

# PoliÉtica

Revista de Ética e Filosofia Política

ISSN 2318-3160

V.13 N.2

A FILOSOFIA NO SÉCULO XIX:  
PROFISSÃO, NAÇÃO, REVOLUÇÃO

© Antônio Hélio Cabral, 2009

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO (PUC-SP)**

**Reitora**

Vidal Serrano Nunes Júnior

**Vice-Reitora**

Carla Reis Longhi

**Pró-reitor de Pós-Graduação**

Celso Fernandes Campilongo

**Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia**

Bruno Loureiro Conte

**Diretora do Centro de Estudos Rousseau do Brasil (CER)**

Maria Constança Peres Pissarra

**Editores-Chefe**

Maria Constança Peres Pissarra  
Barbara Rodrigues Barbosa  
Alessandro Francisco

**Capa**

Antônio Hélio Cabral  
Emanoel dos Santos

**Projeto Gráfico e  
Diagramação**

Barbara Rodrigues Barbosa  
Jackson Jhonatan Melo da Silva

**Revisão de Texto**

Maria Constança Peres Pissarra  
Djenane L. Coutinho

**Normalização**

Barbara Rodrigues Barbosa

**Equipe Editorial**

Barbara Rodrigues Barbosa  
Djenane L. Coutinho  
Emanoel dos Santos

**Conselho Editorial**

Alain Grosrichard, Université de Genève,  
Suíça  
Carlos Antonio Contreras Guala,  
Universidad de Chile, Chile  
Diogo Sardinha, Centro de Filosofia da  
Universidade de Lisboa (CFUL), Portugal  
Fabio Roberto Lucas, PUC-SP, Brasil  
Helena Essa Reis, UFG, Brasil  
Jonnefer Francisco Barbosa, PUC-SP,  
Brasil  
Jacira De Freitas, UNIFESP, Brasil  
Jeanne Marie Gagnebin, PUC-  
SP/UNICAMP, Brasil  
Lucineia Rosa dos Santos, PUC-SP, Brasil  
Maria de Fátima Simões Francisco, USP,  
Brasil  
Maria Graças Souza, USP, Brasil  
Patrice Vermeren, Université Paris 8,  
França  
Sônia Campaner Miguel Ferrari, PUC-SP,  
Brasil

A *PoliÉtica*, Revista de Ética e Filosofia Política, é uma publicação eletrônica, de periodicidade semestral, vinculada ao Centro de Estudos Rousseau do Brasil (CER) da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Criada a partir da necessidade de fortalecer a linha de pesquisa em Filosofia das Ciências Humanas, comum à Graduação e à Pós-Graduação em Filosofia da PUC-SP, a revista dedica-se à publicação de artigos científicos inéditos na área de Ética e Filosofia Política, difundido trabalhos de pesquisadores nacionais e estrangeiros, docentes e discentes de Graduação e Pós-Graduação, nas áreas de Filosofia, Sociologia, Ciência Política, Antropologia, Direito e História, com o objetivo de promover o diálogo entre diferentes campos do saber e fomentar o intercâmbio acadêmico.

PoliÉtica – Revista de Ética e Filosofia Política - Centro de Estudos Rousseau do Brasil (CER) Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Maria Constança Peres Pissarra; Barbara Rodrigues Barbosa; Alessandro Francisco (Editores-Chefes). V.13, N.2 (2025) – São Paulo: PUC-SP, 2025. ISSN: 2318-3160

*Poliética*. São Paulo, v. 13, n. 2, 2025.

É com grande alegria que apresentamos à comunidade acadêmica mais um número da *PoliÉtica, Revista de Ética e Filosofia Política* (ISSN 2318-3160). Reunindo contribuições de diferentes tradições teóricas e campos de investigação, este volume reafirma o espaço da revista como lugar de diálogo qualificado em torno de questões centrais da ética e da filosofia política.

Os artigos aqui publicados expressam a pluralidade de perspectivas e objetos que caracterizam a reflexão contemporânea nessas áreas, articulando abordagens conceituais, históricas e críticas. Ao colocar em interlocução diferentes modos de pensar problemas clássicos e atuais, o conjunto dos trabalhos evidencia a vitalidade do debate filosófico e o papel da pesquisa acadêmica na compreensão das tensões que atravessam a vida social e política.

Esperamos que este número contribua para o aprofundamento das discussões propostas, estimulando novas leituras, pesquisas e diálogos entre pesquisadoras e pesquisadores de distintas formações e contextos. Desejamos, assim, uma excelente leitura.

Maria Constança Peres Pissarra  
Barbara Rodrigues Barbosa  
Alessandro Francisco

Editores

No fim do século XIX, data a que somos chegados, o espetáculo que se oferece a todo o observador refletido é dos mais notáveis. Todas as pessoas instruídas concordam em reconhecer que, sob bastantes pontos de vista, este século excede infinitamente os que o precederam e que resolveu problemas que, na sua aurora, pareciam insolúveis. Não somente os progressos foram espantosos na ciência teórica, no conhecimento real da natureza, mas além disso, a sua maravilhosa aplicação prática na técnica, na indústria, no comércio, etc. – tão fecunda em resultados admiráveis – imprimiu à nossa vida intelectual moderna, por completo, um caráter absolutamente novo. (Haeckel, s/d, p. 5)

No último ano do século XIX, quando publica *Enigmas do universo*, Ernst Haeckel era um filósofo naturalista de larga consagração. É tocante o otimismo com que pinta o seu tempo. Enxerga diante de si um “espetáculo notável”, com a resolução de problemas que há cem anos “pareciam insolúveis”, perfazendo “progressos espantosos” e “resultados admiráveis”: a “vida intelectual moderna” adquiriu “um caráter absolutamente novo”. Ainda que guarde ressalvas quanto à “vida moral” e às “relações sociais”, em que houve “fraco progresso, ou mesmo retrocesso” (*ibid.*), Haeckel formula com clareza uma opinião de grande circulação nos oitocentos: o ineditismo de seu tempo.

Mais do que procurar encontrar o caráter distintivo e único do século XIX em relação a outros tempos, parece mais interessante perguntar pelos diferentes sentidos que esse sintagma “século XIX” adquiriu entre aqueles e aquelas que buscaram se autodefinir a partir dessa inscrição temporal. A própria ideia de século, em textos de filósofos e filósofas produzidos nesse espaço de cem anos, variou grandemente.

Em um exemplo diferente da avaliação de Haeckel sobre as maravilhas de seu tempo (para ecoar o título de outra obra sua, *As*

*maravilhas da vida*, também de 1899), Philippe Damiron publica, já em 1828, uma história da filosofia francesa do século XIX. O que não deixa de ser curioso, porque, em um sentido, o século XIX acabara de começar. A justificativa para a escrita de sua história da filosofia consiste em asseverar que todos os sistemas nos quais se divide o espírito humano se encontram representados em três princípios que, por sua vez, se traduzem em três escolas filosóficas: a ideia do mundo, do homem e de Deus, expressos no materialismo, no espiritualismo ou na teologia (Damiron, 1828, p. V ss). A invariabilidade dessa tripartição lhe permitiria adiantar-se à história ainda não transcorrida, propondo a inteligibilidade de seu transcurso.

Um tempo inédito, um tempo sujeito à repetição: o que está claro é que “o século XIX” admitiu múltiplas significações. A cronologia ajuda pouco a subsumir uma imensidade de sentidos sob uma única caracterização. Mesmo a quantidade “cem anos” parece limitada: a depender do objeto considerado, para não sermos anacrônicos, será necessário restringir ou expandir a duