças nas maneiras pelas quais eles concebem esse fato. No caso de Locke, o conhecimento é a percepção de uma relação de acordo ou desacordo entre duas ideias provenientes da experiência. No caso do Misterioso O, o conhecimento é a percepção de uma ideia, a qual equivale à percepção de uma relação entre dois termos. Essas diferenças serão desenvolvidas mais abaixo. Nesse ponto, basta-nos observar que, nos dois casos, fica clara a convergência de ambos em considerar a origem sensorial e o caráter subjetivo de nossos conhecimentos, sem a possibilidade de apelo a uma ontologia intuitivamente obtida a partir da introspecção, como acontece com a teoria das apercepções puras de Cousin.

9.3.2.2. A SENSÇÃO E A REFLEXÃO

Em segundo lugar, Misterioso O e Locke admitem duas fontes para o nosso conhecimento, a sensação e a reflexão. Aqui também há qualificações a serem feitas. No caso de Locke, a sensação nos fornece ideias simples, as quais propiciam o material para a elaboração posterior das ideias de reflexão. No caso do Misterioso O, a sensação não nos oferece ideias simples, mas sim percepções de relações entre termos, as quais podem ser expressas através de juízos imediatos, que depois serão utilizados como material para a construção dos juízos mediatos com o auxílio da reflexão.

9.3.2.3. REJEIÇÃO DAS IDEIAS INATAS

Em terceiro lugar, pelo fato de considerarem que todo o conhecimento provém da experiência, ambos rejeitam as ideias inatas. Todavia, no caso de Locke, a rejeição é explícita e constitui um dos pilares de sua filosofia. Já no caso do Misterioso O, essa rejeição é implícita e não foi discutida nos artigos relevantes.

9.3.2.4. A CATEGORIA DE *RELAÇÃO*

Em quarto lugar, Locke adota três categorias ontológicas em sua filosofia, ao alegar que todas as nossas ideias complexas podem ser de três tipos, a saber, a *substância*, os *modos* e as *relações*. Mas ele apenas estuda em detalhe as categorias de *substância* e *modo*, deixando a categoria de *relação* praticamente a descoberto.⁵ O Misterioso O, de seu lado, adota como categoria ontológica apenas a de *relação*, sem fazer referência às duas outras. Isso parece implicar que as substâncias e os modos nos são dados através de relações. Para formular essa hipótese, Misterioso O parece ter-se inspirado não em Locke, mas em Cousin, cuja ontologia trabalha com pares de conceitos correlativos, de tal modo que nosso conhecimento se dá a partir das relações envolvidas por tais conceitos. Mas, em que pese ao tratamento pouco detalhado da questão, Misterioso O utilizou essa ideia de maneira original, pois, por um lado ele se afastou de Cousin, ao rejeitar as apercepções puras, e, por outro, se afastou também de Locke, ao reduzir nosso conhecimento apenas à percepção de relações. O próprio Misterioso O parece ter tido consciência da peculiaridade de sua posição, pois, como vimos, em sua resposta ao Discípulo da Filosofia, ele afirma ter usado os termos

⁵ Sobre as categorias ontológicas de Locke, ver Stuart, Matthew. *Locke's metaphysics*. Oxford: Clarendon Press, 2013, pp. 1-32.

verdade e certeza num sentido diferente do tradicional, partindo de uma visão pessoal, heterodoxa e irreverente.

9.3.2.5. O CONCEPTUALISMO

Em quinto lugar, Locke adere ao conceptualismo, ao admitir que, embora somente os indivíduos sejam reais, eles podem ser pensados por meio de entidades mentais que atuam como conceitos universais. O Misterioso O, por sua vez, adota uma posição que pode ao menos ser caracterizada como *pró-conceptualista*, pois ele distingue a *ideia* do *juízo* e admite implicitamente as distinções entre *ideia* e *abstração*, entre *existência na relação percebida* e *existência abstrata na mente*. Com isso, ele admite, à sua maneira, que somente existem percepções individuais de relações entre termos, mas que os termos de tais relações podem ser abstraídos das mesmas e pensados isoladamente, sem atribuição de existência.

9.3.2.6. A LINGUAGEM CIENTÍFICA

Em sexto lugar, ambos destacam a importância de uma linguagem científica adequada para a aquisição do conhecimento, a fim de evitar que as disputas filosóficas se reduzam a meras disputas de palavras. Não obstante, com a qualificação de que ambos diferem na concepção do que seria essa linguagem adequada, uma vez que Locke enfatiza as essências nominais que constituiriam o vocabulário da mesma, enquanto Misterioso O se concentra explicitamente não nas ideias, mas sim nos juízos imediatos e mediatos que fariam parte dessa linguagem.

9.3.2.7. O IDEALISMO EPISTEMOLÓGICO

Em sétimo lugar, ambos têm dificuldades em justificar a existência do mundo exterior, em virtude do idealismo epistemológico por eles adotado. Em Locke, nosso conhecimento do mundo exterior está limitado ao conhecimento que temos de suas qualidades sensíveis, revelando-se assim probabilístico e inferior ao conhecimento que temos de nós mesmos e de Deus; no Misterioso O, a nossa crença no mundo exterior resulta da série de relações entre nossa inteligência e algo exterior a nós, relações essas que são assumidas sem maiores esclarecimentos nos artigos considerados.

9.3.2.8. A FÉ RELIGIOSA

Em oitavo e último lugar, ambos consideram a fé religiosa muito importante para as nossas vidas, acrescentando assim uma dimensão espiritualista aos seus respectivos empirismos. Mas aqui também mediante a qualificação de que Locke acreditava existirem sérios limites àquilo que poderia ser justificado pela fé, enquanto Misterioso O não se preocupou com esse problema e aparentemente não via tantos limites assim no que diz respeito ao poder justificador da fé.

9.3.2.9. O RACIOCÍNIO SILOGÍSTICO

A única diferença mais explícita entre os dois autores está em que Locke critica o raciocínio silogístico, considerando-o supérfluo e inadequado para o avanço do nosso conhecimento. O Misterioso O, em oposição, aceita a doutrina do silogismo, considerando-a um instrumento adequado para o avanço do nosso conhecimento. É verdade que, no início da terceira parte de *Certeza Humana*, ele identifica uma limitação no silogismo, que possui na premissa maior uma base que não

pode ser demonstrada sem cairmos em paralogismo. Mas isso parece significar para ele que a obtenção das primeiras verdades não é realizada através de silogismos, e sim através da experiência sensorial, que nos fornece a percepção de relações. Uma vez obtidas essas verdades, porém, elas podem ser utilizadas como premissas de silogismos. Apesar das qualificações feitas em todos os casos acima e apesar da oposição entre os dois pensadores na questão do silogismo, fica claro que isso não é suficiente para afastar radicalmente os dois pensadores. Excetuando o caso do silogismo, em todos os demais aspectos considerados, as posições de Locke e do Misterioso O convergem em direção à posição metodológica e doutrinária comum que temos designado como *empirismo espiritualista*. Nessa perspectiva, ambos podem ser considerados pertencentes a uma mesma linha de pensamento.

Muitas das qualificações apontadas acima correspondem a divergências implícitas entre os dois autores, principalmente porque Misterioso O escreveu apenas textos curtos sobre teoria do conhecimento, deixando muita coisa de lado, ao passo que Locke escreveu mais de uma obra a respeito, desenvolvendo uma série de detalhes que não foram considerados pelo brasileiro. Faltam no Misterioso O a consideração e a discussão dos seguintes pontos que encontramos facilmente em Locke: i) uma descrição detalhada das operações da mente ao lidar com a sensação e a reflexão; ii) uma distinção explícita entre *experiência interna* e *externa*; iii) uma análise dos elementos constitutivos dos juízos imediatos e mediatos, que provavelmente o levaria a uma distinção entre *ideias simples* e *complexas*; iv) um apelo às categorias de *substância* e *modo* para classificar nossas ideias complexas; v) uma distinção entre *qualidades primárias* e *secundárias*; vi) uma distinção entre *essências reais* e

nominais; etc. É bastante provável que Misterioso O não chegasse às mesmas conclusões de Locke ao analisar esses tópicos, mas o que importa destacar aqui é o fato de que, mesmo assim, seu estudo da questão do conhecimento aponta na direção de uma combinação entre o empirismo e o espiritualismo, ao estilo de Locke, apesar de o brasileiro não ter justificado sua posição de maneira completa.

9.3.3. O MISTERIOSO O E JOUFFROY

Sob o ponto de vista da teoria do conhecimento, podemos constatar que, como no caso de Locke, Misterioso O e Jouffroy apresentam pontos de convergência e de divergência. Em última instância, porém, ambos adotam visões de mundo bastante semelhantes. Vejamos como. Começando pelas convergências entre os dois autores, podemos dizer, em primeiro lugar, que ambos enfatizam a experiência como a verdadeira fonte do nosso conhecimento. É claro que a posição de cada um é matizada e a convergência exige qualificações. O Misterioso O não enfatiza a introspecção, limitando-se a concentrar-se na percepção de relações, sejam elas internas ou externas, enquanto Jouffroy considera ser a introspecção a verdadeira via para a obtenção do conhecimento filosófico. De qualquer modo, cada um representa uma via alternativa no interior de uma perspectiva comum, voltada para a experiência e a observação dos fatos. Em segundo lugar, ambos rejeitam a doutrina cousiniana das apercepções puras, que, para eles, constitui uma extrapolação dos limites da experiência. Esse ponto não exige qualificações. Em terceiro lugar, ambos têm convicção da existência do mundo exterior, com base nas interações com o mesmo. Aqui, vale a qualificação de que, para Misterioso O, a convicção da existência do mundo exterior surge a partir da percepção da relação entre o *eu* e o

mundo, ao passo que, para Jouffroy, que segue Reid nesse ponto, essa convicção surge a partir do contato intuitivo e imediato com o mundo. Em quarto lugar, ambos reconhecem a necessidade de uma linguagem filosófica de caráter científico para o pleno desenvolvimento da filosofia. Mas com a qualificação de que, para Misterioso O, essa linguagem filosófica, por menos evoluída que esteja, já permite não apenas evitar as controvérsias filosóficas logomáquicas, mas também a obtenção de teses metafísicas sobre a existência do *eu* e do mundo exterior. Já no caso de Jouffroy essa linguagem filosófica ainda não foi suficientemente desenvolvida, o que exige deixar de lado provisoriamente as preocupações metafísicas, as quais somente encontrarão solução num futuro ainda inalcançado. O máximo que poderia ser feito no momento era aderir, ao estilo de Reid, às crenças metafísicas garantidas pelo senso comum. Mesmo assim, os dois representam, nesse tema, variantes de uma posição lockiana voltada para o aperfeiçoamento da linguagem científica como meio de propiciar avanços para a investigação filosófica. Em quinto e último lugar, ambos defendem teses metafísicas ligadas às doutrinas cristãs, que, para eles, constituem a verdadeira religião. Essa aproximação é válida com a qualificação de que, no Misterioso O, as doutrinas cristãs são justificadas sobretudo pela revelação e pela fé, como podemos constatar inclusive pela ênfase à *la* Pascal no poder do coração em matéria religiosa ao passo que, em Jouffroy, tais doutrinas são justificadas provisoriamente apenas pelo senso comum, ficando a pretendida justificação racional de caráter metafísico postergada para o futuro.⁶ Como podemos ver, em que pese às qualificações que explicitam as

⁶ Mais sobre as semelhanças na avaliação da importância das doutrinas cristãs para Figueiredo e Jouffroy quando estivermos discutindo a interpretação de Lara.

peculiaridades da posição filosófica de cada um, as respectivas visões de mundo envolvidas apresentam grandes afinidades.

Sob o ponto de vista da visão de mundo religiosa, o Misterioso O, em sua resenha de *O Livro do Povo*, de Lamennais, faz referência elogiosa à principal tese da obra, que afirma ser o destino do ser humano nesse mundo o aproximar-se cada vez mais de Deus. Dela, Lamennais deduz duas consequências: i) devemos respeitar os outros enquanto cumprem seus respectivos destinos neste mundo; ii) devemos ajudar o próximo na realização de seu destino. O Misterioso O alega que essas consequências convergem com as ideias de Jouffroy a respeito. Isso significa que a tese principal, da qual as consequências são deduzidas, também deve estar de acordo com as ideias de Jouffroy, pois a negação das consequências implicaria na negação da tese principal. Essa aproximação com Jouffroy, feita pelo Misterioso O, converge com as ideias político-sociais de Figueiredo a respeito, podendo constituir uma evidência para a identificação dos dois autores. Mas, diante das outras evidências contrárias por nós já apresentadas, ela não nos parece suficiente para tomarmos uma decisão a respeito.

Passando agora às divergências entre Misterioso O e Jouffroy, podemos destacar principalmente três, embora, como veremos, elas não afetem significativamente as afinidades indicadas acima. A primeira dessas divergências diz respeito ao ceticismo. Jouffroy, como vimos, admite a invulnerabilidade do argumento do ceticismo absoluto, embora procure minimizar seus efeitos sobre a vida prática. O Misterioso O, de seu lado, chama esse ceticismo de *transcendente* e procura reduzi-lo a um contrassenso. Em que pese, contudo, à divergência de ambos na maneira de conceber o ceticismo, eles se aproximam ao deixar de lado as considerações céticas quando se baseiam na experiência sensorial como fonte de nosso conhecimento. A

segunda divergência está no fato de que Jouffroy admite a existência de verdades absolutas, coisa que o Misterioso O nega enfaticamente, reduzindo tudo à verdade humana e assumindo, ainda que não explicitamente, uma forma de relativismo. Mas não podemos esquecer que Jouffroy reconhece o fato de que as verdades absolutas só podem ser apreendidas por Deus, coisa que provavelmente o Misterioso O estaria disposto a aceitar. Além disso, Jouffroy afirma que toda verdade humana é relativa, de tal modo que, para ele, a melhor defesa contra o ceticismo está no humanismo e no relativismo. No frígir dos ovos, as posições de ambos são bem mais semelhantes do que o Misterioso O estaria disposto a reconhecer. A terceira divergência tem a ver com a avaliação de Locke. Jouffroy, seguindo a escola escocesa, critica esse último, alegando que ele não chegou à filosofia propriamente dita e que ele é um representante do *espiritualismo* moderno, que reduz tudo à sensação e torna impossível o acesso ao mundo exterior. Tudo indica que Jouffroy está entendendo o *espiritualismo* lockiano como uma forma de *idealismo*. Mas o apelo de Jouffroy à experiência interna como base do conhecimento e a sua confissão da incapacidade de demonstrar teses metafísicas a partir da mesma o colocam na mesma linha de pensamento que Locke. Isso o leva inclusive a ter de apelar ao senso comum para defender a existência do mundo exterior e de outras teses metafísicas por ele consideradas necessárias. O Misterioso O, por sua vez, adota uma posição muito semelhante à do idealismo epistemológico de Locke, enfrentando as mesmas dificuldades que esse pensador britânico e Jouffroy para demonstrar a existência do mundo exterior e de outras teses metafísicas. Como podemos observar, as divergências apontadas não são suficientes para afetar as semelhanças entre as respectivas visões de mundo do Misterioso O e de Jouffroy. Isso nos

permite concluir também que a filosofia do Misterioso O se revela mais próxima da de Jouffroy do que da de Cousin.

9.3.4. O MISTERIOSO O E LEROUX

Esse autor francês aparece nas discussões sobre teoria do conhecimento, assinadas por O. Desse modo, o autor a que nos referiremos na comparação que segue será o Misterioso O. O caso de Pierre Leroux, quando comparamos suas ideias com as do Misterioso O, nos oferece algumas surpresas. Embora não tenhamos encontrado seu nome nos textos consultados de *O Progresso*, ele parece ter inspirado em boa medida o conteúdo da terceira seção de *Certeza Humana*. Vejamos como.

9.3.4.1. A FRASE DO APÓSTOLO PAULO

No que diz respeito à frase do apóstolo Paulo, p. ex., Cousin, que seria o candidato mais cotado para ter exercido inspiração sobre o Misterioso O, não se refere a ela no mesmo espírito que o artigo de *O Progresso*. Com efeito, essa frase aparece pelo menos uma vez em Cousin, no seu *Curso de história da filosofia moderna durante ao anos de 1816 e 1817*, mas em francês e não em latim. Ali, ele discute a teoria de Berkeley, conforme a qual: i) só existem ideias e espíritos, o espírito humano é a substância das ideias que ele percebe e das quais dispõe; ii) o espírito divino é a substância e a causa das ideias que o espírito humano percebe e das quais não dispõe. Segundo Cousin, Berkeley cita a esse propósito a passagem do apóstolo Paulo, muitas vezes lembrada por Malebranche: *Deus é Aquele em que vivemos, nos movemos e existimos*. Cousin conclui a partir daí que os sistemas de Berkeley e Malebranche são no fundo os mesmos. Embora haja diferenças entre ambos, eles

convergem no fato de localizar as ideias dos sentidos na inteligência divina, inspirando-se em Platão.⁷ Como podemos ver, além da passagem de Paulo ter sido citada em francês, a referência aqui é ou ao idealismo berkeleyano ou ao ocasionalismo de Malebranche. Não há qualquer sugestão de Cousin com respeito ao tom panteísta da frase do apóstolo. Isso sugere que Figueiredo, ao citá-la, se inspirou em outra fonte.

Já Leroux, em seu livro *De l'humanité*, cita pelo menos três vezes a frase de Paulo na versão latina.⁸ Na primeira delas, ele afirma que Deus não está fora do mundo, porque o mundo não está fora de Deus: *in Deo vivimus, et movemur, et sumus*, como diz admiravelmente o apóstolo Paulo (Leroux, *Da Humanidade I*, p. 227). Na segunda, ele alega que, embora Deus tenha sido colocado bem longe da terra, Ele está por toda a parte. Ele está em nós em todos os momentos de nossa existência, porque não podemos viver sem Ele e Nele vivemos: *in Deo vivimus, et movemur, et sumus*, como diz Paulo (Leroux, *Da Humanidade I*, p. 232). Na terceira e última, que consideramos a mais importante, Leroux cita dessa vez todo o trecho relevante do discurso de Paulo aos atenienses, incluindo a frase latina (Leroux, *Da Humanidade I*, pp. 452-3). E acrescenta uma comparação entre as ideias de Paulo e as de Apolônio.⁹

⁷ Cfr. Cousin, Victor. *Cours d'histoire de la philosophie moderne pendant les années 1816 et 1817. Par M. V. Cousin. Publié avec son autorisation d'après les meilleures rédactions de ce cours*. Paris: Librairie de Ladrance, 1841, p. 68-9.

⁸ Ver Leroux, Pierre. *De l'humanité, de son principe, e de son avenir, ou se trouve exposée la vraie définition de la religion et ou l'on explique le sens, la suite et l'enchaînement du mosaïsme et du christianisme*. Tome Premier. Paris: Perrotin, Éditeur-Libraire, 1840. A partir desse ponto, Leroux, *Da Humanidade I*.

⁹ Apolônio de Tiana (c. 15 – c. 100 d.C.) foi um filósofo neopitagórico grego nascido em Tiana, cidade localizada na província romana da Capadócia, na Anatólia. Foi contemporâneo de Jesus Cristo e teve sua biografia escrita pelo sofista Filóstrato, a pedido da imperatriz consorte Julia Domna, esposa de Septímio Severo e mãe dos futuros imperadores Geta e Caracala. Na biografia que escreveu, Filóstrato atribui a Apolônio poderes de percepção extrassensorial e relata sua viagem à Índia, procurando repetir a experiência de seu mestre Pitágoras. Filóstrato descreve fatos da vida de Apolônio que são muito semelhantes aos da vida de Cristo: i) seu nascimento foi informado a sua mãe por um ser sobrenatural; ii) ele nasceu de maneira miraculosa e foi um jovem muito precoce; iii) na idade adulta, dedicou-s à pregação itinerante, conclamando seus ouvintes a viver uma vida espiritual, desprezando as coisas materiais; iv) reuniu um grupo de discípulos, que acreditavam ser ele divino; v) realizou diversos

Leroux pensa que, assim como Paulo liga a imortalidade de ressurreição à natureza essencial de Deus e conclui, a partir da imanência de Deus em todas as criaturas, pela justiça e pela possibilidade do juízo universal decretado pelo Ser Absoluto, do mesmo modo Apolônio, para explicar a ressurreição eterna, mostra que toda modificação dos seres pertence ao Ser Universal, em Quem vivem o mundo e todas as criaturas, em Quem nós vivemos, nos movemos e existimos, como diz Paulo. Leroux alega que esse último, ao exortar os gregos a se converterem à nova religião cristã, procurou apoiar-se particularmente em Pitágoras e em suas concepções da unidade de Deus e da imanência de Deus no seio de todas as criaturas. Leroux recorre aqui ao Mártir Justino, para quem Pitágoras só ensinou sobre Deus aquilo que tinha aprendido no Egito, mas ele expôs suas ideias debaixo do véu misterioso dos símbolos.¹⁰ De acordo com Mártir Justino, quando Pitágoras afirma em sua teoria dos números que a *unidade* é o princípio de todas as coisas e a causa de todo bem, ele está entendendo essa unidade como o Ser Uno, ou Deus (Leroux, *Da Humanidade I*, pp. 454-5). Leroux acrescenta aqui a citação de uma passagem atribuída Pitágoras, feita na obra *Exortação aos gregos*, que ele

milagres, curando doentes, exorcizando demônios e ressuscitando mortos; v) suas ideias e atitudes lhe proporcionaram inimigos, que o entregaram às autoridades romanas para ser julgado; vi) depois de morto, retornou ao mundo para convencer seus seguidores de que não estava morto, mas vivia no reino celeste. Na Antiguidade, Apolônio foi visto como um herói do movimento anticristão e combatido por Eusébio e Lactâncio. No s. XVI, surgiu um grande interesse por Apolônio na Europa, mas prevaleceu ali a perspectiva da Igreja, que o considerava um mágico demoníaco e um grande inimigo do cristianismo. Mas as comparações entre Apolônio e Jesus se tornaram comuns nos séculos XVII e XVIII, no contexto da polêmica sobre o cristianismo. Diversos iluministas deístas e anticatólicos viam Apolônio como um precursor de suas próprias ideias éticas e religiosas, um proponente de uma religião racional e universal. Essas comparações continuaram no s. XX.

¹⁰ Mártir Justino foi um apologista cristão do s. ii d. C. Foi mártirizado, ao lado de alguns de seus estudantes e é venerado como santo pela Igreja Católica Romana, pela Igreja Anglicana e pela Igreja Ortodoxa do Oriente. Entre outras obras, escreveu uma *Primeira apologia*, endereçada ao imperador Antoninus Pius e uma *Segunda apologia*, endereçada ao senado romano. É-lhe também atribuída falsamente a autoria da *Cohortatione ad Graecos (Exortação aos gregos)*, obra que, como veremos a seguir, foi citada por Leroux para explicar as ligações de Pitágoras com o dito de Paulo. Atualmente a autoria da *Exortação* é atribuída a um autor anônimo, como *Pseudo Justino*.

considera ter sido escrita por Mártir Justino, mas que atualmente é atribuída a um autor anônimo, conhecido como *Pseudo Justino*. De qualquer modo, devido à sua importância para a discussão, a citação merece ser reproduzida:

Deus é um, não fora do mundo, como alguns imaginam, mas no mundo mesmo, vendo e ao mesmo tempo abarcando todas as criaturas e todas as criações ou gerações de seres, no círculo completo de suas existências simultâneas ou sucessivas. Deus é o moderador de todos os séculos, a causa e o operário, aquele que pode e aquele que age. Ele é o princípio de todas as coisas, luz no céu, pai de todos os seres, alma e alento de tudo o que existe, motor de todas as esferas e de todas as existências (Pitágoras *apud* Pseudo Justino, *Cohortatione ad Graecos*, c. XIX, *apud* Leroux, *Da Humanidade I*, pp. 454-5).

Como podemos ver pela exposição acima, Leroux não só confere grande importância ao dito de Paulo, mas também faz uma ligação entre esse dito e a filosofia de Pitágoras, utilizando como ponte as ideias de seu discípulo Apolônio. Com exceção da referência esse último, as semelhanças com a terceira seção de *Certeza Humana* são inegáveis. Tudo indica que a fonte de inspiração do Misterioso O ao escrever a última parte desse artigo, foi de fato Leroux. E como o tom geral da passagem de *Da humanidade* parece ser panteísta e como seu autor é em geral considerado um panteísta, isso reforçaria, em princípio, a hipótese de que o Misterioso O também seria panteísta. Mas tal argumento nos parece problemático.

9.3.4.2. A ACUSAÇÃO DE PANTEÍSMO

Como exemplo da acusação de panteísta tradicionalmente feita a Leroux, temos, p. ex., o verbete a seu respeito na *Encyclopaedia Britannica*, que o classifica como um “filósofo panteísta francês”, sem

contudo apresentar uma justificativa adequada para tanto.¹¹ Philippe Buchez, de seu lado, depois de fazer diversas críticas enfáticas ao panteísmo, acusa Leroux e Reynaud de chefiarem a escola que divulgava o panteísmo na época, através da *Encyclopédia Nova*.¹² Em sua crítica, Buchez considera que Reynaud e Leroux possuem ideias idênticas em relação ao panteísmo, mas isso nos parece controverso, como veremos um pouco mais adiante.

Em que pese às interpretações acima, outros autores perceberam que o alegado panteísmo de Leroux estava sujeito a qualificações. É o caso, p.ex., do abade Maret, que, no seu *Ensaio sobre o panteísmo nas sociedades modernas*, caracteriza Leroux como defensor de uma forma atenuada de panteísmo, embora não justifique adequadamente essa sua interpretação. Com efeito, na relação de assuntos tratados que encabeça o *Capítulo II* do mencionado *Ensaio*, Maret recorre ao seguinte subtítulo: “M. Pierre Leroux e a *Encyclopédia Nova*: doutrina do progresso contínuo e teoria da certeza: panteísmo mitigado”.¹³ E, em sua análise das ideias de Leroux nesse domínio, Maret recorre a um artigo de Reynaud sobre o Céu na *Encyclopédia Nova*, afirmando que tanto Reynaud como Leroux adotam a doutrina segundo a qual Deus e o mundo se identificam. Ambos tentam corrigir o panteísmo de seus predecessores ao admitir em Deus uma vida pessoal distinta da existência do mundo. Mas, argumenta Maret, a vida de Deus pode ser infinita ou não. Se é infinita, então Ele não precisa de uma manifestação exterior. A criação nada

¹¹ Ver verbete Leroux, Pierre. *Encyclopedia Britannica*. Disponível em <<https://www.britannica.com/biography/Pierre-Leroux>>. Infelizmente, perdemos a data de acesso.

¹² Cfr. Buchez, Philippe J. B. *Essai d'un traité complet de philosophie, du point de vue du catholicisme et du progrès*. Tome deuxième. Paris: E. Éveillard et Cie., Éditeurs; Perisse Frères, Libraires, 1839, pp. 322-3.

¹³ Cfr. Maret, Henri Louis Charles. *Essai sur le panthéisme dans les sociétés modernes*. 3e éd. revue et augmentée. Paris: Méquignon Jr. et J. Leroux, 1845 p. 53. A partir de agora, *Maret, Ensaio sobre o Panteísmo*.

acrescentaria à felicidade divina. Se a vida de Deus não é infinita, então ela precisa completar-se pela produção do mundo. Nesse caso, a vida divina seria incompleta, inacabada. Desse modo, ao tentar corrigir o panteísmo de seus predecessores, Reynaud e Leroux teriam cometido uma violência contra a lógica (Maret, *Ensaio sobre o Panteísmo*, pp. 83-4). Essa argumentação de Maret, apesar de mitigar o panteísmo de Leroux ao menos no subtítulo da seção correspondente do *Capítulo II* de seu *Ensaio*, adota em última instância a mesma linha de Buchez e nos parece inadequada, pois utiliza um texto de Reynaud para avaliar as ideias de Leroux, como se os dois tivessem exatamente o mesmo pensamento.¹⁴ Na verdade, como procuraremos mostrar no decurso da presente análise, Leroux tinha ideias próprias a respeito de Deus e suas relações com o mundo criado, e tais ideias não se confundem com aquelas expressas por Reynaud no verbete *Céu* da *Encyclopédia Nova*.

Um outro autor que percebeu a especificidade do alegado panteísmo de Leroux foi Paul Janet. Em seu estudo da ideia de *humanidade*, num artigo publicado na *Revue des Deux Mondes*, ele faz uma apresentação das ideias de Leroux a respeito das relações entre Deus e o mundo criado e conclui que o autor de *Da humanidade* defende tanto a tese da unidade no universo como a tese da unidade na espécie humana. A ideia de Deus é o liame da primeira e a humanidade é o liame da segunda. Para Janet, Leroux tentou manter a individualidade dos seres particulares, mesmo sem tê-la demonstrado suficientemente. E

¹⁴ Há ainda um outro autor, Pierre Macherey, que, num artigo de 1985, adota também a interpretação de Maret. Macherey alega que Leroux mantém a transcendência do divino, procurando refletir não a presença de Deus no mundo e na humanidade, mas, inversamente, a presença do mundo e da humanidade em Deus, segundo a fórmula *in Deo vivimus*, do apóstolo Paulo, a qual Leroux cita constantemente. Macherey pensa que se trata de um *panteísmo mitigado*, segundo a expressão de Maret, para quem Leroux tenta uma solução de compromisso ao mesmo tempo panteísta e fora do panteísmo, refletindo sua busca por vias médias entre o liberalismo e o socialismo (ver Macherey, Pierre. Leroux dans la querelle du panthéisme. *Les cahiers de Fontenay, Spinoza entre lumière et romantisme*, nº 36 à 38, mars 1985, p. 218. Todo o artigo pp. 215-22).

Janet acrescenta que é preciso reconhecer que, mesmo nas doutrinas mais ortodoxas, as teses da ubiquidade divina, da criação contínua e da premoção física tornam muito difícil compreender a individualidade e a realidade positiva do ser finito. É fácil separar as coisas, mas é preciso reuni-las; é fácil reuni-las, mas é preciso distingui-las. O panteísmo não torna essas coisas mais claras, porque, se Deus é tudo, o mundo nada é; se o mundo é tudo, Deus nada é. Misticismo ou ateísmo, esses são os dois partidos entre os quais oscila todo panteísmo. E, se esse último procura uma via média, não vemos em que ele difere do teísmo propriamente dito.¹⁵ Como podemos ver, Janet vê o panteísmo de Leroux como uma tentativa fracassada de superar a oposição entre misticismo e ateísmo, recaindo numa forma de teísmo.

9.3.4.3. O PANENTEÍSMO

Apesar das avaliações acima, moderadas ou não, temos de observar inicialmente que o próprio Leroux não se considerava um partidário do panteísmo, apresentando-se inclusive como um inimigo dessa doutrina. Consultemos, p. ex., suas ideias a respeito no artigo *De Deus*, publicado na *Revista Independente*, em 1842.¹⁶ Ali, Leroux se propõe a demonstrar a existência de Deus e a fazer uma exposição teológica de sua natureza, *com uma refutação resumida dos diversos panteísmos antigos ou em voga nos dias de hoje* (Leroux, *De Deus*, p. 17). E ele destaca um fenômeno que

¹⁵ Cfr. Janet, Paul. La philosophie de Pierre Leroux II – L'idée de l'humanité. *Revue des Deux Mondes*, LXIXe année, quatrième période, Tome 153, 1re livraison, Paris, 1er mai 1899, p. 393. Todo o artigo: pp. 379-406.

¹⁶ Ver Leroux, Pierre. De Dieu ou de la vie considérée dans les êtres particuliers et dans l'être universl. Premier Fragment. Premier Article. *La Revue Independante. Publiée par Pierre Leroux, George Sand, et Louis Viardot*. Tome Troisième. Paris: Au Bureau de la Revue Indépendante, 1842, pp. 17-89. A partir desse ponto, *Leroux, De Deus*. Leroux ainda menciona, à p. 18 desse artigo, como relevantes para a compreensão do seu pensamento a respeito da concepção de Deus, as seguintes obras: *Refutação do Ecletismo*, *Da humanidade* e a parte metafísica da *Enciclopédia Nova*. Por motivos de espaço, concentraremos a nossa discussão apenas no artigo em questão.

considera bizarro: enquanto todas as religiões, a começar pelo cristianismo, proclamam que Deus está em toda parte, como no caso do apóstolo Paulo, os espiritualistas e cristãos da época de Leroux colocavam Deus fora do mundo, achando que o mundo vive sem a Sua intervenção. Eles chamavam de *panteísta* quem quer que ousasse dizer que Deus está em todas as coisas (Leroux, *De Deus*, pp. 23-4). No decorrer da discussão, Leroux estabelece uma oposição entre Paulo e Epicuro: o primeiro diz que é em Deus que vivemos, nos movemos e existimos; o segundo, seguido pelos atomistas e pelos químicos do s. XIX, pretende explicar todos os fenômenos da vida independentemente de Deus (Leroux, *De Dieu*, p. 24). Ora, os espiritualistas e os cristãos que acusam de panteísta a quem segue a rota do apóstolo Paulo deveriam se perguntar se não estão sendo eles mesmos epicuristas. Toda ciência do s. XIX está suspensa entre duas opiniões: a síntese realista de Paulo ou a análise nominalista de Epicuro (Leroux, *De Deus*, p. 24).

Mais adiante, Leroux argumenta que o filósofo que crê na Unidade e por isso crê na intervenção do Ser Absoluto em todos os fenômenos do tempo e do espaço, buscando a explicação do mecanismo divino que une os seres particulares ao Ser universal, deve ser chamado de *religioso* e não de *panteísta*. A doutrina de Jesus é a da Unidade. Antes de morrer na cruz, Ele afirmou: “eu estou neles [nos seres humanos] e tu estás em mim, a fim de que eles se aperfeiçoem na Unidade” (Leroux, *De Deus*, p. 27). Em outros pontos do artigo considerado, que não exporemos aqui por motivos de espaço, Leroux defende uma concepção de *Deus* e da *Trindade* como uma entidade que perpassa o universo criado ao estilo sugerido pela frase de Paulo (Leroux, *De Deus*, pp. 49-52). E encerra essa parte da discussão, classificando sua posição como uma espécie de “panteísmo cristão”, mas perguntando em seguida se podemos chamar de panteísmo a uma doutrina que, ao contrário, tem por objetivo

explicar a união da vida individual com a Vida universal, jamais absorvendo a vida individual na Vida Universal (Leroux, *De Deus*, p. 54).

Como podemos ver no texto considerado, Leroux se apresenta o tempo todo como um inimigo do panteísmo. E, ao defender simultaneamente a presença de Deus nas criaturas e a distinção entre Ele e essas mesmas criaturas, Leroux se aproxima claramente do panenteísmo, caracterizado pela hipótese de que Deus penetra o mundo criado sem confundir-se com ele. Como pudemos constatar, Leroux revela inclusive seu desconforto por não possuir um termo adequado para designar sua posição, que ele, por um lado, chama de “panteísmo cristão” e, por outro, desqualifica tal denominação ao reconhecer que ela envolve a união da Vida universal com a individual, mas sem identificar uma com a outra.

9.3.4.4. A METEMPSICOSE

Além das considerações acima, podemos acrescentar o fato de que Leroux acreditava na *metempsicose*, defendendo a concepção de que cada um de nós experimenta vidas sucessivas aqui nesse mundo, sem a necessidade de uma vida *post mortem*, de tal modo que o paraíso e o inferno já se encontram na terra e não existem fora dela. Isso parece reforçar o panenteísmo de Leroux, pois pressupõe a crença na existência de cada alma individual, que subsiste através das sucessivas reencarnações, mantendo-se diferente de Deus, apesar de penetrada por Ele.

Sem dúvida há uma dificuldade no panenteísmo acima descrito, pois, como Janet percebeu, Leroux tem de articular coerentemente a ubiquidade divina com a individualidade e realidade positiva da criatura, o que não nos parece ser uma tarefa fácil de realizar. Mas isso

não autoriza os seus intérpretes a levarem sua posição até suas últimas consequências, classificando-a de *panteísmo*, quando ele explicitamente não se considerava um adepto de tal doutrina. Leroux está repetindo aqui o destino de Cousin, que também foi considerado panteísta contra a sua vontade. É verdade que as doutrinas de ambos apontam perigosamente em direção ao panteísmo, mas eles mesmos não estavam dispostos a admiti-lo. Desse modo, considerá-los panteístas, sem maiores qualificações, constitui um equívoco hermenêutico que dificulta a compreensão de seus respectivos pensamentos. Ao invés de extrair conclusões à revelia das intenções explícitas desses autores, o correto seria reconhecer que as posições por eles defendidas não foram elaboradas para serem entendidas como panteístas, apesar de inadvertidamente apontarem nessa direção.

Ora, acreditamos que o Misterioso O se encontra na mesma situação desconfortável de Leroux com respeito ao panteísmo. É verdade que esse pensador francês não é diretamente mencionado pelo Misterioso O, mas as semelhanças entre as ideias de ambos na terceira seção de *Certeza Humana* sugerem que o primeiro tenha inspirado as ideias do segundo no que diz respeito às relações entre Deus e o mundo criado. De fato, se deixarmos de lado por enquanto o apelo à categoria de *relação*, veremos que ambos recorrem a Pitágoras e ao apóstolo Paulo, de tal modo que as colocações de Leroux ajudam a esclarecer as colocações correspondentes no Misterioso O. Assim, os trechos da obra *Da Humanidade* e do artigo *De Deus*, que expusemos acima, não só indicam que o dito de Paulo foi interpretado num sentido panenteísta, mas também revelam as ligações de Pitágoras com essa tendência, sugerindo que o apelo do Misterioso O a esse filósofo grego e ao dito de Paulo na terceira seção de *Certeza Humana*, em virtude das afinidades encontradas, podem ser entendidos no mesmo sentido. O relativamente

obscuro apelo a Pitágoras nesse artigo do Misterioso O se torna mais claro quando o ligamos, como faz Leroux, a uma interpretação panenteísta do dito de Paulo. Mas não podemos deixar de notar que Misterioso O, embora muito provavelmente inspirado por Leroux, articula os conceitos envolvidos de maneira bastante pessoal. Assim, ele busca em Pitágoras apenas a frase segundo a qual os números governam o mundo, sem destacar, como faz Leroux, a concepção panenteísta do filósofo grego com respeito às relações entre Deus e o mundo criado. E, para explicar tais relações, Misterioso O toma a iniciativa de recorrer a expressões matemáticas racionais envolvendo o zero e o infinito, sugerindo que Deus está presente no mundo por meio de leis matemáticas. Com isso, ele confirma, à sua maneira, a interpretação de Leroux, que, seguindo o Mártir Justino, alega que Pitágoras expôs suas ideias debaixo do misterioso véu dos símbolos. E o caráter pessoal da apropriação mais ou menos antropofágica do Misterioso O com respeito às ideias de Leroux nesse campo fica complementado, em primeiro lugar, pela ausência de menção ao neopitagórico Apolônio em *Certeza Humana*. Em segundo lugar, o Misterioso O não faz qualquer referência à metempsicose. Em terceiro lugar, temos em *Certeza Humana* o apelo à categoria de *relação* e aos *conceitos correlatos*, que constituem uma das bases da filosofia do Misterioso O, mas não de Leroux. Em que pese a essas diferenças, ambos autores parecem ter adotado o panenteísmo, mas apelando a versões diferentes.

9.3.4.5. A CATEGORIA DE *RELAÇÃO* NO MISTERIOSO O

Em nossa comparação acima das ideias do Misterioso O com as de Leroux na questão do panenteísmo, não consideramos até agora o apelo à categoria de *relação* e aos pares de *conceitos correlatos*. Isso é assim

porque esse tema tem a ver sobretudo com Cousin. Não pudemos discutir essa questão quando fizemos a comparação entre as ideias desse último e as do Misterioso O porque então ainda não tínhamos apresentado todas as informações relevantes, coisa que só conseguimos fazer depois da comparação com as ideias de Leroux. Agora estamos em condições de discutir esse ponto. Já concluímos que o Misterioso O compartilhava a visão panenteísta do autor de *Da humanidade* e por isso citou Paulo e recorreu a Pitágoras. Acontece que, em virtude da influência de Cousin, o Misterioso O enfatizou também a categoria de *relação*, tornando assim correlatos os mencionados pares de conceitos de *existência* e *nada*, de *finito* e *infinito*, de *alfa* e *ômega*. Os conceitos de cada par se supõem mutuamente e só possuem existência na relação entre eles. Podemos considerá-los isoladamente, mas apenas por abstração. Em outras palavras, essa perspectiva parece ter como consequência o fato de que a única realidade efetiva está na *relação Deus/mundo*. Mesmo que os termos dessa relação não sejam idênticos, constatamos que eles não possuem existência independente. Ora, como vimos, o *status* ontológico assim obtido é praticamente equivalente ao *status* ontológico da identificação entre Deus e o mundo. E isso constitui uma forma de panteísmo, ainda que não muito comum. Em função disso, o Misterioso O se encontrou no mesmo dilema de Cousin, pois ambos tentaram defender uma concepção panenteísta a respeito das relações entre Deus e o mundo criado, mas acabaram se aproximando perigosamente do panteísmo. Cousin teve de negar as acusações que seus adversários lhe fizeram nesse sentido, procurando manter-se fiel à distinção entre Deus e o mundo. O Misterioso O não teve esse problema, pois não foi acusado de panteísmo por seus contemporâneos, mas sim de ceticismo e ateísmo, p. ex., por parte do Discípulo da Filosofia. Tendo em vista a grande influência do catolicismo sobre a cultura brasileira, pensamos ser viável a sugestão de

que ele não aderiu à forma de panteísmo implícita em seu pensamento, adotando preferencialmente uma espécie de criacionismo emanatista de caráter panenteísta, mais compatível com as doutrinas desse mesmo catolicismo.

9.3.5. O MISTERIOSO O, LEROUX E COUSIN

Em síntese, a partir da comparação com Leroux e do breve retorno a Cousin, podemos dizer que a conjectura relativa ao panteísmo do Misterioso O constitui uma possibilidade, mas parece distante do contexto vivido por ele na Província de Pernambuco de sua época. A conjectura mais provável é a de que o Misterioso O era panenteísta. Isso pode ser justificado da seguinte maneira: i) ele apresenta muitas semelhanças com Leroux, que também era panenteísta; ii) ele não faz referência explícita ao panteísmo nos seus artigos; iii) embora ele tenha sofrido a influência de Cousin ao enfatizar a categoria de *relação*, que aponta para o panteísmo, o Misterioso O aparentemente se manteve fiel à postura do fundador do ecletismo francês, que negava ter adotado essa doutrina. Se essa conjectura é mais provável, então, por um lado, ela sugere que o Misterioso O aparentemente se inspirou em Cousin e Leroux para elaborar sua versão pessoal do panenteísmo. Do primeiro, ele extraiu a ênfase na categoria de *relação* e, do segundo, a articulação com Pitágoras e o apóstolo Paulo, obtendo assim sua própria versão dessa doutrina. Por outro lado, essa conjectura explica por que o Misterioso O tem de enfrentar a mesma dificuldade que seus inspiradores Cousin e Leroux no que diz respeito viés panteísta de sua posição filosófica. A diferença entre eles está em que Cousin e Leroux foram acusados de panteístas pelos seus adversários, sem ter de fato adotado explicitamente essa doutrina. Por esse motivo, tiveram de se

esforçar para rejeitar essa acusação, enquanto o Misterioso O não teve de enfrentar esse problema diante de seus contemporâneos e não se preocupou em discuti-lo explicitamente com eles.

9.3.6. O MISTERIOSO O E MARICÁ

A nossa interpretação leva à constatação de uma afinidade entre as ideias do Misterioso O e as do marquês de Maricá, no que diz respeito às relações entre Deus e o mundo criado, entre o infinito e o finito. Em nossa apresentação das ideias de Maricá, no 2º volume de nossa *História da Filosofia do Brasil (1808-1843)*, vimos que ele defende, por um lado, a criação contínua do universo, distinguindo Deus e o mundo, e, por outro, a emanção do mundo a partir de Deus, sugerindo a identificação de ambos. Maricá chama essa doutrina de *panteísmo* ou *infinito deísmo*, e procuramos mostrar que ele entende o primeiro termo num sentido diferente do tradicional. Nessa perspectiva, o mais correto seria usar apenas a expressão *infinito deísmo* para caracterizar sua posição, que parece corresponder a uma forma de criacionismo emanatista: Deus cria o mundo não a partir do nada, mas a partir de si mesmo, sem contudo confundir-se com a obra criada; como a criação emanatista é contínua, ele está presente em todas as coisas criadas, do mesmo modo que o calor está presente no ferro em brasa, sem confundir-se com ele.¹⁷ Embora não tenhamos destacado esse ponto na posição de Maricá no referido 2º volume, podemos ver agora que ela se encontra muito próxima do *panenteísmo* e que muito provavelmente o seu *eterno deísmo* poderia ser entendido nesse sentido. Embora Maricá não tenha utilizado a frase do apóstolo Paulo, como fez o Misterioso O, ele provavelmente a subscreveria sem maiores problemas. Isso significa que ambos parecem

¹⁷ Ver, a esse respeito, a seção 3.2.6.4.8.2 do 2º volume de nossa *História da Filosofia do Brasil (1808-1843)*.

convergir na concepção panenteísta das relações entre Deus e o mundo criado. Essa hipótese é bastante provável e fica reforçada pelo fato de que ambos terem tido acesso a pelo menos uma mesma fonte, representada pelo pensamento de Leroux. É verdade que Maricá vai mais adiante que o Misterioso O, pois defende explicitamente a *metempsicose*, doutrina comum tanto a Reynaud como a Leroux e que não tínhamos levado em conta até o presente momento. Pelo que pudemos constatar, o Misterioso O não se posiciona a respeito dessa questão. Na verdade, ele nem sequer toca no assunto, o que torna difícil saber qual seria a sua real posição.

9.4. AS IDEIAS FILOSÓFICAS DE FIGUEIREDO NAS DIVERSAS FASES DE SEU PENSAMENTO

9.4.1. PERÍODO DE 1843 A 1845

9.4.1.1. RELATO DAS GRANDES CONQUISTAS DE COUSIN

Essa fase do pensamento de Figueiredo é marcada pela tradução do *Curso de História da Filosofia*, de Cousin, e da provável influência desse último sobre o nosso autor. Como vimos, Figueiredo publicou um artigo a esse respeito no *Diário de Pernambuco*, não só elogiando o ecletismo de Cousin, mas também fazendo uma lista das principais conquistas do pensador francês em filosofia e que repetiremos aqui por conveniência: i) o apelo aos conceitos de *causa* e *substância* na resolução de questões filosóficas; ii) a demonstração racional da Santíssima Trindade; iii) desenvolvimento das provas cartesianas da existência de Deus; iv) elaboração de uma teoria mais precisa sobre a liberdade humana; v) refutação completa do princípio de utilidade; vi) sistematização da tese de Vico, para quem as formas de governo resultam das condições topográficas dos países.

Nesse artigo de divulgação de sua tradução, Figueiredo dá a entender que considera válidas todas as conquistas filosóficas indicadas na lista acima, o que levou muitos de seus intérpretes a enfatizarem a influência de Cousin sobre seu pensamento. Achamos importante salientar que a descrição que Figueiredo faz do ecletismo se concentra no processo de reunir as partes boas dos quatro sistemas básicos, sem levar em conta que é preciso um critério para estabelecer em que consistem essas mencionadas partes boas de cada sistema. Com isso, Figueiredo se revela ligado à primeira fase do pensamento cousiniano, quando predominou a ênfase no processo de seleção das partes verdadeiras de cada sistema, em detrimento do sistema filosófico espiritualista que serviu de critério para tal seleção. Outro ponto que estimamos importante salientar aqui é o fato de que Figueiredo não faz referência ao método introspectivo, que Cousin considera fundamental para que o ser humano possa atingir as principais verdades ontológicas. Isso nos faz pensar que a fidelidade de Figueiredo à filosofia de Cousin não era tão completa quanto ele sugeriu, mesmo nessa fase inicial de seu pensamento. Quanto à lista das grandes conquistas de Cousin, que recapitulamos acima para conveniência do leitor, a adesão de Figueiredo a elas pode ter predominado na fase de 1843 a 1845, mas resta saber em que medida tal adesão continuou a valer na fase seguinte. Isso será discutido depois da apresentação de nossa interpretação das ideias de Figueiredo, quando as estivermos comparando com as de Cousin e de Jouffroy e quando estivermos discutindo suas doutrinas políticas.

9.4.2. PERÍODO DE 1846 A 1855

Antes de apresentar qualquer uma das ideias filosóficas de Figueiredo, temos de lembrar que ele não é autor de obra sistemática,

tendo escrito apenas uma série de textos esparsos sobre diversos assuntos, como pudemos constatar por ocasião da apresentação do conteúdo dos mesmos na revista *O Progresso* e no folheto *A Carteira*. Isso não quer dizer que ele não tivesse um sistema de ideias articulado de alguma forma, mas envolve o trabalho de buscar nos seus textos os elementos teóricos mais relevantes para organizá-los sob a forma de uma exposição teórica consistente. Esse procedimento será adotado em todos os aspectos de sua filosofia.

9.4.2.1. AS IDEIAS FILOSÓFICAS DE FIGUEIREDO EM *O PROGRESSO*

As ideias de Figueiredo, expressas nos artigos assinados por A e RR, diferentemente daquelas expressas nos artigos do Misterioso O, estão mais voltadas para a filosofia moral, a filosofia política, as questões sociais e a concepção de *história*. No que segue, detalharemos cada um desses itens.

9.4.2.1.1. A FILOSOFIA MORAL DE FIGUEIREDO

9.4.2.1.1.1. OS MOTORES DA CONDUTA HUMANA

No domínio da filosofia moral, Figueiredo defendeu uma posição não muito fácil de ser apreendida em sua totalidade. A razão disso está em que parte de sua doutrina está expressa no artigo *Atividade humana*, que não foi redigido de maneira muito feliz, permitindo e estimulando uma visão provavelmente equivocada do pensamento de Figueiredo nesse domínio. Uma visão mais completa e mais adequada da sua filosofia moral exige uma complementação através de doutrinas que se encontram presentes em outros artigos, como *Comércio internacional*, *Reforma do sistema penitenciário III*, além do debate com Autran sobre o socialismo.

O problema com *Atividade humana* está em que esse artigo parte de uma interpretação parcial da perspectiva moral de Jouffroy e oferece uma proposta apenas parcial da perspectiva de Figueiredo, enfatizando a dimensão sensualista de caráter hedonista e utilitarista do ser humano e atenuando a sua dimensão espiritual de caráter solidário e societário, que só aparece mais claramente em outros artigos. A ênfase no individualismo e no hedonismo já aparece nas definições de *riqueza*, *produção*, *distribuição* e *consumo*, que Figueiredo apresenta como partes fundamentais da economia política. Ao fazer isso, ele está seguindo Jean Baptiste Say, que, em seu *Tratado de economia política*, estabelece tais conceitos como básicos nessa disciplina.¹⁸ Essa postura baseada em conceitos extraídos da economia política liberal é possível porque, na resenha do livro de Autran, conforme vimos e como discutiremos mais adiante, Figueiredo reconhece que Smith e Say, em que pese às suas deficiências, realizaram muitas análises exatas dos fenômenos econômicos. Essa caracterização da economia política era relativamente comum na época, como podemos ver pela adoção de uma terminologia semelhante por Autran, apesar da inclusão de um novo conceito, o de *circulação* ou *troca*. Com efeito, esse adversário de Figueiredo, nas suas *Preleções de economia política*, afirma que “podemos dividir a ciência econômica em quatro partes: a produção, a circulação ou troca, a distribuição e o consumo da riqueza”.¹⁹

De qualquer modo, a ênfase nessas doutrinas expostas em *Atividade humana* levou os diversos intérpretes do pensamento de

¹⁸ Ver Say, Jean Baptiste. *Traité d'économie politique, ou simple exposition de la manière dont se forment les richesses*. Tome I. Paris: Imprimerie de Crapelet, 1803. Ali, no *Discurso preliminar*, ele afirma que “a economia política mostra como se forma, se distribuem e se consomem as riquezas” (p. I).

¹⁹ Ver Albuquerque, Pedro Autran da Matta. *Preleções de Economia Política*. 2 ed. melhorada. Rio: Garnier, 1860, p. 25. Embora a edição que consultamos seja posterior à morte de Figueiredo, estamos supondo que os textos nela expressos não se modificaram significativamente na parte que estamos considerando.

Figueiredo a vê-lo explicando a formação da sociedade através da associação de indivíduos egoístas e hedonistas, que resolvem aderir a um contrato social para obtenção do maior prazer individual. Essa leitura leva diretamente à suposição de que Figueiredo defendeu uma perspectiva moral de caráter individualista, sensualista, utilitário e hedonista, sugerindo que sua filosofia política se enquadre no liberalismo marcado pelo contratualismo hedonista.

Deixando para depois a discussão da sua filosofia política e concentrando-nos na sua filosofia moral, consideramos importante lembrar aqui que, ao contrário do que pensam muitos intérpretes de Figueiredo, o próprio artigo *Atividade humana* já aponta sutilmente em outra direção, se levarmos em conta dois pontos que não foram devidamente apreciados por eles. O primeiro desses pontos tem a ver com o apelo ao mote da revista *La Phalange*, que preconiza o desenvolvimento de todas as individualidades, ordenadas espontânea e legitimamente, na unidade absoluta da espécie. Esse mote, lido descuidadamente, pode até reforçar a ideia de que Figueiredo está defendendo um individualismo hedonista. Mas não podemos nos esquecer que ele foi extraído de uma revista societária que defende acima de tudo a fraternidade humana através do teorema da solidariedade, fato esse que aponta numa direção oposta à desse mesmo individualismo. O segundo deles tem a ver com as diversas referências à formação de relações *solidárias* entre os indivíduos que se unem para constituir o grupo social ou, na linguagem figueirediana, o *indivíduo social*. Figueiredo se refere, p. ex., ao estado inicial de guerra entre os indivíduos, que depois se ligam por laços sociais em virtude das *solidariedades formadas*; ao fato de que a *solidariedade entre os indivíduos* se torna completa no grupo social; à maior importância do *prazer do grupo social* em relação ao prazer do indivíduo isolado; à maior

importância do *prazer da humanidade* em relação ao prazer de cada nação isolada. Essas referências indicam que, para Figueiredo, o bem estar da coletividade está sempre acima do bem estar do indivíduo, que é dela tributário.

É nesse espírito da formação de solidariedades que deve ser entendida a distinção figueirediana entre o *indivíduo humano*, ou seja, o indivíduo que assume os laços sociais para conviver com seus semelhantes, o *indivíduo social*, ou seja, a nação ou grupo social formado pela associação dos diferentes indivíduos humanos, e o *indivíduo humanidade*, ou seja, a população do globo ou grupo social mais abrangente formado pela associação das diversas nações ou indivíduos sociais. Figueiredo observa ainda que o *indivíduo social* é tão legítimo quanto o *indivíduo humano*. Em todos esses casos, a moral é governada pelo princípio do maior prazer possível para cada um desses “indivíduos” mencionados. Essa terminologia é um tanto inusitada, pois a palavra *indivíduo* se aplica mais propriamente ao ser indivisível que constitui como que o *átomo* do grupo social. Figueiredo parece ter adotado os termos em questão por conta própria. De qualquer modo, encontramos uma divisão triádica bastante semelhante nas *Miscelâneas Filosóficas* de Jouffroy. Ali, ele afirma que o desenvolvimento da inteligência humana é espontâneo e refletido ou na *humanidade inteira*, ou numa *sociedade humana* considerada isoladamente e em um *indivíduo humano* considerado à parte. O que acontece com um indivíduo e com uma sociedade deve acontecer também com o conjunto das sociedades ou humanidade.²⁰ Podemos ver que o termo *indivíduo humano* foi utilizado por Jouffroy e pode ter estimulado Figueiredo a criar os dois

²⁰ Cfr. Jouffroy, *Réflexions sur la philosophie de l'histoire* (1825), in *Jouffroy, Miscelâneas Filosóficas*, Cap. III, pp. 42-3.

outros termos *indivíduo social* e *indivíduo humanidade*, embora sem fazer referência à sua fonte inspiradora.

O tema da solidariedade reaparece reforçado no artigo *Comércio internacional*, em que Figueiredo denuncia o estado deplorável das nações modernas, dominadas pelo liberalismo econômico. E, como vimos, aponta como causas dessa situação a má organização da atividade individual no interior do grupo social e a falta de solidariedade entre as nações no domínio das trocas comerciais. Retornando às teses defendidas em *Atividade humana*, mas agora enfatizando a superioridade do bem de todos em relação ao bem de cada indivíduo, Figueiredo critica as sociedades modernas por terem apenas fixado leis que impediam os indivíduos de prejudicarem seus semelhantes, deixando o bem de todos à mercê dos caprichos individuais. Ele retoma também a ideia de que o progresso das relações entre os diversos grupos sociais envolvia um caminho que passaria inicialmente por um momento de sofrimento e luta armada, avançando depois a um estado de maior bem estar geral, caracterizado pela ampliação das trocas internacionais. E reconhece que na sua época as nações ainda se encontravam no estágio inicial do progresso, sem perceberem que o antagonismo armado de então nada mais era do que um momento de transição dolorosa em direção ao reinado da paz e da fraternidade universal. É verdade que *Comércio internacional* está voltado para a crítica ao *laissez-faire* e aos seus inconvenientes, mas não podemos nos esquecer de que a base dessa crítica está na defesa do bem estar geral produzido pelo estabelecimento de relações solidárias entre os indivíduos e entre as nações às quais eles pertencem, relações essas que são reguladas por princípios societários fraternalistas e não por princípios meramente individualistas e hedonistas.

O artigo *Reforma do sistema penitenciário III* começa aparentemente reforçando o individualismo hedonista e contratualista sugerido em *Atividade humana*, pois afirma que a solução adotada para resolver o estado de guerra entre indivíduos que precedeu a formação da sociedade civil foi a adoção de regras de conduta para cada indivíduo, restringindo sua liberdade. Como, porém, as restrições impostas eram em número muito reduzido, cada indivíduo se via compelido pelo seu interesse egoísta a desrespeitar as mesmas, o que levou ao estabelecimento de um sistema penal para prevenir esse fato. Mas Figueiredo acusa os criminalistas de sua época de não terem admitido ser o interesse geral a verdadeira base da penalidade, fundando equivocadamente essa última em abstrações filosóficas ou em concepções teológicas. Até aqui, se deixarmos de lado a noção figueirediana de *interesse geral* como ligada à busca de um estado de felicidade geral baseado na solidariedade, parece que estamos novamente diante de uma moral hedonista que serve de fundamento ao liberalismo político. Todavia, ao final do artigo, somos surpreendidos pela afirmação de que, além da lei social, existe uma lei moral geral obrigatória que está gravada no coração de cada indivíduo. A lei social não passa de uma convenção humana, baseada no interesse geral e garantida pela força, enquanto a lei moral tem origem divina e não pode ser violada pelo indivíduo.

Já na resenha do livro de Autran, Figueiredo, como vimos, utiliza como mote uma frase de Renaud, que vê a sociedade como uma grande família unida por um grande princípio, a *solidariedade*, que pouco tem a ver com uma moral individualista e hedonista. Nesse texto, Figueiredo se opõe explicitamente ao *laissez-faire*, mas faz algumas concessões a Smith e Say, defensores desse sistema. Ele alega que ambos fizeram muitas análises exatas dos fenômenos econômicos, mas, por falta de um

aprofundamento do ponto de partida, por falta de incluir certos elementos em seus cálculos, por falta de uma terminologia exata e pelo desconhecimento do teorema da solidariedade humana, eles caíram em contradições e feriram o bom senso. As falhas de Smith e Say estão indicadas de maneira muito genérica, e a determinação de cada uma delas envolve alguma especulação.

Com os dados disponíveis, porém, acreditamos poder levantar a seguinte hipótese. O mencionado “ponto de partida” da análise desses economistas certamente é o *estado de guerra entre indivíduos egoístas*. Esse ponto de partida não foi aprofundado por Smith e Say porque eles deixaram de incluir outros elementos nos cálculos envolvidos. A questão da terminologia nos parece um pouco mais complicada, pois Figueiredo adotou pelo menos a parte mais básica daquela de Say e Smith, no que diz respeito aos conceitos fundamentais da economia política. Não temos, porém, elementos para determinar qual seria o restante da terminologia exata preconizada por Figueiredo. Sem levar em conta esse problema, podemos perguntar quais seriam os elementos deixados de lado por Smith e Say. Ora, pela leitura dos demais textos de Figueiredo, acreditamos que pelo menos o principal elemento que faltou incluir provavelmente foi a *lei moral gravada no coração de cada indivíduo*. Smith e Say explicam apenas parcialmente a formação e a evolução da sociedade ao recorrer ao individualismo hedonista que leva a um contrato baseado em leis convencionais. Eles deveriam ter considerado também a lei moral solidária existente no interior de cada indivíduo, lei essa que contrabalança o impulso egoísta inicial, estabelecendo inicialmente relações de solidariedade primeiramente entre o indivíduo e seus semelhantes no interior do grupo social a que pertencem, e em seguida entre os diferentes grupos sociais formados, de tal modo que o hedonismo inicial passa a ser controlado por um

princípio solidário que vai muito além do estado de guerra inicial, contribuindo para a formação de uma associação fraterna e solidária entre os indivíduos e as nações.

É essa lei moral inata que leva ao sentimento de justiça distributiva e à solidariedade, que Smith e Say equivocadamente substituem pela concorrência desenfreada. Não é à toa que Figueiredo fala em *teorema da solidariedade*, como se se tratasse de um axioma fundamental para explicar a ação humana, seja do ponto de vista moral, seja do ponto de vista político, seja do ponto de vista econômico. E, na sequência de seu argumento, Figueiredo rejeita a tese de Autran segundo a qual a maioria dos indivíduos conhece melhor do que os outros indivíduos ou do que o grupo social o que é adequado a seus interesses, devendo cada indivíduo ser livre para seguir suas inclinações. Ora, essa é a tese que fundamenta não só uma moral individualista e hedonista, mas também os liberalismos político e econômico. Para Figueiredo, a aceitação de tal tese nos levaria de volta ao estado selvagem. Isso nos faz supor que é a associação solidária que deve substituir eficazmente esse estado selvagem. Em virtude disso, Figueiredo defende, em oposição a essa tese, que cada indivíduo deve ter liberdade na medida em que os demais indivíduos possam conviver pacificamente com ele. Essa convivência pacífica tem a ver com o princípio da solidariedade entre indivíduos, ligado à lei moral neles gravada desde o nascimento, e constitui uma proposta de solução ao estado de coisas da época, marcada pelo estado de guerra permanente entre as forças individuais.

9.4.2.1.1.2. INDIVIDUALISMO HEDONISTA X COLETIVISMO SOLIDÁRIO

Como podemos observar, Figueiredo defende teses aparentemente contraditórias nos artigos considerados, pois, de um lado, explica a

origem da sociedade com base na associação de indivíduos impulsionados por interesses egoístas e hedonistas, e, de outro, admite que cada um desses indivíduos traz em si uma lei moral que estabelece a solidariedade como princípio de ação.

Parece-nos que a solução de Figueiredo a essa aparente contradição encontra uma inspiração implícita na posição de Jouffroy, que, conforme anunciamos antes, foi apresentada apenas parcialmente em *Atividade humana*, dando a falsa impressão de que esse pensador francês é um hedonista e um utilitarista. Com efeito, Jouffroy, como vimos, estabelece, nas *Miscelâneas filosóficas*, uma distinção entre *amor de si* e *amor próprio*. Ele localiza o amor de si em nossa sensibilidade, que está ligada ao prazer e à dor. Nessa perspectiva, o *amor de si* é responsável por nossa busca pelo bem sensorial. Acontece que, segundo Jouffroy, nós possuímos também um princípio inteligente, que corrompe essa tendência, opondo a cada paixão a paixão contrária, levando-nos a descobrir um bem moral obrigatório, diverso do bem sensorial. Isso envolve uma oposição entre o útil e o justo, entre a paixão e o dever, que conduz ao aparecimento da forma social do *amor próprio*. Em outras palavras, o *amor de si* possui caráter egoísta e está voltado para a satisfação do prazer individual, ao passo que o *amor próprio* possui caráter altruísta e está voltado para a realização do bem comum. Essa distinção foi introduzida inicialmente por Rousseau e posteriormente trabalhada por diversos autores, como, p. ex., Kant. Ela foi inclusive adotada por Feijó em suas apostilas de filosofia, conforme mostramos no segundo volume de nossa *História da Filosofia do Brasil (1808-1843)*.²¹

²¹ Rousseau trata da questão em diversas de suas obras, como o *Emílio*, o *Ensaio sobre a origem das linguagens* e o *Discurso sobre as origens da desigualdade*. Sobre as obras relevantes de Kant, bem como sobre as relações entre as ideias de Rousseau, Kant e Feijó, ver Margutti, Paulo, *História da Filosofia do Brasil – 2ª Parte (1808-1843)*, seções 3.2.2.10.2 e 3.2.2.10.3.

A distinção acima revela que Jouffroy vê no ser humano um conflito entre duas tendências opostas, uma egoísta e a outra altruísta. Desse modo, podemos dizer que, segundo ele, há duas motivações que sempre influenciam e determinam a conduta humana. De um lado, temos as motivações de sua natureza sensorial e, de outro, as ideias de sua inteligência a respeito dos fins aspirados por essas mesmas motivações. Quando o ser humano obedece às suas tendências naturais, que são instintivas e cegas, ele age de maneira apaixonada; quando ele obedece à sua inteligência, que é esclarecida e refletida, ele age de maneira racional. A primeira tendência predomina na nossa infância e a segunda, na nossa idade madura e na nossa velhice.²² Em outro ponto das *Miscelâneas*, Jouffroy afirma que a sociedade deve sua existência às tendências puramente sensoriais que atraem os seres humanos uns aos outros. Eles se ligam aos seus semelhantes pela atração do prazer muito antes que a razão moral estabeleça obrigações e deveres recíprocos. É certo que uma sociedade baseada apenas nas paixões poderia subsistir, pois seria continuamente sustentada pelas necessidades imperiosas que a fundaram. Mas também é certo que ela seria constantemente atormentada pela natureza caprichosa e variável das paixões que levaram a formá-la. Daí a necessidade de estabelecimento do dever para consagrar as relações que essas paixões produziram, acrescentando obrigações invariáveis à atração inicial mutável que uniu os seres humanos e conferindo-lhe uma força sempre igual e uma permanência inabalável.²³

Como podemos constatar, a explicação da origem da sociedade através do princípio do prazer não corresponde à doutrina completa de Jouffroy, que assim ficaria reduzida a um mero hedonismo utilitarista.

²² Cfr. Jouffroy, *Philosophie de l'histoire, Réflexions sur la philosophie de l'histoire* (1825), in *Jouffroy, Miscelâneas Filosóficas*, Cap. III, p. 37).

²³ Cfr. Cfr. Jouffroy, *Psychologie, De l'amitié* (1823), in *Jouffroy, Miscelâneas Filosóficas*, Cap. III, p. 219.

Ela precisa ser complementada pela importante ação da inteligência humana, que controla as paixões sensoriais egoístas do indivíduo e as dirige para um fim moral altruísta mais elevado. Isso fica mais claro quando acrescentamos a essa explicação as noções de *amor de si* e de *amor próprio*, de inspiração rousseauniana.

Figueiredo, por sua vez, não usa essa terminologia rousseauniana nem deixa explícito que vê no ser humano um conflito entre a tendência egoísta e a solidária, mas parece adotar uma posição análoga à de Jouffroy, ao explicar, por um lado, a origem da sociedade através do princípio do prazer e ao complementar tal explicação através da lei moral obrigatória presente no coração humano. Isso sugere que Jouffroy foi o inspirador dessa doutrina em Figueiredo, apesar de não ter sido explicitamente mencionado nem reconhecido como tal. Se levarmos esse fato em conta, a semelhança com Jouffroy nos permite explicar a aparente contradição figueirediana entre as doutrinas hedonistas e utilitaristas de *Atividade Humana* e as doutrinas espiritualistas cristãs de *Reforma do Sistema Penitenciário III*. Isso explica inclusive a rejeição do utilitarismo por parte de Figueiredo, uma vez que essa doutrina não é compatível com a lei moral obrigatória gravada em cada ser humano. Tudo indica que que Figueiredo tentou uma conciliação entre dois sistemas, partindo do *individualismo hedonista* para chegar ao *coletivismo solidário*.

9.4.2.1.1.3. A DIMENSÃO ESPIRITUAL CRISTÃ DA FILOSOFIA MORAL DE FIGUEIREDO

A parte espiritual da filosofia moral figueirediana, ligada ao cristianismo e já anunciada na afirmação da mencionada lei moral obrigatória impressa no coração de todos nós, vem complementada em diversos outros escritos de nosso autor. Em dois folhetins de *A Carteira*,

p. ex., Figueiredo defende a imortalidade da alma como uma crença sublime, inata e fonte da moral, consolidada pelas ideias de *ordem* e *justiça* e confirmada pela revelação.

Embora não tenha escrito a resenha do *Livro do Povo*, de Lamennais, assinada pelo Misterioso O, Figueiredo parece concordar com a tese desse autor francês de que o nosso destino nesse mundo é aproximarmo-nos cada vez mais de Deus, desenvolvendo todas as nossas faculdades e colaborando com nosso próximo para que ele alcance esse mesmo objetivo. Estamos afirmando isso porque, em dois folhetins de *A Carteira*, em que Figueiredo registra o diálogo entre o político oportunista Alfredo e o filósofo Rodolfo, o livro de Lamennais e algumas de suas doutrinas são retomadas. Isso sugere que, mesmo não tendo escrito a resenha em pauta, Figueiredo pelo menos concordava com ela e parecia admirar o livro de Lamennais.

Além disso, no artigo *A Todos*, ele recorre a um dito de Lamennais, que faz uma distinção entre a justiça humana e a justiça divina, distinção essa que ele parece assumir como sua também.

Em outro folhetoim, no qual faz uma resenha do *Ensaio sobre a Providência*, de Bersot, Figueiredo parece concordar com a tese desse pensador francês, segundo a qual a Providência Divina não só é visível na natureza, mas também necessária para a ordem moral. O ser humano pode ser fraco quando lida com coisas transitórias, mas se torna forte quando lida com as coisas eternas. Todos nós possuímos uma faculdade capaz de nos arrancar desse mundo e nos elevar às coisas divinas.

Em mais um outro folhetoim e no debate com Autran, Figueiredo afirma que as ideias de *liberdade*, *igualdade* e *fraternidade* estão de acordo com o espírito cristão. Isso provavelmente foi um dos elementos que inspiraram Figueiredo em direção ao socialismo cristão, baseado no princípio fourierista que ele denominou *teorema da solidariedade humana*.

E, por fim, no folhetim sobre o cristianismo, Figueiredo afirma que a perfeita harmonia que essa doutrina estabelece entre Deus e o ser humano já é suficiente para atribuir-lhe uma origem divina. Para ele, somente o cristianismo concebe o ser humano como inteligente e livre, como dotado de espírito e coração. Isso envolve a noção de que o ser humano é um conjunto harmônico formado por duas partes distintas, uma voltada para as ideias – o espírito – e uma voltada para os sentimentos – o coração. O nosso senso íntimo proporciona melhores demonstrações do que o raciocínio e nos mostra com clareza a reciprocidade entre Deus e nós mesmos. Somos mais capazes de compreender pelo coração do que pela inteligência. O ser humano sabe que provém de Deus e que avança para Deus, de tal modo que ele é o sacerdote da criação. Essas ideias, associadas às de um outro folhetim, em que Figueiredo afirma cristãmente que só há uma família no globo, só um sol no sistema planetário e só uma Providência no universo, reforçam a nossa hipótese de que Figueiredo compartilhava as ideias de Lamennais e de Bersot nesse domínio. Mas a referência ao poder intuitivo superior do nosso senso íntimo e à nossa capacidade de melhor compreender pelo coração do que pela inteligência aponta na direção de Pascal. Esse último todavia, não foi mencionado por Figueiredo e a noção da superioridade do coração em relação à razão não foi desenvolvida pelo brasileiro no restante de seus escritos. Outro ponto digno de nota é a ausência nesses escritos de uma discussão sobre a liberdade humana em sentido moral, apesar dos elogios feitos a Cousin no sentido de ter esse pensador elaborado uma teoria mais precisa sobre esse tema.

9.4.2.1.2. A FILOSOFIA POLÍTICA DE FIGUEIREDO

9.4.2.1.2.1. O QUE É A CIÊNCIA POLÍTICA

Em *Por que O Progresso se ocupa da política*, Figueiredo e os editores definem a política como “a ciência que estuda as leis da organização das sociedades” e se colocam contra aqueles que deturpam esse sentido e se ocupam apenas com as eleições, os cargos lucrativos e a vida ociosa às custas do estado. Estamos aqui diante de uma abordagem de caráter teórico acerca da organização das sociedades, que pretende evitar a abordagem de caráter meramente pragmático e interesseiro da atividade política.

9.4.2.1.2.2. CONTRATUALISMO HEDONISTA LEVANDO AO COLETIVISMO SOLIDÁRIO

Como podemos constatar a partir da leitura conjunta dos textos *Atividade humana*, *Comércio internacional*, *Reforma do sistema penitenciário III* e do debate com Autran sobre o socialismo, Figueiredo parece seguir a inspiração de Jouffroy para explicar a formação da sociedade, embora não o reconheça explicitamente. Como já vimos no caso da filosofia moral e não precisamos repetir em detalhes aqui, Figueiredo explica a formação do grupo social a partir da tendência egoísta e hedonista presente em cada indivíduo, mas em seguida contrabalança essa última através de uma tendência solidária que coloca o bem da coletividade acima do bem individual. Essas duas tendências parecem repetir, com outra terminologia, a distinção feita por Jouffroy entre o *amor de si* e o *amor próprio*. Nessa perspectiva, fica claro que, se é verdade que Figueiredo parte de um contratualismo hedonista e utilitarista para explicar a formação do grupo social, também é verdade que ele evolui em direção a um coletivismo solidário

para explicar a preservação desse mesmo grupo social. A sua ênfase inicial no contratualismo hedonista enganou muitos de seus intérpretes, que, deixando de levar em conta a importância da tendência solidária no pensamento de Figueiredo, se apressaram em classificá-lo como defensor de uma moral individualista e como partidário do liberalismo político.

9.4.2.1.2.3. A PRESENÇA DE TESES LIBERAIS EM FIGUEIREDO

Na *Exposição de princípios*, Figueiredo e os editores se declaram partidários tanto da ordem como da liberdade, que são correlativas e devem coexistir harmoniosamente. Com efeito, o abuso da ordem numa sociedade a tornaria despótica e provocaria uma revolução, ao passo que a ausência de ordem numa sociedade a tornaria anárquica e impediria o seu pleno funcionamento. Ao lado disso, Figueiredo e os editores defendem também o livre pensamento.

Quanto ao melhor regime político, Figueiredo e os editores revelam, no artigo *O governo representativo*, sua preferência pelo regime republicano. Mas, levando em conta a situação do Brasil na época, eles defendem para o país o regime político da monarquia hereditária constitucional, com o objetivo de evitar uma divisão em pequenas repúblicas no caso do fim súbito da monarquia. Figueiredo e os editores reconhecem, porém, que o que de fato existia no Brasil de sua época era um regime despótico desenfreado, com confusão dos poderes, e não uma monarquia autenticamente representativa. E, em *Progresso e regresso*, Figueiredo e os editores argumentam que a pretensão de alguns políticos no sentido de efetuar um regresso às antigas formas políticas conservadoras existentes no país antes da independência seria prejudicial ao nosso desenvolvimento. Para eles, as instituições liberais

são absolutamente superiores às do passado, de tal modo que deveríamos sempre defender o progresso e nunca o regresso.

Como podemos ver, Figueiredo e os editores defendem, nos artigos correspondentes de *O Progresso*, diversas teses liberais. Mas, no caso de Figueiredo, a adesão a ideais coletivistas fraternalistas se explica não porque Figueiredo era um ideólogo liberal, mas sim porque tais teses convergem com sua perspectiva de caráter socialista e cristão.

9.4.2.1.2.4. O SOCIALISMO CRISTÃO COMO PONTO DE CHEGADA

As posições acima aproximam Figueiredo de Locke, que defende não só o contratualismo, mas também o governo limitado e a tolerância religiosa. Mas Figueiredo se afasta do pensador britânico ao complementar sua abordagem com ideais socialistas cristãos, baseados nos princípios de liberdade, igualdade e fraternidade. É verdade que o posicionamento de Figueiredo se revela relativamente vago e genérico, sem adesão a uma escola socialista específica, em que pese à sua ligação com o fourierista Vauthier. O próprio Figueiredo reconhece isso em seu debate com Autran, ao afirmar que está aderindo a uma tendência geral e não a uma doutrina específica. O máximo que ele faz é enumerar alguns princípios já presentes no cristianismo primitivo, como a vida em comum, a abolição do capital, a gratuidade do crédito e a igualdade de salários. Além disso, no caso do Brasil, nação jovem, recém saída da condição de colônia, ele pensa que a adoção do socialismo seria prematura. Figueiredo defende para o país uma postura pragmática, envolvendo uma fase de transição em que seria estimulada a propriedade individual, a partir da possibilidade de acesso universal à propriedade territorial. E, em seu debate com Autran, Figueiredo, revelando desconhecimento das doutrinas de seu ídolo Fourier a

respeito, chega a afirmar que os socialistas em geral não se baseiam na comunhão de bens e de mulheres, que consideram útil a propriedade individual e não pretendem acabar com a família.

Em que pese a essas atenuações, o ideal socialista cristão é repetido no artigo *O direito de viver*, em que Figueiredo e os editores afirmam ser objetivo da sociedade o proporcionar aos seus membros a maior felicidade possível. Entretanto, como a condição necessária para ser feliz é estar vivo, segue-se que o primeiro dever da sociedade para com o indivíduo consiste em proporcionar-lhe os meios para viver. Em *Voz do céu*, Figueiredo e os editores defendem a tese de que a propriedade da terra pertence a Deus e que apenas o seu usufruto pertence aos seres humanos. Dessa forma, são criminosos aqueles que se apropriam das terras divinas e passam a explorar seus semelhantes. E esses últimos são criticados pelo fato de aceitarem essa situação, tornando-se assim miseráveis. Isso, porém, não basta para caracterizar com segurança a posição de Figueiredo em relação ao socialismo.

Por enquanto, porém, deixaremos nossa interpretação favorável ao socialismo cristão de Figueiredo apenas sugerida. Nós a desenvolveremos um momento mais oportuno, por ocasião de nossa discussão da interpretação de Vicente Barreto a respeito da filosofia política figueirediana. Naquele lugar, faremos uma análise mais detalhada do socialismo figueirediano e de suas relações com as doutrinas do liberalismo político.

9.4.2.1.2.5. CONTRADIÇÃO ENTRE CONTRATUALISMO HEDONISTA UTILITARISTA E SOCIALISMO CRISTÃO?

As doutrinas figueiredianas relativas à formação da sociedade com base nos princípios hedonista e utilitarista em *Atividade Humana* parece entrar em conflito com os ideais socialistas cristãos defendidos no

debate com Autran e nos artigos *O direito de viver* e *Voz do céu*. Isso constitui um reflexo da oposição entre o hedonismo sensualista e o espiritualismo fraternalista da filosofia moral de Figueiredo. Ali, procuramos mostrar que não existe propriamente uma contradição, mas sim uma oposição entre dois princípios, um egoísta e outro solidário, ao estilo de Jouffroy. No presente caso, do mesmo modo, não há propriamente uma contradição, mas sim uma oposição entre uma sociedade que originariamente se forma através da ação do princípio do prazer, de caráter egoísta, mas que se mantêm ao evoluir gradativamente em direção a formas de organização fraternal, através da ação do princípio da solidariedade.

9.4.2.1.2.6. A DESIGUALDADE ENTRE OS SERES HUMANOS

Nesse ponto, consideramos relevante fazer a observação que segue. Em que pese à defesa que Figueiredo faz dos ideais de liberdade, igualdade e fraternidade em diversos de seus textos, no folhetim nº 156, de 25/10/1858, ele surpreendentemente afirma que a *desigualdade* entre os seres humanos constitui um fato tanto da natureza como da sociedade. Do ponto de vista da natureza, a desigualdade se dá pela força, inteligência e beleza. Do ponto de vista da sociedade, a desigualdade se dá pela riqueza, educação e nobreza. Para ele, até a ideia de igualdade de todos perante a lei é uma ilusão, pois essa mesma lei distingue entre inocentes e culpados, opressores e oprimidos. Os seres humanos não são iguais nem mesmo em seus túmulos. Até mesmo depois da morte o homem honrado será superior ao velhaco, seja perante a lei humana, seja perante Deus. Esse folhetim parece estar em contradição com tudo o que Figueiredo disse antes a respeito da igualdade entre os seres humanos, afetando o seu ideal socialista cristão.

Figueiredo apresenta aqui algumas semelhanças com Cousin em seu livrinho *Justiça e Caridade*, no qual é afirmada a desigualdade dos seres humanos em diversos aspectos, como a força, a saúde, a beleza e a inteligência. Conforme Cousin, Deus nos criou desiguais, de tal modo que a doutrina da igualdade é contrária à natureza e constitui um desprezo em relação à ordem eterna. A falsa igualdade é o ídolo dos espíritos e dos corações egoístas. Cousin argumenta que somos iguais apenas na liberdade, já que nenhum ser humano é mais livre do que o outro. Talvez Figueiredo esteja refletindo aqui alguma influência do pensador francês. Mas não temos elementos para garantir essa conjectura.

De qualquer modo, recorrendo a uma interpretação caridosa da mensagem do folhetim, podemos dizer que, ali, Figueiredo afirma existir uma *desigualdade natural*, que distingue os seres humanos uns dos outros seja pela força física, seja pela beleza, seja pela capacidade intelectual. Essa desigualdade não tem como ser eliminada, constituindo um fator a ser considerado na organização do grupo social. Mas, tendo em conta que esse mesmo grupo social é guiado pelo princípio da solidariedade, a desigualdade natural pode ser direcionada para a obtenção da maior felicidade geral. No mesmo folhetim, Figueiredo também afirma existir uma *desigualdade social*, marcada pelas diferenças entre os seres humanos no que diz respeito à riqueza, à educação recebida e ao título de nobreza. Essa desigualdade se reflete na própria *lei da época*, que foi elaborada para distinguir entre criminosos e inocentes, entre opressores e oprimidos. Nessa perspectiva, a igualdade perante *essa lei* é uma ilusão. Mas, em todos os textos que precederam esse folhetim, Figueiredo defende o ideal de que a desigualdade social pode ser superada através do avanço em direção a uma sociedade solidária, o que implicará numa mudança dessa *lei opressora*. Não sabemos por que ele deixou de mencionar esse ideal no

folhetim de 1858. Talvez ele estivesse ali exprimindo seu desânimo em virtude de sua situação de saúde, que o impediu de viajar à França e que o levou à morte no ano seguinte. Isso é o máximo que podemos dizer para explicar a inconsistência apontada acima.

9.4.2.1.2.7. APLICAÇÃO DO LIBERALISMO MODERADO E DO SOCIALISMO CRISTÃO AO BRASIL

No artigo *As reformas*, Figueiredo e os editores aplicam à análise da situação do Brasil da época os ideais liberais moderados mais acima descritos e os associam aos ideais socialistas cristãos que acabamos de expor. Com base nisso, eles afirmam que, apesar de possuir uma das constituições mais liberais do planeta, o país estava sujeito a um despotismo desenfreado. A causa dessa situação estava na falta de organização proporcionada pelo regime do *laissez faire*. Mas isso poderia ser alterado de maneira pacífica, sem recorrer a uma revolução, medida extrema a ser adotada apenas em último caso. A solução preconizada estava na mudança das bases da nossa organização política, fortalecendo os municípios e reorganizando o estado do ponto de vista jurídico, militar, pedagógico e administrativo. Isso, porém, não seria suficiente. Haveria também a necessidade de que os desprovidos de propriedade se levantassem em nome da emancipação dos trabalhadores, já que o trabalho constituía um dever indispensável e a ociosidade não passava de uma patifaria. Como podemos ver, estamos diante de uma proposta liberal bastante realista em relação à realidade política, social e econômica do Brasil de então, bastante moderada em sua recomendação de modificação pacífica e bastante vaga em relação à reorganização geral do estado. A parte efetivamente socialista ficou por conta das declarações radicais finais, a favor da mencionada revolta dos não proprietários em nome da emancipação dos trabalhadores,

declarações essas que não coadunam bem com a proposta imediatamente antecedente de uma reforma pacífica da sociedade brasileira. De qualquer modo, o liberalismo aparece aqui não como uma solução definitiva, mas sim como uma fase de transição na evolução histórica do país em direção ao progresso representado pela formação de uma sociedade socialista inspirada nos ideais cristãos da liberdade, igualdade e fraternidade.

9.4.2.1.3. A SITUAÇÃO DA MULHER

Figueiredo discutiu, em seus textos, a situação da mulher na sociedade. Em seu debate com Autran, p. ex., ele equivocadamente se recusou a admitir que o socialismo defendesse a comunhão de bens e mulheres, em flagrante oposição às doutrinas de Cristo e da Igreja. Isso já nos indica a adesão de Figueiredo às doutrinas católicas tradicionais em respeito à situação da mulher. Não encontramos elementos significativos quanto às ideias de Figueiredo sobre esse tema nos artigos da revista *O Progresso*. Nos folhetins de *A Carteira*, porém, ele se manifestou algumas vezes a respeito. No folhetim nº 47, de 25/08/1856, Figueiredo constata elogiosamente o aumento da influência das mulheres nas reuniões e nos negócios públicos, destacando inclusive o trabalho de uma inspetora que já tinha administrado um hospital e uma casa de educação. No folhetim nº 54, de 13/10/1856, Figueiredo discute a situação da mulher na sociedade, comparando a época da cavalaria com o s. XIX. De acordo com ele, na primeira dessas épocas, a mulher e o homem tinham os mesmos sentimentos e as mesmas ideias, confiando um no outro. No s. XIX, contudo, a mulher ficou para trás em relação ao homem, numa situação contraditória em que não era obrigada a saber tudo quanto o homem, mas tinha ao mesmo tempo a obrigação de

compreender tudo o que ele sabia, falando a mesma língua. Para superar essa situação, Figueiredo levanta inicialmente a hipótese de que a mulher possui uma natureza delicada, uma alma grande e uma mente superior. Ela foi feita para ocupar o lugar que lhe foi assegurado pelo cristianismo, do ponto de vista religioso, e pela cavalaria, do ponto de vista mundano. Daí a afirmação de que a mulher está destinada a viver ao pé do homem, mas exercendo sobre ele sua preponderância moral, que está acima da força física. Ela deve também tomar parte nas preocupações e ambições masculinas, compreendendo e inspirando moralmente seu companheiro. Para Figueiredo, a mulher teve consciência de seu grande poder no passado. Todavia, depois de muito tempo, ela parou de acreditar em si mesma e por causa disso deixou de exercer seu maravilhoso poder sobre o homem. E, para chegar a esse ponto, infelizmente a mulher não foi destronada, mas abdicou ela mesma do seu poder. Não obstante, Figueiredo acredita que a qualquer momento ela poderia recuperar esse mesmo poder, voltando a reinar sobre o homem. Ao dizer isso, ele não está sugerindo a “absurda quimera” da mulher livre, pois nesse caso ela perderia em graça o que não tem condições de ganhar em força. E Figueiredo conclui que a mulher não deveria ter outra atividade que não fosse a da “sedução irresistível” e da “maravilhosa inspiração”. No folhetim nº 153, de 27/09/1858, Figueiredo relata as reflexões sobre a existência de uma mulher autêntica, feitas por uma “bela senhora” presente a uma reunião. Como vimos, embora ele não atribua a si mesmo as ideias dessa senhora, elas convergem mais ou menos com as ideias por ele defendidas no folhetim nº 54, de 13/10/1856.

O que pudemos observar das discussões de Figueiredo sobre o tema da situação da mulher é que ele mostra uma certa ambiguidade quanto à sua posição na questão. No folhetim nº 47, como vimos, ele elogia a

maior participação das mulheres nas reuniões e na administração pública. Entretanto, no debate com Autran, ele revela sua adesão às doutrinas da Igreja Católica a respeito da situação da mulher. E, no folhetim nº 54, ele devolve a mulher ao aconchego do lar, realizando a grande missão ao cumprir seus deveres de esposa e mãe educadora dos filhos. Como podemos ver, o folhetim nº 47 não é muito coerente com o restante que Figueiredo escreveu sobre o assunto. Isso o coloca em pé de igualdade com outros pensadores brasileiros, como Feliciano de Sousa Nunes, o marquês de Maricá e Nísia Floresta, os quais defendem uma posição também ambígua com respeito à situação da mulher. Todos se aproximam de certa forma de autores franceses como Fénélon e Michelet, que reconhecem e denunciam os grilhões que prendiam a mulher, mas que oferecem apenas paliativos para resolver o problema.

E se fizermos uma comparação entre as ideias de Figueiredo sobre a mulher e o feminismo de Fourier, veremos que a diferença entre ambos é abissal. Com efeito, ao contrário de Figueiredo, o socialista francês defendeu a emancipação das mulheres e é considerado autor do termo *feminismo*. Para Fourier, o casamento surge como um estado de guerra doméstico em que cada cônjuge tenta enganar o outro. Nessa perspectiva, o amor conjugal era uma obrigação aborrecida para o marido e uma servidão para a mulher. E a principal vítima da situação era a mulher, que, para realizar-se minimamente como pessoa, tinha de desafiar os padrões morais. Fourier defendia uma alteração radical na situação das mulheres, com completa liberdade sexual a partir dos dezoito anos e a possibilidade de estabelecimento de relações poliamorosas entre as pessoas. Nas falanges, algumas mulheres desempenhariam a função de verdadeiros “anjos”, ao se tornarem responsáveis pela satisfação das necessidades sexuais dos pobres, dos idosos e dos pouco atraentes. Ao estilo de Rabelais, o amor e a gastronomia constituíam expressões de piedade

religiosa para Fourier. Dificilmente essas ideias teriam sido aceitas por Figueiredo, que, aparentemente, desconhecia esse lado revolucionário do pensamento de Fourier.

9.4.2.1.4. A QUESTÃO DA ESCRAVIDÃO

Com respeito ao problema da escravidão, que preocupou grande parte dos pensadores brasileiros da época, Figueiredo, surpreendentemente, pouco se manifestou na fase de *O Progresso*. O máximo que encontramos ali são declarações genéricas contra a exploração do homem pelo homem. Em *Colonização do Brasil*, p. ex., Milet/Figueiredo criticam a grande propriedade territorial, baseada no trabalho escravo, propondo a substituição por pequenas propriedades administradas por pequenas famílias. A condenação da escravidão aparece aqui apenas de maneira implícita. Na resenha do livro de Lamennais, escrita pelo Misterioso O e atribuída a Figueiredo, o autor alega que, ao invés de formar uma grande família unida pelo amor, alguns seres humanos egoístas prenderam seus irmãos e fizeram deles seus escravos. Num segundo momento, esses escravos se tornaram servos e, num terceiro, esses servos se tornaram proletários, sem direitos políticos e explorados pelos mais privilegiados. Aqui, novamente, a condenação da escravidão africana está condenada apenas de maneira bastante indireta e implícita. Esse reforço em nossa interpretação, porém, será válido somente se puder ser confirmada a autoria de Figueiredo em relação aos artigos assinados pelo Misterioso O. Se, porém, esse último não fôr Figueiredo, então a posição defendida na resenha do livro de Lamennais revelará uma concordância nas posições dos dois autores.

Nos folhetins do *Diário de Pernambuco*, contudo, Figueiredo assume uma posição explícita contra o tráfico de escravos e prega a abolição da

escravidão. Repetiremos aqui, resumidamente, suas principais teses a esse respeito. Tivemos oportunidade de ver, no folhetim de 22/10/1855, que ele comemora o aprisionamento de um navio negreiro e felicita a Inglaterra pelo combate ao tráfico, que ele denuncia como uma vergonha para a civilização cristã. Ele elogia também a atuação do abolicionista William Wilberforce, que levou à lei que aboliu o tráfico em 1807 e à lei que aboliu a escravidão na maior parte do Império Britânico. Figueiredo ainda discute a situação do tráfico no Brasil, mencionando as leis de 1827 e de 1850 e cobrando providências no sentido de substituir o vergonhoso trabalho escravo pelo trabalho livre. No folhetim de 19/11/1855, ele critica os traficantes de carne humana que persistiam em continuar com seu nefando comércio, apesar da legislação em contrário. Figueiredo argumenta que as punições severas prometidas aos traficantes não eram suficientes para extinguir o mal crônico do tráfico, graças aos preconceitos da população quanto à escravidão. Para ele, apenas uns poucos espíritos esclarecidos rejeitavam o tráfico infame e anticristão. Daí sua sugestão de que se formasse uma associação capaz de esclarecer o público a respeito do problema, combatendo as falsas noções de superioridade geradas pela instituição da escravidão. Ele procura mostrar também a relação inversa entre o progresso da lavoura no país e o tráfico de escravos, de tal modo que esse progresso aumentava na exata proporção da diminuição do tráfico e vice-versa. Figueiredo alega ainda que a extinção do tráfico era um decreto divino e que isso não abalaria a situação do país se essa extinção fosse feita de maneira lenta e insensível. Finalmente, no folhetim de 15/11/1858, Figueiredo apresenta um balanço feito pela instituição africana de Paris, mostrando que o número de escravos africanos espalhados pelo mundo era de sete milhões e meio, sendo que o Brasil ocupava a primeira posição quanto

ao número de africanos submetidos, que chegavam a três milhões e duzentos e cinquenta mil.

9.4.2.1.5. A CONCEPÇÃO DE HISTÓRIA

A concepção figueirediana de história se encontra esparsa pelos artigos de *O Progresso* e pelos folhetins do *Diário de Pernambuco*. Mesmo assim, acreditamos poder elaborar uma conjectura provável a respeito da mesma. No pensamento de Figueiredo, a *história* pode ser vista como um avanço da humanidade em direção ao progresso, representado pelos ideais cristãos de liberdade, igualdade e fraternidade, através de uma oposição dialética entre o princípio do prazer e o princípio altruísta presente em cada indivíduo, e tudo isso sob a intervenção da Providência Divina. As diversas manifestações de Figueiredo sobre a história, espalhadas pelos textos mencionados, parecem confirmar isso. Como vimos no artigo *Atividade Humana*, a formação do grupo social ou, como diz Figueiredo, do *indivíduo social*, constitui um progresso necessário para a continuidade da individualidade humana. Os indivíduos se reúnem em grupos sociais que formam a humanidade, de tal modo que tudo está interligado: os indivíduos são solidários entre si, assim como as nações são solidárias entre si. O prazer mais completo surgirá quando todas as ações dos indivíduos e das nações visarem o progresso da humanidade. Isso deve ser realizado com a maior liberdade possível para o indivíduo humano considerado ou em si mesmo, ou enquanto membro de uma nação, ou enquanto membro da humanidade. Essa liberdade não deve ser absoluta, mas sim limitada às necessidades de contato do indivíduo com seus semelhantes. Reforçando essa ideia, Figueiredo e os editores, no artigo *Por que se preocupa O Progresso com a Política*, afirmam que o objetivo da ação humana é a felicidade, fazendo

com que a história caminhe em direção ao progresso. E a política possui importância nesse contexto, pois ela busca as leis e os meios necessários para a felicidade humana. No artigo *A Todos*, essa ideia é novamente reforçada, com a afirmação de que o objetivo da política é assegurar a maior soma possível de prazer a cada indivíduo que compõe a sociedade.

Com relação aos ideais socialistas cristãos defendidos por Figueiredo, no artigo *O direito de viver*, ele afirma entusiasticamente que *liberdade, igualdade e fraternidade* são três palavras santas que abriram uma nova era na história da humanidade. Na última fase do seu debate com Autran, Figueiredo recorre aos depoimentos do *Ato dos Apóstolos* e a textos de Clemente, Crisóstomo, Lactâncio, Gregório e outros, alegando ser a comunidade de bens um ideal de vida no cristianismo primitivo. E a referência por ele feita, em sua resenha de *Elementos de Economia Política* do professor Autran, ao *teorema da solidariedade*, tal como formulado no mote que ele extraiu de Renaud, revela sua adesão à noção de que todos os indivíduos que compõem a humanidade estão ligados pelo “grande princípio” da solidariedade. Figueiredo certamente citou o trecho de Renaud de memória, pois a versão original desse autor francês estava ainda mais conforme às suas ideias, uma vez que a solidariedade é ali caracterizada como uma *lei divina*. Isso está de acordo não só com a crítica de Figueiredo à insensibilidade do *laissez faire* para com o bem-estar dos nossos semelhantes, mas também com a sua crença de que o progresso futuro seria marcado pela realização dessa lei divina e pela implantação das ideias expressas pelas “palavras santas” mencionadas acima. Não foi em vão que, no folhetim nº 16, de 07/01/1856, Figueiredo afirma que o progresso material deve vir acompanhado pelo progresso espiritual.

Até aqui, embora isso não tenha sido explicitado por Figueiredo, a história está sendo vista como o resultado das interações dos

indivíduos, em direção à formação de grupos sociais, e das interações dos grupos sociais, em direção à formação da humanidade. Tudo isso se dá com base na dialética do hedonismo versus altruísmo, do sensualismo versus espiritualismo. Mas, como vimos logo acima, Figueiredo também afirma que a Providência Divina exerce uma ação na história humana. No folhetim nº 24, de 17/03/1856, ele reconhece que o Brasil ainda não tinha alcançado o grau supremo de progresso, mas estávamos avançando nessa direção. E, para justificar isso, ele acrescenta que os seres humanos são *instrumentos cegos* da Providência. A transformação pela qual o país iria passar recebeu inspiração da Revolução de 1789. Para Figueiredo, se existe no mundo um fenômeno que prove a unidade e identidade do espírito da espécie humana, esse fenômeno está na adoção das ideias liberais de pensadores como João Huss, Wiclef, Lutero, Stork, Munzer, Thomas Paine, Rousseau, Voltaire e os Enciclopedistas, todos apontando na direção da Revolução de 1789. Nessa perspectiva, existe um laço misterioso que liga todos os seres humanos entre si. A hipótese desse “laço misterioso” coaduna com a noção acima apresentada de que tudo está interligado, tanto do ponto de vista das relações entre os indivíduos, como do ponto de vista das relações entre as nações. Mas aqui cabe lembrar que o texto que afirma estar “tudo encadeado na história e na natureza”, como um imenso tecido interligando suas malhas, citado por Chacon, Paim e Saldanha para caracterizar a noção figueirediana de *história*, foi assinado por XY, o que significa ter sido na realidade escrito por Vauthier, no artigo *Estado do mundo em 1846*, no nº 1 de *O Progresso*. É verdade que as ideias de Figueiredo parecem convergir com as de Vauthier, mas o apelo a uma passagem desse último como se ela fosse do primeiro constitui um equívoco a ser evitado. De qualquer modo, com base nas ideias expostas, Figueiredo propõe, no folhetim nº 52, de 29/09/1856, que devemos

abandonar as guerras, pois só há no globo um povo, uma família em uma nação, do mesmo modo que só há um sol no sistema planetário e só há uma única Providência no universo. E, no folhetim nº 31, de 05/05/1856, Figueiredo elogia o *Ensaio sobre a Providência*, de Bersot, que, de acordo com ele, teria sido um dos autores que melhor compreenderam a questão. Em Bersot, a Providência é visível na natureza e necessária para a ordem moral. O ser humano é fraco diante desse mundo transitório, mas forte diante das coisas eternas. Possuímos uma faculdade que nos arranca desse mundo e nos eleva ao mundo divino. Tudo indica que Figueiredo compartilhava essas ideias de Bersot.

Temos ainda dois pontos a destacar na questão da concepção figueirediana de *história*. O primeiro deles tem a ver com o folhetim nº 47, de 25/08/1856, em que nosso autor elogia a participação maior das mulheres nos progressos da civilização. Ora, já vimos que Figueiredo assume uma posição ambígua em respeito à situação da mulher na sociedade, elogiando as qualidades e o potencial dela, por um lado, e colocando-a aos pés do marido, por outro. Todavia, ao associar a atuação feminina aos progressos da civilização, Figueiredo aparenta ao menos ter vislumbrado uma melhoria da situação da mulher numa sociedade futura, baseada nos princípios do socialismo cristão.

O segundo ponto tem a ver com a aplicação dos princípios mencionados ao Brasil da época de Figueiredo. No artigo *Exposição de princípios*, publicado no nº 1 de *O Progresso*, ele afirma que a ciência de seu século passava por grande evolução, mas que estava no caminho errado. Ela precisava mudar de rumo, adotando uma postura sintética que pudesse ligar a uma lei de ordem superior todas as leis parciais até então descobertas. Nessa perspectiva, ele argumenta que o Brasil de então precisava de uma política de *progresso pacífico*, com ênfase na eliminação da pobreza do povo. Daí o seu apoio à monarquia

constitucional, embora ela fosse menos recomendável que o regime republicano. E, no artigo *Progresso e Regresso*, ele e os editores da revista argumentam que o retorno às formas políticas do passado, preconizado por políticos conservadores contemporâneos deles, constituía um erro funesto e um grave perigo. Os governantes são feitos para o povo, de tal modo que as instituições liberais são absolutamente superiores às do passado. Todo sistema político que não tiver força suficiente para sustentar a liberdade deve ser repellido.

Uma vez apresentadas as ideias acima a respeito da concepção de *história* e suas ligações com a Providência Divina em Figueiredo, não podemos deixar de notar uma dificuldade gerada pela mesma. Com efeito, ele parece defender uma concepção do ser humano como possuidor de uma alma imortal e livre, capaz de superar as tendências egoístas provenientes da sua ligação com um corpo material sensorial e de desenvolver todas as suas faculdades, elevando-se até Deus. Acontece que, para Figueiredo, os seres humanos são *instrumentos cegos* da Providência Divina, a qual, segundo tese bersotiana provavelmente assumida por ele, perpassa a natureza e interfere na ordem moral. Ora, se isso é verdade, então o ser humano não é livre, mas está submetido, consciente ou inconscientemente, ao um plano divino relativo à evolução da humanidade em direção ao progresso baseado na solidariedade.

9.4.3. PERÍODO DE 1855 A 1859

Nesse período, Figueiredo escreveu para o folhetim *A Carteira*, do *Diário de Pernambuco*. Trata-se de um período filosoficamente menos rico, em virtude das características do folhetim, mais voltado para a discussão de assuntos variados de maneira mais leve e recreativa, em direção a um público leitor menos intelectualizado e menos exigente.

Dentre os assuntos tratados por Figueiredo em *A Carteira*, destacam-se: seu posicionamento contra a escravidão, sua defesa da imortalidade da alma, sua distinção entre *progresso material* e *progresso espiritual*, seus elogios à Revolução Pernambucana de 1817, sua descrição do contraste entre as posturas morais de Rodolfo e Alfredo, sua defesa de uma posição melhor para a mulher na sociedade, seus elogios ao poder civilizador do cristianismo, etc. Trata-se, na maioria dos casos, de aplicações práticas das doutrinas defendidas em *O Progresso* a situações e circunstâncias particulares. Do ponto de vista da evolução do pensamento de Figueiredo, parece não ter havido uma modificação significativa em suas ideias filosóficas, apesar da diferença no tom e nos assuntos tratados. Por esse motivo, não nos preocuparemos em detalhar as ideias filosóficas de Figueiredo expressas no folhetim, pois consideramos que elas já foram suficientemente explanadas na exposição dessas ideias no período anterior, de 1846 a 1855.

9.5. COMPARAÇÃO ENTRE AS IDEIAS DE FIGUEIREDO E AS DE AUTORES ESTRANGEIROS RELEVANTES

9.5.1. FIGUEIREDO E COUSIN

Começando por Cousin, sabemos que, na primeira etapa de seu pensamento, Figueiredo chamou o filósofo francês de “Platão de nossos dias”, alegando que ele percorreu a história da filosofia, desvelou os quatro sistemas principais e discriminou as verdades contidas em cada um deles. Figueiredo fez inclusive uma lista das principais questões filosóficas resolvidas por Cousin. Ora, para efetuar uma comparação entre as ideias dos dois autores, nada mais adequado do que verificar até que ponto essas soluções de questões filosóficas, indicadas na lista da fase cousiniana do pensamento de Figueiredo, se mantiveram na fase pós-

cousiniana desse mesmo pensamento. Como, porém, os principais artigos relacionados a Cousin foram escritos pelo Misterioso O, teremos de fazer uma distinção aqui, estabelecendo duas comparações: uma entre as ideias do Misterioso O e Cousin, outra entre as ideias de Figueiredo e Cousin. Mesmo assim, referências a Figueiredo quando estivermos tratando do Misterioso O serão necessárias, como veremos a seguir.

9.5.1.1. A LIBERDADE HUMANA

Em quarto lugar, Figueiredo, no *Diário de Pernambuco*, afirma que Cousin elaborou uma teoria mais precisa sobre a liberdade humana. Infelizmente, nem ele nem o Misterioso O escreveram algo a esse respeito, de modo que não possuímos informações relevantes para levantar uma hipótese aceitável. Diante disso, não faz muito sentido apresentar aqui as ideias de Cousin sobre a liberdade humana para efeito de comparação. De qualquer modo, em que pese às possíveis diferenças de método nos dois autores, eles provavelmente convergem em doutrinas a respeito da espiritualidade da alma, da liberdade e da responsabilidade das ações humanas, da obrigação moral e da virtude desinteressada.

As afirmações que seguem, a respeito da refutação do utilitarismo e a respeito da tese de Vico sobre a história, se referem mais propriamente a Figueiredo, pois não foram consideradas pelo Misterioso O. Vejamos o que pode ser dito a respeito de cada uma dessas afirmações em suas relações com as ideias de Figueiredo.

9.5.1.2. REFUTAÇÃO DO UTILITARISMO

Em quinto lugar, Figueiredo, no *Diário de Pernambuco*, elogia Cousin por ter fornecido uma refutação completa do princípio de

utilidade. Antes de verificar a adesão ou não do brasileiro a tal refutação, consideramos importante fazer aqui um excursus, recorrendo a uma comparação inicial entre *hedonismo* e *utilitarismo*, a fim de facilitar a compreensão do leitor, uma vez que essas doutrinas serão levadas em conta na nossa interpretação do pensamento de Figueiredo. O hedonismo e o utilitarismo são doutrinas voltadas para o prazer ou a felicidade como fim da atividade humana. A diferença está em que o hedonismo enfatiza o maior prazer individual, enquanto o utilitarismo enfatiza o maior prazer coletivo. Nessa perspectiva, uma doutrina que começa pelo indivíduo isolado em busca do prazer – *hedonismo* – e termina na organização da sociedade como uma busca da harmonização dos interesses individuais para obtenção do maior prazer para todos – *utilitarismo* –, uma tal doutrina pode ser considerada utilitarista em última instância. Ora, como veremos mais adiante, Figueiredo apresenta nesse domínio ligações com a filosofia de Jouffroy, que possui um viés utilitarista. Daí sua explicação da origem da sociedade através do princípio do prazer, que precisa ser domado e harmonizado com os interesses dos demais indivíduos do grupo social, de modo a proporcionar o máximo de liberdade e felicidade a todos. Isso coincide com sua afirmação, na resenha do livro de Autran, de que o *laissez faire* só tem razão quando reconhece que o máximo de liberdade para cada indivíduo exige uma harmonização das diversas tendências individuais, possibilitando um desenvolvimento pacífico das mesmas.

Todavia, em virtude de suas ligações com as doutrinas católicas, Figueiredo possui também um viés espiritualista, que o aproxima da moral pregada pela Igreja. Com isso, o utilitarismo figueirediano, inicialmente baseado no interesse egoísta, é mitigado pelo reconhecimento da existência de uma dimensão mais elevada no ser humano, baseada na renúncia altruísta, a qual vai além do prazer sensorial e se dirige para a

felicidade espiritual. Tudo indica que Figueiredo admite a existência de duas tendências no ser humano, uma egoísta e outra altruísta, mas de tal forma que essa última se revela capaz de dominar a primeira, elevando-nos a uma dimensão mais nobre da existência, baseada nos princípios do socialismo cristão. Desse modo, mesmo tendo partido de uma posição utilitarista, que Cousin rejeita, Figueiredo segue Jouffroy e adota ao final uma perspectiva espiritualista inspirada por ambos pensadores franceses. Isso significa que o brasileiro não segue de maneira estrita a rejeição cousiniana do utilitarismo. Quanto à posição figueirediana a respeito das relações entre egoísmo e altruísmo, entre utilitarismo e espiritualismo cristão, pretendemos esclarecê-la um pouco mais por ocasião da comparação das ideias de Figueiredo/Misterioso O com as de Locke e as de Jouffroy, que acontecerá mais adiante.

9.5.1.3. A TESE DE VICO SOBRE A HISTÓRIA

Em sexto e último lugar, Figueiredo, no *Diário de Pernambuco*, atribui a Cousin a sistematização da tese de Vico, para quem, segundo ele, as formas de governo resultam das *condições topográficas* dos países. A expressão grifada, se tomada em sentido estrito, indicaria uma compreensão bastante equivocada tanto das ideias de Vico como da interpretação que delas faz Cousin na obra acima mencionada. Realmente, as *condições topográficas*, tomadas em sentido estrito, têm a ver apenas com aspectos ligados ao espaço ocupado por um país. Essa expressão, contudo, também pode ser tomada em sentido lato, significando então as condições políticas, sociais, econômicas e espaciais de um povo. Coisa semelhante acontece quando nos referimos à *topografia literária* ou à *topografia política* de um país. Se nossa interpretação estiver correta, então Figueiredo entendeu a expressão

nesse sentido amplo e afirmou que Cousin teria sistematizado a tese de Vico sobre o conjunto das condições históricas e geográficas de um país. Vejamos como podemos entender isso.

Começemos pelas ideias de Vico (1668-1774). É claro que, por motivos de espaço, só poderemos aqui trabalhar com um número reduzido de informações estritamente necessárias para a discussão. De acordo com elas, o princípio de análise histórica no qual Vico se baseia foi por ele exposto na sua *Autobiografia da Antiquíssima Sabedoria dos Italianos*. Ali, ele afirma que, entre os latinos, o *verdadeiro* e o *feito* – no sentido de *realizado*, *executado* – se empregam promiscuamente, ou, de modo mais exato, são *convertíveis*. A partir disso, ele faz uma conjectura sobre como os antigos sábios da Itália chegaram a admitir os seguintes juízos: o *verdadeiro* é a mesma coisa que o *feito*; Deus é o *primeiro verdadeiro*, porque é o *primeiro executor (factor)*; Deus conhece todos os elementos internos e externos das coisas, enquanto a mente humana é limitada e só conhece os elementos externos das coisas, de tal modo que ela pode meditar sobre essas últimas, mas não entendê-las; o homem não é inteiramente possuidor da razão, apenas participa dela.²⁴ A versão latina do princípio que fundamenta a análise histórica viquiana é *verum ipsum factum* e pode ser traduzida como *o verdadeiro é o próprio feito*.²⁵

Na sua *Ciência Nova*, Vico afirma que, assim como o tebanos Cebes elaborou uma tábua das coisas morais, ele pretende oferecer uma tábua das coisas civis.²⁶ Para tanto, Vico desenvolve uma concepção de *ciência*

²⁴ Cfr. Vico, Giambattista. *Autobiografia della Antichissima Sapienza degl'Italiani; ed Orazioni Accademiche*. Versione italiana (col texto latino a piè di pagina) di Francesco Sav. Pomodoro. Napoli: Stamperia de'Classici Latini, 1858, pp. 71-2.

²⁵ Ou, mais livremente: *o verdadeiro é aquilo que foi feito, o verdadeiro é aquilo que fazemos, o verdadeiro é a própria coisa feita*, etc.

²⁶ Cfr. Vico, Giambattista. *The New Science of Giambattista Vico*. Transl. from the 3rd. éd. (1744) by Thomas Goddard Bergin and Max Harold Fisch. Ithaca, N. York: Cornell Un. Press, 1948, Idea of the work, § 1, p. 3. A partir desse ponto, *Vico, Ciência Nova*.

em oposição a Descartes. Com base no princípio acima do *verum ipsum factum*, Vico argumenta que o conhecimento completo de alguma coisa envolve reconhecer a principal característica do ser humano como *ser social* e descobrir como foi que essa mesma coisa se tornou um produto da ação humana (Vico, *Ciência Nova, Ideia da obra*, §3, p. 3, *Principles*, § 331, p. 85). A redução cartesiana de todos os fatos ao conhecimento matemático é uma forma de ocultamento que ocorre quando o homem, ao ver-se perdido na ignorância, faz de si mesmo a medida de todas as coisas, ou, em outras palavras, quando a mente humana, ao ver-se perdida na ignorância, faz de si mesma a lei do universo com respeito a tudo o que ela não conhece (Vico, *Ciência Nova, Elementos I*, § 120. p. 60; *Estabelecimento de princípios*, § 181, p. 63).

O princípio acima, aplicado à história, mostra que essa última constitui uma realização humana. De fato, em outro ponto de seu livro, Vico acrescenta que, na noite escura que envolve a antiguidade mais remota, brilha a eterna luz de uma verdade inquestionável: o mundo da sociedade civil foi feito pelos homens, de tal modo que seus princípios devem ser buscados no interior das modificações de nossas mentes humanas. Aquele que reflete sobre isso só pode ficar maravilhado pelo fato de os filósofos terem gasto todas as suas energias no estudo da natureza, a qual, como foi feita por Deus, só pode ser conhecida por Ele.

Cebes de Tebas (circa 430-350 a.C.) foi um filósofo tebano, discípulo de Sócrates. A ele é atribuída a autoria de uma *Tábua*, que na verdade parece ter sido escrita sob pseudônimo no século I ou II d. C. A *Tábua de Cebes*, como ficou conhecida, envolve um diálogo entre duas pessoas a respeito de uma interpretação de uma pintura alegórica depositada em um templo como oferenda votiva. Nessa pintura, a totalidade da vida humana, com seus perigos e tentações, está representada. O objetivo da *Tábua* é mostrar que apenas o desenvolvimento adequado de nossa mente e a posse de virtudes autênticas pode fazer-nos felizes. A verdadeira educação não consiste na mera erudição, devendo incluir a formação do caráter. A *Tábua* expõe a filosofia de uma vida autêntica numa perspectiva socrática. John Bunyan, autor do *Progresso do Peregrino* que influenciou o *Peregrino da América*, de Nuno Marques Pereira, parece ter-se inspirado nela. 5 17 68. Ver Parsons, Richard. Introduction. In: *Cebes Tablet, with Introduction, Notes, Vocabulary, and Grammatical Questions*, by Richard Parsons. Boston: Ginn & Co., Publishers, 1904 pp. 5-18.

E só pode ficar maravilhado também pelo fato de esses filósofos terem negligenciado o estudo do mundo das nações ou mundo civil, o qual, como foi feito pelos homens, pode ser por eles conhecido (Vico, *Ciência Nova, Livro Um, Seção III, Princípios*, § 331, p. 85).

Vico conclui que, examinando a natureza comum das nações à luz da Divina Providência, podemos descobrir a existência de uma lei natural de evolução das nações, a qual atua com grande constância e igualdade através das três eras que os egípcios nos ensinaram: i) a era dos deuses, em que os pagãos acreditavam viver sob governo divino, sendo comandados por meio de auspícios e oráculos; ii) a era dos heróis, em que os homens viviam em comunidades aristocráticas, governadas por homens que se acreditavam naturalmente superiores à plebe; iii) a era dos homens, em que todos se reconheciam como iguais na natureza humana, de tal modo que inicialmente estabeleceram comunidades populares e posteriormente, monarquias, ambas as quais são formas de governo humano (Vico, *Ciência Nova, Ideia da Obra*, § 31, pp. 17-8).

A noção de *Divina Providência* envolve um importante aspecto da abordagem de Vico para a nossa discussão. No *Capítulo V*, da *Seção V* do *Livro II*, da *Ciência Nova*, ele descreve a Divina Providência como ordenadora das comunidades e da lei natural das nações. Ali, ele afirma, p. ex., que a Providência trouxe para os homens o medo da Divindade, cujo culto é a base da organização das comunidades. Por meio da religião, a Providência levou os homens a se unirem com mulheres escolhidas para conviverem por toda a vida. No início das comunidades, a Providência fez com que as mesmas desenvolvessem a forma aristocrática, em conformidade com a natureza selvagem e solitária dos primeiros homens (Vico, *Ciência Nova*, pp. 209-10). Mais adiante, em outro capítulo, Vico argumenta que, se não tivessem existido religiões e, portanto, comunidades, não teriam existido filósofos no mundo; e se

as atividades humanas não tivessem sido guiadas pela Divina Providência, não existiriam ideias nem de *ciência* nem de *virtude* (Vico, *Ciência Nova*, p. 354). Como podemos ver, Vico parece pensar que, embora Deus forneça ao ser humano o contexto histórico e as condições para agir, é o próprio ser humano que decide o que fazer através do livre arbítrio. Todavia, parece-nos que sobra muito pouco para o nosso livre arbítrio, uma vez que Vico enfatiza excessivamente o papel da Providência na atividade humana, a qual acaba por tornar-se um mero instrumento de Deus para a realização de Seu plano divino envolvendo as três eras acima descritas. Estamos aqui diante de uma dificuldade semelhante à enfrentada pelo fundador do ecletismo francês.

Passemos agora à análise cousiniana da *Ciência Nova*. No seu *Curso de Filosofia*, publicado em 1828, Cousin afirma que o caráter fundamental da *Ciência Nova* de Vico é a introdução de um ponto de vista humano na história. Ela é sobretudo a ciência das coisas humanas nas quais ela contempla as coisas divinas. Para Vico, segundo Cousin, a religião faz parte do estado e da sociedade, ao passo que, para Bossuet, o estado é que faz parte da religião. Cousin pensa que o passo dado por Vico é imenso na ciência da história, cujo fim último é ver tudo dentro da humanidade, reportar tudo à humanidade nesse mundo, com a exceção de reportar os destinos da humanidade nesse mundo a algo mais elevado. Para Bossuet, a história tem um plano geral, de tal modo que cada parte é tratada superficialmente. Para Vico, conforme Cousin, em oposição, os diferentes povos têm as suas respectivas histórias aprofundadas. Segundo Vico, a existência de um povo forma um círculo com todos os pontos determinados. Em cada povo há sempre necessariamente três épocas. A primeira delas, impropriamente chamada de *barbárie*, é a *idade divina* de cada povo, em que a religião domina e os atores e legisladores são por assim dizer deuses, isto é,

padres. A segunda época é a da substituição do princípio teológico pelo *princípio heroico*. O divino ainda existe, mas o humano entra em cena, de tal modo que o herói se torna na história o intermediário entre o divino e o humano. A terceira época é aquela em que o *homem* surge a partir do herói, do mesmo modo que esse último surgiu a partir do divino. Aqui, a sociedade chega à sua forma independente. Depois disso, o homem assim formado se dissipa e o povo termina. Um novo povo recomeça com a mesma natureza, percorrendo o mesmo círculo. Eis aí os retornos perpétuos e necessários dessas três etapas, que Vico consagrou sob o nome notável de *retornos da história* (*ricorsi*). Há uma natureza humana nos povos, submetida às mesmas leis, que reproduz os mesmos fenômenos na mesma ordem. Essas ideias constituem o mérito de Vico. Todavia, para Cousin, a ciência nova tem problemas. O seu vício fundamental está na preponderância do elemento político, levando à omissão quase completa da arte e da filosofia. O outro defeito da ciência nova está em enfatizar o círculo de cada povo, esquecendo-se da humanidade como um todo e deixando de relacionar as histórias desses povos umas às outras. Assim, apesar de ser profundo ao relatar a história de cada povo, Vico falha no relato do desenvolvimento progressivo da humanidade e na determinação das leis que governam tal desenvolvimento.²⁷

Como podemos ver, Cousin prega a necessidade de estudar a história de um ponto de vista mais compreensivo do que o de Vico, numa perspectiva universal mais aprofundada, embora mais superficial a respeito de cada parte. Quanto a Figueiredo, ele parece ter compartilhado essa posição, ao considerar a história humana como

²⁷ Cfr. Cousin, Victor. *Cours de Philosophie. Introduction à l'histoire de la philosophie. Leçons du Cours de 1828*. Paris: Pichon et Didier, 1828, xi^e Leçon, pp. 20-5.

avançando em direção ao progresso representado pela implantação das ideias solidárias do socialismo cristão como parte de um plano divino. E, ao que tudo indica, esse caminho é trilhado pelos seres humanos enquanto inseridos num dado contexto histórico e dotados de liberdade para decidir sobre o que fazer. A ênfase figueirediana nas condições específicas de cada país – em especial do Brasil – na realização do plano divino parece confirmar isso. Mas Figueiredo tem de enfrentar a dificuldade em relação à excessiva influência da Providência Divina sobre a liberdade humana. Com isso, ele se alinha tanto a Vico como a Cousin, que também enfrentam a mesma dificuldade.

9.5.2. FIGUEIREDO E JOUFFROY

Vimos que, no artigo *Atividade Humana*, Figueiredo adota o princípio de Jouffroy segundo o qual todos os atos de um indivíduo buscam obter o prazer que resulta da satisfação dos seus desejos. Isso poderia sugerir que a posição de Figueiredo é materialista. Todavia, levando em conta esse artigo e outros publicados por Figueiredo em *O Progresso*, veremos que essa posição aparentemente materialista é complementada pela ideia societária de que a evolução da humanidade está sujeita ao teorema da solidariedade, que a levará finalmente a uma união fraterna de todos os homens. Isso acontece através das relações solidárias que surgem entre os indivíduos que se unem para constituir um grupo social. Nessa perspectiva, o prazer individual cede lugar ao prazer do grupo social e, em última instância, ao prazer da humanidade. Figueiredo parece inspirar-se Jouffroy ao fazer a distinção entre *indivíduo humano*, *indivíduo social* e *indivíduo humanidade*. Entretanto, o aspecto mais importante da aproximação entre os dois está em que, nas *Miscelâneas Filosóficas*, como vimos, Jouffroy faz uma distinção entre

amor de si e *amor próprio*, representando o primeiro a nossa tendência egoísta de buscar os prazeres sensuais e o segundo, a nossa tendência altruísta de buscar a realização do bem comum. Isso significa que, também no caso de Jouffroy, existem duas tendências em conflito que acabam levando à vitória da supremacia do bem comum sobre a satisfação egoísta de desejos individuais. Figueiredo e Jouffroy se aproximam nessa visão do ser humano e suas relações sociais.

9.5.3. FIGUEIREDO E MARICÁ

No caso de Figueiredo, que é diferente do caso do Misterioso O, temos de reconhecer que o tom católico geral de seus textos aponta na direção da rejeição da doutrina da metempsicose por parte dele. Um dos artigos sobre finados, publicado no folhetim *A Carteira*, nº 58, de 10/11/1856, afirma, p.ex., que até mesmo os selvagens acreditam que seus mortos se dirigem à pátria das almas. E isso constitui para Figueiredo uma prova da imortalidade da alma. A sugestão implícita é a de que possuímos uma alma imortal que se dirige para um lugar extraterrestre depois da morte do corpo, sem referência a um possível retorno a esse mundo sob a forma de reencarnação. Em outro folhetim, nº 89, de 22/06/1857, cuja importância já ressaltamos, Figueiredo faz um apanhado do que entende por *cristianismo*. Ali, como vimos, ele reconhece explicitamente que o ser humano é um composto de espírito e matéria que devem ser articulados harmoniosamente para atender aos desígnios da criação divina. O cristianismo mostra que Deus depositou no seu espírito e no seu coração humanos a máxima que o senso íntimo demonstra melhor do que o raciocínio. Essa máxima estabelece uma reciprocidade entre Deus e o ser humano, tanto no domínio das ideias como no dos sentimentos. O ser humano tem plena

consciência de que vem de Deus e que avança para Deus. A natureza serve para ele como uma escada para elevar-se à divindade. Nessa perspectiva, o ser humano é o sacerdote da criação. Aqui também, as concepções relativas à natureza do ser humano e às suas relações com Deus através da criação sugerem a adesão de Figueiredo às doutrinas católicas tradicionais. Embora isso não seja conclusivo, ao menos aponta na direção da concepção católica tradicional sobre a criação e a imortalidade da alma, o que afastaria Figueiredo de Maricá. Esse ponto nos oferece uma pista, apesar de não conclusiva, para reconhecer que Figueiredo e o Misterioso O são pessoas diferentes.

10

DISCUSSÃO COM OS DIVERSOS INTÉRPRETES DO MISTERIOSO O E DE FIGUEIREDO

Tendo chegado a esse ponto, estamos agora em condições de discutir e avaliar as diversas interpretações do pensamento do Misterioso O e de Figueiredo apresentadas anteriormente. Aqui, porém estamos enfrentando o mesmo problema que surgiu por ocasião da apresentação dessas diversas interpretações. Como vimos, com raras exceções, a maioria dos autores considerados não distingue as ideias de Figueiredo das ideias do Misterioso O. Por esse motivo, adotamos anteriormente o procedimento de apresentar cada interpretação em bloco, mantendo a sua unidade, mas esclarecendo, através de expressões entre colchetes, se o autor envolvido é Figueiredo ou o Misterioso O. No que segue, iremos também considerar cada interpretação em bloco, mas agora tentando separar as hipóteses relativas a Figueiredo das hipóteses relativas ao Misterioso O. Essa solução foi a melhor que encontramos diante dessa situação. Esperamos que ela contribua para esclarecer a questão.

Consideramos observar também que, tendo em vista que os intérpretes apresentados são muitos, restringiremos o debate às principais hipóteses exegéticas de cada um, deixando de lado as questões de detalhe. Seguiremos aqui a mesma ordem de apresentação dos seguintes intérpretes considerados mais acima: Discípulo da Filosofia (1846) , Amaro Quintas (1950), João Cruz Costa (1950; 1956), Antônio Paim (1966; 1967), Nelson Saldanha (1968), Luís Washington Vita (1969), Vamireh Chacon (1969), Vicente Barreto (1974), Wilson Martins (1976-1979), Paulo Mercadante (1980), José Maurício de

Carvalho (1998), Tiago Adão Lara (2001), Georges Orsoni (2013) e Júlio Canhada (2017). Incluímos nessa lista o Discípulo da Filosofia, cujas ideias foram apresentadas por ocasião da discussão entre ele e o Misterioso O, utilizando como base o texto que consta como apêndice à dissertação de mestrado de Orsoni.

10.1. O DISCÍPULO DA FILOSOFIA [1846]

Esse intérprete, como vimos se concentra no artigo *Certeza Humana*, escrito pelo Misterioso O. Por esse motivo, toda a sua argumentação se dirige a esse último, sem referências a Figueiredo.

10.1.1. DEBATE COM O MISTERIOSO O

A disputa com o Discípulo da Filosofia a respeito do artigo *Certeza Humana* foi marcada pelo uso excessivo da retórica por parte de ambos os lados. Mesmo assim, podemos extrair da controvérsia as principais críticas do adversário do Misterioso O, para avaliá-las. A primeira delas destaca a existência de pouca relação entre as três partes do artigo. Essa crítica é insuficiente, pois não apresenta a necessária justificativa para a afirmação apresentada. E, se examinarmos o artigo com cuidado, veremos que essa afirmação não se sustenta. Com efeito, a primeira parte, cujo título significativo é *To be or not to be!*, coloca o problema da certeza. A segunda, cujo título também significativo é *Errare humanum est*, apresenta as principais soluções históricas ao problema, todas elas consideradas equivocadas. A terceira e última, cujo título é *Numeri regunt mundum*, procura oferecer a solução do Misterioso O. Esse último título parece à primeira vista ter pouca relação com o texto que encabeça, mas fica explicado ao final do artigo, que apela a fórmulas matemáticas para justificar o nosso conhecimento a partir apenas de relações.

Na sua segunda crítica, o Discípulo da Filosofia alega que a primeira parte não consegue expor a tese do Misterioso O com clareza. Essa crítica também é equivocada, pois o objetivo da parte em questão é apenas colocar o problema, deixando a tese solucionadora para a parte final. E a questão discutida pelo artigo foi colocada com clareza nessa mesma primeira parte: o Misterioso O quer saber se o ser humano pode chegar à verdade com certeza.

Na sua terceira crítica, o Discípulo da Filosofia concentra sua atenção em dois pontos, relativos à segunda parte do artigo: i) o Misterioso O, em sua crítica a Jouffroy, nega a existência de verdades absolutas, caindo num ceticismo absoluto; ii) o Misterioso O considera apenas três sistemas filosóficos em sua análise, deixando de lado o misticismo. Com relação ao primeiro ponto, o Discípulo da Filosofia tem razão, pois, ao negar as verdades absolutas, o Misterioso O cai em alguma forma de relativismo ou mesmo de ceticismo. Mas talvez seja um tanto exagerado considerar tal ceticismo como absoluto, como veremos abaixo. Com relação ao segundo ponto, a resposta do Misterioso O ao Discípulo da Filosofia explica o motivo da focalização em apenas três sistemas, deixando o misticismo de lado: esse último foi excluído da análise porque não corresponde a uma posição autenticamente filosófica, em virtude do seu apelo ao êxtase e não à reflexão. Trata-se de uma posição diferente daquela defendida por Cousin, mas que poderia ser aproximada da de Jouffroy, cujo racionalismo caminha na mesma direção. Em sua outra crítica ao artigo, o Discípulo da Filosofia alega que a segunda parte nada mais é do que um resumo da história da filosofia, deixando de lado os místicos. Aqui, novamente, o Discípulo da Filosofia se equivoca, pois o que o Misterioso O faz é apresentar um resumo das principais soluções históricas ao

problema da certeza, tendo excluído os místicos pelos motivos já apresentados logo acima.

Na sua quarta crítica, direcionada à terceira parte de *Certeza Humana*, o Discípulo da Filosofia afirma que o Misterioso O tenta resolver o problema pela distinção entre *verdade absoluta*, que não existe, e *verdade humana*, que seria revestida de toda certeza possível. E, ao defender a tese de que só conhecemos relações, o Misterioso O estaria negando a natureza e o *eu*. Essas críticas nos parecem equivocadas porque exageradas. De fato, para contrabalançar o ceticismo total que resultaria da mera afirmação de que só existe verdade humana e certeza humana, o Misterioso O afirma que todo nosso conhecimento envolve a percepção de uma relação. Somente ela possui realidade, de tal modo que os termos que a compõem não existem separadamente, embora possam ser assim pensados por abstração. Nessa perspectiva, o que de fato existe é a percepção da relação *eu/natureza*. E, embora possamos pensar separadamente o *eu* em si mesmo e a natureza em si mesma, eles não existem como entidades independentes uma da outra. Isso não envolve a negação do *eu* e da natureza, mas apenas uma reinterpretação de suas respectivas realidades. E o ceticismo absoluto não caberia aqui, devendo antes ser visto como uma forma de probabilismo, pois as verdades humanas obtidas através da percepção de relações são garantidas por essas mesmas percepções. Não temos certezas absolutas, mas certezas relativas às nossas percepções. Embora o vocabulário seja diferente, estamos aqui próximos do empirismo lockiano.

10.2. AMARO QUINTAS [1950]

Esse intérprete, como vimos, se concentra na filosofia política de Figueiredo, mas também faz alusões à teoria do conhecimento do

Misterioso O. Se fizermos uma separação entre as hipóteses voltadas para Figueiredo e as hipóteses voltadas para o Misterioso O, estaremos rompendo artificialmente o fio da argumentação de Quintas. Por esse motivo, seremos forçados a distribuir os argumentos em conformidade com o eventual aparecimento das ideias de cada um deles. Isso envolverá um vai e vem na discussão das ideias dos dois autores, mas acreditamos estar recorrendo à melhor maneira de acompanhar o raciocínio de Quintas. A discussão que segue ilustrará melhor em que consiste o nosso procedimento.

10.2.1. O SOCIALISMO DE FIGUEIREDO

Quintas vê Figueiredo como um socialista utópico cristão e um idealista orgânico. Essas atribuições nos parecem corretas, pois, apesar de não apresentar uma doutrina socialista sistemática, Figueiredo ao menos compartilhou o ideal utópico de reforma da sociedade de acordo com princípios cristãos. Isso nos permite classificá-lo como um socialista utópico cristão. Além disso, Figueiredo de fato busca apoio na realidade empírica do país para propor suas reformas inspiradas pelo socialismo cristão. Isso faz dele um idealista orgânico, no sentido proposto por Oliveira Vianna e retomado por Quintas.

Mas esse intérprete pensa que Figueiredo se distanciava das preocupações utópicas e românticas dos socialistas do s. XIX, revelando o avanço e a atualidade de seus princípios. Para justificar isso, Quintas recorre à comparação realizada por Aníbal Fernandes entre as doutrinas de *O Progresso* e o programa da *Esquerda Democrática* de 1945. Essa comparação nos parece adequada, principalmente no que diz respeito ao tom socialista e à defesa do livre pensamento, desde que levemos em conta as diferenças entre os respectivos contextos. Ao

mesmo tempo, porém, em que afirma isso, Quintas reconhece o influxo das ideias cristãs de Figueiredo, revelado inclusive no debate com Autran, quando nosso autor recorre aos Padres da Igreja para justificar suas teses socialistas. Quintas pensa que, no balanço dessas tendências, o socialismo de Figueiredo não era puramente lírico ou contemplativo, envolvendo a rejeição dos excessos praticados pelos latifundiários e a aversão ao direito de propriedade, fatos esses que o colocam na posição de revolucionário intelectual. Essa hipótese nos parece adequada, pois Figueiredo, apesar de romanticamente ter defendido um socialismo de tipo cristão avesso ao direito de propriedade, reconheceu a realidade política e social do Brasil, propondo medidas que considerava adequadas à especificidade da nossa situação.

Já com respeito aos pensadores que teriam influenciado Figueiredo, Quintas, seguindo Alfredo de Carvalho, indica Jouffroy, Saint-Simon, Owen e Fourier.¹ E, apesar das evidências a favor da maior influência por parte desse último, Quintas pensa que Figueiredo se afastava do antiestatismo de Fourier e das especulações extravagantes de seus seguidores. E procura aproximar Figueiredo do socialismo cristão de Buchez ou da tendência romântica de Leroux, que não teria prejudicado o objetivismo do editor de *O Progresso* na análise de nossa situação social. Essas ligações com esses autores merecem algumas qualificações.

Em primeiro lugar, em que pese às diferenças entre o socialismo de Figueiredo e o de Fourier, não resta a menor dúvida de que esse último é sempre apresentado em *O Progresso* e nos folhetins como o grande herói desse movimento. Para que essa postura funcione, as divergências com Fourier são ignoradas ou escamoteadas. Para ilustrar

¹ Digna de nota é a ausência do nome de Cousin nessa lista. Isso poderia ser explicado porque Quintas concentra a discussão no tema da filosofia política e não da teoria do conhecimento. Mesmo assim, para quem identifica Figueiredo e o Misterioso O, essa omissão não deveria ter ocorrido.

esse fato, faremos a seguir um breve apanhado das diversas referências feitas a Fourier por Figueiredo. No artigo sobre a *Atividade humana*, p. ex., ele extrai da revista *La Phalange* o princípio fourierista segundo o qual devemos valorizar o desenvolvimento de todos os indivíduos com base numa ordenação espontânea e legítima. Todavia, o grande ponto de convergência entre ambos se encontra principalmente naquilo que Figueiredo, na sua resenha sobre o livro de Autran, denominou *teorema da solidariedade humana*, expressão que ele extraiu do livro de Hyppolite Renaud sobre o pensamento de Fourier. Deixando de lado as divergências patentes entre Figueiredo e Fourier, vemos que a noção de *solidariedade* converge perfeitamente com o ideal socialista cristão defendido pelo primeiro. Desse modo, concentrando-se no princípio comum a ambos e deixando de lado as divergências mais relevantes, podemos entender por quê, na sua resposta às críticas de Autran, publicada no *Diário de Pernambuco*, Figueiredo alega que os trechos de Fourier e Gabet, utilizados por seu adversário para mostrar que o socialismo prega a comunhão de mulheres, na realidade não cumpriram sua função, uma vez que ele não estava se referindo a uma doutrina acabada, e sim a uma aspiração que visa a melhoria tanto material quanto moral da sociedade, com base nos princípios de liberdade e fraternidade. Essa resposta de Figueiredo mostra claramente que ele desconsiderou o teor do texto de Fourier utilizado por Autran e sugere que ele provavelmente desconhecia as teses mais heterodoxas e pouco cristãs desse pensador francês, restringindo-se ao ideal de socialismo solidário do mesmo, que ambos compartilhavam. Essa posição de Figueiredo é confirmada no segundo artigo que ele escreveu em resposta a Autran, agora no jornal *A Imprensa*. Ali, ele se declara partidário de um socialismo de caráter genérico, afastando-se das doutrinas específicas de Fourier e mantendo-se ligado ao ideal

socialista mais geral de realização dos princípios cristãos de liberdade, igualdade e fraternidade nas sociedades humanas. No artigo *Por que se ocupa O Progresso com política*, Figueiredo e os editores adotam como mote uma outra frase atribuída a Fourier, segundo a qual o movimento social é o tipo e o pivô dos demais, o que confere à política uma posição privilegiada no estudo da organização social. Aqui, novamente, temos somente o apelo a uma ideia geral compartilhada, deixando de levar em consideração quaisquer divergências maiores em relação às ideias de Fourier. No artigo *O Direito de Viver*, publicado em *O Progresso*, Figueiredo e os editores argumentam que tal direito irá circular pelo mundo e inaugurará uma nova era, a qual tinha sido prevista quarenta anos antes por Fourier, o maior gênio do século. Esse texto também confirma a associação apenas genérica entre o socialismo cristão de Figueiredo e o socialismo heterodoxo e anticristão de Fourier.

Em segundo lugar, além de Fourier, os únicos autores explicitamente mencionados por Figueiredo em seus textos relativos ao assunto são Saint-Simon, Lamennais e Jouffroy. Por esse motivo, eles merecem uma consideração mais detalhada aqui.

Saint-Simon é citado no artigo *A Todos*, no nº 8 de *O Progresso*. Ele fornece um dos motes para o texto, defendendo a alteração da constituição da propriedade para evitar a exploração dos pobres pelos ricos ociosos. Isso sugere que Figueiredo conhecia o livro de Bazard e outros sobre a *Doutrina de Saint-Simon*, mencionado por nós em nota na nossa exposição do artigo *A todos*, no qual a passagem citada se encontra. E sugere também que Saint-Simon exerceu alguma influência sobre Figueiredo. Todavia, no nº 7 de *O Progresso*, ele e os editores publicaram a tradução de uma avaliação da doutrina de Saint-Simon, feita por Stromeyer, que consideram ter sido realizada de um ponto de vista “verdadeiramente científico”. No texto traduzido, Stromeyer alega

que a doutrina de Saint-Simon foi deformada pelos seus discípulos, que formam uma seita de sonhadores insensatos. Ele não deve ser responsabilizado pelas monstruosidades criadas por tais insensatos. A referência implícita aqui é a *Enfantin*, cujo nome aparece mencionado no final do artigo. De acordo com Stromeyer, a ideia central de Saint-Simon é a de que o destino da humanidade está no trabalho industrial harmonizado, criando condições de bem estar social e evitando as guerras. O progresso social deverá elevar as classes produtivas acima das destrutivas. E Stromeyer pensa que, na França da época, as ideias de Saint-Simon parecem ter encontrado maior aplicação prática do que muita gente estaria disposta a reconhecer. Mas Stromeyer acrescenta que Saint-Simon se enganou ao pensar que o reinado da riqueza obtida pelo trabalho pacífico levaria a uma nova era de paz, pois a nova classe de ricos proprietários industriais submeteu as classes laboriosas pobres a uma nova forma de servidão. Nessa perspectiva, a doutrina de Saint-Simon, quando aplicada, tende a escravizar a maioria da população e não pode ser considerada a solução do problema social (*Stromeyer, Variedades – Apreciação da doutrina de Saint-Simon, tradução de Figueiredo e editores, O Progresso*, nº 7, pp. 541-5). Como podemos ver, a avaliação feita por Stromeyer, explicitamente aprovada por Figueiredo e editores, revela que Saint-Simon, embora não fosse culpado pelas deturpações de *Enfantin*, estava equivocado em sua avaliação do progresso social com base apenas no desenvolvimento harmônico da atividade industrial. Isso diminui bastante a legitimidade da hipótese da influência de Saint-Simon sobre Figueiredo, mas não significa que esse último discordasse de todos os aspectos da doutrina do primeiro. Esses dois autores compartilhavam, entre outras coisas, o ideal de reforma da sociedade com base em ideais cristãos e o de eliminação do direito de

propriedade para acabar com a ociosidade dos ricos.² Um fato curioso a ser destacado aqui está em que a avaliação de Stromeier foi feita no nº 7 de *O Progresso* e, já no nº 8 da mesma revista, Figueiredo recorre à passagem de Saint-Simon sobre a modificação do direito de propriedade como mote. Essa passagem, como indicamos antes, se encontra no resumo que Bazard e outros fizeram das doutrinas de Saint-Simon. Isso sugere que o trabalho de tradução ou a simples leitura do texto de Stromeier despertou ou renovou o interesse de Figueiredo e editores para com o pensamento de Saint-Simon, levando-o a utilizar uma passagem do livro de Bazard como mote. E, como seria de esperar, tal passagem diz respeito a uma doutrina de Saint-Simon sobre a propriedade privada que seria compartilhada por Figueiredo e editores.

Quanto a Lamennais, pudemos constatar que ele é citado constantemente, sempre em termos elogiosos, tanto no caso de Figueiredo como no caso do Misterioso O. Em *Reforma do sistema penitenciário I*, p. ex., Figueiredo usa como mote uma frase extraída de *Palavras de um Crente*, que prega o amor ao próximo, segundo o modelo de Cristo. Em *Reforma do sistema penitenciário II*, Figueiredo recorre à frase “não basta punir, é preciso regenerar” como mote. Embora a origem dessa frase seja desconhecida para nós, verificamos que ela condiz com as ideias de Lamennais a respeito, do mesmo modo que acontece no artigo seguinte da série. Com efeito, em *Reforma do sistema penitenciário III*, Figueiredo usa como mote uma frase “a lei verá no criminoso um irmão desgarrado e não um culpado a punir”. Ela mostra o mesmo espírito que o mote anterior. Embora não se encontre *ipsis litteris* em Lamennais, ela está muito próxima ao espírito do texto original em *O Livro do Povo*,

² As ideias de Saint-Simon sobre o cristianismo que ele considera autêntico se encontram, p. ex., em Saint-Simon, Henri de. *Nouveau christianisme, dialogues entre un conservateur et un novateur. Premier dialogue*. Paris: Bossange Père, 1825.

conforme mostramos em nota de rodapé: “ver-se-á no criminoso um irmão desgarrado que se deve deplorar, esclarecer, reconduzir; um doente que se deve tentar curar se ele é curável; impedir de prejudicar aos outros e a si mesmo, se ele não o é. A melhora do culpado será o fim da punição” (Lamennais, *Le livre du peuple*, p. 175).

Temos de lembrar ainda que, no artigo *A Todos*, Figueiredo e os editores usam uma passagem de Lamennais que se encontra em *Uma voz de prisão*, de Lamennais, alegando que a justiça de Deus está acima da dos homens, que devem temê-la (Lamennais, *Une voix de prison*, p. 279). Além dessas referências em artigos de *O Progresso*, Figueiredo também menciona Lamennais no *Folhetim* nº 171, de 21/07/1856, no diálogo entre Alfredo e Rodolfo, em que são retomados trechos de *O Livro do Povo*. Como podemos ver, tudo indica que Figueiredo conhecia pelo menos *Uma voz de prisão* e *O Livro do Povo*, de Lamennais, que muito provavelmente o influenciaram. Isso é assim porque Lamennais pode ser visto como um precursor do catolicismo liberal, do catolicismo social e da democracia cristã, doutrinas cujo espírito aponta na direção do socialismo cristão defendido por Figueiredo.

No que concerne a Jouffroy, vimos que ele é mencionado tanto pelo Misterioso O como por Figueiredo. Mas os dois avaliam as doutrinas de Jouffroy e a elas recorrem de maneiras diferentes. E como Quintas se concentra no tema da filosofia política, podemos dizer que seus argumentos não se referem ao Misterioso O. Um exemplo da adesão de Figueiredo a alguma doutrina de Jouffroy está na sua atribuição de um princípio hedonista a esse último no artigo *Atividade Humana*. Essa atribuição só pode ser feita mediante qualificações, pois, como pudemos constatar, Jouffroy não é propriamente um hedonista, pois ele contrapõe, ao egoísta e sensorial *amor de si*, o altruísta e espiritual *amor próprio*. No artigo em questão, Figueiredo aparenta adotar não apenas

considerar o amor de si como a única dimensão do ser humano para Jouffroy, mas também aceitar tal dimensão como a única necessária para explicar a atividade humana. Na verdade, embora não reconheça isso explicitamente, Figueiredo está explicando inicialmente as origens da atividade humana de um ponto de vista sensorial, com base no amor de si, mas sem deixar aberta a possibilidade da ação do amor próprio como dimensão mais adequada para compreender e aperfeiçoar a vida dos seres humanos em sociedade. A oposição entre as atitudes de Rodolfo e Alfredo, personagens do *Folhetim* nº 171, ilustra bem essa situação: o primeiro vive de acordo com os princípios do amor próprio, enquanto o segundo vive de acordo com os princípios do amor de si.

Leroux, por sua vez, também apresenta semelhanças com Figueiredo, conforme pensa Quintas. Mas esse último não esclarece quais seriam essas semelhanças, coisa que tentaremos fazer a seguir. Acontece, porém, que as semelhanças aludidas podem ser analisadas sob um duplo aspecto: do ponto de vista da teoria do conhecimento, o autor envolvido é o Misterioso O e, do ponto de vista da filosofia política, o autor envolvido é Figueiredo. Desse modo, iremos avaliar inicialmente as semelhanças entre Leroux e o Misterioso O, passando em seguida para as semelhanças entre Leroux e Figueiredo.

10.2.2. LEROUX E O MISTERIOSO O

Conforme indicamos anteriormente, embora não tenhamos encontrado um reconhecimento explícito desse fato nos escritos do Misterioso O, ele e Leroux parecem ter a mesma interpretação panenteísta da frase do apóstolo Paulo. Além disso, ambos apelam a Pitágoras para esclarecer esse panenteísmo. A única diferença está em que Leroux se refere a Pitágoras como tendo concebido a unidade e a

imanência de Deus no interior de todas as criaturas, embora tenha obscurecido sua mensagem por ter apelado aos números. O Misterioso O, de seu lado, também apela a Pitágoras, mas sem explicar por que recorreu a esse pressocrático, limitando-se a utilizar como mote o princípio segundo o qual os números governam o mundo. Quanto ao panenteísmo compartilhado por ambos, pudemos constatar que suas concepções tendem fortemente a serem confundidas com o panteísmo. Leroux foi acusado de panteísta e teve de enfrentar dificuldades para defender sua posição. O Misterioso O, mais afortunado, não foi acusado de panteísta em seu tempo e não teve de enfrentar essa dificuldade. Ponto digno de nota no caso do Misterioso O está em que, apesar das evidentes semelhanças com a posição panenteísta de Leroux, ele não fez referência a esse último por ocasião da exposição de sua doutrina em *Certeza humana*. E não podemos esquecer que Leroux e o Misterioso O também apresentam divergências, dentre as quais se destacam a crença do primeiro na metempsicose e na negação da existência de um paraíso fora desse mundo, em franco contraste com as prováveis crenças católicas tradicionais do segundo.

10.2.3. LEROUX E FIGUEIREDO

Quanto à filosofia política, a comparação deve ser feita entre Leroux e Figueiredo, que tratou desse tema mais explicitamente do que o Misterioso O. Nessa comparação, vemos que Leroux defendia um socialismo baseado nos princípios da liberdade, igualdade e fraternidade. Ele era contra os extremos do individualismo absoluto e do socialismo absoluto. E propunha um socialismo republicano, baseado na liberdade e na igualdade social, mediadas pela fraternidade. Mas sua antropologia não era dualista, pois ele via o homem como composto por

três elementos: sensação, sentimento e conhecimento. E suas ideias relativas à religião eram pouco ortodoxas: ele concebia Deus como Vida Universal, sem transcendência. Criticava a Igreja Católica por seu dualismo e seus erros históricos. Mesmo assim, Leroux admirava o *Evangelho*, alegando que nenhuma sociedade poderia viver sem uma religião aberta a esse texto. Além disso, ele pregava a abertura das culturas judaico-cristã e greco-romana às fontes do Oriente, principalmente da Índia e da China. Essa descrição é suficiente para constatar que, no domínio da filosofia política, as semelhanças entre Leroux e Figueiredo não parecem envolver a influência do primeiro sobre o segundo, existindo inclusive diferenças bastante significativas entre ambos no que diz respeito à religião. As semelhanças no caso principalmente do socialismo parecem estar ligadas sobretudo a uma visão de mundo mais ou menos compartilhada pelos socialistas românticos da época, como no caso de Buchez, que veremos a seguir. Nessa perspectiva, a publicação em *O Progresso* da tradução de *As sete cordas da lira*, de George Sand, autora que foi influenciada por Leroux, não é suficiente para justificar que Figueiredo tenha sido influenciado pelo pensador francês também no caso do socialismo, mas simplesmente revela o compartilhamento de certas ideias entre ambos, apesar das diferenças apontadas.³

10.2.4. INFLUÊNCIA DE BUCHEZ

No que diz respeito a Buchez, não mencionado nos escritos de Figueiredo e do Misterioso O por nós estudados, temos muito pouco a

³ Há ainda um folhetim publicado no *Diário de Pernambuco* de 29/11/1858, que faz críticas a Leroux por prejudicar a humanidade coletiva em benefício da humanidade individual. Isso poderia significar um afastamento maior ainda entre Figueiredo e Leroux. Todavia, esse folhetim, apesar de assinado por Abdallah-el-Kratif, foi escrito por Torres Bandeira e não por Figueiredo, que nessa ocasião já estava afastado das atividades jornalísticas por motivo de doença.

dizer. Pudemos constatar que as semelhanças entre as ideias de Buchez e as do socialismo cristão figueirediano podem ter sido meras coincidências, pois ele provavelmente não era conhecido pelo brasileiro. Já as semelhanças entre as ideias de Buchez e as do Misterioso O não são poucas, mas devem ser atribuídas de maneira indireta, através de Leroux, que foi influenciado por Buchez e que apresenta ligações mais claras com o pensamento do Misterioso O.

10.2.5. INFLUÊNCIA DE OWEN

No caso de Robert Owen, por fim, também não mencionado nos escritos de Figueiredo e do Misterioso O, sabemos que esse britânico possuía um espírito utópico, revelando afinidades com a caridade cristã. Mas Owen era deísta e não teísta, colocando-se contra a religião organizada. Nessa perspectiva, suas semelhanças com Figueiredo e com o Misterioso O parecem ser menores. Além disso, pelo fato de não termos encontrado referências ao nome de Owen nos escritos dos nossos dois autores, essas semelhanças devem ser vistas no máximo como resultantes de uma ocasional convergência de visões de mundo da época.

10.3. CRUZ COSTA [1950]

Esse intérprete, como vimos, não deu importância a Figueiredo, que é por ele mencionado apenas uma vez por via indireta, através de Clóvis Bevilacqua, e caracterizado de maneira simplista como um entusiasta do ecletismo, em virtude de sua tradução do *Curso de História da Filosofia*, de Cousin. A falta de pesquisa por parte de Cruz Costa contribuiu para uma visão equivocada do pensamento de Figueiredo, que em alguns autores continua sendo visto como mero representante do ecletismo, sem referência ao seu importante trabalho posterior.

Sabemos que a obra de Cruz Costa faz parte da tradição historiográfica da filosofia brasileira. Infelizmente, a contribuição dele para o estudo do pensamento de Figueiredo, apesar de reduzida à breve repetição de uma hipótese equivocada de Bevilaqua, contribuiu negativamente para o conhecimento das ideias do nosso autor, desestimulando pesquisas posteriores sobre as mesmas e atribuindo-lhes uma ligação superficial com o ecletismo.

10.4. ANTONIO PAIM [1966; 1967]

10.4.1. O ESPIRITUALISMO ECLÉTICO E O CONTEXTO BRASILEIRO

Paim, como vimos, embora com uma extensão menor do que no caso de Lara, faz um estudo detalhado do pensamento de Figueiredo, interpretando-o e avaliando-o. Por esse motivo, iremos nos deter por mais tempo na discussão de sua interpretação. Começemos pela sua discussão do contexto brasileiro em que Figueiredo desenvolveu suas ideias. Aqui, concordamos com Paim quando ele diz que a escolha pelo ecletismo não foi por acaso e resultou de uma escolha consciente. Ela certamente foi determinada pelo ambiente político da época, que apresentava analogias com a situação da França e por esse motivo permitiria uma adaptação das doutrinas espiritualistas ecléticas à situação brasileira. De fato, na França, as elites dominantes buscavam algum retorno às tradições políticas e religiosas anteriores à Revolução, numa tentativa de mitigar as profundas alterações pelas quais o país tinha passado desde 1789. No Brasil, o liberalismo político radicalizado da época da independência, que tinha colaborado eficientemente no movimento de separação de Portugal, passara a constituir um perigo para a estabilidade nova ordem social defendida pelas elites dominantes. Nos dois países, o apelo ao ecletismo espiritualista

significava uma forma de pacificação dos conflitos através de procedimentos de conciliação, como mostra a concepção de *ecletismo esclarecido* no Visconde do Uruguai. E a evolução intelectual de Ferreira França, que parte de uma posição materialista e chega a uma abordagem espiritualista, constitui uma ilustração desse processo.

Até aqui, pensamos que Paim tem razão. Todavia, dele discordamos quando afirma que isso se deu sob a influência de Pinheiro Ferreira. Pelo que pudemos constatar, esse pensador português, em que pese à originalidade de boa parte de sua produção intelectual, só teve repercussão entre nós por ocasião do seu curso ministrado no Rio e registrado nas *Preleções Filosóficas*. Não encontramos qualquer referência a Pinheiro Ferreira nos textos de autores brasileiros da época. E o fato de existirem obras dele oferecidas pela livraria Garnier ainda na década de 1860, como observou Paim, não significa necessariamente a permanência de sua influência entre nós. O máximo que podemos dizer é que Pinheiro Ferreira adotou uma versão do empirismo espiritualista que predominou no país na primeira metade do s. XIX e que tal empirismo possui analogias com o espiritualismo eclético, permitindo uma passagem teórica relativamente suave do primeiro para o segundo. Do mesmo modo que outros historiadores da filosofia Brasileira, Paim parece ter confundido meras relações de semelhança lógica entre doutrinas com relações de influência causal entre uma doutrina e outra.⁴ No que segue, alguns aspectos da interpretação de Paim se referem a Figueiredo, outros, ao Misterioso O e outros a ambos. Isso será esclarecido à medida que avançarmos na discussão.

⁴ Ver, a esse respeito, a seção 4.7 do segundo volume de nossa *História da Filosofia do Brasil (1808-1843)*, em que discutimos essa questão.

10.4.2. O ECLETISMO ESCLARECIDO DO VISCONDE DO URUGUAI

10.4.2.1. O CASO DE FIGUEIREDO

Paim afirma que Figueiredo seguiu a regra do ecletismo esclarecido do Visconde do Uruguai, tentando conhecer bem as instituições de outro país antes de aplicá-las ao Brasil e fazendo adaptações de maneira rigorosa e não subserviente. Concordamos com Paim quanto à presença dessa tendência nos escritos de Figueiredo, mas não nos parece que ele tenha feito isso sob a influência do Visconde, pois não há indicações de que ele conhecesse a obra desse último. As semelhanças das ideias de ambos nesse aspecto parece decorrer mais de uma convergência numa visão de mundo culturalmente compartilhada do que de uma real influência de um sobre o outro.

10.4.2.2. O CASO DO MISTERIOSO O

Quanto ao Misterioso O, suas semelhanças com o ecletismo esclarecido do Visconde do Uruguai se revelam bem menores ainda. Seus escritos sobre teoria do conhecimento, sobre conciliação religiosa e sobre Lamennais possuem caráter muito geral não trazem indicação de que ele estivesse preocupado com detalhes a respeito da aplicação de suas ideias à realidade brasileira.

10.4.3. DISCUSSÃO SOBRE A BIPOLARIDADE

Paim afirma também que Figueiredo revelou uma total independência em relação à filosofia de Cousin nos artigos de *O Progresso*, embora tenha aderido entusiasticamente ao ecletismo por ocasião da tradução do *Curso de Filosofia*. Aqui, a adesão entusiástica à época da tradução do *Curso de Filosofia* tem a ver com Figueiredo, ao passo que a total independência em relação à filosofia cousiniana tem a

ver com o Misterioso O. Vejamos o que pode ser dito sobre cada um desses aspectos.

10.4.3.1. A BIPOLARIDADE EM FIGUEIREDO

Concordamos com a afirmação de Paim da adesão entusiástica de Figueiredo ao ecletismo, pois isso fica comprovado pelo artigo por ele escrito no *Diário de Pernambuco* de 27/04/1843. Ali, ele faz inclusive uma lista do que pensa serem as principais contribuições de Cousin. Não obstante, a perspectiva da bipolaridade não consta dessa lista. Além disso, o restante dos textos de Figueiredo, ao longo de sua carreira como escritor, revela um significativo abandono das ideias de Cousin, em nome de uma adesão à perspectiva do socialismo cristão. Em momento algum Figueiredo retoma o tema das principais contribuições de Cousin. Desse modo, a influência desse último sobre Figueiredo se reduz ao curto período entre 1843 e 1845, sendo substituída posteriormente pela adesão ao socialismo cristão.

10.4.3.2. A BIPOLARIDADE NO MISTERIOSO O

A parte significativa da hipótese de Paim tem a ver com o Misterioso O. Concordamos inicialmente com esse intérprete quando afirma que o ponto de partida do Misterioso O está no reconhecimento da existência de uma tensão ou bipolaridade que tudo explicaria. Essa tensão envolveria sempre dois termos e não implicaria a superação e supressão de ambos numa síntese superior, como no caso de Hegel, mas caminharía na direção da obtenção de um equilíbrio entre os mesmos. Na base da coexistência dos termos opostos estaria um otimismo romântico cheio de fé no progresso como ponto de equilíbrio das diversas tensões. No caso da formação da sociedade, p. ex., o progresso

surgiria por ocasião da obtenção de um equilíbrio entre as necessidades do indivíduo e as do grupo social. Estamos concordando com essa interpretação de Paim porque acreditamos que a *bipolaridade* à qual ele se refere nada mais é do que o apelo do Misterioso O à categoria de *relação*, que sempre exige a articulação de dois termos correlatos.

10.4.4. A VERSÃO SIMPLIFICADA DO SISTEMA HEGELIANO

Como vimos, Paim pensa ser pouco provável que Figueiredo tenha adotado a versão extremamente simplificada do sistema hegeliano elaborada por Cousin. E acrescenta que Figueiredo deve ter combinado seu otimismo romântico com certas teses hedonistas de Jouffroy, o qual teria adotado um relativismo individualista. Paim alega inclusive que muitas dessas ideias estão presentes nos textos de Figueiredo, que, partindo do desejo, elabora uma racionalização da atividade humana sem apelar a uma metafísica ao estilo do passado. Figueiredo teria defendido uma “ontologia realista”, cujo objetivo seria explicar o sentido da criação humana.

Nessa interpretação de Paim, a parte relativa à adoção de uma versão simplificada do sistema hegeliano se refere ao Misterioso O. Já a parte relativa às teses hedonistas de Jouffroy se refere a Figueiredo. No que, vamos discutir essas partes separadamente, relacionando cada uma delas ao autor correspondente.

10.4.7.1. O MISTERIOSO O E O SISTEMA HEGELIANO

No caso do Misterioso O, iremos supor inicialmente que, ao usar a expressão *sistema hegeliano*, Paim está se referindo às concepções de *história* e de *progresso* que Cousin teria extraído e simplificado a partir de Hegel. Ora, para Cousin, o *progresso* é a lei que rege todas as coisas, a

matéria e o espírito, o movimento e o pensamento. Não existe progresso sem sucessão, mas essa última não constitui o princípio do progresso, que na verdade é o encadeamento dos diversos fatos que se sucedem de acordo com uma relação de geração na vida da humanidade. Assim, p. ex., o progresso no desenvolvimento da filosofia não ocorre porque um sistema sucede a outro, mas sim porque um sistema é gerado a partir de outro. Nessa perspectiva, a filosofia do s. XIX, p. ex., deve ter saído das entranhas do s. XVIII, seja como consequência, seja como reação. Caso contrário, ela seria apenas um acidente na ordem geral do pensamento.⁵ Paul Janet acrescenta que para Spencer e Cousin a guerra é o instrumento mais poderoso do progresso e a vitória constitui o critério para chegarmos ao ser humano dotado de maiores méritos. Mas, no caso de Cousin e Hegel, a evolução é interna e ideal, de tal modo que o princípio motor está no pensamento e é o próprio Deus, enquanto que, no caso de Spencer e Darwin, a evolução é externa e fenomênica, de tal modo que o princípio motor está no conflito das forças materiais, do qual resulta o sucesso do mais forte.⁶ E não podemos esquecer que Cousin extraiu de Vico a ideia de que a história é sobretudo uma criação humana, atenuando um pouco a inexorabilidade hegeliana das leis históricas.

A partir daí, podemos estabelecer uma comparação entre as concepções de *história* e *progresso* em Cousin e o Misterioso O. Em primeiro lugar, ambos seguem Vico na noção de que a história é uma criação humana e, em virtude de suas respectivas concepções das relações entre Deus e o mundo, ambos têm dificuldades não apenas em evitar a acusação de panteísmo, mas também em conciliar a intervenção

⁵ Cfr. Cousin, Victor. *Cours d'histoire de la philosophie morale. In: Oeuvres de Victor Cousin. Tome deuxième. Cours d'histoire de la philosophie morale. Fragments philosophiques*. Bruxelles: Société Belge de Librairie, 1841, p. 390.

⁶ Cfr. Janet, Paul. Victor Cousin et son oeuvre philosophique. III. La Disgrace. Cousin et Hegel: correspondance. *Revue des Deux Mondes*, 3e. période, tome 61, 1884, p. 653. Todo o artigo pp. 624-53.

da Providência Divina com a liberdade humana. Em segundo lugar, ambos acreditam no progresso como o objetivo para o qual se dirige hegelianamente a história através de oposições bipolares, mas entendem tais oposições de maneira diferente: para Cousin, elas são superadas pela vitória dos mais merecedores nos conflitos envolvendo tendências opostas; para o Misterioso O, elas são superadas pela obtenção pacífica de uma forma de equilíbrio entre as tendências opostas. Se isso é verdade, então Paim tem razão no que diz respeito à hipótese de que o Misterioso O provavelmente se afastou de Cousin nas concepções de *história* e *progresso* que esse último teria extraído de Hegel de maneira simplista.

10.4.5. O MISTERIOSO O E JOUFFROY

Quanto à referência feita pelo Misterioso O a Jouffroy, ela não se refere ao princípio hedonista, mas sim ao ceticismo desse pensador francês em *Certeza Humana*. Levando em conta esse fato, constatamos que, ao ler Jouffroy, o Misterioso O interpretou não como defensor do relativismo, mas sim de uma forma radical de *ceticismo*, que denominou *transcendente*, tendo sido por isso levado a combatê-lo, denunciando a sua circularidade ao pressupor que a inteligência humana poderia afirmar a existência de verdades absolutas. Não há aqui qualquer referência ao princípio hedonista. Mas a crítica a Jouffroy sugere que o Misterioso O está mais afastado desse pensador do que Figueiredo.

10.4.6. A CONSCIÊNCIA FILOSÓFICA UNIVERSAL

10.4.6.1. O MISTERIOSO O E A CONSCIÊNCIA FILOSÓFICA UNIVERSAL

Paim também afirma, como vimos, que Figueiredo partiu da consciência filosófica universal, revelada por Cousin, para dela deduzir

a noção de *progresso incessante da humanidade*, uma vez que, para o brasileiro, tudo se encadeia na história e na natureza. Essa hipótese de Paim se refere claramente ao Misterioso O. Ora, a primeira parte dela contradiz a própria interpretação de Paim relativa à teoria do conhecimento do Misterioso O. Com efeito, depois de defender a tese de que a razão é humana, de que o conhecimento é humano e a verdade é humana, o Misterioso O dificilmente poderia partir de uma “consciência filosófica universal”, ligada à razão impessoal cousiniana. A suposição de uma consciência universal não cabe aqui. Por fim, como já observamos anteriormente, a tese de que tudo se encadeia na história e na natureza é de Vauthier e não do Misterioso O. Estamos de volta aqui ao erro de atribuição de autoria que afetou não apenas a interpretação de Paim, mas também as de Chacon e de Saldanha. O Misterioso O pode até concordar com essa tese, mas não no mesmo sentido do engenheiro francês, que não era uma pessoa religiosa, vendo a história como um fenômeno meramente humano. Já o Misterioso O, embora também visse a história como fenômeno humano, tinha de conciliar isso com uma visão da Providência Divina, de tal modo que o encadeamento das coisas na natureza e na história dependia não apenas dos seres humanos, mas também da constante presença e intervenção de Deus. E sabemos que essa concepção tornava difícil compreender como seria possível a liberdade humana nessa situação.

10.4.7. O HISTORICISMO E A OPOSIÇÃO BIPOLAR

Ainda com relação à história, Paim afirma que a parte da filosofia de Cousin que mais parece ter influenciado Figueiredo foi o *historicismo*. Mas Paim considera também ser surpreendente o tanto que Figueiredo conseguiu extrair filosoficamente do princípio hedonista como impulso

inicial e da oposição bipolar como equacionadora de problemas. Estamos diante de um retorno à questão da bipolaridade, mas agora do ponto de vista de suas ligações com o historicismo. Aqui, a parte do princípio hedonista tem a ver com Figueiredo e a parte da oposição bipolar tem a ver com o Misterioso O. Vejamos o que pode ser dito em cada caso.

10.4.7.1. O MISTERIOSO O E O HISTORICISMO

A nosso ver, as hipóteses de Paim sobre esse tema necessitam de qualificações e correções, a fim de obtermos uma melhor articulação entre elas. Em primeiro lugar, no que respeita à importância que Cousin e o Misterioso O conferem à história, principalmente à história como realização humana, revelando a influência de Vico, concordamos com a hipótese de que o Misterioso O foi influenciado pelo historicismo cousiniano. Em segundo lugar, nossa análise mostra com clareza que na verdade o Misterioso O extraiu muita coisa apenas da oposição bipolar, sem necessidade de apelar ao princípio hedonista como fundamento, porque, conforme argumentamos, o princípio hedonista tem a ver com Figueiredo e não com o Misterioso O. Em terceiro lugar, essas considerações mostram que a parte da filosofia de Cousin que mais parece ter influenciado o pensamento do Misterioso O foi a abordagem por meio de *pares de conceitos correlatos*, que levou o brasileiro à formulação de que o conhecimento humano é o resultado da *percepção de uma relação*. Essa postura baseada na bipolaridade nos parece constituir o cerne da filosofia do Misterioso O e sugere que Cousin possuiria uma posição de maior destaque no que diz respeito à sua influência o autor de *Certeza humana*.

10.4.8. FIGUEIREDO E O HEDONISMO DE JOUFFROY

Passemos agora ao caso de Figueiredo. É a ele que se aplica a hipótese de Paim que liga o seu otimismo romântico ao hedonismo e ao relativismo individualista de Jouffroy para explicar racionalmente a atividade humana sem comprometer-se com a metafísica do passado. Acreditamos que tal hipótese também demanda qualificações e correções. Começemos pelas doutrinas que Paim atribui a Jouffroy. Em primeiro lugar, o hedonismo constitui apenas parte da filosofia desse último, que deve ser complementada por outras doutrinas relevantes. De fato, conforme Jouffroy, o bem último de um ser particular é a realização de seu destino, de tal modo que a realização de todos os destinos particulares constitui a ordem universal. Mas nem todos os seres realizam seu destino nas mesmas condições: os seres inanimados o realizam sem querer, sem saber e sem sentir; os seres animados dotados apenas de sensações o realizam através do prazer pelas necessidades satisfeitas e da dor pelos apetites insatisfeitos; os seres animados dotados de sensações e inteligência o realizam livre e voluntariamente ao julgar racionalmente seus instintos e sensações. Apenas nesses últimos se produz o fenômeno do bem e do mal moral.⁷ Além disso, não podemos esquecer que Jouffroy vê o ser humano como composto de duas dimensões em conflito, o egoísta *amor de si* e o altruísta *amor próprio*, sendo a missão desse último o governar pela razão os impulsos do primeiro. Como podemos ver, os seres humanos, para Jouffroy, possuem a capacidade de efetuar julgamentos morais que pertencem a um nível espiritual que ultrapassa as meras considerações voltadas apenas para a satisfação de desejos e a obtenção do prazer. Em

⁷ Cfr. Jouffroy, Th. *Mélanges Philosophiques*, 7^{ème} éd. Paris: Lib. Hachette et Cie., 1901, pp. 285-96.

segundo lugar, não nos parece que Jouffroy possa ser caracterizado como defensor de um relativismo individualista. É verdade que sua evolução intelectual nos mostra que ele viveu uma crise existencial que o fez tender sobretudo a uma forma de ceticismo que poderia ser identificado com um relativismo individualista. Mas se a noção de *relativismo* se encaixa aqui, a noção de *individualismo* não condiz com a ideia de *amor próprio* que governa os impulsos egoístas do *amor de si*. Apesar de aderir ao ceticismo, Jouffroy manteve de algum modo suas ligações com o cristianismo, que fundamenta a ideia de *amor de si*. Como afirma Ollé-Laprune, o grande sofrimento e a tristeza de Jouffroy decorreram do fato de ter ele deixado de ser cristão. Embora ele tenha tentado substituir o cristianismo pela ciência, com o tempo ele passou a homenagear o primeiro, esperando mais dele do que da segunda. Ele não duvidou da nossa faculdade racional, mas não a separou de maneira definitiva da fé cristã.⁸ Desse modo, a hipótese de Paim segundo a qual Jouffroy teria adotado uma perspectiva hedonista e uma forma de relativismo individualista nos parece equivocada. Ela se revela plausível apenas no caso do relativismo, que é uma forma de ceticismo.

Quanto às relações entre as ideias de Jouffroy e as de Figueiredo, acreditamos que elas devam ser entendidas como segue. O nosso brasileiro parece caminhar na mesma direção que esse pensador francês, embora suas ideias estejam esparsas em vários artigos seus. Esses últimos possuem certo encadeamento lógico que precisa ser levado em conta para compreendermos adequadamente o pensamento de Figueiredo. Assim, pensamos que *Atividade humana* precisa ser complementada por *Reforma do sistema penitenciário III* para que alcancemos a compreensão adequada das ideias envolvidas. *Reforma do*

⁸ Cfr. Ollé-Laprune, Léon. *Théodore Jouffroy*. Paris: Perrin et Cie, 1899, pp. 196; 199.

Sistema Penitenciário III revela a admissão da existência de uma lei moral gravada no coração de todo ser humano, a qual está em conflito com o seu lado egoísta. Tudo indica aqui que, embora não adote a terminologia de Jouffroy relativa à oposição entre *amor de si* e *amor próprio*, Figueiredo admite que o ser humano se compõe de corpo e espírito, o primeiro com tendências egoístas e o segundo com tendências altruístas. A luta entre esses dois princípios constitui a história de cada um de nós, história essa que aponta na direção da vitória do espírito sobre a matéria com o auxílio da Providência Divina. Essas ideias se aplicam não apenas a cada indivíduo, mas também à sociedade por eles formada e à humanidade enquanto conjunto das diversas sociedades. Desse modo, se a hipótese hedonista de Jouffroy pode ser aplicada à explicação da formação da sociedade em *Atividade humana*, ela se revela insuficiente para a explicação da evolução dessa mesma sociedade em direção ao progresso, no qual a dimensão espiritual se revela mais importante do que a dimensão material. O próprio Paim parece reconhecer isso, ao afirmar que Figueiredo vê no equilíbrio entre as necessidades do indivíduo e as do grupo social a condição necessária para o progresso.

Isso nos mostra que a ideia de *progresso* em Figueiredo envolve uma luta entre o princípio egoísta e o altruísta em cada ser humano, em cada grupo social e no conjunto da humanidade. Para Figueiredo, o progresso corresponde então ao ideal de um estado de equilíbrio entre esses princípios, que nunca pode ser atingido completamente, mas que constitui a bússola que orienta a atividade humana. O equívoco de Paim, ao enfatizar o princípio do prazer, se explica porque ele parece ter concentrado sua interpretação apenas no artigo *Atividade Humana* e nas relações do mesmo com parte das doutrinas de Jouffroy, deixando de considerar os demais artigos de Figueiredo acima mencionados e os

demais textos relevantes do pensador francês, todos fundamentais para a compreensão da totalidade da visão filosófica de Figueiredo e suas possíveis influências.

10.4.9. A ONTOLOGIA REALISTA

Outra importante hipótese de Paim está na sua afirmação de que Figueiredo adotou uma “ontologia realista” capaz de fundamentar o estudo racional da atividade humana sem recorrer a alguma metafísica do passado. E Paim alega que nos faltam informações sobre a produção intelectual de Figueiredo entre 1843 e 1846, o que torna problemático determinar o tipo de ontologia por ele adotado. Ora, essa hipótese de Paim pressupõe que Figueiredo e o Misterioso O são a mesma pessoa e por esse motivo está sujeita a qualificações e correções.

Acreditamos que Paim, com sua hipótese, está associando o artigo *Certeza Humana*, do Misterioso O, ao artigo *Atividade Humana*, de Figueiredo. Isso significa que não faz sentido alegar que a “ontologia realista” do primeiro artigo tenha sido adotada para fundamentar o estudo racional da atividade humana no segundo artigo. Mesmo assim, temos ainda a considerar se de fato existe uma “ontologia realista” no artigo do Misterioso O e se de fato existe uma fundamentação do estudo racional da atividade humana no artigo de Figueiredo. Esses dois pontos serão analisados separadamente.

10.4.9.1. O MISTERIOSO O E A “ONTOLOGIA REALISTA”

Em seus textos, o Misterioso O não faz referência à atividade humana, de tal modo que a ele se aplica apenas a parte da hipótese de Paim a respeito da “ontologia realista”. Quanto a isso, podemos afirmar que, em *Certeza Humana*, a teoria do conhecimento do Misterioso O

constitui uma versão do empirismo espiritualista que é ao mesmo tempo idealista e conceptualista, ao estilo de Locke. Nesse artigo, O Misterioso O rejeita não só a ontologia cousiniana das apercepções puras, mas também o *ceticismo transcendente* de Jouffroy. Nesse contexto, vemos que ele somente poderia adotar alguma forma de *realismo empírico*, que faz parte do empirismo espiritualista enquanto tentativa de superar a oposição moderna entre sensualismo e racionalismo. E é isso que ele faz, ao atribuir a existência apenas à percepção de uma relação. Nessa perspectiva, embora exista um viés realista na doutrina do Misterioso O, ela não poderia ser identificada com uma “ontologia realista”, pois essa última assume muito mais compromissos metafísicos do que o realismo empírico de caráter fenomenista a que esse autor recorre. É verdade que o Misterioso O admite a existência do mundo exterior, o que apontaria na direção de uma ontologia realista. Acontece que essa existência também é obtida através de uma inferência baseada exclusivamente nas percepções de relações, numa abordagem fenomenista que possui as conhecidas dificuldades em acessar um mundo exterior diferente de nós mesmos. Paim alega que a suposta “ontologia realista” do Misterioso O constitui uma inovação no contexto histórico da filosofia brasileira oitocentista. Mas o que está em jogo, na verdade, é uma forma de realismo empírico no interior de um espiritualismo empirista, doutrina que predominou entre nós na primeira metade do s. XIX. Não houve propriamente uma inovação aqui.

10.4.10. FIGUEIREDO E A ATIVIDADE HUMANA

Em seus textos, Figueiredo não faz referência explícita a uma “ontologia realista”. Seu interesse está mais voltado para a filosofia política. Daí a sua preocupação em explicar a atividade humana. Mas essa

explicação não envolveu o apelo a alguma forma de ontologia, pelo menos explicitamente. Nessa perspectiva, é equivocada a parte da hipótese de Paim em que ele atribui ao hiato na produção intelectual de Figueiredo entre 1843 e 1846 a causa da falta de informações necessárias para determinar o tipo de ontologia por ele adotado. Como Figueiredo não estava interessado na ontologia, se ele tivesse produzido alguma coisa no período indicado, estaríamos provavelmente obtendo informações sobre como se deu, em seu pensamento, a transição gradativa de uma posição inicial pró-cousiniana no artigo do *Diário de Pernambuco* para uma posição pró-fourierista nos escritos de 1846 em diante. As informações que Paim cobra para elucidarmos o tipo de ontologia em que se baseou Figueiredo na verdade constituem uma falsa pista, baseada numa suposta identidade entre Figueiredo e o Misterioso O.

Quanto à fundamentação do estudo racional da atividade humana, vimos claramente que, nos artigos relevantes, a saber, *Atividade Humana* e *Reforma do Sistema Penitenciário III*, a base do enfoque de Figueiredo se encontra nas doutrinas de Jouffroy sobre a formação da sociedade através do princípio egoísta do *amor de si* e da regulamentação moral da mesma através do princípio solidário do *amor próprio*. Essas doutrinas podem incluir implicitamente alguma forma de ontologia, mas ela não foi explicitada nem no caso de Jouffroy nem no caso de Figueiredo.

10.4.11. O MISTERIOSO O E A NOÇÃO DE EXISTÊNCIA

Ainda no contexto da ontologia do Misterioso O, Paim critica a sua noção de *existência* enquanto resultado da oposição entre o ser humano e aquilo que ele percebe como exterior. Como se trata de uma *relação*, sabemos que essa ideia não se aplica a cada um dos termos correlatos

quando tomado isoladamente, sob a forma de abstração. Paim recorre a Jean Wahl para criticar essa posição, alegando com esse pensador francês que a irreducibilidade da existência envolve perigos quando considerada excessivamente separada dos conteúdos que a constituem. E, como exemplos dessa posição, recorre à insistência de Heidegger e Sartre na angústia e na náusea. Um outro perigo dessa posição seria a absorção do sujeito na história da humanidade, como acontece com Hegel. Para que essa crítica faça sentido, é preciso que Paim esteja entendendo que os *conteúdos que constituem a existência*, em Wahl, correspondem aos *termos correlatos da relação*, em Figueiredo.

Antes de avançarmos nesta discussão, contudo, consideramos conveniente reproduzir aqui a proposta de Wahl tal como se encontra no seu *Tratado de Metafísica*, para verificar a validade da comparação feita por Paim. Ali, Wahl afirma que a palavra *existir* significa que uma coisa tem consistência a partir de outra coisa. O problema então é saber a partir do que aquilo que existe obtém sua existência. Para os escolásticos, a existência é obtida a partir de causas; para Heidegger, a partir do nada.⁹ Quanto a Wahl, ele pensa que a existência pode ser concebida de duas maneiras: ou como *existência empírica* ou como *modo de ser do homem* (Wahl, *Trat. de Metafísica*, pp. 52-3). Em sua análise, ele parte da existência empírica, que nos é dada em primeiro lugar. Nela, as coisas não estão separadas em instantes e em pontos. Pelo contrário, para o homem do senso comum estamos em um mundo de coisas e não de aparências. E da existência das coisas em um empirismo assim concebido podemos passar à nossa própria existência. As coisas são concebidas como centros porque nós sentimos a nós mesmos como

⁹ Cfr. Wahl, Jean. *Tratado de Metafísica*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1960, p. 520. A partir desse ponto, Wahl, *Trat. de Metafísica*.

centros (Wahl, *Trat. de Metafísica*, p. 525). Embora Wahl não seja muito claro a esse respeito, ele parece ter passado nesse ponto à existência entendida no segundo sentido, como *modo de ser do homem*. E aqui ele destaca diversos aspectos da existência assim concebida, como, p. ex., a tensão entre o nosso pensamento e a existência que o constitui, o sentimento de nosso corpo e de nossa vontade. Essa última nos dá duas ideias importantes: a de que estamos unidos a nosso corpo e a de que existe algo diferente de nós que nos opõe resistência. Daí sua conclusão de que a existência envolve simultaneamente um sujeito e um objeto que se opõem, formando uma antinomia (Wahl, *Trat. de Metafísica*, pp. 525-6). Nessa perspectiva, a *existência* é ao mesmo tempo algo que resiste a nós e nosso esforço sobre esse algo que nos resiste (Wahl, *Trat. de Metafísica*, pp. 529-30). Para Wahl, só podemos definir a existência por oposições. São as antinomias que mantêm a realidade da existência, a qual permanece como facticidade irreduzível. Mas há dois perigos na definição de existência. O primeiro consiste em empobrecer excessivamente o sujeito, encerrando-o em si mesmo. A existência possui um conteúdo quando está relacionada a outra coisa, de tal modo que uma pura existência não teria condições de existir. Foi provavelmente porque separaram demasiadamente a existência dos conteúdos que a constituem que Kierkegaard e sobretudo Heidegger e Sartre foram levados a insistir na angústia ou na náusea ao tentar captar os sentimentos que caracterizam a existência. Ao fechar demasiadamente o indivíduo em si mesmo, só restaram a esses pensadores os fenômenos negativos de surpresa angustiada diante do mundo. O segundo perigo consiste em um enriquecimento demasiadamente grande no qual o sujeito acaba absorvido pelo conteúdo com o qual está em relação. Esse é o caso do hegelianismo, no qual o sujeito tem valor somente se estiver em relação com a história da

humanidade (Wahl, *Trat. de Metafísica*, p. 527). Mais adiante, Wall reconhece que, falando com propriedade, não pode haver uma análise da existência, mas apenas uma espécie de descrição do *sentimento da existência*. Essa análise se torna menos possível ainda quando constatamos que há muitos modos de existência irreduzíveis uns aos outros. A existência do *eu* não é a mesma que a do *você* e a do *nós*. Desse modo, não podemos encontrar a essência da existência ou, melhor ainda, não há essência na existência (Wahl, *Trat. de Metafísica*, p. 530).

Ora, pela exposição acima, podemos constatar que a aplicação da crítica de Wahl ao conceito de *existência* do Misterioso O, feita por Paim, se revela inadequada. Com efeito, por um lado, é verdade que o Misterioso O e Wahl convergem ao utilizarem oposições para conceber a existência, mas, por outro, eles divergem bastante na maneira pela qual essas oposições entram na composição das respectivas concepções de *existência*. No caso de Wahl, ela é estudada em dois sentidos e ele acaba privilegiando o segundo, dado o contexto filosófico contemporâneo em que se insere. Nessa perspectiva, sua crítica se aplica com eficiência a Kierkegaard, Heidegger, Sartre e Hegel, já que todos concebem a *existência* como *modo de ser do homem*. A diferença entre eles está justamente na maneira pela qual o *sujeito* é concebido. No caso dos existencialistas, ele é tão fechado em si mesmo que perde sua relação com o conteúdo existencial e lhe resta apenas o sentimento do vazio da existência. No caso de Hegel, ele é absorvido num todo maior, a história da humanidade, e desaparece no interior de sua relação com conteúdo existencial. E, como vimos, Wahl faz uma distinção explícita entre *essência* e *existência*, alegando que essa última não possui essência. No caso do Misterioso O, a existência é tomada claramente em sentido empírico, sem referência explícita à existência como modo de ser do homem. E como, para ele, a *existência* é a percepção

de uma relação, ela não está por ele sendo considerada de maneira excessivamente separada dos conteúdos que a constituem. Ela depende da presença dos extremos correlatos para ser percebida como tal. A tais extremos não se aplica a noção de *existência* quando cada um é considerado isoladamente. As expressões matemáticas usadas pelo Misterioso O ilustram muito bem esse fato, mostrando os resultados indesejáveis que surgem quando o numerador ou o denominador da fração m/nm é igualado a zero na equação $m/nm = e$. Por esse motivo e por estar inserido num contexto diferente daquele considerado por Wahl, o Misterioso O não enfatiza a angústia nem a náusea da existência humana, o que seria de esperar se ele tivesse aderido à visão existencialista, coisa que obviamente não aconteceu.

Quanto à noção de *existência* entendida como *modo de ser do homem*, vimos que o Misterioso O não faz referência às relações entre a *existência em sentido empírico* e a *existência como modo de ser do homem*. Por esse motivo, não possuímos evidências suficientes para determinar qual seria o pensamento do Misterioso O nesse campo.

10.4.12. FIGUEIREDO E O MODO DE SER DO HOMEM

No caso de Figueiredo, acreditamos poder levantar alguma hipótese, senão sobre a *existência* como tal, ao menos sobre a concepção do *modo de ser do homem*, mesmo que ele não tenha considerado explicitamente essa questão. Com efeito, os textos de Figueiredo em *O Progresso* sugerem que ele concebe o modo de ser do homem como resultante de um conflito entre a tendência egoísta e a tendência altruísta. Essas duas tendências opostas constituem partes correlatas da natureza humana, de tal modo que não podemos pensar o ser humano a partir de apenas uma delas, como já mostramos anteriormente. Ademais, Figueiredo insere a

natureza humana concebida nesses termos opostos numa visão otimista da história, que caminha na direção do progresso enquanto obtenção do equilíbrio entre as duas tendências. Ele também não dissolve o sujeito na história da humanidade, pois ainda acredita na liberdade humana em sentido católico, em que pese às dificuldades que tem de enfrentar em virtude de sua ênfase que coloca na ação da Providência Divina sobre os seres humanos.

10.4.13. FIGUEIREDO E PECQUEUR

Em sua análise de *Atividade Humana*, Paim repete inicialmente as definições figueiredianas de riqueza, distribuição e consumo, mas acrescenta que a produção leva a uma tensão entre *trabalho* e *matéria do trabalho* e à competição entre os seres humanos. Como esses últimos conceitos pertencem a Pecqueur, Paim se sente à vontade para aproximar o autor francês de Figueiredo. Ora, não é isso que Figueiredo diz no artigo em questão, principalmente sobre a *produção*. Como vimos anteriormente, os conceitos de *produção*, *distribuição* e *consumo* de *riqueza* parecem ter sido extraídos do *Tratado de economia política* de Jean Baptiste Say, mas, enquanto esse último assume uma posição mais voltada para o utilitarismo, Figueiredo faz uma adaptação de tais conceitos sobretudo ao princípio hedonista extraído de Jouffroy, fazendo referência também ao princípio altruísta desse mesmo autor em *Reforma do Sistema Penitenciário III*. Como bem observa Orsoni, o capítulo de Pecqueur parte da definição de riqueza material produzida pelo ser humano e chega à conclusão de que a propriedade é a base da anarquia social. Ainda segundo Orsoni, nem todos os leitores de *O Progresso* estariam dispostos a apreciar essas ideias. Talvez seja por esse motivo que os editores da revista cortaram a parte final do capítulo de Pecqueur, na

qual ele propõe medidas transitórias para resolver o problema da anarquia social causado pela propriedade. Orsoni ainda afirma que essas medidas foram retomadas parcialmente em outros artigos de outros números da revista (*Orsoni, Progresso*, pp. 74-5). Não tivemos ocasião de comprovar essa retomada, mas, mesmo que ela tenha existido, a restrição expressa pelo advérbio *parcialmente* faz suspeitar que as medidas extraídas de Pecqueur e propostas em *O Progresso* foram devidamente adaptadas não só à situação do Brasil na época, mas também às doutrinas defendidas pelos autores dos respectivos artigos. O quadro mais amplo dos debates nos sugere não ser viável acrescentar aos quatro conceitos figueiredianos, relativamente mais moderados, uma complementação através dos conceitos pecqueurianos mais radicais de *trabalho e matéria do trabalho*, como faz Paim. Outros motivos para rejeitar essa complementação são os seguintes.

Em primeiro lugar, tais conceitos foram elaborados na realidade por Pecqueur em seu livro *Nova teoria de economia social e política*. Embora reconheça isso, Paim não leva em conta o fato de que a revista *O Progresso* simplesmente publicou uma tradução de parte de um capítulo do livro Pecqueur e acreditou um tanto acriticamente que as doutrinas ali expostas poderiam ser atribuídas sem problemas a Figueiredo.

Em segundo lugar, Pecqueur adotou um método análogo ao do materialismo histórico, coisa que Figueiredo certamente não fez. Desse modo, embora haja algumas semelhanças nas posições de Pecqueur e Figueiredo no ideal de reforma socialista da sociedade, eles se afastam bastante quanto à postura metodológica e se aproximam bem mais na concepção da religiosidade e de seu papel na sociedade.

Em terceiro lugar, o artigo sobre *Atividade humana* foi publicado no nº 3 de *O Progresso*, em outubro de 1846, enquanto o artigo sobre a *Anarquia social* só foi publicado no nº 12 da revista, em setembro de 1848,

quase dois anos depois. Embora não tenhamos certeza disso, tal fato sugere que Figueiredo provavelmente só veio a conhecer e a colaborar na tradução do texto de Pecqueur depois de ter redigido *Atividade humana*.

10.4.14. FIGUEIREDO COMO FUNDADOR DO ECLETISMO BRASILEIRO

Como vimos, Paim argumenta que Figueiredo não pode ser considerado um dos fundadores do ecletismo brasileiro, uma vez que passos fundamentais já tinham sido dados na década de 1830. Acreditamos que Paim está pensando aqui não nos artigos escritos pelo Misterioso O em *O Progresso*, mas sim na tradução figueirediana do *Curso de História da Filosofia* de Cousin. Nesse contexto, a afirmação de Paim merece qualificações. A respeito desses alegados passos fundamentais, temos notícia de apenas dois deles. O primeiro tem a ver com o *Compêndio de Filosofia* de Monte Alverne, que, em conhecida nota de 1833, faz uma apologia do ecletismo cousiniano. Mas, com exceção dessa nota extemporânea, esse manual defende uma versão do empirismo espiritualista que pouco tem a ver com a filosofia de Cousin. Além disso, só foi publicado em 1859, depois da morte de Monte Alverne. Isso significa que sua atividade pedagógica na década de 1830, antes de ficar cego, e o seu *Compêndio* não constituem um passo fundamental na divulgação ou na implantação do ecletismo no Brasil. O segundo desses passos teria sido dado por Frei José do Espírito Santo (1812-1872), franciscano, teólogo e filósofo, grande orador que, segundo Sacramento Blake, foi o primeiro brasileiro a divulgar as doutrinas da escola eclética francesa. Como Frei José começou a dar aulas no Convento da Ordem Franciscana da Bahia em 1835, isso o colocaria numa posição de vanguarda na divulgação do ecletismo no Brasil. Acontece que Frei José nada deixou publicado, ficando restrito à atividade pedagógica. Isso é

bem menos do que publicar uma tradução do *Curso de História da Filosofia* de Cousin, que constituiu o verdadeiro marco da introdução do ecletismo no país, embora o fato tenha ocorrido apenas em 1843. Desse modo, mesmo tendo dado um passo inicial em direção à adoção do ecletismo cousiniano entre nós já em 1835, a contribuição de Frei José não se compara à do editor de *O Progresso*, que, pela ousadia de publicar a tradução mencionada, recebeu inclusive o apelido pejorativo na época de *Cousin Fusco*. Nessa perspectiva, Figueiredo, em que pese ao seu afastamento do ecletismo cousiniano em direção ao socialismo de inspiração fourierista, se não pode ser considerado um dos fundadores do ecletismo no Brasil, como alega Paim, pode pelo menos ser visto como um dos introdutores e divulgadores dessa doutrina entre nós.

Numa espécie de balanço geral da sua interpretação de Figueiredo, Paim afirma em certo ponto de sua análise que Figueiredo não viveu a etapa seguinte da filosofia brasileira, na qual a questão central passou a ser a superação da metafísica tradicional. Mesmo assim, Paim pensa que ele está localizado num momento importante da história da filosofia, em que a metafísica do sujeito tinha aberto o flanco para os ataques que sofreu do irracionalismo e do racionalismo cientificista. Estamos aqui diante de uma tese bastante complexa, formulada de maneira não muito clara. Dado o seu caráter mais geral, abrangendo a história da filosofia brasileira oitocentista, deixaremos a interpretação e a discussão da mesma para o terceiro volume de nossa *História da Filosofia do Brasil*, em fase de redação.

10.5. NELSON SALDANHA [1968]

Esse autor, como relatamos, retrata Figueiredo como possuindo um vasto conhecimento, adquirido através do autodidatismo. E

acrescenta que ele possuía um espírito amplo, mas um tanto confuso, em virtude da grande variedade de seus interesses. Saldanha acrescenta que Figueiredo não era um revolucionário de barricada, mas sim de pensamento. Quanto às ideias de nosso autor, Saldanha considera que ele era um eclético em filosofia geral, que ocasionalmente expunha ideias socialistas. O elemento típico do pensamento de Figueiredo era uma busca de um equilíbrio entre o despotismo e as revoluções sem fim, o que marcava seu socialismo por certa lucidez. Saldanha inclui também a informação de que Figueiredo fez críticas aos comunistas, por ele considerados ateus extremados.

Quanto a nós, pensamos que alguns aspectos do retrato de Figueiredo feito por Saldanha merecem qualificações. Em primeiro lugar, a caracterização de Figueiredo como um espírito amplo mas um tanto confuso só faz sentido se consideramos que ele e o Misterioso O são a mesma pessoa. Isso será visto principalmente na discussão, mais abaixo, do retrato de Figueiredo como um eclético em filosofia geral que ocasionalmente expunha ideias socialistas.

Em segundo lugar, Saldanha caracteriza Figueiredo como um revolucionário apenas de pensamento. Ora, se é verdade que, em virtude de sua adesão a princípios solidários cristãos, ele não pegou em armas para participar ativamente de alguma revolta e sempre pregou a adoção de medidas reformistas graduais e pacíficas, também é verdade que ele participou ativamente dos debates políticos e intelectuais da Província de Pernambuco de seu tempo, através da revista *O Progresso*, do folheto *A Carteira* e de artigos esparsos em jornais. E a reação que suas ideias provocaram entre seus conterrâneos conservadores, levando a acirrados debates, mostra que ele exerceu através delas uma ação política junto aos seus contemporâneos. Levando em conta essa sua

militância política, dificilmente iremos caracterizar Figueiredo como um mero revolucionário apenas de pensamento.

Em terceiro lugar, Saldanha alega que Figueiredo era um eclético em filosofia geral que ocasionalmente defendia ideias socialistas. Ora, Saldanha novamente se equivoca aqui, pois está assumindo que Figueiredo e o Misterioso O são a mesma pessoa. Na verdade, a partir das evidências disponíveis, podemos dizer que o eclético em filosofia geral é o Misterioso O e que o defensor de ideias socialistas é Figueiredo. Essa questão já foi suficientemente discutida por nós em outros momentos anteriores, o que nos dispensa de retomá-la aqui.

Em quarto lugar, Saldanha levanta a hipótese de que o elemento típico do pensamento de Figueiredo era a busca do equilíbrio entre o despotismo e as constantes revoluções. Na verdade, pelo que pudemos constatar, o elemento típico de seu pensamento nesse domínio fica mais acuradamente caracterizado como a busca do equilíbrio entre a liberdade e a ordem. Isso evitaria o avanço do despotismo e as revoluções constantes.

Em quinto lugar, por fim, no que concerne à afirmação de Saldanha segundo a qual Figueiredo criticou os comunistas como ateus extremados, temos a seguinte qualificação a fazer. Tudo indica que o texto em que Saldanha se baseou para levantar essa hipótese é o mesmo em que se baseou Martins e se intitula *Os comunistas alemães nos dois mundos*, tendo sido escrito por Clovis Guyornaud e publicado nº 5 de *O Progresso*. Reiteramos aqui nosso argumento por ocasião da discussão com Martins: esse artigo não foi escrito por Figueiredo e as ideias nele defendidas não podem ser atribuídas a ele sem maiores cuidados. O máximo que podemos dizer é que ele provavelmente tinha simpatia por algumas dessas ideias, mas sem concluir a partir daí que ele as tenha defendido em algum momento de sua vida.

10.6. LUÍS WASHINGTON VITA [1969]

Sobre a breve interpretação de Luís Washington Vita, temos pouco a dizer. Vimos que ele reconhece a importância de Figueiredo e de sua preocupação com a realidade brasileira, denunciando a inexistência, na época em que escreveu, de um estudo mais detalhado do seu pensamento. Concordamos com os termos gerais dessa avaliação e acrescentamos que o problema da inexistência de um estudo mais detalhado do pensamento de Figueiredo diminuiu bastante depois da análise de Vita, com os trabalhos de Quintas, Chacon, Barreto e Lara, aqui no Brasil. Na França, trabalho semelhante foi realizado por Orsoni, embora o seu objeto de estudo tenha sido mais amplo, voltado para a revista *O Progresso* como um todo e não como expressão do pensamento de Figueiredo. Foi graças a esses trabalhos, principalmente no caso de Lara e Orsoni, que pôde ser levantada a questão da autoria dos artigos de *O Progresso* assinados pelo Misterioso O.

10.7. VAMIREH CHACON [1969]

10.7.1. INSPIRAÇÃO QUARENTOITISTA DE FIGUEIREDO

Chacon, como vimos, identifica Figueiredo e o Misterioso O, de tal modo que, em nossa discussão da sua interpretação, teremos de levar em conta esse fato, fazendo as necessárias distinções. Chacon elogia Figueiredo como inspirado pelos ideais da Revolução de 1848 na França. Chacon o descreve como um intelectual que não era ingênuo nem deslumbrado, rejeitando soluções radicais e preconizando reformas gradativas. Ao invés de propagar uma nova religião, Figueiredo desenvolveu um humanismo antropocêntrico, preocupado com o historicamente humano e movido pela ideia de progresso. Nessa perspectiva, um país pobre em pensamento filosófico-social como o

Brasil não poderia ignorar a contribuição de Figueiredo. Mesmo assim, Leonel Franca e Cruz Costa deixaram de levá-lo em consideração. As afirmações acima se aplicam mais propriamente a Figueiredo, interessado na discussão de ideias políticas, do que ao Misterioso O, mais preocupado com a teoria do conhecimento. Nessa perspectiva, dadas as informações biográficas e os textos de Figueiredo por nós considerados, somos levados a concordar inteiramente com a avaliação de Chacon.

10.7.2. O MISTERIOSO O: NOMINALISMO IDEALISTA OU CONCEPTUALISMO IDEALISTA?

Esse tema tem a ver com as ideias do Misterioso O, que Chacon identifica com Figueiredo. No que segue, manteremos a distinção entre ambos. Em sua interpretação do pensamento do Misterioso O, Chacon sugere que ele, ao rejeitar as doutrinas de Cousin, aderiu a um nominalismo subjetivista que o levou ao historicismo e ao socialismo. Mesmo assim, o Misterioso O optou inconscientemente pelo hegelianismo implícito em Cousin, o que resultou em sua adesão talvez inconsciente a um panteísmo idealista.

Começaremos nossa análise pela discussão da hipótese chaconiana segundo a qual o Misterioso O, contra Cousin, proclamou-se nominalista e recusou a metafísica, apesar de ainda ser cristão. Para Chacon, como vimos, as três teses sobre a certeza humana, resumidas na *Segunda Resposta ao Discípulo da Filosofia*, mostram que o Misterioso O aderiu a um nominalismo subjetivista que o teria levado a uma posição historicista. Ora, não nos parece que as três teses em questão impliquem necessariamente numa adesão ao nominalismo. É verdade que o Misterioso O reconhece ser a certeza humana relativa e que ele explica lockianamente muitas discussões filosóficas como meras disputas de palavras, mas isso parece apontar para um viés sobretudo

conceptualista. Com efeito, embora a existência concreta só se dê na relação percebida, não podemos esquecer o fato de que cada um dos termos da relação pode ser pensado isoladamente, como no caso do *finito* e do *infinito*, caracterizados como *abstrações correlativas* na terceira tese. Isso envolve a admissão da possibilidade da existência abstrata em nossa mente, o que aponta na direção não do nominalismo, mas sim do conceptualismo. De acordo com esse último, só os indivíduos são reais, como reza o nominalismo, mas tais indivíduos são apreendidos através de entidades mentais indicadas por nomes. Não nos esqueçamos de que o próprio Locke, que provavelmente é o inspirador do Misterioso O nesse ponto, era conceptualista. Tudo indica que Chacon, em sua interpretação, deixou de levar em conta a distinção que o Misterioso O faz entre *ideia* e *juízo*, bem como entre *ideia* e *abstração*. Embora não haja elementos suficientes nos textos do Misterioso O para decidirmos essa questão, acreditamos ser mais provável que ele tenha aderido a alguma forma de *conceptualismo* e não de *nominalismo*, dadas as suas ligações com as ideias de Locke em teoria do conhecimento.

10.7.3. O MISTERIOSO O E O HISTORICISMO

No que diz respeito ao historicismo, se levarmos em conta as ideias do Misterioso O, parece-nos que Chacon está extrapolando as evidências disponíveis. Com efeito, em primeiro lugar, o Misterioso O não faz referência explícita ao historicismo em seus textos. Em segundo lugar, a passagem segundo da qual tudo se encadeia na história, que funciona como um imenso tecido cujas partes estão interligadas, passagem essa a que Chacon recorre para caracterizar o historicismo do Misterioso O, na verdade é de Vauthier, cuja assinatura é XY e não poderia ser

adequadamente utilizada nesse caso. O mesmo equívoco foi cometido por Paim e Saldanha, que também não se preocuparam com a importante questão de estabelecer a correta autoria dos artigos da revista *O Progresso*. De qualquer modo, dado o quadro conceitual mais ou menos comum às ideias do Misterioso O e as de Cousin, podemos considerar aceitável a hipótese de que o brasileiro defendeu uma postura historicista. Mesmo assim, não nos daremos ao difícil trabalho de justificar essa hipótese.

10.7.4. FIGUEIREDO E O HISTORICISMO

Ainda na questão do historicismo, se levarmos em conta o Figueiredo autor dos artigos assinados por A e por RR, veremos que ele confere grande importância à própria história como atividade humana, mas sem referência às ideias de Cousin. Para ele e para os editores de *O Progresso*, como vimos, o ser humano que faz a história busca a felicidade e por esse motivo caminha em direção ao progresso. E as ideias reguladoras desse processo são as de *liberdade, igualdade e fraternidade*, símbolos da fé cristã e da regeneração do mundo. Essas afirmações, não obstante, parecem pressupor a existência de um plano divino que dirige o ser humano, sem implicações historicistas.

10.7.5. FIGUEIREDO E O SOCIALISMO

No caso do socialismo estudado por Chacon, podemos interpretar a sua hipótese a respeito a partir de dois pontos de vista diferentes. Por um lado, se entendermos a hipótese de Chacon como afirmando ter sido a rejeição das ideias de Cousin nos artigos sobre teoria do conhecimento em *O Progresso* que levou Figueiredo a essa doutrina, constataremos que ela é equivocada, pois salta indevidamente de um autor, o Misterioso O,

para outro autor, Figueiredo. Por outro lado, se entendermos a hipótese de Chacon como afirmando ter sido a rejeição de algumas das contribuições de Cousin listadas no artigo do *Diário de Pernambuco* de 27/04/1846, por ocasião da tradução do *Curso de História da Filosofia* desse pensador francês, constataremos que a hipótese em questão tem um fundo de verdade. Sem dúvida, Chacon não estava conferindo esse segundo sentido à sua hipótese, mas, dada a diferença entre as ideias de Figueiredo e do Misterioso O, ela faz sentido aqui. E, no caso específico de Figueiredo, tudo indica que ele abandonou algumas das ideias de Cousin depois de fazer contato com o engenheiro Vauthier, que o influenciou na direção do socialismo fourierista.

10.7.6. FIGUEIREDO E A SÍNTESE DIALÉTICA E HISTORICISTA

Chacon ainda afirma que Figueiredo compreendeu as contradições de Cousin e empreendeu uma síntese dialética e historicista em que predomina o fator econômico. Isso inclusive o aproximaria de Marx, cuja obra Figueiredo não parece ter conhecido. Chacon acrescenta ainda que ele viu o socialismo como um desígnio da providência, interpretando o feudalismo e o papado como inclinados ao imobilismo e não ao progresso. Isso também revelaria semelhanças com Hegel e Marx, embora não tenhamos certeza da influência de ambos sobre Figueiredo. E Chacon argumenta que, ao invés de consultar o *Manifesto Comunista*, o francófilo Figueiredo preferiu traduzir a interpretação desses acontecimentos por Ortolan. Como sabemos, o brasileiro traduziu a obra *Da soberania do povo*, em 1848, e, para Chacon, o prefácio figueirediano constitui a melhor parte desse livro de Ortolan.

Ora, aqui também, essas hipóteses de Chacon partem de teses defendidas pelo Misterioso O a respeito da descoberta de contradições

em Cousin para chegar a teses defendidas por Figueiredo em artigos como *Atividade Humana* e outros. Como o Misterioso O não se manifestou explicitamente sobre o historicismo e como são dele as afirmações contra Cousin, levaremos em conta o argumento de Chacon apenas no caso de Figueiredo. Aplicadas a esse último, as hipóteses de Chacon nos parecem excessivamente ousadas quando entendidas ao pé da letra. Como sabemos, Figueiredo não critica Cousin nos textos em que discute temas de filosofia social e política. Além disso, não há nos textos de Figueiredo qualquer indicação de que ele tenha realizado uma síntese dialética e historicista em que predomine o fator econômico. A expressão *síntese dialética* se revela inadequada aqui, se a entendermos seja num sentido hegeliano, seja num sentido marxista. Com efeito, embora Figueiredo tenha adotado uma postura historicista em que o fator econômico desempenha papel importante, essa postura nada tem a ver com a evolução dialética, seja do hegelianismo, seja do materialismo histórico. E a própria valorização do fator econômico na atividade humana não é vista por Figueiredo como apontando na direção de uma revolução do proletariado. A proposta de Marx é materialista, não religiosa e revolucionária. A proposta de Figueiredo, em contraposição, é espiritualista, religiosa e moderadamente reformista. Desse modo, a expressão *síntese dialética* não pode ser tomada aqui nem em sentido hegeliano nem em sentido marxista. E, tomada em sentido amplo, mais metafórico do que técnico, como parece ser o caso, ela tende mais a obscurecer o assunto do que a explicitá-lo com clareza. Quanto à predominância do fator econômico em Figueiredo, vimos que, embora ele o valorize no seu estudo da atividade humana, isso se refere apenas a uma parte da mesma, aquela dominada pelo princípio egoísta e hedonista. Para Figueiredo, essa parte da atividade humana deve ser superada por outra, aquela dominada pelo

princípio altruísta e solidário, capaz de encaminhar o ser humano em direção à felicidade espiritual da união com Deus.

Quanto à crítica de Chacon ao francófilo Figueiredo, que traduziu o livro do insignificante Ortolan ao invés de consultar o *Manifesto Comunista*, ela nos parece despropositada por dois motivos. Em primeiro lugar, não havia condições favoráveis a tal consulta na época, em que a intelectualidade brasileira estava quase totalmente voltada para a França. Além disso, mesmo se Figueiredo tivesse lido o *Manifesto*, as diferenças apontadas entre seu pensamento e o de Marx provavelmente o levariam a posicionar-se contra algumas das doutrinas desse pensador alemão. Em segundo lugar, Chacon não percebeu ou não levou em conta o fato de que Figueiredo e os editores traduziram o já mencionado trecho de Constantin Pecqueur, no artigo *Anarquia social*, publicado em *O Progresso*, nº 12.¹⁰ Esse autor francês era socialista e utilizou um método de análise que renunciou o materialismo histórico, coisa que lhe valeu elogios de Marx.¹¹ Ele muito provavelmente era também conhecido por Figueiredo,

¹⁰ Charles Constantin Pecqueur (1801-1887) foi um economista, socialista e político francês. Entre outras obras, escreveu *Interesse do comércio e da indústria* (1836), *Melhoras materiais* (1839), *Economia social dos interesses do comércio, da indústria, da agricultura e da civilização em geral, sob a influência da aplicação do vapor* (2 vols., 1839), *Nova teoria de economia social e política, ou Estudos sobre a organização das sociedades* (1842), *Da paz, de seu princípio e sua realização* (1842), *Dos exércitos em suas relações com a indústria* (1842) e *A república de Deus* (1844). Pecqueur escreveu regularmente no importante jornal democrático *A Reforma*. Apoiou a Revolução de Fevereiro de 1848. Nesse mesmo ano, editou o jornal *A salvação do povo*, que defendia uma política socialista. Em suas obras, principalmente na *Economia social dos interesses do comércio, etc.*, defendeu a tese de que as mudanças nas condições materiais da sociedade, como a introdução do vapor, produziam mudanças no desenvolvimento intelectual. Esse método materialista de Pecqueur foi elogiado por Marx. Prenunciando esse último, o socialista francês também negou a ideia, comum entre os socialistas utópicos de sua época, de que o desenvolvimento da produção industrial era predominantemente negativo. Para ele, a indústria deveria ser nacionalizada e organizada em função do bem comum. É importante notar, porém, que o materialismo de Pecqueur se limitava à economia, à sociologia e à história. Do ponto de vista metafísico, ele não era materialista, compartilhando a religiosidade deísta de muitos de seus contemporâneos republicanos. O artigo *Anarquia social*, publicado em *O Progresso*, nº 12, de setembro de 1848, é uma tradução de parte de um capítulo do seu livro *Théorie nouvelle d'économie sociale et politique* (Paris: Capelle, Libraire-Éditeur, 1842, pp. 405-27).

¹¹ Marx menciona Pecqueur cinco vezes em *O Capital*: duas vezes no vol I (Cap. 25 e Cap. 32) e três vezes no vol III (Cap. 36). Ver Marx, Karl. *Capital. Vol. One. The process of production of capital*. Transl. by Samuel Moore and Edward Aveling. Ed. by Fredrick Engels. Moscow: Progress Publishers, 1887. Online version: M.E.A. 1995, marxists.org 1999. Transcribed: Zodiac, Hinrich Kuhls, Allant Thurrott, Bill McDorman, Bert

graças à tradução mencionada. Desse modo, o maior ponto de contato entre o nosso brasileiro e Marx está em Pecqueur, mas com as seguintes qualificações, conforme podemos inferir da nossa nota de rodapé contendo informações sobre esse socialista francês: i) Figueiredo não adotou o método materialista de análise histórica, compartilhado por Pecqueur e Marx; ii) Figueiredo tem uma concepção do papel da religião em sociedade que o aproxima de Pecqueur e o afasta definitivamente de Marx.

10.7.7. FIGUEIREDO E O SOCIALISMO COMO ASPIRAÇÃO

Convém considerarmos ainda a hipótese de Chacon segundo a qual, ao considerar o socialismo uma mera aspiração no debate com Autran, Figueiredo ainda não tinha se decidido por alguma das doutrinas disponíveis na época. Isso significa que, apesar de semelhanças superficiais, ele não era fourierista, não era saintsimonista, não era marxista nem partidário de qualquer outra forma de socialismo do s. XIX. O que ele defendia era no máximo uma forma genérica de socialismo cristão. Isso o aproxima surpreendentemente do socialismo do general Abreu e Lima, que, por sua vez, se inspirou em Pierre Simon Ballanche, que concebia esse regime como o ponto de chegada da evolução histórica da humanidade, de acordo com um plano divino.¹²

Schultz and Martha Gimenez (1995-6); Marx, Karl. *Capital. Vol. III. The process of capitalist production as a whole*. Ed. by Friedrich Engels and completed by him eleven years after Marx's death. New York: International Publishers, n.d. Translation: no name indicated. Online version: marx.org 1996, marxists.org 1999. Transcribed by Hinrich Kuhls and Zodiac in 1996 and by Tim Delaney and M. Griffin in 1999. Infelizmente, as edições por nós consultadas não traziam indicação dos números das páginas das obras em que constavam as referências de Marx a Pecqueur.

¹² Pierre Simon Ballanche (1776-1847) foi um escritor, mestre impressor francês, membro da Academia Francesa. Ele elaborou uma teologia do progresso que exerceu grande influência na literatura francesa do início do s. XIX, principalmente nos autores saint-simonistas. Ele ficou muito impressionado com a execução sumária de 700 pessoas por ocasião da revolta realista de 1793. Esse fato, associado a uma desilusão amorosa, provocou nele uma visão trágica da vida, como sofrimento santificado. Sua obra mais conhecida são os inacabados *Ensaio de Palingenesia Social* (1827, 1829, 3 vols. inacabados) descrevendo

Chacon sugere que ele estava aguardando a confirmação da predominância de alguma dessas formas de socialismo, seguindo aqui a perspectiva cousiniana sobre a história. Mas isso também nos parece equivocado. Figueiredo não estava aguardando tal confirmação. Ele já tinha uma ideia do que queria e estava de fato preocupado com a criação gradativa de condições políticas e econômicas que permitissem o melhoramento da sociedade através da aplicação dos ideais cristãos. E esses últimos já se encontravam no cristianismo primitivo, como ele revelou através do seu apelo a textos dos *Atos dos Apóstolos* e dos Padres da Igreja na fase final de seu debate com Autran.

Em que pese às críticas acima, Chacon está certo ao menos em supor que Figueiredo não era um idealista desligado da realidade, dedicado a transplantar ideias europeias ao Brasil de maneira servil. Ele possuía suficiente senso de realidade para constatar a ausência de condições favoráveis à mudança da sociedade brasileira em sua época, fazendo em virtude disso propostas ajustadas às nossas circunstâncias para que um dia essa mudança pudesse acontecer.

10.7.8, O MISTERIOSO O E O PANTEÍSMO

Em sua avaliação, Chacon ainda acrescenta que o autor de *Certeza Humana* se conservou preso às contradições de Cousin, como o panteísmo idealista, que se opõe à ideia de *criação*. Essa crítica se aplica

as sucessivas quedas, expiações e regenerações da sociedade, de acordo com um plano estabelecido pela providência divina para evoluir em direção ao reino da caridade e da igualdade. *Palingenesia* vem de duas palavras gregas, significando *nascer de novo*. Como podemos ver, em sua filosofia da história, Ballanche se baseia na ideia de *progresso através da provação*, numa versão secular da queda e da redenção bíblicas, dando origem a um cristianismo progressista que prenuncia o catolicismo liberal da época. Ballanche desenvolveu uma teoria otimista baseada no pecado original e suas consequências, localizando-se na fronteira entre as tendências progressistas e contrarrevolucionárias de sua época. As possíveis ligações entre Figueiredo, Abreu e Lima e Ballanche serão estudadas no nosso artigo sobre *As ideias filosóficas do General Abreu e Lima*, a ser publicado na *Coletânea de Textos do VIII Colóquio Pensadores Brasileiros*, realizado em maio de 2024.

sobretudo ao Misterioso O, uma vez que a maior parte dos argumentos está voltada para ele. De acordo com Chacon, ao optar inconscientemente pelo hegelianismo de Cousin, que interpretava a história como uma manifestação de Deus, o Misterioso O teria aderido a um panteísmo idealista, em que o socialismo seria um desígnio da Providência. Aqui, o socialismo é uma doutrina de Figueiredo e não do Misterioso O, de modo que vamos deixá-lo de lado. Para Chacon, o hegelianismo de Cousin teria levado o Misterioso O a ver o mundo como uma emanção de Deus, apesar de ainda se considerar católico. E, para explicar o silêncio do Misterioso O a esse respeito, Chacon sugere que ele teria ocultado sua verdadeira posição panteísta e suas correspondentes implicações céticas, ateias e materialistas para evitar problemas com os conservadores de sua época. Ora, essa hipótese nos parece equivocada. Vejamos por quê.

Sabemos que o próprio Cousin já se defendia contra a acusação acima, alegando que seu Deus não é nem a deidade do panteísmo nem a unidade absoluta dos eleáticos. De acordo com ele, no primeiro caso teríamos no fundo um verdadeiro ateísmo e, no segundo, uma mera abstração metafísica. Para Cousin, Deus é necessariamente criador e se distingue do mundo criado, ele é o princípio invisível que vela por nós e nos manifesta a maravilhosa harmonia do mundo. Cousin alega não confundir a causa primeira absoluta do universo com as causas relativas e finitas do *eu* e do *não-eu*, cujos limites e evidências insuficientes lhe permitem elevar-se a Deus.¹³ Em que pese à terminologia usada, principalmente no que diz respeito à expressão *necessariamente criador*, a posição cousiniana parece envolver alguma forma de *panenteísmo* e

¹³ Cousin, V. *Fragmens Philosophiques*, 2nde éd. Paris: Ladrangé, 1833, Préface de la Deuxième Édition, pp. xxvii-xxix.

não de panteísmo. A história é uma manifestação de Deus, mas não se confunde com ele.

A resposta de Cousin aos seus adversários parece aplicar-se também ao caso específico do Misterioso O. Com efeito, dada a importância do conceito de *relação* em sua filosofia, pensamos que ele está defendendo antes de qualquer outra coisa um criacionismo emanatista panenteísta, até certo ponto afim à doutrina católica tradicional, expressa, p. ex., na frase do apóstolo Paulo. Com isso ele se coloca mais ou menos nos mesmos quadros teóricos de Cousin e sobretudo de Leroux, seu provável inspirador nesse domínio. Isso aproxima o Misterioso O surpreendentemente do Marquês de Maricá, que, apesar de declarar-se católico, acreditava que Deus está em nós não porque somos uma emanção Dele, mas porque nossa existência decorre da relação que temos com Ele. Essa possível convergência entre os dois pensadores brasileiros mereceria um estudo mais detalhado, mas, infelizmente, não há dados suficientes para tanto nos textos de que dispomos. De qualquer modo, a posição assumida por Cousin, Leroux, Maricá e o Misterioso O não está isenta de dificuldades, pois aponta na direção do panteísmo. Por esse motivo, todos se encontram numa situação desconfortável, abrindo o flanco aos adversários para a acusação de panteísmo. Esse desconforto foi explorado explicitamente pelos adversários de Cousin e Leroux, mas, no Brasil, Maricá e o Misterioso O ficaram dispensados dessa incômoda situação por parte de seus oponentes brasileiros da época. Quanto à sugestão de Chacon de que o Misterioso O teria evitado explicitar seu panteísmo e as suas implicações céticas, ateias e materialistas para evitar conflitos desnecessários, ela nos parece pouco provável, dado o tom religioso do seu pensamento, que apresenta afinidades com o espírito do catolicismo da época.

10.8. VICENTE BARRETO [1974]

10.8.1. FIGUEIREDO COMO UM DOS PONTOS ALTOS DO ECLETISMO NO BRASIL

Como sabemos, esse intérprete, com base nos trabalhos de Paim e Vita, vê Figueiredo como representante de um dos pontos altos do ecletismo no Brasil. Ora, nossos estudos mostram que, se, por um lado, Figueiredo contribuiu para a divulgação das ideias de Cousin no país através da tradução do *Curso de História da Filosofia*, por outro lado ele se afastou desse pensador francês em seus escritos posteriores, buscando elaborar uma posição independente na área de filosofia política. Essa hipótese, *mutatis mutandis*, também se aplica ao Misterioso O, pois ele não apenas criticou Cousin, mas também desenvolveu uma teoria do conhecimento e uma metafísica que se distanciam desse autor francês. Nesse contexto, a posição do Misterioso O está bem mais próxima do empirismo espiritualista que predominou entre nós na primeira metade do s. XIX. Em virtude disso, Figueiredo pode ser considerado com propriedade o iniciador dos estudos do ecletismo no Brasil, mas não um dos seus pontos altos. Esse papel, como veremos no terceiro volume de nossa *História da Filosofia do Brasil*, foi de fato desempenhado por Gonçalves de Magalhães.¹⁴ Quanto ao Misterioso O, vemos que ele também não pode ser considerado o ponto alto do ecletismo no país, pois o máximo que fez foi criticar certos aspectos da filosofia cousiniana e apresentar uma teoria alternativa à mesma.

¹⁴ Ver também, a esse respeito, o nosso livro sobre Gonçalves de Magalhães, no qual procuramos fornecer uma imagem mais equilibrada desse pensador brasileiro: Margutti, Paulo. *As ideias filosóficas de Domingos José Gonçalves de Magalhães*. Cachoeirinha, RS: Editora Fi, 2023. Esse livro pode ser descarregado gratuitamente na página da Editora Fi.

10.8.2. FIGUEIREDO COMO PENSADOR LIBERAL E NÃO COMO SOCIALISTA

Sabemos também que Barreto se coloca contra Quintas, Freyre, Chacon e Saldanha, que caracterizaram Figueiredo como um pensador socialista. Para Barreto, o socialismo autoproclamado de nosso autor se baseia apenas em declarações de simpatia doutrinária ou em esperanças de futuras conquistas sociais. Barreto argumenta que, ao fim e ao cabo, Figueiredo deve ser propriamente caracterizado como um pensador liberal e não como socialista. Essa importante hipótese merece uma discussão mais detalhada.

10.8.3. PRINCIPAIS ARGUMENTOS DE BARRETO

Sabemos que Barreto se baseou numa perspectiva mannheimiana para compreender o liberalismo e o socialismo como *estilos de pensamento*. Essa abordagem nos parece válida e caminha na direção da compreensão da *visão de mundo* envolvida, que tem sido até agora o nosso objetivo ao estudar a filosofia brasileira do s. XIX. Todavia, parece-nos que Barreto pressupõe em sua análise uma separação entre *filosofia política* e *cristianismo*, a qual não corresponde ao estilo de pensamento do Brasil do s. XIX, no qual ambos se encontram mesclados de maneira indissolúvel. Além disso, Barreto enfatizou as características liberais do pensamento de Figueiredo, reduzindo o seu socialismo a meras declarações de simpatia doutrinária e de esperanças relativas a um futuro melhor. Ora, se levarmos em conta esses aspectos desprezados por Barreto, veremos que a filosofia política de Figueiredo inclui uma mescla elementos liberais e socialistas, não permitindo o seu enquadramento em apenas uma dessas correntes, sob pena de deturpamos a compreensão do seu pensamento. Para facilitar a análise, começaremos pelo principal argumento usado por Barreto para justificar sua hipótese.

Como pudemos constatar, para esse intérprete, a associação da visão simplificada do liberalismo como mera defesa do estado de direito com a visão também simplificada do socialismo como mera luta contra a miséria e a exploração levou à identificação equivocada das matrizes liberais com as socialistas. Na verdade, os liberais da época criticavam a burguesia vitoriosa, mas aceitavam a ordem política por ela estabelecida, enquanto os socialistas se colocavam contra o sistema como um todo. E foi justamente a identificação acima, baseada numa simplificação indevida, que levou à conclusão equivocada de que Figueiredo seria socialista.

Esse argumento de Barreto tenta mostrar que o cerne liberal do pensamento de Figueiredo foi confundido com o socialismo em virtude de uma visão simplificada das relações entre esses dois sistemas políticos. Ao afirmar isso, Barreto parece estar aqui aderindo à visão mais ou menos tradicional sobre as relações entre liberalismo e socialismo. E isso pode ter afetado suas conclusões sobre a real posição política de Figueiredo. Para justificar essa nossa alegação, vejamos em que consiste essa visão mais ou menos tradicional a que nos referimos. Recorreremos a um trabalho de Rooksby ligado a esse assunto.¹⁵ Ali, esse autor afirma que a visão em questão envolve a ideia de que estamos diante de sistemas claramente distintos, apesar de compartilharem algumas teses. Do ponto de vista dos ideais políticos envolvidos, o socialismo coloca a igualdade acima da liberdade, ao passo que o liberalismo coloca a liberdade acima da igualdade. Além disso, o socialismo se liga ao aumento do poder do estado e à correspondente redução da importância da esfera privada (Rooksby, *Liberalismo e*

¹⁵ Ver Rooksby, Ed. The relationship between liberalism and socialism. *Science & Society*, vol. 76, nº 4, October 2012, pp. 495-520. A partir desse ponto, Rooksby, *Liberalismo e Socialismo*.

Socialismo, pp. 496-7). Daí podemos deduzir que o liberalismo caminha na direção inversa, ligando-se ao enfraquecimento do poder do estado e ao aumento da importância da esfera privada.

Ainda de acordo com Rooksby, o liberalismo defende a liberdade, o respeito pelo indivíduo, a autonomia, a privacidade, a igualdade, a democracia, a tolerância, o domínio da lei e os direitos humanos. O liberalismo defende ainda a propriedade privada, o mercado livre e o capitalismo (*Rooksby, Liberalismo e Socialismo*, p. 499). Rooksby alega que o ponto mais importante para a concepção liberal dos seres humanos está em que eles são vistos como indivíduos. Nessa perspectiva, eles constituem o fundamento ontológico e ético do liberalismo, recebendo mais importância do que o grupo social do qual fazem parte. Em geral, o liberalismo vê o indivíduo como um egoísta radical que interage com outros indivíduos simplesmente para satisfazer seus próprios interesses pré-formados. O individualismo radical do liberalismo encontra sua expressão no conceito de *contrato social*, que se baseia na ideia de que a sociedade não é a formação de uma coletividade, mas sim de um agregado de indivíduos de acordo com regras baseadas nos princípios de igualdade e liberdade (*Rooksby, Liberalismo e Socialismo*, pp. 501-2). Para Rooksby, a suposição fundamental da perspectiva liberal sobre a natureza humana é que os indivíduos são autônomos e responsáveis pelas suas próprias ações, o que justifica a desigualdade material entre eles (*Rooksby, Liberalismo e Socialismo*, p. 505). Por fim, quanto à propriedade privada, que Rooksby considera ser o terceiro princípio do liberalismo, ela se baseia no individualismo ontológico do liberalismo, segundo o qual indivíduos egoístas não são naturalmente cooperativos, mas sim acumuladores e territorialistas. E esse apego do liberalismo à propriedade privada leva a pensar a igualdade ou

desigualdade dos cidadãos somente em termos de justiça distributiva (Rooksby, *Liberalismo e Socialismo*, p. 506).

Quanto ao socialismo, Rooksby afirma que esse sistema constitui uma espécie de radicalização ou de transcendência do liberalismo. Nessa perspectiva, o socialismo exige uma realização mais completa dos ideais liberais. O universalismo dos princípios de igualdade e liberdade gera uma dinâmica de luta que tende a superar os limites estruturais do capitalismo liberal. Para o socialismo, esses princípios estão melhor fundamentados numa visão dos seres humanos como seres irredutivelmente sociais do que na ontologia radicalmente individualista do liberalismo. O socialismo só pode ser compreendido como filosofia política quando situado em relação ao liberalismo (Rooksby, *Liberalismo e Socialismo*, pp. 495-6). Como podemos ver a partir da exposição de Rooksby, o liberalismo e o socialismo não são tão radicalmente diferentes como defendido pela visão mais ou menos tradicional. Na verdade, eles se baseiam praticamente nos mesmos princípios. A diferença entre eles está sobretudo na maneira pela qual esses princípios são interpretados. De um modo geral, concordamos com a comparação feita por Rooksby e pretendemos utilizá-la na discussão da posição de Figueiredo em relação aos dois sistemas.

10.8.3.1. FIGUEIREDO E O LIBERALISMO

A partir dessa base teórica, iremos agora mostrar, contra Barreto, que, no que diz respeito ao socialismo, a filosofia política de Figueiredo envolve muito mais do que meras declarações de simpatia teórica para com esse sistema. Além disso, algumas teses de Figueiredo que Barreto apresenta como claramente liberais precisam de correções ou qualificações que mostram não estarem elas tão próximas do

liberalismo como pensa esse intérprete. Não estamos negando aqui com isso que as ideias de Figueiredo nesse domínio se afastem radicalmente do liberalismo, mas sim que ele viu esse último apenas como uma fase de transição no rumo do progresso representado pela sociedade socialista cristã. No caso do Brasil, atrasado em relação aos países europeus em virtude de sua condição de recém libertado das amarras coloniais, seria necessário primeiro caminhar em direção ao liberalismo para depois evoluir ao socialismo. Desse modo, enfatizar a dimensão liberal do pensamento de Figueiredo, em detrimento da dimensão socialista, constitui uma interpretação equivocada. Vejamos como.

10.8.3.2. FIGUEIREDO E A PROPRIEDADE PRIVADA

O primeiro ponto a ser discutido diz respeito à questão da propriedade privada. Concordamos com Barreto quando ele afirma que, em Figueiredo, a organização social deve coordenar as vontades individuais para atingir o equilíbrio do grupo social. Também concordamos com Barreto quando ele afirma que Figueiredo defende o direito de propriedade como extensão do direito de aperfeiçoamento. Mas temos dúvidas em relação à maneira pela qual Barreto compreende o *direito de propriedade* nessa afirmação. Com efeito, para justificar sua hipótese, Barreto utiliza uma passagem da resenha do livro de Autran, mas com cortes e grifos que dificultam a compreensão adequada do seu sentido. Para efeito de esclarecimento, reproduziremos abaixo essa mesma passagem, mas sem os cortes feitos por Barreto e com grifos nossos nos trechos que consideramos mais relevantes:

A segurança da propriedade, diz o Sr. Autran, é a primeira condição indispensável para a produção da riqueza. Deve colher quem semeou, o produto do trabalho do homem e a obra das suas mãos são propriedade sua. A lei civil,

continua ele, *não é o fundamento do direito de propriedade* [até aqui, os grifos são de Figueiredo, para indicar que está citando Autran].

Estas três citações são mais que suficientes para mostrarem que o autor [Autran] pretende que a propriedade individual, *tal como se acha constituída entre nós*, segundo o direito romano, sem os corretivos de que então era cercada, *representa um direito anterior à formação da sociedade*, direito que a lei civil não fez mais que sancionar.

Esta crença constitui um erro grave. O direito atual de propriedade (uti et abuti) foi instituído, na falta de coisa melhor, como cabalmente mostrara o nosso ilustrado amigo e colaborador, o Sr. H., para satisfazer ao *direito que tem cada geração de apossar-se da herança da geração precedente*, direito ainda mais geral, *que qualquer indivíduo ao nascer, traz consigo – satisfazer as necessidades que sua organização lhe cria. Eis aí o verdadeiro direito natural, e este é tão diferente do direito atual de propriedade, que com o andar do tempo este último tornou-se destrutivo do primeiro e ao mesmo tempo incompatível com ele* (Figueiredo, *Resenha de Autran*, p. 503; com exceção da frase latina, todos os grifos dos dois parágrafos que se seguem às citações de Autran são nossos).

Para Barreto, esse trecho expressa claramente que Figueiredo justifica o direito de propriedade como extensão do direito de autoaperfeiçoamento individual. E as duas palavras que ele grifa em sua citação da passagem acima se referem ao “direito atual” e ao “direito atual de propriedade”, dando com isso a impressão de que Figueiredo aceita como válido o *direito atual de propriedade*. Mas isso é incorreto. Como podemos ver com clareza, Figueiredo recorreu às citações de Autran para indicar que seu adversário defende a *propriedade privada* como um *direito natural* posteriormente sancionado pela lei civil. Contra isso, Figueiredo afirma que essa crença corresponde a um grave erro, ou seja, *o direito de propriedade não constitui um direito natural*. Recorrendo ao seu amigo Henrique Milet, que teria defendido posição semelhante em algum artigo não indicado de *O Progresso*, Figueiredo afirma que *o atual direito de propriedade* foi estabelecido, *por falta de algo melhor*, para satisfazer ao direito que cada geração tem de apossar-se da

herança da geração precedente. Notemos aqui que a propriedade está sendo vista não como um direito natural, mas como uma convenção social imperfeita, artificialmente *criada por falta de algo melhor* para satisfazer a um direito natural. E esse último se refere ao direito que cada geração tem apropriar-se daquilo que foi produzido pela geração anterior. Notemos também que Figueiredo, ao invés de falar em *direito de cada indivíduo*, prefere usar *direito de cada geração*, uma expressão mais geral e mais voltada para a dimensão social. E, depois dessas colocações, Figueiredo conclui que é apenas nessa medida que tal direito se liga ao direito natural que cada indivíduo tem de satisfazer às suas necessidades. Figueiredo termina a passagem indicando que *esse é o verdadeiro direito natural, radicalmente diferente do direito de propriedade atualmente existente, o qual, com o tempo, acabou por se tornar incompatível com o primeiro a ponto de destruí-lo*. Isso lhe permite concluir mais adiante, no texto do debate, que tudo o que Autran diz a respeito da segurança da propriedade como condição para a produção e acumulação de riquezas nada mais é do que *uma verdade contingente, aplicável ao estado social que se baseia nessa mesma propriedade*.

Como podemos ver, na passagem em questão, ao invés de defender o direito de propriedade vigente em sua época, Figueiredo o critica explicitamente, ao contrário do que pensa Barreto, que grifou palavras inadequadas para a compreensão do texto. E não podemos esquecer que, como vimos, no artigo *A todos*, Figueiredo e os editores usam como mote uma frase de Saint-Simon, para quem a constituição da propriedade deveria ser alterada para evitar a exploração dos pobres pelos ricos ociosos. Além disso, em *Voz do céu*, Figueiredo e os editores argumentam que a propriedade da terra pertence a Deus e que os seres humanos têm direito apenas ao seu usufruto. Daí a conclusão de que são criminosos todos os que se apropriam das terras divinas e passam a explorar seus

semelhantes. Isso não significa, porém, que Figueiredo tenha assumido uma posição radical que demandasse o fim imediato da propriedade privada. Com efeito, ainda no debate com Autran, Figueiredo afirma que *a grande maioria dos socialistas considera útil a propriedade individual* e nenhum deles pretende abolir a família. Isso pode ser verdadeiro em alguns casos, como o de Leroux, p. ex., mas talvez não nos casos da maioria dos socialistas. De qualquer modo, no caso de Figueiredo, a propriedade privada é admissível apenas no período de transição social que vai do liberalismo político e econômico para o socialismo cristão. Com efeito, no segundo artigo do debate com Autran a respeito do socialismo, Figueiredo afirma que a aplicação desse sistema ao Brasil não seria semelhante àquela possível na Europa, pois entre nós se fazia necessário o *estímulo à propriedade individual através do acesso universal à propriedade territorial*. Em outras palavras, os latifúndios – ou pelo menos as partes deles que se revelassem ociosas – deveriam ser substituídos por pequenas propriedades. Mas isso não significa que estamos diante de um estágio definitivo no que diz respeito à propriedade territorial: trata-se de uma solução provisória, a ser aperfeiçoada ou até mesmo eliminada com o passar do tempo em direção ao progresso. No mesmo texto do debate com Autran Figueiredo parece reforçar essa ideia ao fazer referência aos escritos dos Padres da Igreja e ao *Evangelho* de Mateus, que, de acordo com ele, confirmam do ponto de vista cristão o programa geral do socialismo sobre a *vida em comum*, a *abolição do capital*, a *gratuidade do crédito* e a *igualdade de salários*. Isso certamente significa que as expectativas de Figueiredo em relação ao progresso envolviam uma evolução histórica em direção à retomada dos princípios das comunidades cristãs primitivas, em muitos aspectos mais próximas do socialismo do que do liberalismo.

10.8.3.3. FIGUEIREDO E A SOLIDARIEDADE

O segundo ponto a ser considerado tem a ver com a questão da *solidariedade*. A análise de Barreto concentra o foco nos princípios da *liberdade* e da *igualdade*, deixando de lado o terceiro componente da tríade republicana, a *fraternidade*. Ora, Figueiredo se refere a essa última diversas vezes em seus textos e tudo indica que ele a interpreta como equivalente à *solidariedade*. Essa última não é uma tese do liberalismo político, mas aparece de maneira elogiosa diversas vezes nos textos de Figueiredo. Em *Atividade Humana*, p. ex., os indivíduos que viviam inicialmente em estado de guerra formam laços sociais que levam ao estabelecimento de solidariedades entre eles. E como tais solidariedades se tornam completas no grupo social ou, como diz Figueiredo, no indivíduo social, as atividades de cada indivíduo humano devem ser dirigidas em função do maior prazer possível para o indivíduo social. E as relações de solidariedade, para Figueiredo, se estendem dos indivíduos sociais para a associação dos mesmos sob o signo da humanidade como um todo ou, como diz Figueiredo, do *indivíduo humanidade*.

Na resenha do livro de Autran, Figueiredo usa como mote uma frase de Hyppolite Renaud, extraída do livro desse último sobre a doutrina de Fourier, em que a *SOLIDARIEDADE* aparece em letras maiúsculas e é caracterizada como um grande princípio que une todos os membros da grande família humana. Ainda nessa resenha, Figueiredo acusa Adam Smith e Jean Baptiste Say de desconhecerem o *teorema da solidariedade humana*. Consideramos digno de nota observar aqui que Figueiredo usa o termo *teorema* ligado à *solidariedade humana*, indicando assim que, para ele, o princípio que a expressa possui evidência comparável à de um teorema matemático. E o

desconhecimento desse princípio é por ele apontado como um dos fatores que levaram os dois autores mencionados a contradições e a resultados que “ofendem o bom senso e o sentimento de justiça distributiva que Deus pôs no coração humano”. Essa concepção de Figueiredo se aproxima bastante daquela defendida por Renaud, que, como vimos, defende a tese de que a solidariedade nos mostra que os interesses humanos são rigorosamente idênticos, de tal modo que o destino individual está em harmonia com o instinto geral. Nessa perspectiva, o egoísmo se torna impossível diante da solidariedade que liga todos os membros da família humana. A proximidade de Figueiredo com relação a Renaud sugere também uma proximidade entre Figueiredo e Pierre Simon Ballanche, conforme indicamos em nossa discussão com Chacon.¹⁶

Essa posição é reforçada em *Reforma do Sistema Penitenciário III*, em que Figueiredo faz apelo à lei moral gravada no coração de cada indivíduo, apontando na direção do princípio altruísta que confronta a tendência egoísta do ser humano. Esse princípio altruísta poderia ser considerado um avatar do princípio de solidariedade, que por sua vez constitui um avatar do princípio de fraternidade. Essa última é interpretada por Figueiredo num sentido claramente cristão e também aparece diversas vezes nos textos de Figueiredo, ao lado dos princípios da liberdade e da igualdade, formando o que ele considera a tríade cristã inspiradora da humanidade em sua evolução em direção o progresso.

Se isso é verdade, então há várias hipóteses de Barreto que demandam correções e qualificações. Quando afirma que Figueiredo adotou o princípio da liberdade como fundamento do estado liberal,

¹⁶ A respeito das possíveis relações entre as ideias de Figueiredo, Abreu e Lima e Ballanche, ver nosso texto sobre *As ideias filosóficas do General Abreu e Lima*, na *Coletânea de Textos do VIII Colóquio Pensadores Brasileiros*, a ser publicada no segundo semestre de 2024.

ligando-o à ordem, Barreto se esquece do papel fundamental desempenhado pelo princípio de solidariedade na formação da sociedade. Se levarmos isso em conta, fica difícil pensar que Figueiredo via a ordem jurídica liberal como uma conquista a ser preservada, apesar de poder ser enriquecida com a inclusão de novos direitos a partir de eventuais necessidades históricas. Na verdade, parece que Figueiredo considerava sobretudo a liberdade de pensamento como uma conquista a ser preservada, devendo os demais aspectos da ordem jurídica liberal ser corrigidos e adaptados gradual e pacificamente a uma visão mais solidária da sociedade, afetando aspectos importantes como a propriedade privada, a desigualdade social, o capitalismo e o livre mercado. Isso pode ser confirmado pelas teses do artigo *O Direito de Viver*, em que Figueiredo e os editores de *O Progresso* afirmam que as sociedades cristãs modernas se constituíram pela força, levando à submissão das massas por uma minoria opressora. Nessa perspectiva, a base do direito moderno é o lema *ai dos vencidos!*, que somente foi abalado com o surgimento, no s. XVII, da “grande carta do gênero humano” resumida na tríade *liberdade, igualdade e fraternidade*. Mas Figueiredo e os editores acrescentam a essa carta um direito que antecede os demais: o direito de viver, sem o qual os três princípios em questão não passam de mentiras dos opressores para disfarçar a sua dependência e depredação dos explorados. Esse direito apareceu tarde na história do mundo, mas é logicamente anterior a todos os outros direitos, que na verdade o pressupõem. Para Figueiredo e os editores, o primeiro dever que a sociedade tem para com o indivíduo é proporcionar-lhe os meios para viver, já que a condição exigida para ser feliz é estar vivendo. Daí a crítica de Figueiredo ao *laissez-faire*, que não leva em consideração o cumprimento desse dever.

10.8.3.4. FIGUEIREDO E O PROGRESSO MATERIAL

Outra hipótese de Barreto que merece reparos é aquela que, em Figueiredo, o caminho para garantir a ordem e a liberdade está no progresso material das sociedades, de acordo com a concepção hedonista característica do liberalismo. Essa interpretação, está baseada numa leitura muito focada no artigo *Atividade Humana*, concentrando-se exageradamente no hedonismo ali expresso e deixando de considerar outros textos relevantes para a compreensão do pensamento de Figueiredo nesse domínio. Convém que lembremos inicialmente que esse hedonismo já se encontra atenuado na escolha do próprio mote do artigo, que envolve um texto de *La Phalange*, defendendo a valorização e o desenvolvimento de todos os indivíduos com base em uma ordenação espontânea e legítima, no interior da unidade da espécie. No caso da fourierista *La Phalange*, essa ordenação espontânea só se torna legítima quando baseada no princípio de solidariedade, que marca a unidade da espécie humana. Ora, recapitulemos aqui a regra figueirediana de relacionamento dos indivíduos em sociedade: os indivíduos que atuam na produção, distribuição e consumo devem gozar da maior liberdade e agir segundo suas tendências naturais. E como a solidariedade dos indivíduos se torna completa no grupo social, a obediência a essa regra deverá produzir o maior prazer possível desse mesmo grupo social, beneficiando assim cada indivíduo que atua como seu membro. A solidariedade aparece no artigo menos acentuada do que o hedonismo, é verdade, mas isso não significa que ela não esteja presente. E se complementarmos a doutrina expressa em *Atividade humana* com a lei moral gravada no coração de cada indivíduo desde o seu nascimento, poderemos constatar a real importância do princípio altruísta em Figueiredo, que aparece sob a forma dessa mesma lei moral. Essa última leva naturalmente os

indivíduos a estabelecerem relações fraternas ou solidárias entre si, num aperfeiçoamento de caráter mais espiritual do que material. Isso é reforçado pelo fato de que Figueiredo constantemente reafirma suas crenças católicas, voltadas sobretudo para a realização espiritual do ser humano. Nessa perspectiva, o progresso material não tem para Figueiredo a importância que Barreto lhe atribui.

Em apoio a essa nossa interpretação, lembremos aqui o folheto nº 16 da numeração de Lara, que trata da relação entre progresso material e espiritual. Ali, Figueiredo faz um contraste entre o *progresso material* de Pernambuco, marcado pelo grande movimento do porto, pelo aumento do comércio de importação, pelo aumento da riqueza material, etc., e a falta de complementação do mesmo pelo esperado *progresso intelectual, espiritual e moral na região*. Podemos lembrar aqui também o contraste entre os personagens Alfredo e Rodolfo, apresentados nos folhetins nº 41 e 42 da numeração de Lara. Alfredo aparece neles como político e profissional oportunista, para quem os fins justificam os meios, uma vez que baseia suas ações no egoísmo. Rodolfo, por sua vez, vive uma vida frugal e anônima, mais voltada para a atividade espiritual. Por esse motivo, ele critica a postura de Alfredo, defendendo inicialmente a importância das comunas na organização das sociedades primitivas, no espírito de Sismondi. Esse último, como vimos em nota de rodapé, era um partidário do liberalismo econômico que, com o tempo, passou a defender algumas ideias que o aproximavam do socialismo, embora ele nunca tivesse reconhecido isso. Essas ideias envolviam a proteção da classe operária, a luta contra os excessos da livre concorrência e a regulação do progresso para evitar crises. Num segundo encontro dos amigos, Rodolfo lê trechos da resenha do livro de Lamennais, expondo teses que parecem utópicas a Alfredo, que acaba se aborrecendo e interrompendo a fala do amigo. Lamennais, como vimos também em nota de rodapé, foi um

defensor dos aspectos socialistas e democráticos presentes no *Evangelho*. A partir disso, podemos concluir que Alfredo é um modelo do homem liberal de sua época, em busca da satisfação egoísta de seus próprios interesses, enquanto Rodolfo, provável representante da posição de Figueiredo, é um modelo do homem que se opõe a essa postura, revelando preocupação com as injustiças e desigualdades sociais. Mesmo que isso não tenha sido explicitado no folhetim, o fato de Rodolfo defender ideias que o amigo considera utópicas, no espírito de Lamennais, sugere que esse personagem está mais próximo do socialismo cristão do que do liberalismo.

10.8.3.5. FIGUEIREDO E A IDEIA DE *LIBERDADE*

Barreto se refere também ao conceito figueirediano de *liberdade*, que, para ele, se insere numa concepção naturalista do ser humano. Ora, como vimos, o ser humano, para Figueiredo, se compõe de duas tendências, uma egoísta e a outra, solidária. Essa última foi impressa por Deus nos seres humanos desde o seu nascimento, envolvendo assim uma dimensão espiritual que torna difícil acreditar que o conceito figueirediano de *liberdade* esteja inserido numa concepção meramente naturalista do ser humano. Barreto ainda acrescenta que o culto da razão e o individualismo, características do liberalismo, encontram-se presentes nos escritos de Figueiredo. Concordamos no que diz respeito ao culto à razão, pelo menos no caso do Misterioso O, pois em *Certeza Humana* ele se recusa a considerar o misticismo como um sistema filosófico, como faz Cousin, justamente por considerá-lo fora do domínio das justificativas racionais. Mas dizer que Figueiredo defende o individualismo nos parece extremamente problemático, devido, entre outras coisas, à sua ênfase na solidariedade e na tríade de princípios

cristãos. Desse modo, Figueiredo pode até compartilhar com o liberalismo o culto da razão, mas isso não faz dele um pensador predominantemente liberal, visto que os ideais socialistas por ele defendidos não se opõem necessariamente a tal culto. Quanto ao individualismo, esperamos ter deixado claro que ele foi utilizado por Figueiredo não numa perspectiva liberal, mas sim numa perspectiva fraternalista. E no que diz respeito à aceitação da monarquia constitucional hereditária como o regime mais adequado para o país na época, isso não significa que Figueiredo considerasse tal regime como uma solução política definitiva em termos liberais. Na verdade, do mesmo modo que no caso da propriedade privada, Figueiredo via a monarquia constitucional hereditária apenas como uma fase da evolução histórica em direção ao progresso material e moral representado pela implantação dos ideais do socialismo cristão.

Em síntese, se nossa interpretação estiver correta, então as características liberais do pensamento de Figueiredo não devem ser entendidas em sentido estrito, como quer Barreto, mas exigem qualificações que aproximam tal pensamento do socialismo cristão. A propriedade territorial, p. ex., é concebida por Figueiredo como uma apropriação indevida da herança divina destinada a todos os indivíduos, apropriação essa que leva à exploração do homem pelo homem, contrariamente aos princípios da liberdade, igualdade e fraternidade. O equívoco de considerar Figueiredo um liberal nessa questão está ligado ao desconhecimento do fato de que, apesar de partir do hedonismo contratualista para explicar a formação da sociedade, ele vai além disso, ao enfatizar a nossa dimensão altruísta e a solidariedade que ela produz, condenando assim a propriedade privada em geral, tal como concebida pelo liberalismo. O individualismo de Figueiredo, por sua vez, também tem sido compreendido de maneira equivocada em virtude da ênfase em

seu apelo inicial ao hedonismo contratualista, deixando de considerar a importância por ele conferida à lei moral inata em cada ser humano e ao espírito de solidariedade daí decorrente. Lembremos sempre que, para Figueiredo, o indivíduo é um ser complexo, marcado por um conflito entre duas tendências, uma egoísta e outra solidária, sendo sua felicidade alcançada apenas quando a segunda vence a primeira. O progresso material não é satisfatório sem o correspondente progresso espiritual. Para Figueiredo, a sociedade não é um mero agregado de indivíduos, mas sim uma coletividade baseada sobretudo na solidariedade humana, que constitui o fundamento da liberdade e da igualdade. E mesmo quando Figueiredo defende, no folhetim nº 156, que a desigualdade entre os indivíduos constitui um fato da natureza e da sociedade, ele não parece estar vendo isso do ponto de vista da concorrência liberal, mas sim do ponto de vista moral. Em outras palavras, Figueiredo defende a igualdade política entre os indivíduos, mas reconhece a sua desigualdade na ação moral. É por isso que ele afirma que essa desigualdade moral servirá para distinguir o homem honrado do velhaco perante a lei e perante Deus, tanto nessa vida como depois da morte.

10.9. WILSON MARTINS [1976-1979]

No caso da interpretação de Figueiredo por Wilson Martins, iremos nos concentrar nos seguintes pontos: i) a atribuição equivocada da autoria de alguns artigos de *O Progresso* a Figueiredo, levando a considerá-lo erroneamente defensor de doutrinas que não são suas; ii) a caracterização da posição política de Figueiredo como liberal de coloração comum que aderiu ao socialismo através da influência de Vauthier; iii) a oposição de Figueiredo aos praieiros.

10.9.1. A ATRIBUIÇÃO EQUIVOCADA DA AUTORIA DE ARTIGOS DA REVISTA A FIGUEIREDO

No que diz respeito à questão da autoria, Martins pensa que Figueiredo escreveu sobre o assunto no artigo *Algumas palavras sobre Eugênio Sue*, em *O Progresso* de julho de 1846, e também no artigo *Interesses provinciais*, em *O Progresso* de 01 de setembro de 1846. Ambos artigos defendem posições anticlericais e Martins usa os mesmos para ilustrar o anticlericalismo de Figueiredo. Acontece que a discussão sobre Eugênio Sue de fato se encontra à p. 127 da revista *O Progresso*, mas não do nº 1, de julho de 1846, e sim do nº 2, de agosto desse mesmo ano. Além disso, não encontramos o título *Algumas palavras sobre Eugênio Sue* no trecho em questão, que simplesmente faz parte da seção *O Crepúsculo e O Mosaico – periódicos da Bahia*, que por sua vez faz parte do artigo *Revista Literária*, às pp. 123-31 e foi assinado por D. Como vimos anteriormente, não sabemos a quem corresponde essa assinatura, de tal modo que não nos parece conveniente atribuir, sem maiores questionamentos, a autoria desse texto a Figueiredo. O artigo *Interesses provinciais*, por sua vez, de fato se encontra às pp. 181-92 do nº 3 de *O Progresso*, que veio à luz em outubro de 1846 e não em setembro desse mesmo ano, como alega Martins. A passagem relevante citada por esse último se encontra às pp. 181-2 e o artigo foi assinado por H, o que significa ter sido ele escrito por Milet e não por Figueiredo. Isso quer dizer que esses artigos não podem constituir justificativa para considerá-lo anticlerical. É verdade que Martins atribui acertadamente a Figueiredo a autoria de dois outros artigos de *O Progresso*, respectivamente de 09 de setembro de 1846 e de 10 de janeiro de 1847. Ambos artigos criticam o conservadorismo do papa Gregório XVI e expressavam a esperança de que seu sucessor Pio IX adotasse uma

postura liberal. O primeiro artigo é intitulado *Revista Política – Exterior*, foi publicado no nº 3 de *O Progresso*, às pp. 207-16, e foi assinado por RR. O segundo artigo é intitulado *O ano findo*, foi publicado no nº 5 de *O Progresso*, às pp. 331-8, e também foi assinado por RR. Isso significa que Figueiredo participou da redação dos mesmos. Mas as críticas à atuação conservadora de Gregório XVI e a esperança de que Pio IX adotasse uma postura liberal, embora possam ser atribuídas a Figueiredo, não fornecem elementos suficientes para considerá-lo anticlerical. O máximo que podemos dizer aqui é que ele defendia a necessidade de um papa menos conservador para governar a Igreja da época. Por esses motivos, a hipótese de Martins a respeito do anticlericalismo figueirediano não encontra comprovação nos textos consultados.

10.9.2. FIGUEIREDO COMO LIBERAL QUE ADERIU AO SOCIALISMO

No que diz respeito ao segundo ponto da interpretação de Martins, relativo à posição política de Figueiredo, vimos que esse último é visto como um “liberal de coloração comum” e possuidor de uma “visão socialista dos problemas sociais”. Martins não oferece justificativa para sua caracterização de Figueiredo como liberal. Isso nos dispensaria de discutir essa questão aqui. De qualquer modo, já apresentamos nossa posição a respeito por ocasião da nossa discussão com Pereira Barreto. Para justificar a visão socialista de nosso autor, Martins recorre a três artigos de *O Progresso*, cujos aspectos relevantes iremos detalhar a seguir. O primeiro desses artigos é *Revista política – exterior*, datado de 25 de julho e não junho, como afirma Martins, e publicado no nº 2 da revista, às pp. 133-44. O ano é 1846 e não 2846, como aparece na revista, graças a evidente erro de impressão. Esse artigo de fato elogia, à p. 133, a importância conferida pelos franceses à questão da organização do trabalho e aos

problemas sociais. E também propõe, às pp. 137-9, que as causas das revoltas populares em Portugal são a opressão e a miséria dos proletários. Até aqui, Martins fez uma leitura correta. Mas não encontramos nesse artigo a referência à invasão da “ideia comunista” na França, nos EUA, na Alemanha e na Inglaterra, embora o texto de Martins pareça sugerir isso. De qualquer modo, no início do artigo, às pp. 133-4, há uma referência aos rápidos progressos societários na França, ao desenvolvimento do movimento cartista de O'Connor na Inglaterra e ao aparecimento de associações baseadas no sistema comunista de Owen e na teoria de Fourier nos EUA.¹⁷ Quanto à referência à invasão da “ideia comunista”, embora isso não tenha sido indicado por Martins, ela se encontra no artigo *Os comunistas alemães nos dois mundos*, publicado no nº 5 de *O Progresso*, às pp. 339-47. Trata-se da tradução de um texto francês escrito por Clovis Guyornaud e publicado originalmente no *Almanach Phalanstérien pour 1847*, às pp. 43-9. Ali, esse autor acusa os comunistas alemães de defenderem a ideia de que o progresso só pode ser alcançado por meios ilegais e que as situações social, política e religiosa da Alemanha precisariam ser totalmente reorganizadas. E Guyornaud pede a Deus que permita à Alemanha evitar as ideias de seus comunistas, fornecendo aos governos a compreensão das coisas sociais. Ele acusa alguns comunistas de pregarem que o cristianismo impedia o avanço da liberdade e que só o ateísmo a ela levaria de maneira completa. Ele os acusa também de pregar a emancipação do sexo feminino, estimulando a formação de associações de mulheres livres. Guyornaud alega também

¹⁷ O cartismo foi um movimento social que ocorreu na Inglaterra na década de 1830. Ele teve como base um documento intitulado *Carta do Povo*, escrito por William Lovett e Feargus O'Connor e enviado ao Parlamento Britânico. A *Carta* exigia, entre outras coisas, o sufrágio universal masculino, o voto secreto, a participação de representantes dos operários no parlamento, etc. Essas exigências não foram aceitas inicialmente pelo Parlamento, o que deu origem a manifestações de rebeldia por parte dos operários. Mas aos poucos as exigências foram incorporadas pelo Parlamento e com isso o movimento perdeu força e se desintegrou.

que, perseguidos em sua terra natal, os comunistas buscaram refúgio na Suíça e nos Estados Unidos. A França e a Inglaterra, apesar de constarem da lista inicial de países invadidos pela ideia comunista, quase não são mencionadas. Guyornaud termina o artigo argumentando que não seria pelo aumento das perseguições aos comunistas que os governos dos vários estados alemães se livrariam dos terrores que os acometiam constantemente. Martins, como vimos, atribui essas ideias a Figueiredo, deixando assim de levar em conta a questão da autoria do artigo envolvido. O máximo que podemos dizer aqui é que, ao se dispor a publicar o texto de Guyornaud em *O Progresso*, Figueiredo revelou suas simpatias pelas ideias nele defendidas, mas elas não podem, a rigor, ser atribuídas a ele sem qualquer restrição. Lembremos aqui o caso de Saint-Simon, que, ao mesmo tempo que fornece material para o mote do artigo *A todos*, publicado no nº 8 de *O Progresso* e assinado por Figueiredo e os editores, é criticado em *Variedades – apreciação da doutrina de Saint-Simon*, publicado em *O Progresso*, nº 7 e assinado por Stromeyer.

O segundo artigo é a já mencionada e comentada resenha do livro de Autran, que critica a adesão desse autor ao *laissez-faire*. A resenha foi publicada em *O Progresso*, nº 7, às pp. 499-504. O terceiro artigo é *Revista política – exterior*, publicado no nº 11 de *O Progresso*, às pp. 799-828, e assinado por RR. Esse artigo descreve os fatos ligados à Revolução de 1848 na França, apontando em seguida suas consequências. Dentre elas, destacam-se: a proclamação da república francesa que poderia levar a uma república maior, representada pela confederação européia; o caráter mais social do que político da Revolução, girando em torno da luta entre o capital e o trabalho e avançando em direção ao garantismo; a expansão do ideal revolucionário por países vizinhos, como a Bélgica, a Alemanha, a Áustria, a Inglaterra, a Itália, etc. Ao final do artigo,

Figueiredo e os editores ainda fazem uma breve referência aos reflexos da Revolução no continente americano.

Com relação a essa parte da interpretação de Martins, consideramos inadequada a caracterização da posição política de Figueiredo como um liberalismo comum associado a uma visão socialista dos problemas sociais. Essa hipótese é diferente daquela apresentada por Barreto e por nós já discutida. Esse último, com efeito, enfatiza apenas a dimensão liberal do pensamento de Figueiredo e Martins recorre a uma mescla de liberalismo e socialismo para caracterizar o pensamento de nosso autor. Essa mescla nos parece confusa, pois o liberalismo e o socialismo envolvem posições diferentes, apesar de, como vimos, o segundo incluir uma versão mais radicalizada dos princípios do primeiro. No caso de Figueiredo, achamos inadequado considerá-lo um liberal de coloração comum, como se isso fosse um fato evidente. Embora não reconheça isso explicitamente, Martins parece ter-se deixado influenciar pelo enganador artigo *Atividade humana*. Ali, como observamos, há uma adesão aparente ao liberalismo na explicação da formação do grupo social através de um contrato entre indivíduos movidos por interesses egoístas, levando à suposição equivocada de que, para Figueiredo, o progresso material é que importa para a sociedade. Mas essa explicação da formação do grupo social é apenas parcial, tendo sido extraída de uma explicação igualmente parcial das ideias de Jouffroy sobre as origens da sociedade. Isso gera no leitor uma falsa impressão, que, para ser corrigida, precisa ser complementada pelo mote do artigo, extraído de *La Phalange*, no espírito societário, e pela referência feita também nesse artigo ao estabelecimento de relações solidárias entre os indivíduos por ocasião da formação do grupo social. Isso é pouco no artigo considerado – e daí o perigo de sua leitura isolada. Mas, associando os poucos indícios ali presentes com outros indícios bem mais fortes em outros textos

relevantes de Figueiredo, chegaremos à conclusão de que ele não era um liberal de coloração comum retratado por Martins, mas sim um socialista cristão. Isso, como vimos, pode ser comprovado por diversas doutrinas por ele defendidas em outros artigos, como, p. ex.: i) a crítica à propriedade privada, que constituía apenas uma fase transitória na evolução das sociedades em direção ao socialismo; ii) a defesa da solidariedade entre os indivíduos, de acordo com o modelo das comunidades cristãs primitivas; iii) a existência de uma lei moral inata no ser humano, lei de origem divina que contrabalança as suas tendências egoístas e o prepara para a vida em sociedade; iv) visão do progresso material como condição para alcançar o progresso espiritual, verdadeiro objetivo do ser humano, que através dele se aproxima cada vez mais de Deus. Quanto aos textos utilizados por Martins para justificar a visão socialista de Figueiredo, achamos importante observar que ele recorreu nesse caso a textos cuja autoria pode ser corretamente atribuída a Figueiredo, mas que, tirando a resenha do livro de Autran, são menos relevantes para realizar essa tarefa. Faltou considerar artigos como *Voz do céu*, *Reforma do sistema penitenciário III* e *O direito de viver*, além do importante debate com Autran sobre o socialismo.

10.9.3. A OPOSIÇÃO DE FIGUEIREDO AOS PRAIEIROS

O terceiro ponto da interpretação de Martins tem a ver com o fato de que, contra outros intérpretes como Quintas, p. ex., ele considera não ser Figueiredo um inspirador da Revolta Praieira, mas sim um adversário da mesma. Aqui, Martins recorre a um artigo de *O Progresso* para justificar suas afirmações. Trata-se de *Revista política – interior*, publicado no nº 9 da revista, às pp. 666-82, datado de 31 de outubro de 1847 e assinado por RR. Esse artigo cita entre aspas um discurso de Figueiredo contra os

praieiros, às pp. 668-77. Esses últimos são vistos como agitadores políticos ambiciosos sem compromisso com o povo e movidos pelo ódio contra a família Cavalcanti e os estrangeiros. Para Martins, isso mostra que, apesar de não podermos ignorar a polarização da política pernambucana da época, que levou à produção desse artigo, esse último ajuda a retocar a imagem de Figueiredo como socialista brasileiro inspirado pelos ideais quarentoiteiros. Além disso, para caracterizar uma oscilação na posição de Figueiredo, Martins recorre ao mesmo artigo para mostrar que ele era contrário à nacionalização do comércio varejista, que fazia parte do programa praieiro. Para ilustrar essa mesma posição, Martins recorre ao artigo *Revista política – interior*, publicado no nº 3 de *O Progresso*, às pp. 217-32, e assinado por RR. Ali, às pp. 218-9, Figueiredo e os editores se opõem à criação de um imposto sobre estabelecimentos comerciais com caixeiros estrangeiros. Em seguida, para mostrar a mudança de posição de Figueiredo, Martins faz referência ao artigo *Revista política – interior*, publicado no nº 9 de *O Progresso*, às pp. 666-82, datado de 31 de outubro de 1847 e assinado por RR. Ali, à p. 673, Figueiredo e os editores defendem o estabelecimento de uma lei que tornasse o comércio varejista um monopólio dos brasileiros. Martins ainda nos informa que, nesse artigo, há uma proposta de projeto de lei nesse espírito, chegando a citar alguns artigos do mesmo. Infelizmente, não conseguimos encontrar o referido projeto em lugar algum desse artigo.

De qualquer modo, Martins não apenas recorreu a artigos que contaram com a contribuição efetiva de Figueiredo em sua redação, mas também percebeu com acuidade a sua posição contra os praieiros e a sua mudança de opinião quanto ao comércio varejista, muito provavelmente em virtude do agitado clima político então predominante em Pernambuco. Mas acreditamos que Martins exagera ao argumentar que, em virtude da oposição de Figueiredo aos praieiros,

a sua imagem de socialista quarentoiteiro precisaria ser retocada. É verdade que Martins também reconhece a influência das polarizações políticas pernambucanas na origem desse antagonismo, fato esse que, por si só, já atenua a necessidade de retocar a imagem de Figueiredo sob o aspecto considerado. De nossa parte, pensamos que a sua oposição aos praieiros não significa necessariamente uma oposição aos próprios ideais de 1848. Ao que tudo indica, graças aos antagonismos criados pela política pernambucana da época, Figueiredo e os praieiros compartilhavam muitos dos ideais quarentoiteiros, mas divergiam seriamente no modo de aplicação desses ideais à sociedade brasileira. Figueiredo desconfiava não dos ideais dos praieiros, mas sim da sua honestidade na aplicação desses mesmos ideais. Ele não acreditava que os praieiros estivessem realmente interessados em levar adiante as reformas que pregavam, pois não passavam de “agitadores políticos” ambiciosos que nada tinham feito pelo povo e eram impulsionados pelo ódio contra os Cavalcantis e os portugueses. Além disso, os praieiros estavam tentando impor seus ideais através de uma revolta popular e Figueiredo não concordava com isso, pois, no artigo *As Reformas*, assinado por ele e pelos editores, é defendida uma reforma pacífica e gradativa da sociedade brasileira, sem apelo a uma revolução. Daí a possibilidade de colocar-se contra os praieiros, apesar de compartilhar com eles muitos dos ideais de 1848.

10.10. PAULO MERCADANTE [1965]

Paulo Mercadante, conforme relatamos, vê Figueiredo como um admirador do ecletismo francês, tendo sido influenciado por Cousin, Owen, Fourier e Jouffroy. Figueiredo teria defendido um socialismo utópico dependurado no ecletismo. Para Mercadante, ele teria sido

também inspirado pela filosofia inglesa. E sua crítica social punha o bem estar material como antecedente lógico de todo progresso racional. Detalhando um pouco mais as relações entre as ideias de Figueiredo e as de pensadores europeus, Mercadante observa nelas tonalidades ecléticas, cujas raízes seriam provenientes mais de Cousin e Jouffroy do que de Saint-Simon. A razão disso estaria em que, para Figueiredo, o papel do estado na vida econômica não era compatível com o antiestatismo dos socialistas utópicos. Por fim, numa síntese de sua interpretação Mercadante afirma que Figueiredo, atento à nossa realidade, superou as limitações do socialismo utópico, propondo uma reforma inspirada no cristianismo, sem violência, numa acomodação dos princípios revolucionários aos ideais cristãos.

10.10.1. AUTORES QUE INFLUENCIARAM FIGUEIREDO

Como podemos ver, Mercadante não faz distinção entre Figueiredo e o Misterioso O, de tal modo que a lista acima de autores precisa ser depurada. Com relação aos autores que influenciaram Figueiredo, já indicamos quais teriam sido em nossa discussão com Quintas. Juntamente com Mercadante, podemos dizer que os autores em questão são Cousin, Jouffroy, Fourier e Saint-Simon. Mas, no caso de Figueiredo, a influência de Cousin é manifesta apenas na primeira fase de seu pensamento, por ocasião da tradução do *Curso de História da Filosofia*. E a influência de Owen sobre Figueiredo foi por nós descartada, uma vez que, embora ambos tenham ideais semelhantes quanto à melhoria de condições das classes trabalhadoras, não há evidências de que esse autor britânico tenha de fato influenciado o brasileiro. Complementando a lista de Mercadante, podemos acrescentar ainda os seguintes autores que influenciaram o brasileiro: Renaud, Lamennais.

10.10.2. AUTORES QUE INFLUENCIARAM O MISTERIOSO O

No caso do Misterioso O, podemos acrescentar os nomes de Lamennais e Leroux à lista de Mercadante. Esse último ainda se refere à inspiração que Figueiredo [na realidade, o Misterioso O] teria recebido da filosofia inglesa, mas sem esclarecer o que quis dizer com isso. Se estava pensando em Locke, cujo modelo em teoria do conhecimento é muito próximo daquele do Misterioso O, concordamos com ele. Se ele estava pensando em algum outro autor britânico, não temos como nos pronunciar a respeito, por falta de informações adequadas.

10.10.3. O SOCIALISMO DEPENDURADO NO ECLETISMO

Mercadante, como recapitulamos acima, caracteriza a posição de Figueiredo como um socialismo utópico dependurado no ecletismo, mas isso nos parece equivocado e excessivamente depreciativo. O equívoco decorre mais uma vez da confusão entre Figueiredo e o Misterioso O, envolvendo a mescla de ideias de autores diferentes. Quando Mercadante retrata o pensamento de Figueiredo como possuindo tonalidades ecléticas enraizadas em Cousin e Jouffroy mais do que em Saint Simon, ele está se referindo ao Misterioso O. Aqui, Mercadante acentua as tonalidades ecléticas desse pensamento a partir da influência de Cousin e Jouffroy, atenuando a tonalidade socialista desse mesmo pensamento, cuja origem ele aparentemente atribui a Saint Simon. Mas a tonalidade socialista pertence a Figueiredo e não ao Misterioso O. Mercadante usa o adjetivo *dependurado* para sugerir que Figueiredo realizou uma mistura inconsistente de doutrinas. Com efeito, como poderia o socialismo utópico ter alguma relação com o ecletismo de Cousin, que sempre se declarou contrário a esse tipo de sistema? Ora, acreditamos ter deixado claro que, depois de uma fase

favorável ao ecletismo, marcada pela tradução do *Curso de História da Filosofia* de Cousin, tanto o Misterioso O como Figueiredo se afastaram dessa doutrina. O Misterioso O optou por uma versão do empirismo espiritualista inspirada em Locke e Figueiredo caminhou em direção a uma filosofia política que apresenta afinidades com Fourier, Renaud, Saint-Simon e Lamennais. Não há nada no conjunto das ideias do Misterioso O ou de Figueiredo que nos autorize caracterizar o pensamento de qualquer um deles como um socialismo dependurado no ecletismo. O socialismo é uma preocupação de Figueiredo e a postura eclética é uma preocupação do Misterioso O. Na verdade, a inconsistência da combinação entre o ecletismo heterodoxo do Misterioso O e o socialismo cristão de Figueiredo constitui uma evidência da não identidade entre esses dois autores.

Em sua avaliação final de Figueiredo, porém, Mercadante acerta, ao reconhecer que ele estava sempre atento à nossa realidade e que superou as limitações do socialismo utópico, ao propor reformas gradativas e não violentas, inspiradas por uma conciliação entre os ideais cristãos e os revolucionários.

10.11. JOSÉ MAURÍCIO DE CARVALHO [1998]

Esse outro intérprete que iremos discutir aqui observou que o espírito conciliador do pensamento de Figueiredo encontra suas origens na reforma pombalina, cujo objetivo era encontrar uma forma de adequar as conquistas da modernidade à tradição cristã de Portugal. Isso nos parece correto, pois a reforma pombalina se baseia no espírito conciliador do ecletismo lusitano, que por sua vez se baseia na tradição ibérica ao mesmo tempo conservadora e conciliadora de colocar vinho velho em garrafa nova. Mas temos de entender aqui a palavra *origens*

não no sentido de influência direta das ideias pombalinas e sim no sentido de dar continuidade a uma tradição cultural implantada no país pela colonização lusa. A interpretação de Carvalho se dirige predominantemente ao caso de Figueiredo, de modo que não levaremos aqui em consideração as ideias do Misterioso O.

Carvalho afirma ainda que Figueiredo retomou o conceito de *história* como *progresso*, característico inicialmente do iluminismo e posteriormente do ecletismo. E que, inspirando-se em Vico, Figueiredo tentou estabelecer a medida do progresso num ideal a ser atingido pela história concreta. A diferença entre Vico e Figueiredo estaria em que o primeiro vê esse ideal caminhando lado a lado com o tempo histórico, enquanto o segundo vê esse mesmo ideal como possuidor de um cunho ético de caráter cristão. Nessa perspectiva, a originalidade da solução de Figueiredo estaria no fato de que, para ele, o progresso não teria confirmação nos fatos históricos, funcionando apenas como um ideal moral do qual nos aproximamos sempre, mas nunca conseguiremos alcançar plenamente. Carvalho é o único dos intérpretes por nós estudados que discute as relações entre Figueiredo e Vico, merecendo por isso algumas considerações aqui. No que segue, procuraremos explicitar e qualificar alguns pontos da hipótese de Carvalho.

Em primeiro lugar, parece-nos certo que Figueiredo tenha retomado, senão o conceito iluminista de *história* em sua totalidade, pelo menos um importante aspecto do mesmo, a saber o ideal de progresso como representando a felicidade dos homens. Essa concepção eudemonista de progresso parece estar presente nos textos de Figueiredo.

Em segundo lugar, um outro aspecto da concepção iluminista de *história* e de *progresso* está no fato de que ambos passam a ser considerados realizações eminentemente humanas, atenuando ou

mesmo eliminando a interferência da Providência Divina. Vico, ao propor uma tábua das coisas civis, compartilha e desenvolve explicitamente essa concepção, tendo sido elogiado por Cousin justamente por causa disso. Como vimos, esse pensador francês afirma que o mérito de Vico está em ter introduzido um ponto de vista puramente humano na história, de tal modo que a religião passou a fazer parte do estado e não o contrário. E Vico, como mencionamos anteriormente, estabelece a existência de uma lei natural da evolução das nações, que sempre se repete através de três eras – a dos deuses, a dos heróis e a dos homens. Cousin, por sua vez, menciona essas três eras propostas por Vico e também apresenta uma lei do progresso humano. Essa última pode ser rapidamente resumida aqui. Segundo Ludovic Carrau, a doutrina cousiniana do progresso se baseia na aparição sucessiva, na história, das três ideias de *infinito*, *finito* e da *relação entre ambos*. A ideia de *infinito* se encontra no Oriente Antigo; a ideia de *finito* se desenvolveu na Antiguidade Greco-Romana; a ideia da *relação entre o infinito e o finito* se desenvolveu na civilização moderna.¹⁸ A nosso ver, isso pode constituir inclusive uma apropriação das três eras de Vico, de tal modo que a *era dos deuses* corresponderia à fase do predomínio da ideia de *infinito* no progresso humano, a *era dos heróis* corresponderia à fase do predomínio da ideia de *finito* no progresso humano e a *era do homem* corresponderia à fase do predomínio da *relação entre infinito e finito* no progresso humano. Mas Cousin também faz críticas a Vico, ao acusá-lo de enfatizar excessivamente o elemento político na sua concepção de *história*, desprezando as importantes dimensões da *arte* e da *filosofia*. Além disso, Vico teria também enfatizado a evolução cíclica

¹⁸ Cfr. Carrau, Ludovic. La philosophie de l'histoire et la loi du progrès. *Revue des Deux Mondes*, 3e. période, tome 111, 1875, p. 573. Todo o artigo: pp. 568-86.

de cada povo, deixando de considerar a evolução da humanidade como um todo, sem relacionar as diversas histórias dos povos considerados.

Isso posto, podemos nos perguntar agora a respeito da posição de Figueiredo nessa questão. Como mencionamos anteriormente, ele parece ter compartilhado as concepções de *história* como realização humana e de *progresso* como ideal de felicidade humana futura. Carvalho está certo quanto a isso. Mas a parte restante de sua interpretação nos parece equivocada. De fato, embora Figueiredo tenha elogiado Cousin por ter realizado a sistematização da tese de Vico na primeira fase de seu pensamento, o brasileiro nunca mais voltou a discutir esse ponto. Além disso, nas fases posteriores de seu pensamento, sua concepção de *história*, se, por um lado, envolve o avanço da humanidade em direção ao progresso, por outro lado vê nesse progresso a realização dos ideais cristãos através da dialética entre o princípio do prazer e o princípio altruísta. E todo esse processo é regido pela Providência Divina, diferentemente dos projetos de Vico e de Cousin. Nesse ponto, como vimos, Figueiredo está mais próximo da concepção de *história* em Jouffroy, com ligações indiretas em relação à concepção de *história* de Ballanche, que pode ser visto como precursor das teorias socialistas do s. XIX.

Em terceiro lugar, também marcando uma diferença em relação às ideias de Vico e Cousin, Figueiredo não nos oferece uma lei de evolução histórica baseada em fases. Figueiredo parece ter preservado a concepção cristã de uma *história linear*, que avança em direção ao progresso sem apelo a ciclos. E o seu ideal de progresso é o da implantação de uma sociedade socialista baseada em princípios cristãos ligados à ideia de *solidariedade*. Esse ideal, enquanto motor da atividade humana, é obviamente inatingível de maneira plena, mas não encontramos indicações de que Figueiredo tivesse a intenção de pensá-

lo apenas dessa forma, sem possibilidade de concretizar-se de algum modo na história, como alega Carvalho. Na verdade, ao adotar uma concepção linear da *história* e ao estabelecer como meta uma espécie de retorno ao espírito das comunidades cristãs primitivas, Figueiredo parece acreditar que seu ideal poderia ser alcançado, quando não de maneira plena, ao menos de maneira razoavelmente satisfatória.

10.12. TIAGO ADÃO LARA [2001]

Como vimos, Lara identifica duas linhas de interpretação do pensamento de Figueiredo: aquela que se preocupa com a discussão de seu socialismo, representada por Gilberto Freyre, Vamireh Chacon, Nelson Saldanha e Vicente Barreto, e aquela que se preocupa com sua filiação ao ecletismo, representada por Antônio Paim, Washington Vita e Cruz Costa. E Lara procura oferecer uma terceira linha de interpretação, que procura associar o socialismo de Figueiredo às raízes cristãs de seu pensamento. Como todas as hipóteses de Lara se baseiam na identificação de Figueiredo com o Misterioso O, teremos de levar isso em conta na discussão que segue, fazendo as devidas distinções.

10.12.1. O MISTERIOSO O E LOCKE

Em sua análise dos artigos filosóficos que ele atribui a Figueiredo, Lara expõe e avalia as semelhanças e as discordâncias entre o brasileiro e Cousin, com as quais em geral concordamos, desde que levemos em conta que se trata, na realidade, do Misterioso O. Um dos aspectos considerados, porém, merece ser destacado aqui: Lara observa acertadamente que, enquanto Cousin se coloca contra a ideia de que as disputas filosóficas são *logomaquias*, o Misterioso O se coloca ao lado de Locke. Embora não tenha enfatizado os demais aspectos da ligação entre

o brasileiro e o pensador inglês, Lara foi o único entre os intérpretes por nós considerados que percebeu e explicitou tal ligação.

10.12.2. O MISTERIOSO O E A TEORIA DO CONHECIMENTO

Lara discute também a principal tese gnosiológica do Misterioso O, de acordo com a qual todo conhecimento vem de uma relação percebida e é por isso subjetivo. Lara a considera válida, mas argumenta que seria preciso estabelecer o caráter absoluto da verdade a partir dessa relação. Embora o Misterioso O recuse a verdade absoluta, ele teria de justificar seu valor de certeza. E, no caso da noção de *existência*, que pertence à relação e não aos termos que a compõem, Lara pensa que isso pode ser verdadeiro do ponto de vista lógico e psicológico, mas carece de fundamentação ontológica. E acusa o Misterioso O de não ter levado em conta esse ponto. Recorrendo a Chacon, Lara conclui que tal fato levou o autor de *Certeza humana* talvez inconscientemente a professar o panteísmo, embora ainda se considerasse católico.

A análise de Lara relativa à tese gnosiológica acima nos parece um tanto equivocada. Em primeiro lugar, temos de levar em conta que, para o Misterioso O, o conhecimento enquanto percepção de uma relação não é apenas subjetivo, mas também objetivo. É por isso que, como Lara reconhece acertadamente, essa posição pretende ultrapassar as deficiências tanto do idealismo como do realismo. Todavia, como não existem verdades absolutas para o Misterioso O, a objetividade do conhecimento, embora exista, só pode possuir um caráter contingente. Somos humanos, nossas verdades são humanas e os critérios para comprová-las são também humanos. Não há como, a partir dessa abordagem, estabelecer o valor de certeza dessas verdades de acordo com os critérios metafísicos propostos por Lara. Coisa semelhante

acontece com a noção de *existência*. No caso do Misterioso O, as justificações lógica e psicológica já envolvem uma justificação ontológica: como o conhecimento humano é percepção de uma relação e como a mesma envolve não apenas a dimensão subjetiva, mas também a objetiva, é essa última que confere caráter ontológico a esse conhecimento. Aqui também, estamos diante de uma ontologia humana, que não fornece uma certeza absoluta, mas sim contingente. Lara não tem como exigir que a posição empirista do Misterioso O satisfaça aos critérios metafísicos por ele propostos. Isso não quer dizer que essa posição não encerre dificuldades, pois, como vimos, ela leva a uma forma de relativismo. O que estamos querendo mostrar aqui é que essa posição não inclui a dimensão metafísica que Lara insiste em nela buscar. Quanto à acusação de panteísmo, já discutimos anteriormente essa questão, no caso de Chacon, considerando mais correto entender a concepção do Misterioso O como uma forma de panenteísmo cuja dificuldade está na tendência a exagerar o papel da Providência e a identificar Deus e o mundo.

10.12.3. ESPONTANEIDADE E REFLEXÃO NO MISTERIOSO O

Lara critica também o fato de que o Misterioso O, embora admita as dimensões cognitivas da espontaneidade e da reflexão, só trabalha obscuramente a primeira, deixando a segunda de lado. Essa hipótese nos parece acertada com respeito à espontaneidade, porque o Misterioso O revelou maior preocupação com os juízos do que com os termos que compõem as proposições que os expressam, os quais em geral foram deixados de lado. Como vimos, ele identifica a *ideia* ou *juízo* com a *percepção de uma relação* e a *proposição* como com expressão exterior – linguística – dessa ideia. Os juízos podem ser imediatos, quando provêm

da *espontaneidade*, ou mediatos, quando provêm da *reflexão*. No caso dessa última, a hipótese de Lara merece qualificações, porque, embora tenha sido pouco desenvolvida, ela ao menos recebeu algum tratamento. De fato, o Misterioso O reconhece que possuímos também uma faculdade de abstrair, que nos permite considerar isoladamente cada um dos termos de uma relação percebida, o que aponta provavelmente na direção do conceptualismo e não do nominalismo, embora não haja elementos suficientes para definir sua real posição na questão dos universais. Mas o reconhecimento da possibilidade de formar abstrações, bem como de produzir juízos mediatos com base no raciocínio pressupõem o apelo à reflexão, embora isso não tenha sido devidamente explicitado.

10.12.4. O MISTERIOSO O E A LÓGICA ARISTOTÉLICA

Com relação ao artigo *Processos Lógicos*, vimos que Lara confessa o seu desapontamento, alegando que o texto se restringe à lógica aristotélica, preferindo o silogismo à indução. Mas esse desapontamento nos parece exagerado, pois nesse artigo o Misterioso O desenvolve algumas das noções apresentadas em *Certeza humana*, tornando assim mais clara a sua posição epistemológica. Além disso, ele se afasta um pouco da lógica aristotélica, ao identificar *ideia* e *juízo* e ao deixar de fazer uma exposição sobre os elementos constitutivos do mesmo, como o *sujeito*, o *verbo* e o *predicado*, que ele apenas menciona sem analisar. E, embora o Misterioso O não explicita isso, a reflexão efetuada para a obtenção de juízos mediatos se baseia no raciocínio silogístico. Apesar de atenuada, a ligação com a lógica aristotélica constitui um dos aspectos em que, como observamos, o Misterioso O se afasta de seu inspirador Locke.

10.12.5. O MISTERIOSO O E A INDEPENDÊNCIA EM RELAÇÃO A COUSIN E A JOUFFROY

Por fim, com base em sua discussão das ideias filosóficas do Misterioso O, Lara conclui acertadamente que, à época da publicação de *O Progresso*, ele já revelava possuir uma posição de inteira independência diante de Cousin e Jouffroy. Isso fica claro quando levamos em conta as críticas feitas a esses dois franceses nos artigos de *O Progresso* voltados para a teoria do conhecimento, como *Certeza Humana* e *Processos Lógicos*.

10.12.6. A CONTINUIDADE DO PENSAMENTO DE FIGUEIREDO NA REVISTA E NOS FOLHETINS

Para discutir esse ponto, deixaremos de lado as ideias do Misterioso O e nos concentraremos nas de Figueiredo. No que diz respeito aos folhetins de *A Carteira*, concordamos em geral com a interpretação de Lara. Aqui, pensamos ser importante fazer apenas as seguintes observações: i) Lara classifica os temas dos folhetins em cinco tipos, mas nós não levamos isso em consideração, buscando expor e avaliar apenas aqueles filosoficamente mais relevantes; ii) os autores que ele considera terem influenciado Figueiredo foram Lamartine, Lamennais, Lacordaire, Chateaubriand, Michelet, Victor Hugo, Edgar Quinet, Gustavo Planche e Ratisbona, mas, por motivos de espaço ou de relevância, somente levaremos em conta as ideias de Lamennais e de Lacordaire; iii) consideramos válida a hipótese de que a fonte inspiradora dos folhetins de Figueiredo era a *Revista dos dois mundos*, embora não tenhamos explicitado nem desenvolvido esse ponto; iv) consideramos válida também a hipótese de Lara segundo qual a revista *O Progresso* e os folhetins de *A Carteira* revelam a continuidade do pensamento de Figueiredo nessas duas fases, mas desde que deixemos

de lado os textos do Misterioso O sobre teoria do conhecimento e nos limitemos aos textos assinados por A e RR, sobre temas sociais, econômicos, políticos e religiosos.

10.12.7. AS RAÍZES CRISTÃS NA EVOLUÇÃO DO PENSAMENTO DE FIGUEIREDO

Chegamos agora ao Capítulo 5, o mais importante do livro de Lara, no qual ele tenta estabelecer os elementos da cultura cristã presentes no pensamento de Figueiredo. De fato, essa discussão se refere a ele e não ao Misterioso O. Como vimos, Lara divide a evolução do pensamento de Figueiredo em três períodos. Consideraremos cada um deles, mas, por motivos de espaço, concentraremos a atenção apenas nos aspectos mais relevantes da interpretação de Lara.

10.12.8. O PRIMEIRO PERÍODO DO PENSAMENTO DE FIGUEIREDO, SEGUNDO LARA

10.12.8.1. AS DEMONSTRAÇÕES DA TRINDADE E DA EXISTÊNCIA DE DEUS

Nesse período, o da tradução do *Curso de História da Filosofia*, revelando influência de Cousin, Lara afirma que, ao elogiar as demonstrações cousinianas da Trindade e da existência de Deus, Figueiredo assumiu uma posição laicizante heterodoxa em relação à tradição católica, apontando por esse motivo na direção da substituição da religião pela filosofia. Essa posição radical, todavia, nunca mais foi retomada nos folhetins, embora Figueiredo sempre tenha se revelado um adepto da fé cristã. De nossa parte, pensamos que a hipótese da posição laicizante foi tomada por Lara num sentido muito mais forte do que o contexto poderia permitir. Com efeito, o tom geral dos escritos de Figueiredo, tanto nos artigos de *O Progresso* como nos folhetins de A

Carteira, sempre foi o de um espiritualismo católico, em que pese a um ou outro ponto controverso de menor importância. Desse modo, a valorização da demonstração racional de dogmas católicos no pensamento de Cousin parece ter constituído sobretudo o resultado de um entusiasmo inicial pelas ideias do pensador francês, que em pouco tempo desvaneceu na evolução das ideias de Figueiredo. Essa valorização destoa inclusive do restante dos textos desse último, nos quais predomina a defesa da fé cristã. Por esse motivo, não nos parece que essa valorização indicasse efetivamente um projeto laico de substituição da religião pela filosofia. Embora Figueiredo não tenha se manifestado a esse respeito, ele parece ter concebido antes de mais nada uma associação harmônica entre filosofia e religião, ficando a primeira a cargo da explicação da atividade humana e ficando a segunda a cargo da explicação da espiritualidade humana.

10.12.9. O SEGUNDO PERÍODO DO PENSAMENTO DE FIGUEIREDO, SEGUNDO LARA

10.12.9.1. A HIPÓTESE SOBRE O TEXTO DA *DÉMOCRATIE PACIFIQUE*

No início de seu estudo desse período do pensamento de Figueiredo, Lara, como vimos, faz alusão ao artigo *Nascimento de O Progresso*, que comemora o surgimento da revista e que, segundo ele, foi motivado pela referência feita pela *Démocratie Pacifique* a essa publicação como órgão representante do socialismo no Brasil. Ora, sabemos que esse artigo foi escrito pelo Misterioso O e não por Figueiredo. Mesmo assim, como o texto descreve a criação da revista, da qual Figueiredo participou ativamente, podemos supor que, pelo menos nesse caso, ele concordou com o panorama descrito pelo Misterioso O. Desse modo, Figueiredo provavelmente compartilhou com o Misterioso

O a motivação que levou ao surgimento do artigo *Nascimento de O Progresso*. Isso nos autoriza a discutir a hipótese de Lara sobre essa motivação. Ora, a *Démocratie Pacifique* tinha traduzido e publicado um trecho do artigo *Exposição de Princípios*, que Lara não conseguiu localizar ao certo e que supõe corresponder a passagens das páginas 6-9 de *O Progresso*, que defendem teses afins ao socialismo. Em virtude da incerteza dessa suposição, Lara confessa não saber o motivo pelo qual se estabeleceram afinidades entre as duas revistas. De nossa parte, pensamos que esse motivo está provavelmente nas ligações entre os editores socialistas de *Démocratie* e Vauthier, que retornou à França em 1846 e deu a eles notícias sobre a revista brasileira *O Progresso*. Quanto ao trecho da *Exposição de princípios* que foi traduzido para o francês e publicado nessa última em 19/09/1846, fomos além de Lara e constatamos que ele na verdade corresponde a extratos: i) das pp. 5-6 da revista, com corte abrupto no final do parágrafo, à p. 6; ii) das pp. 7-9, com cortes no final do último parágrafo, à p. 9. A revista francesa também publicou em 05/11/1847 uma recensão escrita por Vauthier sobre os números de *O Progresso* recebidos nesse mesmo ano.

10.12.9.2. FIGUEIREDO E A POLÊMICA SOBRE O SOCIALISMO

Depois das considerações acima, ao fazer a análise dos elementos cristãos do pensamento de Figueiredo no segundo período de sua evolução intelectual, Lara se concentra na questão do socialismo. Ali, como vimos, ele afirma que, por ocasião das discussões com Autran, Figueiredo não se coloca frontalmente contra a propriedade privada. Essa hipótese nos parece decorrer de uma leitura equivocada dos textos correspondentes. Para justificar isso, retomaremos aqui alguns pontos de nossa discussão com Barreto. Em primeiro lugar, na citação que faz

do § 16 da recensão figueirediana do livro de Autran, Lara parece estar interpretando a frase grifada como aceitação da propriedade privada, quando, na verdade, ela se refere *ao estado presente do direito de propriedade*, que, embora exista, constitui um erro e deve ser modificado. Em segundo lugar, Lara recorre à citação do § 22 da recensão para justificar a tese de que Figueiredo não atacou frontalmente a propriedade privada, mas na verdade ela reforça a tese contrária, ao mostrar que Autran vai contra as tentativas de reforma social que procuram remediar as consequências nefastas do *laissez-faire*. Em terceiro lugar, na citação do § 17 da recensão, Lara saltou o início do mesmo, no qual se afirma categoricamente que crença na propriedade individual “constitui um erro grave”. Em quarto lugar, ainda no mesmo § 17, Lara interpreta equivocadamente a oposição feita entre *direito natural* e *direito atual de propriedade*. Embora Figueiredo caracterize o *direito natural* como aquele que cada geração tem de apossar-se da herança da geração precedente, essa herança pode ser a de uma sociedade baseada na solidariedade e na comunhão de bens, e não na propriedade individual. Quanto ao *direito atual de propriedade*, Figueiredo deixa claro que ele constitui um erro a ser corrigido pelo retorno ao direito natural, de caráter socialista. Em quinto lugar, Lara deixa de levar em consideração o § 18 da recensão, segundo o qual a tese de Autran sobre a necessidade da segurança da propriedade privada *constitui uma verdade totalmente contingente que só se aplica a um estado social já baseado nessa propriedade*.

10.12.9.3. A AMBIGUIDADE DE FIGUEIREDO

Ainda com relação ao mesmo ponto, Lara afirma que Figueiredo não fez uma clara opção pela sociedade socialista na sua recensão. Ora, ao

criticar a tese de Autran segundo a qual as leis de produção e distribuição da riqueza são as mesmas em todos os países, Figueiredo faz uma clara oposição entre uma sociedade capitalista e uma sociedade baseada na associação solidária, ou seja, socialista, mostrando as desvantagens da primeira e as vantagens da segunda. Com isso, ele está evidentemente criticando a primeira e elogiando a segunda, o que significa que ele, contra a interpretação de Lara, defendeu explicitamente a opção pela mesma, ao recomendá-la como alternativa mais viável.

Apesar disso, Lara alega que a posição de Figueiredo é ambígua em relação ao socialismo. Todavia, ao continuar a sua discussão, ele acaba adotando a interpretação de seu orientador Vicente Barreto, que vê Figueiredo como um partidário da ideologia liberal entre nós. Desse modo, na análise que faz de *Atividade humana*, Lara identifica em Figueiredo a presença de todos os elementos dessa mesma ideologia, representados pela valorização do indivíduo e de sua liberdade no interior de uma sociedade de mercado dominada pela atividade humana baseada na razão, pela noção de que a felicidade do indivíduo está na posse e usufruto de bens materiais. E Lara conclui que para Figueiredo a atividade humana deve ser dirigida pelo indivíduo, ficando a nação e a humanidade encarregadas dessa direção somente quando o indivíduo se revele incompetente.

Ora, já procuramos mostrar, no debate com Barreto, que essa interpretação é equivocada. Como Lara apresenta argumentos um pouco diferentes para justificá-la, iremos discuti-los a seguir. Em primeiro lugar, reiteramos aqui que o artigo em questão envolve apenas uma explicação parcial da atividade humana, que, como vimos, em Figueiredo depende de uma luta constante entre o princípio egoísta e o princípio solidário. Em segundo lugar, essa falta de atenção à dimensão societária do pensamento de Figueiredo levou Lara a enfatizar

excessivamente o indivíduo e sua liberdade, deixando de considerar adequadamente a dimensão da *solidariedade*, que torna o bem da nação e o bem da humanidade mais importantes do que os interesses individuais. Lembremos novamente aqui, a esse respeito, os folhetins 41 e 42, publicados respectivamente no nº 165, de 14/07/1856, e no nº 171, de 21/07/1856, do *Diário de Pernambuco*, que descrevem a diferença entre o liberal Alfredo e o societário Adolfo. Esse último, como vimos, apresenta semelhanças com o próprio Figueiredo. Como já dissemos outras vezes, o fato de Adolfo, em seu diálogo com Alfredo, ter recorrido a trechos da resenha do *Livro do Povo*, de Lamennais, publicada anos antes em *O Progresso*, não é mera coincidência. As ideias expostas em tais trechos refletem a valorização da solidariedade cristã, da qual Alfredo se revelava carente.

10.12.9.4. O ARQUÉTIPO MENTAL DE FIGUEIREDO

Lara avalia também, como expusemos anteriormente, os artigos sobre a *Reforma do Sistema Penitenciário*, que, para ele, representam o arquétipo mental de Figueiredo. Lara leva em consideração apenas dois desses artigos: o primeiro e o terceiro. No primeiro, ele alega que Figueiredo se pergunta sobre a possibilidade de organizar uma sociedade em que cada indivíduo encontrasse no interesse geral a satisfação de todos os seus interesses particulares, em que a maior ordem corresponderia à maior liberdade. No terceiro, conforme Lara, encontramos não só maior riqueza doutrinária, mas também os pressupostos ideológicos de Figueiredo. Lara argumenta que nesse artigo fica confirmada a hipótese de Barreto, que considera Figueiredo um pensador liberal. Ali, temos o desligamento em relação a qualquer concepção transcendente da natureza humana, bem como a adoção de

uma concepção contratualista e secular. Nessa perspectiva, de acordo com Lara, Figueiredo teria se libertado da visão sacralizante da Idade Média no que respeita à vida social, mas teria conservado um profundo respeito para com Deus. Lara avalia também outros artigos supostamente da autoria de Figueiredo nessa linha, como *Reformadores Modernos*, *Colonização do Brasil* e *As Reformas*. Mas o primeiro desses artigos foi escrito pelo Misterioso O, o segundo, por Milet e talvez contando com a colaboração de Figueiredo. Somente o terceiro foi escrito por Figueiredo e os editores. Por esses motivos, os únicos textos que sobram da lista oferecida por Lara ficam reduzidos à primeira e à terceira parte do artigo *Reforma do Sistema Penitenciário* e ao artigo *As Reformas*. A esses, acrescentaremos a resenha do livro de Autran. O conjunto assim formado, embora não abarque todos os textos de nosso autor, fornecerá, como veremos, elementos suficientes para fazermos uma análise adequada da hipótese de Lara a respeito do arquétipo mental de Figueiredo.

De acordo com Lara, esse arquétipo inclui os seguintes elementos de uma postura política liberal: i) ênfase nos interesses particulares de cada indivíduo; ii) concepção da natureza humana sem ligação com a transcendência; e iii) adoção de uma concepção ao mesmo tempo contratualista e secular. A partir da análise dos artigos acima mencionados, vejamos se essa caracterização de Lara tem fundamento nos mesmos.

A nossa verificação conduz a uma rejeição dessa tríplice hipótese de Lara. Com efeito, na primeira parte de *Reforma do Sistema Penitenciário*, Lara deixou de levar em conta a dimensão solidária do ser humano. Ela estava lá, mas relativamente oculta no mote de Lamennais, recomendando o amor pelo semelhante, seguindo o modelo do amor de Cristo pela raça humana, no espírito do teorema da solidariedade. Lara

também deixou de observar a crítica figueirediana às sociedades da época, baseadas no gozo do homem pelo homem, privilegiando os interesses individuais em detrimento dos coletivos, em franca oposição à ênfase que ele erroneamente confere ao individualismo que considera expresso no artigo. Lara se esquece também da recomendação figueirediana no sentido de que o remédio para a mudança dessa situação de exploração do homem pelo homem estava na regulação da satisfação dos interesses individuais pelo critério do interesse geral baseado sobretudo na *solidariedade*, palavra que, ao lado dos respectivos cognatos, aparece constantemente em *Atividade Humana*. Essas considerações já mostram que, ao contrário do que afirma Lara, o arquétipo mental de Figueiredo, embora tenha recorrido aos interesses particulares de cada indivíduo para explicar a formação da sociedade, tais interesses não constituem uma parte significativa de tal arquétipo, mais voltado para a solidariedade humana de tipo cristão.

No terceiro artigo sobre a *Reforma do Sistema Penitenciário*, Lara deixou de considerar diversos aspectos que vão contra a tríplice hipótese. Lara não prestou a devida atenção aos dois motes que encabeçam artigo. O primeiro deles é um antigo provérbio latino que destaca a necessidade de nos concentrarmos nas coisas que são realmente importantes. O segundo apela novamente a Lamennais, para quem o criminoso deve ser visto como um irmão perdido a ser recuperado para o convívio social. Temos aqui, mais uma vez, a ênfase na solidariedade humana de espírito cristão como base verdadeira da organização social. Essa é a coisa verdadeiramente importante na qual devemos nos concentrar. Se isso é verdade e se nos lembrarmos de que Figueiredo era católico, vemos que Lara se engana ao concluir pelo desligamento, no artigo em questão, de qualquer concepção transcendente da natureza humana. É verdade que, como afirma Lara,

Figueiredo adotou uma concepção contratualista e secular, mas isso demanda importantes qualificações. O contratualismo, como vimos, é apenas parte de uma concepção mais ampla, envolvendo o teorema da solidariedade para superar o individualismo em direção a uma comunidade socialista cristã. A secularidade, por sua vez, deve ser concebida no interior de um quadro mais amplo, pois, ao lado das leis sociais, que são convenções humanas garantidas pela força, Figueiredo reconhece a existência de uma lei moral, de origem divina, gravada no coração de cada ser humano. Essa lei não é idêntica às leis sociais, que muitas vezes lhe são opostas. Desse modo, a secularidade figueirediana, que vê na história uma atividade eminentemente humana, deve ser complementada por um elemento religioso, caracterizado pela presença da Providência Divina nessa mesma atividade humana. Estamos, portanto, diante de uma secularização atenuada. Desse modo, Figueiredo pode ter-se libertado da visão sacralizante da Idade Média, mas nem por isso deixou de pregar um retorno à visão igualmente sacralizante das comunidades cristãs primitivas, marcadas pela atividade dos homens, mas guiadas por Deus. Em sua interpretação, Lara repetiu aqui o mesmo erro que detectamos na sua leitura de *Atividade Humana* e que poderia ser descrito como uma compartimentalização das ideias de Figueiredo em cada artigo de sua autoria, sem a preocupação de integrá-las num todo mais coerente.

Na resenha do livro de Autran, Figueiredo faz de início uma referência ao *teorema da solidariedade*, tal como formulado por Renaud. Ele critica também os liberais Smith e Say, que considera defensores de doutrinas superadas pelas teorias vitoriosas da economia social. Aqui, ele certamente está pensando nas teorias socialistas da época, que se opunham às ideias desses dois autores. Logo adiante, porém, Figueiredo surpreendentemente faz um elogio a Smith e Say, alegando que ambos

acertaram em alguns pontos. Mas acrescenta em seguida que mesmo assim falharam, porque não levaram em conta o teorema da solidariedade. De nossa parte, acreditamos que o acerto que Figueiredo vê nas ideias desses dois autores está na explicação contratualista da formação da sociedade a partir das relações entre indivíduos inicialmente egoístas. O erro deles, por sua vez, estaria na incapacidade de perceberem a criação de laços de solidariedade entre esses indivíduos, laços esses que conduzem à formação de uma sociedade capaz de harmonizar os interesses individuais e coletivos. É por esse motivo que Figueiredo se coloca contra a tese liberal de que o indivíduo deve ser livre para seguir suas inclinações. Isso, de acordo com ele, significaria um retorno ao estado selvagem, ou seja, o estado em que indivíduos egoístas se relacionam. Esse é o motivo por que Figueiredo acredita que a liberdade individual deve ser limitada pelas necessidades de harmonização de suas tendências com as dos outros indivíduos que formam a sociedade. Somente isso, segundo Figueiredo, levaria a um regime benéfico de *laissez-faire*. O uso dessa expressão poderia levar alguém a pensar que Figueiredo é, no fundo, um liberal. Mas o tipo de *laissez-faire* que ele está defendendo se baseia no teorema da solidariedade, que está mais próximo do socialismo do que do liberalismo. Por fim, Figueiredo, na resenha em questão, se coloca contra o direito de propriedade, alegando que se trata de uma verdade contingente, decorrente do estado de evolução da sociedade e preconizando o retorno à forma de vida do cristianismo primitivo, em que esse direito não existia. Ao afirmar isso, Figueiredo se distancia bastante da postura política liberal que Lara pretende lhe atribuir.

Como podemos ver, a tríplice hipótese de Lara a respeito do arquétipo mental de Figueiredo não se sustenta diante das evidências encontradas nos seus artigos relevantes. Esse arquétipo não se

caracteriza pela ênfase nos interesses individuais nem por uma concepção da natureza humana sem ligação com a transcendência. É verdade que Figueiredo adota elementos do contratualismo e do secularismo, mas com importantes qualificações, uma vez que esses elementos se encaixam numa visão de mundo católica. A ênfase nos interesses individuais aparece em *Atividade Humana* e isso tem levado muitos intérpretes a ver nela uma característica do suposto liberalismo individualista que caracterizaria o pensamento de Figueiredo. Mas a leitura atenta desse artigo, devidamente complementada pela leitura dos demais artigos acima considerados, mostra que essa é uma interpretação equivocada. Em virtude disso, podemos dizer que o arquétipo mental de Figueiredo envolve uma visão espiritualista cristã do mundo, inspirada no cristianismo primitivo e baseada em dois aspectos fundamentais: a lei moral inata no coração dos seres humanos e o teorema da solidariedade. A isso se associa uma ideia de *progresso* como o avanço da humanidade em direção ao estabelecimento de um socialismo cristão entre os seres humanos.

10.12.9.5. CONCLUSÕES DE LARA SOBRE O 2º PERÍODO

A conclusão de Lara, ao final de sua análise do segundo período, como vimos, é a de que Figueiredo era um pensador moderno, representante do liberalismo e não do socialismo utópico e que, mesmo assim, suas ideias podem conciliar-se com a tradição cristã, já que seu socialismo não passava de uma aspiração em busca de uma utopia cristã. Com base em nossa interpretação e na discussão acima, chegamos a uma conclusão diferente. Figueiredo era, de fato, um pensador moderno e um defensor de algumas teses liberais. É verdade que ele não propôs um sistema articulado de socialismo utópico, ao estilo de Fourier, p. ex., mas

ao menos se colocou contra a propriedade privada e os privilégios dela decorrentes, preconizando a necessidade de reformas no sentido de alcançarmos uma sociedade inspirada nos ideais solidários das comunidades do cristianismo primitivo. Ele claramente interpretou os princípios da igualdade, liberdade e fraternidade num sentido eminentemente cristão, preconizando a necessidade de avançarmos em direção a uma sociedade solidária. Desse modo, a sua filosofia política não pode ser separada de sua busca por uma utopia cristã, o que nos permite considerá-lo antes um socialista cristão do que um mero representante do liberalismo político.

10.12.10. O 3º PERÍODO DO PENSAMENTO DE FIGUEIREDO, DE ACORDO COM LARA

10.12.10.1. EXALTAÇÃO DO PROGRESSO E SUPERAÇÃO DE COUSIN

Passando agora à análise de Lara do terceiro e último período do pensamento de Figueiredo, concordamos com ele quando observa haver uma continuidade em relação às ideias defendidas no período anterior, pelo menos no que concerne à exaltação do progresso. Lara acrescenta que a única mudança significativa no pensamento de Figueiredo dessa fase está na superação definitiva do ecletismo, levando ao esquecimento de Cousin e de Jouffroy. Esse último inclusive só aparece umas duas vezes nos folhetins, não mais como uma autoridade a ser seguida e sim como um pensador pouco original remontando a tradições filosóficas mais antigas. De acordo com Lara, Figueiredo e Jouffroy convergem na temática central, envolvendo a preocupação com o destino do homem. Mas, enquanto Figueiredo concebe esse destino numa perspectiva histórica, Jouffroy o concebe numa perspectiva teológica. Além disso, Figueiredo vê o cristianismo como religião revelada, ao passo que

Jouffroy o vê como uma etapa a ser superada pela idade da razão. Essas hipóteses de Lara pressupõem que Figueiredo e o Misterioso O são a mesma pessoa. Em virtude disso, faremos as devidas distinções no decorrer da presente discussão.

10.12.10.2. O MISTERIOSO O E COUSIN

Com relação a essas afirmações de Lara, concordamos com elas no caso de Cousin, mas separando o que houve com o Misterioso O do que houve com Figueiredo. Quanto ao primeiro, vimos que, em *Certeza Humana e Processos Lógicos*, ele critica Cousin em alguns aspectos de seu pensamento e oferece uma forma alternativa de espiritualismo eclético, recorrendo a outros autores, como, p. ex., Leroux.

10.12.10.3. FIGUEIREDO E COUSIN

Quanto a Figueiredo, vimos que, no artigo do *Diário de Pernambuco* em que ele comenta a tradução do *Curso de História da Filosofia*, são feitos diversos elogios a Cousin, os quais lhe valeram até mesmo o apelido preconceituoso de *Cousin Fusco*. Esses elogios desaparecem, porém, nos demais artigos de Figueiredo na revista *O Progresso* e também no folhetim *A Carteira*. A única menção a Cousin que encontramos se acha no folhetim de 29/11/1858, que faz uma crítica forte a esse autor francês e a Jouffroy. O teor dessa crítica é o seguinte:

O que faz o ecletismo? Enroupa-se com as vestes dos mitos orientais, põe-lhe por cima o manto platônico, arma-se da clava do espinozismo, toma o ar categórico, imitando ao mestre de Königsberg, mune-se das visões de Hegel, de quem plagia com gosto, percorre assim apavorado todos os grandes círculos do mundo filosófico, falseia a história, amesquinha o papel da razão humana, querendo emancipá-la do jugo da revelação e da fé, e por último contradiz-se miseravelmente (*Diário de Pernambuco*, Folhetim de 29/11/1858, *apud Lara, Raízes Cristãs*, p. 265).

Sobre Cousin, o autor afirma que, depois de escrever o *Curso de História da Filosofia*, ele escreveu *O Bom, o Belo e o Verdadeiro*, condenando a si mesmo antes de ser condenado pelos outros. Sobre Jouffroy, o autor afirma que ele inventa dogmas para derrubá-los, faz uma revelação a seu modo, profetiza a queda do dogmatismo e tem a gravíssima seriedade de mostrar como se acabam esses princípios eminentemente profundos da razão católica (*Diário de Pernambuco*, Folhetim de 29/11/1858, *apud* Lara, *Raízes Cristãs*, p. 265). Mas esse folhetim foi escrito por Torres Bandeira, que substituiu Figueiredo no período de 22/11/1858 a 25/07/1859. O próprio Figueiredo parece simplesmente ter-se esquecido de Cousin na segunda e na terceira fase da evolução de seu pensamento de acordo com a divisão de Lara. O chefe do ecletismo francês parece ter sido deixado definitivamente de lado quando Figueiredo começou a se preocupar com questões sociais, políticas e econômicas, debaixo da influência de Fourier, a qual provavelmente lhe foi repassada por Vauthier. Lara tem razão nesse ponto, mas com as qualificações de que o Misterioso O critica Cousin e procura superá-lo com uma doutrina alternativa, ao passo que Figueiredo simplesmente abandona as ideias de Cousin a partir de suas atividades em *O Progresso*.

10.12.10.4. O MISTERIOSO O E JOUFFROY

As relações envolvendo o Misterioso, Figueiredo e Jouffroy envolvem a discussão de outros aspectos. Começando pelo Misterioso O, vimos que, no artigo *Certeza Humana*, Jouffroy é criticado por ter adotado um ceticismo transcendental. Aqui, o Misterioso O parece conceber o destino do homem numa perspectiva teológica análoga à de Jouffroy. Com efeito, o brasileiro recorre a uma interpretação panenteísta do dito do apóstolo Paulo, sugerindo que tem uma

concepção da história como governada por um plano divino. Na resenha de *O Livro do Povo*, de Lamennais, o Misterioso O afirma que esse religioso defende o princípio segundo o qual o destino do homem neste mundo é aproximar-se o máximo possível de Deus e que ele seguiu Jouffroy ao extrair desse mesmo princípio o direito e o dever. Aqui também, temos uma concepção da história baseada num plano divino. Se nossa interpretação estiver correta, então Lara se equivoca no caso dos textos produzidos pelo Misterioso O.

10.12.10.5. FIGUEIREDO E JOUFFROY

Passando para Figueiredo, vimos que, na fase da tradução do livro de Cousin, não há referências a Jouffroy. Na fase da revista *O Progresso*, porém, há referências importantes a Jouffroy em alguns artigos, revelando a influência desse francês sobre Figueiredo na explicação da formação contratualista da sociedade e na concepção do ser humano como dividido em duas tendências opostas, o altruísmo e o egoísmo. Essas referências não foram levadas em consideração por Lara. Talvez seja por isso que, ao contrário do que ele afirma, Figueiredo aqui também concebia o destino do homem numa perspectiva teológica análoga à de Jouffroy. A perspectiva figueirediana envolve uma visão cristã da história humana, que avança guiada pela Providência Divina em direção a uma sociedade socialista. Essa perspectiva parece ter permanecido inalterada também na fase do folhetim *A Carteira*, como podemos deduzir sobretudo pelo tom católico da maior parte dos textos da época. Mas é interessante observar aqui que, no folhetim de 21/07/1856, Figueiredo reproduz um texto da resenha de Lamennais, escrita pelo Misterioso O, mas retira o nome de Jouffroy da citação, fato esse que parece indicar seu afastamento em relação às ideias desse

autor francês na época, apesar da convergência entre ambos no caso da visão teológica da história. Quanto às referências depreciativas a respeito de Jouffroy que Lara identifica em *A Carteira*, só encontramos uma: ela se encontra no folhetim de 29/11/1858, já mencionado acima, no qual Torres Bandeira e não Figueiredo ataca Cousin, o ecletismo em geral e também Jouffroy.

10.12.10.6. CONCLUSÃO DE LARA SOBRE O 3º PERÍODO

Por fim, numa espécie de conclusão da sua análise da última fase do pensamento de Figueiredo, Lara afirma que ele faz uma síntese entre o lado moderno de suas ideias e o lado tradicional da cultura cristã brasileira. Nessa fase, o cristianismo aparece harmonizado com a civilização moderna e a filosofia, revelando a possibilidade de uma conciliação e mostrando que o cristianismo está nas raízes da modernidade. Essa síntese de Lara se refere a Figueiredo. Concordamos em princípio com a mesma, desde que as ressalvas por nós apontadas acima sejam levadas em conta na interpretação da conciliação por ele proposta.

10.13. GEORGES ORSONI [2013]

Esse intérprete, como vimos, produziu uma dissertação de mestrado sobre a revista *O Progresso*, mas nela apresenta também uma interpretação das principais doutrinas filosóficas de Figueiredo. Embora não seja o caso de discutir todos os aspectos da interpretação de Orsoni, há alguns que merecem nossa consideração. Aqui também, tendo em vista que Orsoni vê o Misterioso O e Figueiredo como a mesma pessoa, a discussão envolverá uma distinção entre os textos redigidos por cada um desses autores.

10.13.1. OS ARTIGOS FILOSÓFICOS DO MISTERIOSO O

Em primeiro lugar, a respeito dos artigos eminentemente filosóficos do Misterioso O, concordamos com Orsoni quando afirma que o artigo *Certeza humana* era muito sumário para os especialistas e muito obscuro para os leigos, o que gerou críticas por parte de seus adversários. Concordamos também com Orsoni quando ele afirma que o artigo *Processos lógicos* é mais didático do que o anterior e que procura estabelecer os processos de que o ser humano dispõe para chegar ao conhecimento. Concordamos ainda com a crítica de Orsoni quanto ao fato de o Misterioso O não ter apresentado na revista o terceiro artigo prometido, sobre o método correto em filosofia, deixando incompleta a base filosófica do seu programa. Orsoni ainda acrescenta que esse método se encontra no *Diário* de Vauthier, que, quando da publicação do terceiro número da revista incluindo o prometido terceiro artigo, já tinha retornado à França. Essa conjectura, porém, supõe uma influência de Vauthier sobre o Misterioso O no campo da teoria do conhecimento que não conseguimos comprovar. Além disso, para ser avaliada, essa conjectura exigiria uma pesquisa cuidadosa do conteúdo do *Diário* para localizar as passagens relevantes e compará-las com os artigos do Misterioso O. Não tivemos a disponibilidade de tempo para tanto.

10.13.2. FIGUEIREDO COMO IDEÓLOGO LIBERAL?

Em segundo lugar, agora passando para Figueiredo, concordamos também com Orsoni quando rejeita a proposta de Barreto e Lara de que o brasileiro seria um ideólogo liberal e não um socialista. Para justificar isso, Orsoni apresenta razões diferentes das nossas: i) o uso, por parte de Figueiredo, de uma terminologia societária ao estilo da revista *La Phalange*; ii) sua tese de que o comércio deve funcionar de acordo com

regras rigorosas numa sociedade solidária; iii) sua concepção de que o aperfeiçoamento e a felicidade de cada indivíduo devem ser submetidos aos objetivos mais amplos do grupo social a que ele pertence. Comentaremos a seguir cada uma dessas razões.

A afirmação de que Figueiredo usou uma terminologia societária em *Atividade humana* nos parece correta, principalmente no que diz respeito ao uso do termo *solidariedade* e seus cognatos. E acreditamos que essa hipótese fica reforçada quando constatamos que a maioria das passagens utilizadas por Figueiredo como mote para seus artigos foi extraída de autores societários.

Já a afirmação de que Figueiredo preconiza, tanto em *Atividade humana* como em *Comércio internacional*, o apelo a regras rigorosas para regular o comércio numa sociedade solidária nos parece problemática. Com efeito, ele defende, nesses artigos, a liberdade de produção e de consumo, bem como um progresso marcado pela ampliação das trocas internacionais. Ele afirma claramente que todo obstáculo criado a essas trocas é prejudicial a todas as nações em geral e a cada uma em particular. A única regra que ele parece defender é a da solidariedade entre as nações. Figueiredo se coloca explicitamente contra os vícios do *laissez-faire* que levam ao protecionismo e nesse sentido parece opor-se à existência de regras rígidas para o comércio. Todavia, revelando uma postura pragmática, ele considera que as tarifas alfandegárias não deveriam ser suprimidas imediatamente, para evitar que nações menos desenvolvidas fossem prejudicadas no processo. Mais detalhes sobre esse ponto quando estivermos discutindo a hipótese de Orsoni sobre o *garantismo* de Figueiredo.

Finalmente, a afirmação de Orsoni segundo a qual Figueiredo concebe o aperfeiçoamento e a felicidade individual como submetidos aos objetivos do grupo social nos parece também correta. Isso tem a ver com

a ideia de que o indivíduo é motivado pela sua tendência egoísta a associar-se a outros indivíduos, constituindo um grupo social, mas sendo tal tendência devidamente complementada pelo espírito solidário que está implantado no coração de cada um, sob a forma de uma lei moral inata. Tal ideia não foi adequadamente percebida por muitos dos intérpretes de Figueiredo, que por causa disso o consideraram defensor de um individualismo hedonista, uma das fontes filosóficas do liberalismo político que também lhe tem sido equivocadamente atribuído.

10.13.3. OUTROS ARTIGOS ESCRITOS PELO MISTERIOSO O E POR FIGUEIREDO

Orsoni analisa ainda outros artigos de *O Progresso*, um deles escrito pelo Misterioso O, como *Reformadores modernos*, outros por Figueiredo, como *Reforma do sistema penitenciário*, os editoriais da revista, a seção *Revista Política* e outro aparentemente escrito por Milet/Figueiredo, como *Colonização do Brasil*.

10.13.3.1. O CASO DO MISTERIOSO O

No caso de *Reformadores modernos*, do Misterioso O, p. ex., Orsoni vê, na conclusão do artigo, que aponta na direção de uma aproximação entre católicos e protestantes, um otimismo e talvez forçado, sugerindo uma espécie de síntese relativista que deveria ter aumentado a desconfiança dos eventuais adversários do autor. Essa conclusão se inspiraria nas informações sobre Ronge que o Misterioso O teria extraído da *Démocratie Pacifique*, que elogia esse reformador como preconizando a formação de uma igreja universal que realizasse o reino de Deus na terra. Mas, sendo Ronge um reformador social, o Misterioso O teria evitado apresentar explicitamente as suas ideias entre nós. Parece-nos que Orsoni tem razão em sua análise. Com efeito, apesar de

atenuar a atuação reformista de Ronge, a conclusão do Misterioso O era de fato otimista e forçada para a época, na qual não era possível vislumbrar um movimento de conciliação no nível por ele proposto. E provavelmente as informações sobre Ronge foram extraídas da *Démocratie Pacifique*. A respeito desse último ponto, numa pesquisa superficial que fizemos, pudemos constatar que essa revista faz inúmeras alusões a Ronge em diversos de seus números, como, p. ex., em 09/02/1846, 31/03/1845, 25/09/1845, 14/02/1846, 25/10/1845, etc. Além disso, no número de 09/02/1846, a revista ainda faz alusão a um artigo de Tailândia criticando Ronge, que foi publicado na *Revue des Deux Mondes*, a qual por causa disso pode ter sido também uma fonte das informações do Misterioso O.

10.13.3.2. O CASO DE FIGUEIREDO

No caso dos artigos relativos à *Reforma do Sistema Penitenciário*, escritos por Figueiredo, Orsoni acertadamente os considera inseridos numa ótica fourierista. Com efeito, eles parecem baseados em informações extraídas de vários números da *Démocratie Pacifique*, como, p. ex., o de 11/05/1844, que discute os sistemas penitenciários de Auburn, da Filadélfia e da Pensilvânia, nos EUA; o de 23/04/1844, que registra a opinião de Taillandier sobre o sistema de Auburn e o de aprisionamento celular; o de 24/04/1844; o de 07/08/1844, etc. Além disso, a ideia central desses textos parece ser a mesma que a dos artigos de Figueiredo: são as condições sociais que determinam o aparecimento dos crimes, de tal modo que é mais importante alterar as primeiras de modo a prevenir os segundos do que discutir as maneiras de puni-los.

O artigo sobre a *Colonização do Brasil* foi discutido por Orsoni do ponto de vista da autoria do mesmo, que ele atribui a Milet. Mas ele

reconhece que Figueiredo pode ter contribuído com suas reflexões para a elaboração do artigo e que, como editor de *O Progresso*, pode ter-se apropriado dele para reproduzir passagens do mesmo num folhetim de *A Carteira*. Essa questão já foi por nós discutida e chegamos a conclusão semelhante: mesmo que não tenha escrito o artigo em questão, Figueiredo apropriou-se dele no folhetim, o que significa ter ele assumido as ideias nele expressas. Orsoni afirma ainda que essas ideias não foram compreendidas na época de Figueiredo e que, embora tenham vindo de fora, foram adaptadas à nossa realidade, revelando-se perturbadoras para as elites dominantes. Com relação a isso, consideramos provável que as ideias do artigo tenham de fato vindo de fora, pois aparentemente parte do texto foi redigida por Milet. Também consideramos provável a sugestão de que o artigo, ao criticar a grande propriedade territorial, tenha perturbado as mentes conservadoras da época, embora não tenhamos encontrado sinais de debates a esse respeito.

Quanto aos editoriais de *O Progresso*, concordamos com Orsoni e com outros intérpretes em que eles podem ser atribuídos a Figueiredo enquanto editor da revista. Estamos também de acordo com ele no que se refere ao espírito desses editoriais, que tratam de questões de princípio ligadas ao progresso, à política, à sociedade e à propriedade. Vale para nós igualmente a hipótese de Orsoni segundo a qual a revista possuiu um caráter partidário, discutindo os acontecimentos, propondo soluções e criticando os praieiros.

As análises de Orsoni quanto à seção *Revista Política* também nos parecem adequadas. Além de representar praticamente um terço do total dos números de *O Progresso*, a parte relativa ao quadro da política exterior era mais extensa do que a destinada à política interna. O retrato da política exterior da época era ao mesmo tempo bastante compreensivo e bastante negativo, embora os editores notassem a

presença de sinais positivos em direção a um progresso de caráter societário. O retrato da política interna dava mais importância à situação de Pernambuco, combatendo os praieiros e a administração de Chichorro da Gama.

10.13.4. BALANÇO DA ATUAÇÃO DE FIGUEIREDO POR ORSONI

Na conclusão de sua dissertação, Orsoni faz um balanço da atuação de Figueiredo, que ele vê como o mais convicto dos convertidos ao fourierismo por Vauthier, tendo anunciado o garantismo no Brasil e enfatizado o progresso do movimento societário. Além disso, Figueiredo extraiu numerosas epígrafes das obras de Fourier e expressou a esperança de que a América oferecesse à Europa no futuro um modelo de estado social mais perfeito, em retribuição ao trabalho civilizador que dela tinha recebido. Aqui, como podemos ver, Orsoni está se referindo claramente a Figueiredo, deixando de lado as ideias do Misterioso O.

Embora tenhamos admitido como válidas muitas das hipóteses oferecidas por Orsoni a respeito de Figueiredo, somos levados a discordar de vários aspectos dessa conclusão. Em primeiro lugar, achamos difícil descrever Figueiredo como o mais convicto dos convertidos ao fourierismo. Que ele foi convertido por Vauthier a alguma forma de socialismo, não parece haver dúvida. Mas esse socialismo era de caráter cristão e se afastava em diversos aspectos do fourierismo em sentido estrito. Além disso, se é verdade que Figueiredo enfatizou o progresso do movimento societário, não nos parece verdadeiro afirmar que ele tenha anunciado o garantismo no Brasil. É certo que ele criticou o liberalismo econômico e seus vícios, como o apelo às tarifas alfandegárias. Também é certo que defendeu a liberdade de comércio entre as nações. Mas não podemos nos esquecer de que ele

não enfatizou, como Fourier, o controle do estado como instrumento de garantia contra a tendência dos indivíduos a enganar seus semelhantes nas transações comerciais. Parece-nos até que, para Figueiredo, a evolução em direção a uma sociedade baseada na solidariedade cristã seria o remédio suficiente para conter os abusos individuais, sem necessidade do controle estatal.

Em segundo lugar, não nos parece verdadeira a afirmação de que Figueiredo extraiu numerosas epígrafes das obras de Fourier. Pelo menos no caso dos textos de caráter mais filosófico por nós avaliados, as menções a esse pensador, embora elogiosas, são raras. Na verdade, somente em *Por que se ocupa O Progresso com política* aparece um mote de Fourier, que foi citado de memória e não parece ter equivalente exato nos escritos desse socialista francês. Na resenha que fez do livro de Autran, Figueiredo usou uma tese de Fourier, mas de maneira indireta, ao recorrer a uma frase de Hippolyte Renaud sobre a solidariedade. E, em *O direito de viver*, Fourier aparece ao final como “o maior gênio do século”. Fora isso, não encontramos outras passagens significativas que pudessem confirmar a afirmação de Orsoni.

Em terceiro lugar, se é verdade que Figueiredo expressou a esperança de que a América oferecesse à Europa um modelo de sociedade mais perfeita, a sugestão de que ele tenha visto isso como uma retribuição ao trabalho civilizador que dela recebeu merece qualificações. Por um lado, ele tinha admiração pela Alemanha, pela Inglaterra e, sobretudo, pela França, as quais considerava realizadoras de uma missão civilizadora. Por outro lado, com relação ao Brasil, Figueiredo estava muito consciente da situação deplorável em que se encontrava o país, graças ao caráter predatório da colonização portuguesa. Parece-nos que ele via o nosso avanço em direção a um progresso nos moldes das realizações da Alemanha, da Inglaterra e da

França mais como uma superação dos males da colonização lusa do que como uma forma de aprimoramento da mesma.

Finalmente, não poderíamos deixar de registrar e comentar os múltiplos retratos de Figueiredo que Orsoni apresenta com base na “vontade de seus comentadores”. Com efeito, Figueiredo aparece como: i) um filósofo eclético porque traduziu Cousin; ii) um cristão social porque citou as *Escrituras*; iii) um liberal porque denunciou as barreiras tarifárias; iv) um marxista em formação porque criticou a grande propriedade; v) um ideólogo da Praieira porque acreditou na Revolução de 1848. Se nossa interpretação estiver correta, então, em oposição a essas interpretações muitas vezes subjetivas, podemos dizer que: i) Figueiredo traduziu Cousin e inicialmente aderiu a algumas doutrinas do ecletismo, mas em pouco tempo se afastou dessa doutrina, optando por uma elaboração pessoal; ii) ele foi um cristão social, não só porque citou as *Escrituras*, mas também porque defendeu uma interpretação cristã da tríade *liberdade, igualdade e fraternidade*; iii) ele denunciou as barreiras tarifárias, mas não foi propriamente um liberal, seja do ponto de vista político, seja do ponto de vista econômico; iv) ele criticou a grande propriedade, mas sua proximidade com o marxismo é muito remota, reduzindo-se à admiração por algumas teses de Pecqueur, que, por sua vez, era admirado por Marx; v) ele acreditou na Revolução de 1848, mas, apesar de algumas semelhanças doutrinárias, foi sobretudo um crítico da Praieira e não um ideólogo da mesma.

10.14. JÚLIO CANHADA [2017]

Chegamos finalmente a Júlio Canhada, o último intérprete a ser considerado. Como vimos, em sua interessante tese sobre os discursos filosóficos no Brasil oitocentista, Canhada nos oferece uma

interpretação do pensamento de Figueiredo, baseada principalmente na análise de *Certeza Humana* e *Atividade Humana*. Ora, isso envolve um texto do Misterioso O e outro de Figueiredo, o que exigirá a realização de distinções no espírito das anteriormente feitas.

10.14.1. A BUSCA DE INDEPENDÊNCIA AUTURAL

Antes de iniciar a sua discussão, Canhada afirma que a revista *O Progresso* revela uma postura semelhante à de Gonçalves de Magalhães, no sentido de buscar a independência autoral. E acrescenta que a defesa da liberdade de pensamento por parte de Figueiredo revela a sua apropriação das reflexões de Cousin sobre a leitura seletiva dos sistemas filosóficos. Concordamos com essas hipóteses, tanto no caso de Figueiredo como no caso do Misterioso O, mas elas se aplicam de maneiras diferentes em cada autor. O Misterioso O de fato revelou, nos seus textos de *O Progresso*, a busca pela independência autoral, sobretudo no que diz respeito a suas relações com Cousin. Figueiredo também buscou essa independência, como ilustra principalmente sua adesão a uma forma de socialismo cristão que se afasta do socialismo de Fourier. Mas pensamos que o Misterioso O e Figueiredo compartilham essa postura de independência autoral com alguns outros autores brasileiros do s. XIX, como, p. ex., Nísia Floresta, o marquês de Maricá, Patrício Muniz e Eduardo Ferreira França.¹⁹

¹⁹ A existência de independência autoral em maior ou menos grau nos autores dessa lista será mostrada nos estudos independentes que estamos fazendo de cada um deles, para oferecer subsídios ao terceiro volume de nossa *História da Filosofia do Brasil*. No momento, já foram publicados os seguintes livros: Margutti, Paulo. *Nísia Floresta, uma brasileira desconhecida: feminismo, positivismo e outras tendências*. Porto Alegre: Editora Fi, 2019; Margutti, Paulo. *As ideias filosóficas de Eduardo Ferreira França (1809-1857)*. Porto Alegre: Editora Fi, 2023; Margutti, Paulo. *As ideias filosóficas de Domingos José Gonçalves de Magalhães (1811-1882)*. Cachoeirinha: Editora Fi, 2023.

10.14.2. PRINCIPAIS TESES DE CANHADA A SEREM DISCUTIDAS

De um modo geral, concordamos com a interpretação de Canhada com respeito a vários aspectos do pensamento de Figueiredo. Mas há pelo menos dois pontos dessa interpretação que merecem ser discutidos aqui: i) a sugestão de que Figueiredo era, no fundo, um materialista que não se reconhecia como tal; ii) a afirmação de que, para Figueiredo, a economia política tenta garantir a felicidade do *indivíduo social*. Consideraremos cada um deles a seguir. Essas hipóteses se referem claramente a Figueiredo e não ao Misterioso O.

10.14.2.1. O SUPOSTO MATERIALISMO DE FIGUEIREDO

Vejamos agora a sugestão de que Figueiredo era no fundo um materialista. Para justificar isso, como vimos, Canhada argumenta que ele estava preocupado sobretudo com resultados materiais da ação moral. O materialismo de Figueiredo também se revelaria em sua recusa da verdade absoluta e em sua concepção do bem material como condição primitiva da felicidade humana, constantemente ligada à ordem e à liberdade. De acordo com Canhada, o próprio socialismo de Figueiredo surgiria a partir da busca de condições materiais para a liberdade. Todavia, Canhada acrescenta que a satisfação das paixões do ser humano é que tornaria possível a realização plena da liberdade, levando ao estabelecimento da harmonia no interior do indivíduo. E procura justificar isso recorrendo a uma citação de Charles Pellarin, divulgador das doutrinas de Fourier. Nessa perspectiva, os valores cristãos da liberdade, igualdade e fraternidade só fazem sentido quando destituídos de valor absoluto e restritos à individualidade enquanto absoluta. Finalmente, para Canhada, o fato de Figueiredo basear-se nesses valores cristãos significa que o ser humano não tem sua felicidade limitada

apenas às faculdades espirituais. Se o homem em seu todo é obra divina, nada deve haver nele que indique um pendor para o mal, pois isso indicaria que Deus criou uma obra imperfeita. Daí a busca de Figueiredo por um melhoramento moral e material da sociedade.

Ora, as hipóteses acima nos parecem bastante problemáticas, demandando uma avaliação mais detalhada. Pelo que pudemos constatar a partir da leitura dos diversos textos de Figueiredo, ele sempre se apresentou como um espiritualista católico, baseado nos ideais cristãos da liberdade, igualdade e fraternidade. No caso da filosofia política, principal alvo do argumento de Canhada, os textos relevantes de Figueiredo também mostram que ele não estava preocupado sobretudo com os resultados materiais da ação moral. Achamos conveniente lembrar aqui que o próprio Canhada, ao final de sua argumentação, reconhece que Figueiredo buscava não só um melhoramento material da sociedade, mas também *moral*. Isso significa que, para Canhada, Figueiredo não rejeitava a necessidade de um progresso moral para a sociedade, mas considerava o progresso material mais importante. Ora, para um católico como Figueiredo, não faria o menor sentido colocar os resultados materiais da ação moral acima dos seus resultados espirituais. Na verdade, Figueiredo estava preocupado com o estabelecimento de condições materiais adequadas para o povo porque elas seriam capazes de propiciar o desenvolvimento espiritual de todas as pessoas, ao eliminar as preocupações relativas à satisfação das nossas necessidades físicas mais elementares em nome da solidariedade humana.

Acreditamos que a suposição de Canhada relativa à maior importância do progresso material se baseia na já por nós mencionada leitura parcial dos textos de Figueiredo, levando em conta apenas *Certeza Humana* e principalmente o traiçoeiro *Atividade humana*, sem

considerar, p. ex., a importante complementação teórica presente em *Reforma do Sistema Penitenciário III*. O apelo a *Certeza Humana* é mais complicado, pois foi escrito pelo Misterioso O que pode não ser Figueiredo. Por esse motivo, deixaremos esse artigo de lado. Levando em conta os dois artigos restantes, podemos dizer que, em conjunto, eles nos mostram que Figueiredo parte do princípio hedonista para explicar contratualisticamente a origem da sociedade, mas que apenas a adoção desse princípio é insuficiente para explicar a conservação e a evolução da sociedade em direção ao progresso. Temos de levar em conta também o princípio solidário como outro componente necessário na composição da natureza humana. O próprio progresso é concebido como o resultado da interação dessas duas tendências, permitindo que o ser humano, livre das preocupações com a satisfação de suas necessidades materiais, desenvolva todas as suas faculdades, principalmente as espirituais, e se aproxime assim cada vez mais de Deus, em conformidade com os ideais cristãos assumidos por Figueiredo. Isso está bem retratado, p. ex., no artigo *A todos*, publicado no nº 8 de *O Progresso*, em que ele e os editores denunciam a situação das massas no Brasil, que viviam uma vida material e puramente vegetativa, sem qualquer desenvolvimento intelectual. A mesma ideia se encontra expressa no folhetim nº 16, de 07/01/1856, em que Figueiredo reprova o fato de que o progresso de Pernambuco era apenas de caráter material, faltando o avanço no lado espiritual. Essa ideia aparece também no debate com Autran sobre o socialismo, pois, nos artigos publicados no *Diário de Pernambuco* de 12/08/1852 e de 06/09/1852, Figueiredo afirma que o socialismo constitui uma aspiração de reforma social no sentido do melhoramento *moral e material* de todos os membros da sociedade. Perspectiva semelhante ainda pode ser observada nos folhetins 41 e 42, de 14/07 e 21/07/1856, em que a vida

frugal e voltada para a realização espiritual do personagem Adolfo fazem supor que se trata de um personagem muito próximo das ideias do próprio Figueiredo.

Nessa perspectiva, o bem material só pode ser visto como uma condição primitiva da felicidade humana, se por isso entendermos que o princípio egoísta é o primeiro a se manifestar no indivíduo, pois, assim que ele entra em relações sociais com outros indivíduos, entra também em ação o princípio solidário, que passa a impor limitações ao primeiro. O mesmo vale para a visão do socialismo de Figueiredo, que não está voltado exclusivamente para as condições materiais da liberdade. Essas condições constituem apenas um ponto de partida para o exercício pleno da liberdade – a qual deve ser entendida não em sentido material, mas em sentido espiritual. Como podemos ver, parece mesmo que Canhada se deixou impressionar pelas afirmações individualistas, hedonistas e utilitaristas presentes em *Atividade humana*, deixando de levar em conta os indícios espiritualistas presentes nesse texto e sem considerar outros textos figueiredianos que enfatizam o aspecto espiritual da lei moral inata no ser humano e a tendência que ela provoca no indivíduo para atuar em função da solidariedade.

10.14.2.2. A SATISFAÇÃO DAS PAIXÕES

Isso nos mostra também ser incorreta a hipótese de Canhada segundo a qual em Figueiredo a satisfação das paixões do ser humano é que torna possível a liberdade plena. Se entendemos bem, Canhada justifica isso recorrendo à exposição das ideias de Fourier sobre as paixões no livro de Pellerin, supondo talvez que Figueiredo as tenha adotado por sugestão de Vauthier, mas não há elementos nos textos de *O Progresso* e dos folhetins que nos levem a supor que essa hipótese seja

verdadeira. E não podemos esquecer que a teoria fourierista das paixões era bastante heterodoxa em relação às doutrinas cristãs professadas por Figueiredo. Para esse último, na verdade, a satisfação das paixões humanas, se considerada sem o devido freio proporcionado pelas nossas tendências solidárias, levaria o ser humano não à liberdade plena, mas sim à nossa total prisão e dependência em relação a essas mesmas paixões. Além disso, Figueiredo não parece admitir uma liberdade plena para a vida em sociedade, pois considera necessário submeter nossos impulsos egoístas às necessidades do grupo social, representado pela nação, e da humanidade, representada pelo conjunto das nações.

10.14.2.3. A INDIVIDUALIDADE ABSOLUTA

Canhada avança em sua interpretação ao afirmar a partir daí que em Figueiredo os princípios cristãos da liberdade, igualdade e fraternidade só fazem sentido quando perdem o valor absoluto e são restritos à individualidade absoluta. Ora, para Figueiredo, existe em cada indivíduo uma lei moral inata, de caráter espiritual e absoluto, que foi impressa na alma humana por Deus. Essa lei está ligada aos princípios cristãos da liberdade, igualdade e fraternidade, o que garante a eles um valor mais elevado e provavelmente absoluto para esses princípios. Além disso, como o indivíduo é um elemento do mundo contingente criado por Deus, não parece haver muito sentido em falar de *individualidade absoluta* no caso de Figueiredo. Talvez Canhada se tenha deixado impressionar excessivamente pelo uso do termo *indivíduo* para designar seja o *indivíduo humano* ou indivíduo isolado, seja o *indivíduo social* ou grupo social, seja o *indivíduo humanidade* ou concerto das nações. Em nenhum desses casos, porém, está sendo pensado o *indivíduo absoluto*. Nessa perspectiva, contra Canhada, podemos reiterar aqui que o fato de Figueiredo apoiar-se nos

valores cristãos da liberdade, igualdade e fraternidade significa que, para ele, por mais que seja importante satisfazer às nossas necessidades materiais, o mais importante para a felicidade humana está na satisfação de nossas necessidades espirituais com base nesses mesmos valores.

Também contra Canhada, podemos dizer que, de acordo com Figueiredo, embora seja obra divina, a natureza humana envolve um conflito de tendências, de tal modo que o homem contém em si um pendor para o mal através da sua tendência egoísta, pendor esse que deve ser confrontado e dominado pelo princípio solidário, que representa um pendor para o bem. Sua vida moral faz sentido justamente porque nossa liberdade tem de passar pelo teste de uma luta entre essas tendências para alcançar a redenção através da vitória da solidariedade, que leva o ser humano à aproximação cada vez maior em relação à divindade. Isso tem a ver com a doutrina do pecado original, aspecto fundamental do cristianismo ao qual Figueiredo, embora não tenha discutido explicitamente, parece ter aderido por toda a sua vida. Em suma, podemos dizer que Figueiredo busca pela satisfação adequada porém limitada das nossas necessidades materiais, para que assim possamos adquirir as condições para desenvolver em equilíbrio todas as nossas faculdades e aproximar-nos cada vez mais de Deus. Isso significa que a atribuição do rótulo de *materialista* a Figueiredo, por mais atenuada que seja a maneira pela qual fizemos isso, não constituirá uma hipótese adequada para a compreensão de seu pensamento.

10.14.2.4. A FELICIDADE DO INDIVÍDUO SOCIAL

Passemos por fim à hipótese de Canhada de que, para Figueiredo, a economia política tenta garantir a felicidade do indivíduo social. Não nos parece claro o sentido que Canhada atribui a essa última expressão.

De qualquer modo, a sua hipótese merece as seguintes qualificações. Por um lado, ao referir-se ao *indivíduo social*, Canhada poderia estar se desviando da terminologia figueirediana e se referindo ao *indivíduo humano*. Nesse caso, valem contra essa interpretação as nossas críticas acima a respeito da noção de *individualidade absoluta*. Por outro lado, Canhada poderia estar seguindo aqui a terminologia de Figueiredo, que pensa no *grupo social* com essa expressão. Se isso é verdade, então podemos observar inicialmente que a felicidade do *indivíduo humanidade* é mais importante do que a do *indivíduo social*, que, por sua vez, é mais importante do que a felicidade do *indivíduo humano*. E, em todos esses casos, a felicidade envolvida resulta da solidariedade e é tal que a sua dimensão espiritual se revela mais significativa do que a sua dimensão material.

AVALIAÇÃO DO PENSAMENTO E DO SIGNIFICADO DE FIGUEIREDO E DO MISTERIOSO O

11.1 OBSERVAÇÕES INICIAIS

Como pudemos constatar, Antônio Pedro de Figueiredo foi um mulato de origem humilde que conseguiu realizar a façanha de vencer as dificuldades impostas pela sua condição social, tendo superado sobretudo falta de educação formal e o racismo de seu tempo. Revelou, em seus escritos, a preocupação com assuntos variados e com a elaboração de um pensamento independente, embora voltado para as tendências predominantes na sua época. Foi um jornalista militante que sempre lutou a favor de reformas de caráter societário na sociedade brasileira. Na defesa de suas ideias, participou de debates filosóficos através da imprensa. Mas, curiosamente, não fez referência ao livro *O Socialismo*, do general Abreu e Lima, publicado em Recife em 1855, que defende ideias próximas das suas. Figueiredo permaneceu invisível entre nós por bastante tempo, até ter sido recuperado por Gilberto Freyre. Os intérpretes que o estudaram com mais cuidado foram Amaro Quintas, Vamireh Chacon, Antônio Paim, Tiago Adão Lara, Georges Orsoni e Julio Canhada.

No estudo do pensamento de Figueiredo, encontramos pelo menos três correntes diferentes a respeito da autoria dos artigos da revista *O Progresso*. A primeira delas, representada por Martins, Paim, Chacon e Saldanha, atribui acriticamente a autoria de todos ou da maior parte dos artigos da revista a Figueiredo. Isso faz dele um pensador perigosamente sincrético e por vezes inconsistente, graças à mescla das doutrinas dos diversos autores que colaboraram na revista. A segunda corrente, mais crítica, representada por Lara e Orsoni, atribui a

Figueiredo os textos assinados por A, O e RR, além de um único assinado por H. Isso faz de Figueiredo um pensador mais consistente, apesar de voltado para assuntos muito diferentes, como a teoria do conhecimento e a filosofia política. A terceira corrente, que surgiu mais recentemente, representada por Costa e Silva e a quem estamos seguindo, atribui com certeza a Figueiredo apenas os textos assinados por A e RR, pondo em dúvida sobretudo a sua autoria em relação aos textos assinados por O. Isso faz de Figueiredo um autor mais consistente ainda, preocupado sobretudo com filosofia política, distinguindo-se do autor preocupado sobretudo com teoria do conhecimento, autor esse que poderia ser Augusto Frederico de Oliveira, mas que, por falta de evidências conclusivas, preferimos chamar de Misterioso O. A questão da autoria dos folhetins publicados no *Diário de Pernambuco* é mais fácil de resolver, pois, embora todos tenham sido assinados por Abdalah-el-Kratif, pseudônimo de Figueiredo, aqueles localizados entre 22/11/1858 e 25/07/1859 foram escritos por Torres Bandeira, que substituiu o amigo, afastado por motivo de doença. Desse modo, temos condições de afirmar que os textos do folhetim *A Carteira* publicados fora do período da substituição por Torres Bandeira são todos de autoria de Figueiredo e devem ser acrescentados à lista de sua produção em *O Progresso*.

Com base nas considerações acima, temos três imagens diferentes de Figueiredo. A primeira delas é a da corrente que vê nele um pensador relativamente sincrético que escreveu sobre quase tudo e que se revela inconsistente em alguns aspectos doutrinários. Essa imagem pode ser considerada superada, em virtude dos resultados já obtidos pelas duas correntes restantes. A segunda imagem é a da corrente que vê em Figueiredo um pensador mais rico intelectualmente, em virtude de suas preocupações com teoria do conhecimento, tratada nos artigos assinados por O, e filosofia política, tratada nos artigos assinados por A

e por RR. Essa imagem predominou até mais recentemente, quando foi colocada em dúvida pela terceira corrente. Essa última nos propicia a imagem de um Figueiredo voltado sobretudo para a filosofia política, apesar da tradução do *Curso de História da Filosofia* de Cousin e dos elogios feitos a esse autor no jornal *Diário de Pernambuco*. Nessa perspectiva, a autoria dos artigos *Certeza Humana* e *Processos Lógicos* seria atribuída a um outro autor, o Misterioso O. Temos aqui dois autores e não um só. O Figueiredo dessa terceira imagem é menos rico intelectualmente do que o da segunda imagem, mas continua sendo importante, em virtude das suas preocupações com a realidade brasileira de sua época e da solução que oferece para a mesma, inspirada numa forma de socialismo cristão. Essa terceira imagem ajuda a explicar as diferenças observadas entre os artigos escritos por Figueiredo e aqueles escritos pelo Misterioso O: eles tratam de assuntos diferentes, com estilos diferentes e com erudições diferentes. As evidências textuais sugerem que estamos diante de autores diferentes, mas ainda não temos elementos suficientes para determinar com relativa certeza quem é o Misterioso O. De qualquer modo, para fazermos uma avaliação adequada, teremos de considerar separadamente as doutrinas de cada um desses autores.

11.2. O CASO DO MISTERIOSO O

Consideremos em primeiro lugar o Misterioso O. Na exposição de suas ideias, ele revela, por um lado, certa independência em relação a Cousin e, por outro lado, o as influências de outros autores, cujas ideias foram articuladas numa perspectiva pessoal, através de um processo de bricolagem. O Misterioso O adotou uma posição ligada ao empirismo espiritualista, marca da filosofia brasileira na primeira década do s. XIX,

mas acrescida de aspectos ligados ao ecletismo cousiniano, como podemos ver pela terminologia adotada e pelos problemas tratados. Essa doutrina se encontra expressa principalmente nos artigos *Certeza humana*, *Processos lógicos do espírito humano* e nas *Respostas ao Discípulo da Filosofia*. Os demais textos relevantes assinados pelo Misterioso O e publicados em *O Progresso* são *Reformadores Modernos* e a resenha de *O Livro do Povo*, de Lamennais. O primeiro desses textos preconiza a união de todos os cristãos sob o signo de uma única comunhão, avançando na linha do espírito conciliador do ecletismo cousiniano, que já se encontra em estado embrionário nos artigos sobre teoria do conhecimento. O segundo desses textos defende a ideia de que *O Livro do Povo* constitui um tratado de moral, tanto filosófico como cristão. Ali, o Misterioso O concorda com a visão de Lamennais, que defende uma forma de misticismo em que o destino do ser humano é aproximar-se cada vez mais de Deus. Em virtude disso, com base no amor, devemos respeitar e ajudar os outros na realização de seus destinos. As doutrinas defendidas em todos esses textos formam um todo relativamente coerente, em que um pensamento conciliador tenta articular o espiritualismo empirista com partes do ecletismo cousiniano e com doutrinas cristãs.

As considerações acima mostram que o pensamento do Misterioso O, quando visto como autor diferente de Figueiredo, passou por duas fases principais. Na primeira delas, entre julho e dezembro de 1846, ele escreveu os artigos ligados à teoria do conhecimento e entreteve o debate com o Discípulo da Filosofia. Na segunda fase, entre fevereiro e novembro de 1847, ele escreveu os artigos *Reformadores Modernos* e a resenha de *O Livro do Povo*, de Lamennais, voltados para temas de filosofia da religião, além de ter redigido o texto sobre o *Nascimento de O Progresso*, explicando as origens históricas e ideológicas da revista. Deixando de lado esse último texto, podemos ver que os restantes

revelam uma transição que vai da preocupação com um espiritualismo empirista de tons cousinianos para a preocupação com temas ligados à filosofia da religião.

Quanto às relações das ideias do Misterioso O com as de outros autores relevantes, vemos que ele foi influenciado sobretudo pelos seguintes: Aristóteles, Locke, Cousin, Leroux e Lamennais. O nome de Jouffroy também aparece, mas para ser criticado por seu ceticismo transcendente. Aristóteles influenciou o Misterioso O no que diz respeito sobretudo à lógica; Locke, na elaboração da sua versão do empirismo espiritualista; Cousin, no espírito conciliador e no uso da categoria de *relação* para explicar o conhecimento e a existência; Leroux, na concepção panenteísta das relações entre Deus e o mundo criado; Lamennais, na visão cristã do destino do ser humano. Aristóteles teve sua influência reconhecida até certo ponto, pois, apesar de ter aderido a uma versão mais ou menos pessoal da lógica silogística, o Misterioso O atenuou bastante a originalidade do Estagirita, ao alegar que o silogismo era conhecido e usado muito tempo antes da redação do *Organon*. Locke foi mencionado sobretudo na questão do uso do conceito de *logomaquia* para caracterizar as disputas filosóficas inúteis, mas sua provável influência na parte empirista da teoria do conhecimento do Misterioso O não foi explicitada. Cousin teve sua influência reconhecida, mas foi também criticado, revelando certa autonomia de pensamento por parte do Misterioso O. Leroux, por fim, não teve sua influência reconhecida explicitamente pelo Misterioso O, mas as evidências textuais indicam que ele é responsável pela adoção de algumas doutrinas presentes nos artigos sobre teoria do conhecimento. No caso dos pensadores brasileiros da época, podemos dizer que Figueiredo se aproxima de Maricá, outro defensor de um panenteísmo que aponta perigosamente na direção do panteísmo.

As doutrinas Misterioso O não se encontram isentas de dificuldades, dentre as quais se destacam as seguintes: i) o relativismo decorrente da constatação de que só há verdades humanas e que a própria objetividade possui também caráter humano; ii) o panteísmo implícito no apelo à categoria de *relação* para explicar a existência de Deus e do mundo criado; iii) a dificuldade em explicar a liberdade humana diante da concepção do destino do ser humano como um aproximar-se cada vez mais de Deus, sugerindo a ação da Providência Divina sobre a história. Como nosso objetivo aqui é sobretudo apresentar de maneira rigorosa as ideias filosóficas de cada autor estudado, a discussão desses pontos fica reservada para aqueles que pretenderem fazer uma avaliação mais detalhada do pensamento do Misterioso O.

11.3. O CASO DE FIGUEIREDO

Passemos agora a Figueiredo ele mesmo. Com respeito às suas principais doutrinas, vimos que as mesmas se encontram esparsas em diversos de seus textos, o que exige muito cuidado na identificação e apresentação das mesmas. O caso do Misterioso O é uma prova disso. Além disso, temos também o problema da autoria dos textos, que precisa ser levada a sério, a fim de contrabalançar a tendência de muitos intérpretes no sentido de atribuir à pena de Figueiredo praticamente todos os artigos publicados em *O Progresso*. Isso é muito equivocado, pois, se é verdade que ele participou ativamente da organização de cada um dos números da revista, também é verdade que ele não defendeu todas as doutrinas ali expostas, embora tenha revelado alguma simpatia por uma ou outra. Para a determinação das doutrinas efetivamente defendidas por Figueiredo, o melhor caminho está em considerar como exclusivamente dele os artigos assinados por A e por RR. Esses últimos

podem ser levados em conta, pois, embora alguns tenham sido escritos em colaboração, eles representam a opinião dos editores da revista, que, na maioria dos casos, se reduziam ao editor principal, a saber, Figueiredo. O único texto que foge a esses critérios é aquele sobre a *Colonização do Brasil*, que foi provavelmente escrito por Milet e posteriormente apropriado por Figueiredo, talvez em virtude de uma colaboração entre ambos. Com esse procedimento, seremos capazes de evitar os equívocos dos intérpretes que, conforme mencionamos, atribuíram indevidamente a Figueiredo doutrinas de fato defendidas por autores que não ele. Um outro ponto importante a ser levado em consideração é que não devemos avaliar um ou outro artigo de Figueiredo independentemente do contexto formado pelo conjunto de seus textos. Foi o que aconteceu, p. ex., no caso do artigo sobre *Atividade Humana*, que, lido isoladamente, fornece a ideia equivocada de que Figueiredo adotou uma perspectiva materialista.

No que diz respeito às principais doutrinas defendidas por Figueiredo, vimos que, por ocasião da tradução do *Curso de História da Filosofia*, de Cousin, ele fez uma lista das contribuições desse filósofo que considerava mais importantes. Mais tarde, porém, deixando de lado os textos assinados pelo Misterioso O, os artigos de Figueiredo se voltaram para questões sociais, políticas, econômicas e religiosas, sem fazer referências às alegadas contribuições de Cousin. Desse modo, o principal resultado da publicação da tradução do *Curso* foi a divulgação dessa obra de Cousin no Brasil oitocentista, pelo menos nas áreas que essa tradução atingiu. O restante dos escritos de Figueiredo se voltou para temas que foram tratados numa perspectiva diferente da cousiniana. Na revista *O Progresso*, as principais doutrinas de Figueiredo nos campos social, político, econômico e religioso se encontram expressas nos artigos *Atividade humana*, *Comércio Internacional*, *Reforma*

do *Sistema Penitenciário III* e na resenha do livro de Autran, todos assinados por ele, bem como nos textos *A todos*, *O Direito de viver* e *Voz do céu*, assinados por ele e os editores. Nesse conjunto de textos, Figueiredo defende uma concepção inicialmente contratualista e individualista sobre a formação da sociedade, mas a atenua ao acrescentar que cada indivíduo também é guiado por um princípio altruísta que busca o bem comum e não o bem individual. Isso decorre de sua tese de que os motores da conduta humana são duas tendências inatas, lutando no interior de cada um de nós, sendo uma de caráter individualista e hedonista e a outra, de caráter solidário e altruísta. Essas suas ideias refletem a influência de Jouffroy sobre seu pensamento. Além disso, sofrendo indiretamente a influência de Fourier, através de Vauthier, Figueiredo se coloca contra o latifúndio e a exploração dos pobres pelos ricos, defende a solidariedade como princípio organizador da sociedade e oferece uma série de medidas para resolver os problemas do país.

Nos folhetins de *A Carteira*, Figueiredo complementa essas ideias com uma visão espiritualista do mundo, defendendo a imortalidade da alma, a ação da providência divina e a superioridade do cristianismo com respeito às demais religiões. Um dos folhetins que merece destaque é aquele que descreve o diálogo entre o individualista liberal Alfreto e o societário solidário Rodolfo. Todos os textos de Figueiredo indicados, publicados na revista e no folhetim, expressam o seu socialismo cristão, que é contudo apresentado de maneira vaga, mais como um ideal a ser atingido no futuro do que como uma doutrina sistemática dotada de um programa de ação definido. Mesmo assim, Figueiredo ofereceu soluções práticas para superar as deficiências da realidade brasileira, como, p. ex., a aplicação de um imposto mais pesado sobre terras improdutivas.

Um outro aspecto das doutrinas de Figueiredo a ser destacado é a sua concepção da *mulher* e de seu papel na sociedade. Aqui, o tom de seus escritos, que ao mesmo tempo valorizam o ser feminino e o submetem docemente à dominação masculina, faz com que ele se aproxime de outros autores estrangeiros da época, como Comte e Michelet. Na verdade, sua visão da mulher, sob alguns aspectos, não é muito diferente da visão moderadamente conservadora de Nísia Floresta, sua contemporânea. Na questão da situação da mulher na sociedade brasileira, Figueiredo se aproxima também de Feliciano de Sousa Nunes e do marquês de Maricá, que foram igualmente defensores de uma melhoria moderada das condições femininas entre nós.

Há ainda um outro aspecto do pensamento de Figueiredo que merece consideração aqui: trata-se de sua oposição à escravidão e ao tráfico de escravos. É verdade que, nos artigos de *O Progresso*, ele faz apenas críticas genéricas à escravização do homem pelo homem. Mas nos folhetins do *Diário de Pernambuco* ele se coloca decisivamente contra o tráfico de escravos. Isso mostra que, de um modo geral, Figueiredo era contrário à escravidão praticada no Brasil de seu tempo, em que pese à pouca ênfase por ele dada a essa questão.

Ainda com relação aos escritos de Figueiredo, fato digno de nota é o seu realismo e o seu senso prático na aplicação de suas ideias ao país, buscando soluções graduais e sobretudo pacíficas. Destaca-se, p. ex., sua mencionada proposta de acabar com os latifúndios improdutivos através do aumento de impostos e da divisão e distribuição de terras em forma de pequenas propriedades, estimulando assim o desenvolvimento de uma classe média no país. Essa proposta foi feita apesar de suas críticas à propriedade territorial, que ele considerava uma distorção em relação aos ideais societários que defendia. Coisa semelhante acontece, p. ex., com sua aceitação do regime monárquico

constitucional no país, apesar de sua preferência pelo regime republicano. Essa sua habilidade foi percebida por quase todos os seus intérpretes e merece ser destacada aqui.

Se agora levarmos em conta a posição de Figueiredo no contexto da filosofia brasileira do s. XIX, veremos que, em sua atitude independente diante das limitações econômicas e raciais a que foi submetido, ele se aproxima de Nísia Floresta, também caracterizada por uma atitude independente diante das limitações de gênero a que foi submetida. Nísia teve a coragem de abandonar o marido, de viver maritalmente com um estudante de direito e de fundar e administrar um colégio feminino reformista. Figueiredo teve a coragem de superar a pobreza e a cor da pele, buscando auxílio dos carmelitas, adquirindo por conta própria uma formação humanista digna de respeito e atuando como jornalista militante na imprensa pernambucana. Ambos foram autodidatas, mas isso não os impediu de alcançar um nível educacional acima da média da época e de defender suas respectivas ideias de maneira competente.

Em nosso estudo, vimos que o pensamento de Figueiredo passou por duas fases principais. A primeira foi marcada pela tradução do *Curso de História da Filosofia*, de Cousin. Ao divulgar esse trabalho, Figueiredo fez diversos elogios ao fundador do ecletismo francês. Todavia, além de uma alusão às grandes contribuições de Cousin à filosofia, feita em termos genéricos, não temos indicações adequadas sobre a real influência desse pensador francês sobre Figueiredo. A segunda fase do pensamento de Figueiredo foi marcada pelas publicações na revista *O Progresso* e no folhetim *A Carteira*. Nessa fase, ele revelou suas preocupações com questões sociais, políticas, econômicas e religiosas, afastando-se da problemática filosófica cousiniana e aproximando-se da problemática societária, associando-a a um espiritualismo católico.

Lara como vimos, distingue três períodos na evolução do pensamento de Figueiredo: o primeiro é o da influência de Cousin; o segundo é o dos artigos da revista *O Progresso*; o terceiro é o do folhetim *A Carteira*, do *Diário de Pernambuco*. Em nosso caso, porém, deixando de lado os artigos do Misterioso O, identificamos apenas dois períodos na evolução do pensamento figueirediano, tendo em vista que, apesar da mudança de veículo e de assuntos tratados, não houve alteração significativa em suas ideias na passagem de *O Progresso* para *A Carteira*.

Quanto aos autores que provavelmente influenciaram Figueiredo, podemos mencionar os seguintes: Jouffroy, na concepção do ser humano como dividido em duas tendências em luta; Lamennais, na visão cristã do destino do ser humano; Bersot, no papel da Providência Divina na história humana; Fourier, apenas na visão da sociedade baseada no teorema da solidariedade. Estamos fazendo aqui uma distinção entre Figueiredo e o Misterioso O e, por esse motivo, as listas dos autores que influenciaram cada um deles não são equivalentes. Há também outros autores que tiveram alguma relação com o pensamento de Figueiredo, mas somente de maneira bastante indireta. Ele revelou, p. ex., suas simpatias por Stromeier, Guyormaud, Vidal e Pecqueur, ao traduzir textos desses autores e ao publicá-los em *O Progresso*. Mas não temos indicações nos textos figueiredianos de que eles tenham exercido alguma influência mais forte sobre nosso autor. Temos ainda alguns autores cujas ideias apresentam semelhanças com as de Figueiredo, mas esse fato decorre sobretudo de uma visão de mundo mais ou menos compartilhada na época e não de uma real interação intelectual. Esse é o caso de Saint-Simon, Owen e Buchez. O caso mais interessante é o de Pierre Simon Ballanche, cuja concepção de *história* apresenta semelhanças com a de Figueiredo, embora esse autor francês não tenha sido mencionado pelo brasileiro. O fato de Abreu e Lima, outro socialista

cristão entre nós, ter feito referência a Ballanche, reconhecendo sua influência, sugere que as relações entre as ideias de Figueiredo e as desse pensador francês talvez sejam mais fortes do que estamos percebendo no momento. Mas isso exigirá um trabalho de pesquisa que deixaremos para o futuro.

As doutrinas de Figueiredo, em analogia com o que ocorre com as ideias do Misterioso O, também estão sujeitas a dificuldades. As duas mais significativas são as seguintes: i) a conciliação entre a liberdade humana e uma concepção de história governada pela providência divina em direção a uma sociedade solidária; ii) a caracterização vaga de um socialismo de tipo cristão, em que faltam uma doutrina definida e um plano de ação estabelecido em função dessa doutrina. Como podemos ver, Figueiredo compartilha com o Misterioso O o problema da relação entre a liberdade humana e a providência divina, mas dele se afasta na sua proposta relativa ao socialismo cristão.

11.4. FIGUEIREDO E O MISTERIOSO O

Como pudemos observar, a maioria dos intérpretes de Figueiredo o identificaram com o Misterioso O, mesclando as ideias de ambos em seus estudos. Curiosamente, isso gerou duas linhas de interpretação do pensamento de Figueiredo/Misterioso O. A primeira delas é a linha voltada para a política, que enfatiza as ideias de Figueiredo nesse campo e discute sobretudo a questão de saber se ele era um liberal ou um socialista. Os que defendem a sua adesão ao liberalismo são Barreto, Lara e Martins. Os que defendem sua adesão ao socialismo são Quintas, Chacon, Orsoni e Canhada. Em todos esses casos, embora também existam textos do Misterioso O a respeito, predominam os de Figueiredo. A Segunda linha de interpretação é voltada para as demais

questões filosóficas, dividindo-se em pelo menos três tendências: i) ênfase na elaboração pessoal de Figueiredo; ii) preocupação com suas ligações com o ecletismo cousiniano; iii) enfoque no seu espiritualismo cristão. O Discípulo da Filosofia e Canhada representam a primeira tendência; Paim, Cruz Costa, Vita, Mercadante e Saldanha representam a segunda tendência; Lara e Carvalho representam a terceira. Nas discussões relativas aos itens i e ii, predominam textos do Misterioso O e, nas discussões relativas ao item iii, predominam os textos de Figueiredo. De qualquer modo, essas duas linhas de interpretação parecem constituir reflexos inconscientes da dupla autoria dos textos considerados, de tal modo que a primeira linha enfatiza as ideias de Figueiredo e a segunda, as ideias do Misterioso O. Essas diferenças de ênfase tenderão a desaparecer no futuro, quando ficar estabelecida de maneira adequada a identidade do Misterioso O.

11.5. SÍNTESE FINAL

Por fim, avaliando a contribuição dos dois autores para a filosofia brasileira oitocentista, podemos dizer o que segue. O Misterioso O, por um lado, com seus artigos sobre teoria do conhecimento, deu continuidade ao empirismo espiritualista que marcou a primeira metade do s. XIX, nas diversas versões de Pinheiro Ferreira, Feijó, Monte Alverne, Maricá e Miranda Rego. Por outro lado, o Misterioso O foi um dos primeiros a prenunciar a transformação desse empirismo espiritualista no espiritualismo eclético que foi assumido por diversos autores da segunda metade do s. XIX, como Ferreira França e Gonçalves de Magalhães. O Misterioso O fez isso de maneira relativamente independente, alterando doutrinas de Cousin e articulando-as com doutrinas de Leroux e Lamennais, mais voltadas para a filosofia da

religião. Quanto a Figueiredo, vemos que, por um lado, ele contribuiu para a divulgação do ecletismo cousiniano no país, através da tradução do *Curso de História da Filosofia*. Nessa perspectiva, como vimos, ele tem mais importância do que Monte Alverne nessa divulgação, pois esse último apenas fez uma referência elogiosa ao ecletismo de Cousin numa nota de pé de página de seu *Compêndio de Filosofia*, mais voltado para a defesa do empirismo espiritualista e publicado apenas em 1859. Por outro lado, com seus textos voltados para questões sociais, políticas, econômicas e religiosas, Figueiredo revelou sua preocupação com os problemas da realidade brasileira de sua época e chegou a oferecer diversas soluções práticas para os mesmos, com base nos princípios solidários de seu socialismo cristão. É verdade que essa doutrina ainda se achava em forma vaga e tinha pouco a ver com o socialismo de Fourier, que Figueiredo ficou conhecendo provavelmente através da influência de Vauthier. Isso, porém, não o impediu de elaborar soluções para acabar com o regime de latifúndios e com as injustiças sociais da nossa fase escravagista.

Como podemos ver, nos dois casos estamos diante de pensadores importantes para a filosofia brasileira. Felizmente, o trabalho de Figueiredo foi recuperado por Gilberto Freyre e desde então tem sido estudado cada vez mais detalhadamente pelos interessados na evolução do nosso pensamento filosófico. Nossa expectativa é que pesquisas posteriores possam ajudar a recuperar também o Misterioso O, que no momento ainda se acha tradicionalmente identificado com Figueiredo.

REFERÊNCIAS

- Abreu e Lima, José Inácio de. *Sinopse ou dedução cronológica dos fatos mais notáveis da história do Brasil*. Recife: Tipografia M. F. de Farias, 1845.
- Albuquerque, Pedro Autran da Matta. *Preleções de Economia Política*. 2 ed. melhorada. Rio: Garnier, 1860.
- Anonyme [Henri Dameth?]. *Défense du Fouriérisme. Réponse à MM. Proudhon, Lamennais, Reybaud, Louis Blanc, etc. Économie – Morale – Philosophie*. 2°. éd. Se vend chez les marchands de nouveautés. S.l., s. n., 1841.
- Anonyme. *Les Enfants au Phalanstère, Dialogue Familier sur l'Éducation*. 2°. éd. Paris: À la Librairie Sociétaire, 1846.
- Armitage, David. *The Declaration of Independence: a Global History*. Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard Un. Press, 2007.
- Bacon, Francis. De dignitate et augmentis scientiarum. In: *The works of Francis Bacon. Collected and edicted by James Spedding, M.A., Robert Leslie Ellis, M.A., and Douglas Denon Heath*. Vol I, London: Longman and Co. and others, 1857.
- Barreto, Vicente. Antonio Pedro de Figueira [sic]: uma revisão crítica. *Revista Brasileira de Filosofia*, v. XXIV, fasc. 96, out./nov./dec. 1974, São Paulo, 1974, pp. 407-17.
- Bazard, Saint-Armand et al. *Doctrine de Saint-Simon. Exposition. Première Année. 1828-1829*. 3e. éd. Paris: Au Bureau de L'Organisateur et chez A. Mesnier, 1831.
- Beecher, Jonathan. *Charles Fourier. The Visionary and his World*. Berkeley: Un. of California Press, 1986.
- Berlin, Isaiah. Two Concepts of Liberty. In: Hardy, Henry (ed.). *Liberty. Isaiah Berlin. Incorporating Four Essays on Liberty. With an essay on Berlin and his critics by Ian Harris*. Oxford: Oxford Un. Press, 2002.

Bersot, Ernest. *Essai sur la Providence*. Paris: Auguste Durand, 1853.

Blake, Sacramento. *Dicionário Bibliográfico Brasileiro*, vol. 1. Rio: Tipografia Nacional, 1883.

Buchez, Philipe J. B. *Essai d'un traité complet de philosophie, du point de vue du catholicisme et du progrès*. Tome deuxième. Paris: E. Éveillard et Cie., Éditeurs; Perisse Frères, Libraires, 1839.

Canhada, Júlio Miranda. *Construções de um século: discursos filosóficos no Brasil Oitocentista*. S. Paulo: Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Depto. de Filosofia da FFLCH da USP, 2017.

Carvalho, José Maurício de. *Contribuição contemporânea à história da filosofia brasileira – balanço e perspectivas*. 3 ed. ampliada e atualizada. Londrina: Editora UEL, 2001.

Chacon, Vamireh. O ideólogo de 1848: Antônio Pedro de Figueiredo. In: Chacon, Vamireh. *História das Ideias Socialistas no Brasil*. Rio: Civilização Brasileira, 1965. Coleção Retratos do Brasil, vol. 37, pp. 99-142.

Comunicado – O Progresso, publicado no *Diário Novo*, em 22 de julho de 1846. Apud Orsoni, Georges. *O Progresso, une revue sociétaire au Brésil*. Paris: Un. Sorbonne Nouvelle, Paris III, 2013. Mémoire pour l'obtention du master d'études ibériques et nord-américaines, pp. 161-2.

Considerant, Victor. *Exposition Abrégée du Système Phalanstérien de Fourier*. 3e. éd. Paris: À la Librairie Sociétaire, 1846.

Costa e Silva, Gildemarks. A autoria dos textos de Antônio Pedro de Figueiredo na revista *O Progresso*. In: Margutti, Paulo (org.). *VII Colóquio Pensadores Brasileiros: Coletânea de Textos*. Cachoeirinha: Editora Fi, 2023, pp. 101-54.

Cousin, Victor. *Cours d'histoire de la philosophie moderne pendant les années 1816 et 1817*. Par M. V. Cousin. Publié avec son autorisation d'après les meilleures rédactions de ce cours. Paris: Librairie de Ladrangue, 1841.

Cousin, Victor. *Cours d'histoire de la philosophie morale*. In: *Oeuvres de Victor Cousin*. Tome deuxième. *Cours d'histoire de la philosophie morale. Fragments philosophiques*. Bruxelles: Société Belge de Librairie, 1841.

Cousin, Victor. *Cours de l'histoire de la philosophie moderne. Deuxième série. Tome II. Nouvelle éd. revue et corrigée*. Paris: Didier; Ladrage, 1847.

Cousin, Victor. *Cours de Philosophie. Introduction à l'histoire de la philosophie. Leçons du Cours de 1828*. Paris: Pichon et Didier, 1828.

Cousin, Victor. *Curso de história da filosofia. Histoire de la Philosophie du XVIII^{ème} Siècle*. Paris: Pichon et Didier, Éditeurs, 1829. Tome I.

Cousin, Victor. *Curso de História da Filosofia*. Trad. A. P. de Figueiredo. Recife: Tipografia de M. F. de Faria, 3 vols. (vol. I, 1843; vol. II, 1844; vol. III, 1845).

Cousin, Victor. *Fragmens Philosophiques*. 2nd éd. Paris: Ladrage, 1833.

Cruz Costa, J. *Contribuição à história das idéias no Brasil*. 2 ed. Rio: Civilização Brasileira, 1967.

Dabat, Christine Rufino. A produção de açúcar nas fronteiras da modernidade: o percurso de Henrique Augusto Milet (Pernambuco, século XIX). In: *Clio – Revista de Pesquisa Histórica*, n. 30.2, jul-dez 2012. Dossiê: Fronteiras e Sociedade – Parte 2, pp. 1-5.

Diário de Pernambuco. Disponível em <<https://ufdc.ufl.edu/AA00011611/08282/1x?vo=12&vo=12>>.

Fernandes, Aníbal. Coisas da Cidade. O Centenário de *O Progresso*. *Diário de Pernambuco de 12 de julho de 1946*. Apud Quintas, Amaro. Antônio Pedro de Figueiredo, o Cousin Fusco. *Revista de História*, vol. 16, nº 54, São Paulo, 1958, pp. 287-304.

Figueiredo, A. P. de. Anexo 4, Sr. Dr. Pedro Autran da Matta e Albuquerque! –*Diário de Pernambuco*, Recife, 12/08/1852. In: Lara, T. A. *As raízes cristãs do pensamento de Antônio Pedro de Figueiredo*. 2 ed. Londrina: Editora da UEL, 2001, pp. 141-3.

Figueiredo, A. P. de. Anexo 5, Senhores Redatores. Sr. Dr. Pedro A. da M. e Albuquerque! In: Lara, T. A. *As raízes cristãs do pensamento de Antônio Pedro de Figueiredo*. 2 ed. Londrina: Editora da UEL, 2001, pp. 143-50.

Figueiredo, A. P. de/editores. Exposição de Princípios. *O Progresso*, Tomo I, nº 1, julho de 1846, pp. 3-12.

Figueiredo, Antonio Pedro de e editores. A todos. *O Progresso*, Tomo I, nº 8, julho de 1847, pp. 547-52.

Figueiredo, Antonio Pedro de e editores. A voz do céu. *O Progresso*, Tomo II, n 12, de setembro de 1848, pp. 851-4.

Figueiredo, Antonio Pedro de e editores. As Reformas. *O Progresso*, Tomo II, nº 12, de setembro de 1848, pp. 855-64.

Figueiredo, Antonio Pedro de e editores. O governo representativo. *O Progresso*, Tomo II, nº 10, de março de 1848, pp. 697-700.

Figueiredo, Antonio Pedro de e editores. Por que se ocupa *O Progresso* com política. *O Progresso*, Tomo I, nº 3, outubro de 1846, pp. 171-4.

Figueiredo, Antonio Pedro de e editores. Progresso e Regresso. *O Progresso*, Tomo I, nº 2, pp. 79-82.

Figueiredo, Antônio Pedro de. Atividade humana. In: *O Progresso. Revista Social, Litteraria e Científica*. Reedição feita pelo Governo do Estado de Pernambuco. Prefácio de Amaro Quintas. Recife: Imprensa Oficial, 1950, pp. 175-80.

Figueiredo, Antônio Pedro de. Reforma do Sistema Penitenciário I. In: *O Progresso. Revista Social, Litteraria e Científica*. Reedição feita pelo Governo do Estado de Pernambuco. Prefácio de Amaro Quintas. Recife: Imprensa Oficial, 1950, pp. 349-56.

Figueiredo, Antônio Pedro de. Reforma do Sistema Penitenciário II. In: *O Progresso. Revista Social, Litteraria e Científica*. Reedição feita pelo Governo do Estado de Pernambuco. Prefácio de Amaro Quintas. Recife: Imprensa Oficial, 1950, pp. 559-65.

Figueiredo, Antônio Pedro de. Reforma do Sistema Penitenciário III. In: *O Progresso. Revista Social, Litteraria e Científica*. Reedição feita pelo Governo do Estado de Pernambuco. Prefácio de Amaro Quintas. Recife: Imprensa Oficial, 1950, pp. 639-43.

Figueiredo, Antônio Pedro de. Revista Bibliográfica – Elementos de Economia Política, de Pedro Autran da Matta e Albuquerque (1844). In: *O Progresso. Revista Social, Litteraria e Científica*. Reedição feita pelo Governo do Estado de Pernambuco. Prefácio de Amaro Quintas. Recife: Imprensa Oficial, 1950, pp. 499-503.

Figueiredo, Antônio Pedro de. *Revista Bibliográfica. Sinopse do general Abreu e Lima. In: O Progresso. Revista Social, Litteraria e Scientífica. Reedição feita pelo Governo do Estado de Pernambuco.* Prefácio de Amaro Quintas. Recife: Imprensa Oficial, 1950, pp. 504-6.

Figueiredo, Antonio Pedro de/ editores. *Direito de viver. O Progresso*, Tomo II, nº 11, de junho de 1848, pp. 775-8.

Figueiredo/Editores. *Revista Política – Interior. In: O Progresso. Revista Social, Litteraria e Scientífica.* Reedição feita pelo Governo do Estado de Pernambuco. Prefácio de Amaro Quintas. Recife: Imprensa Oficial, 1950, pp. 666-82.

Folhetim A *Carteira do Diário de Pernambuco. In: University of Florida Digital Collections. South American Collections.* Disponível em <<https://ufdc.ufl.edu/AA00011611/07417/allvolumes>>. Acesso em outubro de 2019.

Foucher, Louis. *La notion d'immortalité de l'ame dans la philosophie française du xixe siècle. Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 21, nº 1, 1932.

Foulon, Loïc Sylvain. *Charles Fourier et l'École sociétaire face à la question religieuse.* University of Adelaide, Dept of French Studies, School of Humanities, PhD thesis, 2016.

Fourier, Charles. *Oeuvres Completes de Ch. Fourier, Tome Premier, Théorie des Quatre Mouvements des Destinées Générales. Prospectus et Annonce de la Découverte.* 3e. ed., Paris: La Librairie Sociétaire, 1846.

Fourier, Charles. *Oeuvres completes de Charles Fourier, Tome IV, Théorie de l'Unité Universelle, Troisième Volume*, 2e. ed., Paris: Societé pur la Propagation et pour la Réalisation de la Théorie de Fourier, 1841.

Fourier, Charles. *Oeuvres Completes. Tome Troisième. Théorie de l'Unité Universelle. Deuxième Volume.* 2e. éd. Paris: Societé pour la propagation et pœur la réalisation de la théorie de Fourier, 1841.

Freyre, Gilberto. *Nordeste.* 5 ed. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1985.

Freyre, Gilberto. *Um engenheiro francês no Brasil.* Rio de Janeiro: J. Olimpio, 1940.

Gatti de Garmond, Zoé Charlotte. *Fourier et son système*. 5e. éd. Paris: Capelle, Libraire-Éditeur, 1841-2.

George Sand, *Les sept cordes de la lyre*. Paris: Michel Lévy Frères, 1869.

Gomes, Amanda Barlavento. *A trajetória de vida do Barão de Beberibe, um traficante de escravos no Império do Brasil (1820-1855)*. Recife: Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Un. Federal de Pernambuco, 2016. Dissertação de mestrado.

Gomes, Amanda Barlavento. Herdeiros da ilegalidade: o capitalista Augusto Frederico de Oliveira e a Companhia Chargeurs Réunis. *Atas do 10º Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional. 11 a 13 de maio de 2021*. Disponível em <<https://chasquebox.ufpr.br/public/8c725e>>. Acesso em junho de 2022.

Guyornaud, Clovis. Le socialisme en Suisse. In: *Almanach Phalanstérien pour 1847*. Paris: À la Librairie Sociétaire, s. d., pp. 83-8.

Guyornaud, Clovis. Les communistes allemands dans les deux mondes. In: *Almanach Phalanstérien pour 1847*. Paris: A la Librairie Sociétaire, s.d., pp. 43-9.

Israel, Jonathan. *The Expanding Blaze. How the American Revolution Ignited the World, 1775-1848*. Princeton: Princeton Un. Press, 2017.

Janet, Paul. La philosophie de Pierre Leroux II – L'idée de l'humanité. *Revue des Deux Mondes*, LXXIXe année, quatrième période, Tome 153, 1re livraison, Paris, 1er mai 1899, pp. 379-406.

Janet, Paul. Victor Cousin et son oeuvre philosophique. III. La Disgrace. Cousin et Hegel: correspondance. *Revue des Deux Mondes*, 3e. période, tome 61, 1884, pp. 624-53.

Jouffroy, Th. *Mélanges Philosophiques*, 7ème éd. Paris: Lib. Hachette et Cie., 1901.

Jouffroy, Theodore. *Cours de Droit Naturel professé à la Faculté des Lettres de Paris*. Tome Premier. 2me. éd. Paris: Librairie de L. Hachette, 1843.

Jouffroy, Théodore. *Mélanges philosophiques*. Paris: Paulin, Libraire-Éditeur, 1833.

Klauspeter, Blaser. Le christianisme social avant le socialisme chrétien. *Autres temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, n° 61, 1999, pp. 79-89.

La Phalange, Revue de la Science Sociale, XVe Année, Iere Série in-8, Tome III, Premier semestre 1846. Paris: Aux Bureaux de la Phalange, pp. 406-8.

La Phalange: Revue de la Science Sociale, XIVe année, 1ère Série in 8, Tome II, Deuxième Semestre. Paris: Aux Bureaux de la Phalange, 1845.

Lamartine, Alphonse de. *Histoire des Girondins*. Tome huitième. Paris: Furne et Cie – W. Coquebert Éditeurs, 1847.

Lamennais, H. F. Robert de. Paroles d'un croyant, 1833, Préface. In: *Oeuvres complètes de F. de La Mannais, revues et mises en ordre par l'auteur. Tome deuxième*. Bruxelles: Société Belge de Librairie; Hauman et Comp^e, 1839.

Lamennais, H. F. Robert de. Une voix de prison. In: *Oeuvres Complètes de F. de Lamennais*. Nouvelle éd. Vol. X. Paris: Pagnerre, 1844.

Lamennais, H. F. Robert de. *Le livre du peuple. Du passé et de l'avenir du peuple. Précédé d'une étude sur Lamennais par M. Ernest Renan*. Nouvelle éd. Paris: Michel Lévy Frères, Libraires Éditeurs, 1866.

Lara, T. A. *As raízes cristãs do pensamento de Antônio Pedro de Figueiredo*. 2 ed. Londrina: Editora da UEL, 2001.

Lara, Tiago Adão. *Tradicionalismo Católico em Pernambuco*. Recife: Fund. Joaquim Nabuco; Ed. Massangana, 1988.

Lawlor, H. J. St. Paul's Quotations from Epimenides. *The Irish Church Quarterly*, vol. 9, n° 35, jul 1916, pp. 180-93.

Leonídio, Adalmir. Utopias sociais e cientificistas no Brasil, no final do s. XIX. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio, v. 14, n. 3, pp. 921-46.

Lerminier, Louis Eugène. Radicalisme évangélique – le Livre du Peuple, par M. F. de Lamennais. *Revue des Deux Mondes, période initiale*, tome 13, 1838, pp. 137-61.

Leroux, Pierre. De Dieu ou de la vie considérée dans les êtres particuliers et dans l'être universl. Premier Fragment. Premier Article. *La Revue Independante. Publiée par Pierre Leroux, George Sand, et Louis Viardot*. Tome Troisième. Paris: Au Bureau de la Revue Indépendante, 1842.

Leroux, Pierre. *De l'humanité, de son principe, e de son avenir, ou se trouve exposée la vraie définition de la religion et ou l'on explique le sens, la suite et l'enchaînement du mosaïsme et du christianisme*. Tome Premier. Paris: Perrotin, Éditeur-Libraire, 1840.

Macherey, Pierre. Leroux dans la querelle du panthéisme. *Les cahiers de Fontenay, Spinoza entre lumière et romantisme*, nº 36 à 38, mars 1985, pp. 215-22.

Mannheim, Karl. *Ensaio sobre Sociologia y Psicologia Social*. México: Fondo de Cultura Economica, 1963.

Mannheim, Karl. *O pensamento conservador*. In: Martins, José de Souza (Org.). *Introdução crítica à sociologia rural*. S. Paulo: Hucitec, 1986, pp. 77-131.

Maret, Henri Louis Charles. *Essai sur le panthéisme dans les sociétés modernes*. 3e éd. revue et augmentée. Paris: Méquignon Jr. et J. Leroux, 1845.

Margutti, Paulo. *As ideias filosóficas de Domingos José Gonçalves de Magalhães*. Cachoeirinha, RS: Editora Fi, 2023.

Margutti, Paulo. *História da Filosofia do Brasil – 2ª Parte: A ruptura iluminista (1808-1843)*. S. Paulo: Edições Loyola, 2020.

Margutti, Paulo. *História da Filosofia do Brasil – O período colonial (1500-1822)*. S. Paulo: Edições Loyola, 2013.

Maricá, Máximas, *pensamentos e reflexões*.

Martins, W. *História da Inteligência Brasileira*. Vol. II (1794-1855). 3 ed. São Paulo: T. A. Queiroz, Editor, 1992, p. 342.

Martins, Wilson. *Historia da Inteligência Brasileira*. Vol. I (1550-1794). 4 ed. S. Paulo: T. A. Queiroz, Editor, 1992.

Marx, Karl. *Capital. Vol. III. The process of capitalist production as a whole*. Ed. by Friedrich Engels and completed by him eleven years after Marx's death. New York: International Publishers, n.d. Translation: no name indicated. Online version: marx.org 1996, marxists.org 1999. Transcribed by Hinrich Kuhls and Zodiac in 1996 and by Tim Delaney and M. Griffin in 1999.

Marx, Karl. *Capital. Vol. One. The process of production of capital*. Transl. by Samuel Moore and Edward Aveling. Ed. by Fredrick Engels. Moscow: Progress Publishers, 1887. Online version: M.E.A. 1995, marxists.org 1999. Transcribed: Zodiac, Hinrich Kuhls, Allant Thurrrott, Bill McDorman, Bert Schultz and Martha Gimenez (1995-6).

Mayhoff, Karl Friedrich Theodor (ed.). Pliny the Elder, *Naturalis Historia*, Leipzig: Teubner Verlag, 1906.

Mello, Henrique Capitolino Pereira de. *O bacharel Antonio Rangel de Torres Bandeira: estudo biográfico*. Recife: Tip. do Jornal do Recife, 1878.

Mello, José Antônio Gonçalves de. *Diário de Pernambuco: economia e sociedade no 2º Reinado*. Recife: Ed. UFPE, 1996.

Mercadante, Paulo. *A Consciência Conservadora no Brasil. Contribuição ao Estudo da Formação Brasileira*. 3 ed. Rio: Nova Fronteira, 1980.

Milbach, Sylvain. Lamennais: “une vie qui sera donc à refaire plus d’une fois encore”. *Parcours posthumes. La Découverte. “Le Mouvement Social”*, vol. 1, n° 246, 2014, pp. 75-96.

Milet, Henrique & Figueiredo, Antônio Pedro de. Comércio Internacional. In: *O Progresso. Revista Social, Litteraria e Científica*. Reedição feita pelo Governo do Estado de Pernambuco. Prefácio de Amaro Quintas. Recife: Imprensa Oficial, 1950, pp. 253-61.

Misterioso O. Certeza Humana. In: *O Progresso. Revista Social, Litteraria e Científica*. Reedição feita pelo Governo do Estado de Pernambuco. Prefácio de Amaro Quintas. Recife: Imprensa Oficial, 1950, pp. 13-24.

Misterioso O. *O Livro do Povo*, de Lamennais. In: *O Progresso. Revista Social, Litteraria e Científica*. Reedição feita pelo Governo do Estado de Pernambuco. Prefácio de Amaro Quintas. Recife: Imprensa Oficial, 1950, pp. 647-54.

Misterioso O. Processos lógicos do espírito humano. In: *O Progresso. Revista Social, Litteraria e Científica*. Reedição feita pelo Governo do Estado de Pernambuco. Prefácio de Amaro Quintas. Recife: Imprensa Oficial, 1950, pp. 83-92.

Misterioso O. Reformadores Modernos, Johann Ronge. In: *O Progresso. Revista Social, Litteraria e Científica*. Reedição feita pelo Governo do Estado de Pernambuco. Prefácio de Amaro Quintas. Recife: Imprensa Oficial, 1950, pp. 553-8.

Misterioso O. Variedades – Nascimento de O Progresso. In: *O Progresso. Revista Social, Litteraria e Científica*. Reedição feita pelo Governo do Estado de Pernambuco. Prefácio de Amaro Quintas. Recife: Imprensa Oficial, 1950, pp. 397-401.

Misterioso O. Variedades – Primeira Resposta ao Discípulo da Filosofia. In: *O Progresso. Revista Social, Litteraria e Científica*. Reedição feita pelo Governo do Estado de Pernambuco. Prefácio de Amaro Quintas. Recife: Imprensa Oficial, 1950, pp. 166-70.

Misterioso O. Variedades – Segunda Resposta ao Discípulo da Filosofia. In: *O Progresso. Revista Social, Litteraria e Científica*. Reedição feita pelo Governo do Estado de Pernambuco. Prefácio de Amaro Quintas. Recife: Imprensa Oficial, 1950, pp. 243-4.

Misterioso O. Variedades – Terceira Resposta ao Discípulo da Filosofia. In: *O Progresso. Revista Social, Litteraria e Científica*. Reedição feita pelo Governo do Estado de Pernambuco. Prefácio de Amaro Quintas. Recife: Imprensa Oficial, 1950, pp. 325-6.

Nascimento, Luiz do. *História da Imprensa de Pernambuco (1821-1954)*. Vol. IV. *Periódicos do Recife (1821-1850)*. Recife: Un. Federal de Pernambuco, 1969.

O Progresso. Revista Social, Literária e Científica. Reedição feita pelo Governo do Estado de Pernambuco como parte do programa das comemorações do centenário da Revolução Praieira. Pref. de Amaro Quintas. Recife: Imprensa Oficial, 1950.

Ollé-Laprune, L. *Théodore Jouffroy*. Paris: Perrin et Cie, 1899, pp. 198-231.

Ollé-Laprune, Léon. *Théodore Jouffroy*. Paris: Perrin et Cie, 1899.

Orphic Fragment 165 – Otto Kern em <<http://www.hellenicgods.org/orphic-fragment-165--otto-kern>>. Acesso em abril de 2020.

Orphic Rhapsodic Theogony, *The Rise of the Six Kings*. Disponível em <<http://www.hellenicgods.org/orphic-rhapsodies-----24>>. Acesso em abril de 2020.

Orsoni, Georges. *O Progresso, une revue sociétaire au Brésil. Mémoire pour l'obtention du master d'études ibériques et nord-américaines de l'Université Sorbonne Nouvelle, Paris III, présentée sous la direction de Madame le professeur Claudia Poncioni, en septembre 2013*. Disponível em <<https://franc-dire.fr/sit-sed-ipsa-quia/>>. Acesso em setembro de 2019.

Orsoni, Georges. Un organe sociétaire au Pernambouc. *O Progresso*, 1846-1848. *Cahiers Charles Fourier*, 2014, nº 25. Disponível em <<http://www.charlesfourier.fr/spip.php?article1514>>. Acesso em outubro de 2019.

Ortolan, Joseph Louis Elzéar. *De la souveraineté du peuple et des principes du gouvernement républicain moderne; cours ouvert à la Faculté de Droit de Paris, Le samedi 26 février 1848 par J. Ortolan, professeur à cette Faculté*. Paris: Joubert, Libraire de la Cour de Cassation; Guillaumin et Cie, 1848.

Paim, A. *História das idéias filosóficas no Brasil*. S. Paulo: Grijalbo, 1967.

Paim, Antônio. *Estudos complementares à História das ideias filosóficas no Brasil*, vol. IV, *A escola eclética*. 2 ed. revisada. Londrina: Edições Cefil, 1999.

Paim, Antonio. *História das ideias filosóficas no Brasil*. Vol. II – *As Correntes*. 6ª ed. revista. Londrina: Edições Humanidades, 2007.

Paim, Antônio. *O ecletismo de Antônio Pedro de Figueiredo*. *Revista Brasileira de Filosofia*, nº 61, janeiro/março, São Paulo, 1966, pp. 7-26.

Parsons, Richard. Introduction. In: *Cebes Tablet, with Introduction, Notes, Vocabulary, and Grammatical Questions*, by Richard Parsons. Boston: Ginn & Co., Publishers, 1904 pp. 5-18.

Pecqueur, Charles Constantin. *Théorie nouvelle d'économie sociale et politique* (Paris: Capelle, Libraire-Éditeur, 1842.

Pecqueur, Constantin. *Théorie nouvelle d'économie sociale et politique*. Paris: Capelle, Libraire-Éditeur, 1842, pp. 405-27.

Pellarin, Charles. *Charles Fourier: sa vie et sa théorie*. 2e éd. Paris: Librairie de l'École Sociétaire, 1843.

Periotto, Marcília Rosa. *A "Espiral do Progresso" e a Felicidade da Nação. A instrução do povo para o advento do trabalho livre no Brasil de 1840 a 1850*. Campinas: Unicamp, 2001, Tese de Doutorado.

Price, M. *Essai sur la Providence par M. Price. Traduit de l'anglais avec des notes par M. Charles de Loys*. Yverdon: Chez la Société Littéraire et Typographique, 1776.

Quintas, Amaro. Amaro Quintas. *O historiador da liberdade. A Revolução de 1817. O sentido social da Revolução Praieira. O Padre Lopes Gama, um analista político do século passado*. Recife: Cia. Editora de Pernambuco, 2005.

Quintas, Amaro. Antônio Pedro de Figueiredo, o Cousin Fusco. *Revista de História*, vol. 16, nº 54, São Paulo, 1958, pp. 287-304.

Quintas, Amaro. Antônio Pedro de Figueiredo. In: Quintas, Amaro (Org.). *O Progresso. 1846-1848. Revista Social, Literária e Científica*. Recife: Imprensa Oficial, 1950, pp. I-XXVI.

Quintas, Amaro. O sentido social da Revolução Praieira. Ensaio de Interpretação. *Revista de História*, vo. 9, nº 19, São Paulo, 1954, pp. 131-78.

Rémusat, Charles de. Théodore Jouffroy. *Revue des Deux Mondes, période initiale*, Tome 8, 1844, pp. 418-48. Disponível em < [https://fr.wikisource.org/wiki/Théodore_Jouffroy_\(Ch._de_Rémusat\)](https://fr.wikisource.org/wiki/Théodore_Jouffroy_(Ch._de_Rémusat))>. Acesso em novembro de 2019.

Renaud, Hyppolite. *Solidarité. Vue synthétique sur la doctrine de Charles Fourier*. 6e. éd. Paris: Librairie des Sciences Sociales, 1877.

Rooksby, Ed. The relationship between liberalism and socialism. *Science & Society*, vol. 76, nº 4, October 2012, pp. 495-520.

Rousseau, Jean-Jaques. *Émile ou de l'Éducation. Livre III*. Nouvelle éd. revue. Paris: Garnier Frères, 1872.

Sacramento Blake, A. V. A. *Diccionario Bibliographico Brasileiro*. Rio: Imprensa Nacional, 1900,.

Saint-Simon, Henri de. *Nouveau christianisme, dialogues entre un conservateur et un novateur. Premier dialogue*. Paris: Bossange Père, 1825.

Saldanha, Nelson N. *História das Ideias Políticas no Brasil*. Brasília: Senado Federal, 2001. Coleção Biblioteca Básica Brasileira, pp. 197-201.

Say, Jean Baptiste. *Traité d'économie politique, ou simple exposition de la manière dont se forment les richesses*. Tome I. Paris: Imprimerie de Crapelet, 1803.

Sertillanges, A. D. *Le Christianisme et les Philosophies*, Vol. II, Paris: Aubier, Éd. Montaigne, 1941.

Simonde de Sismondi, A. C. L. *Études sur les constitutions des peuples libres*. Paris: Chez Treuttel et Würtz, Libraires, 1836.

Simonde de Sismondi, Jean Charles Léonard. *Études sur les constitutions des peuples libres*. Bruxelles: Société Typographique Belge, 1839.

Stromeyer, Franz. *L'Organisation du travail*. Paris: À la Librairie Sociétaire, s. d.

Stuart, Matthew. *Locke's metaphysics*. Oxford: Clarendon Press, 2013.

Tissot, J. Th. *Jouffroy. Sa vie et ses écrits*. Paris: Didier et Cie, 1875.

Toussenel, A. *Les juifs rois de l'époque. Histoire de la féodalité financière*. Paris: A la Librairie de l'École Sociétaire, 1845.

Vauthier, Louis Leger. *Diário Íntimo do Engenheiro Vauthier*. 1940

Vauthier, Louis Leger. *Diário Íntimo do Engenheiro Vauthier*. Prefácio e notas de Gilberto Freyre. Rio: Serviço Gráfico do Ministério da Educação e Saúde, 1940.

Vauthier, Louis Leger. *Um Engenheiro Francês no Brasil*. 1940

Ver Milet, Henrique/Figueiredo, Antônio Pedro de. Colonização do Brasil. In: *O Progresso. Revista Social, Litteraria e Científica*. Reedição feita pelo Governo do Estado de Pernambuco. Prefácio de Amaro Quintas. Recife: Imprensa Oficial, 1950, pp. 629-38.

Verbete Jouffroy, Théodore Simon, In: Chisholm, Hugh (ed.). *Encyclopedia Britannica*, 1911, vol. 15, p. 523. Disponível em <<https://en.wikisource.org/w/>

index.php?title=1911_Encyclopædia_Britannica/Jouffroy,_Théodore_Simon&oldid=4952436">. Acesso em dezembro de 2019.

Verbetes Leroux, Pierre. 1911 *Encyclopedia Britannica*. Disponível em <https://en.wikisource.org/wiki/1911_Encyclopædia_Britannica/Leroux,_Pierre>. Data de acesso perdida.

Viana, Oliveira. *O idealismo da Constituição*. 2 ed. S. Paulo: Cia. Editora Nacional, 1939.

Vico, Giambattista. *Autobiografia della Antichissima Sapienza degl'Italiani; ed Orazioni Accademiche*. Versione italiana (col texto latino a piè di pagina) di Francesco Sav. Pomodoro. Napoli: Stamperia de'Classici Latini, 1858.

Vico, Giambattista. *The New Science of Giambattista Vico*. Transl. from the 3rd. éd. (1744) by Thomas Goddard Bergin and Max Harold Fisch. Ithaca, N. York: Cornell Un. Press, 1948.

Vidal, François. La loi agraire aux États-Unis. In: *Almanach Phalanstérien pour 1847*, Paris: À la Librairie Sociétaire, s. d., pp. 49-55.

Wahl, Jean. *Tratado de metafísica*. Fondo de Cultura: México, 1960.

Wahl, Jean. *Tratado de Metafísica*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1960.

Washington Vita, Luís. *Panorama da filosofia no Brasil*. Porto Alegre: Ed. Globo, 1969.

Weill, Alexandre. *La guerre des paysans*. Paris: Librairie d'Amyot, 1847.



A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de produção e pesquisa científica/acadêmica das ciências humanas, distribuída exclusivamente sob acesso aberto, com parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil e exterior, assim como monografias, dissertações, teses, tal como coletâneas de grupos de pesquisa e anais de eventos.

Conheça nosso catálogo e siga as nossas páginas nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



www.editorafi.org
contato@editorafi.org

O presente livro é mais um complemento ao 3º volume de nossa História da Filosofia do Brasil, apresentando agora um estudo mais detalhado das ideias filosóficas de Antônio Pedro de Figueiredo e do Misterioso O, um autor responsável pela redação de textos importantes tradicionalmente atribuídos ao primeiro. Nos volumes anteriores, expusemos as ideias filosóficas de Nísia Floresta, Eduardo Ferreira França e Domingos Gonçalves de Magalhães. A nossa estratégia continua a mesma: a fim de evitar uma extensão excessiva no 3º volume, estamos apresentando em detalhes as ideias dos pensadores brasileiros oitocentistas que nele são estudados. Isso nos permitirá reduzir a extensão do referido volume, fazendo referência aos resultados expostos nos livros sobre autores individuais sempre que necessário. O objetivo de nossa pesquisa continua sendo o mesmo, a saber, realizar uma reavaliação da história da filosofia brasileira do s. XIX, corrigindo alguns erros e preconceitos da nossa historiografia tradicional e colocando essa mesma história numa perspectiva mais respeitosa e mais equilibrada.

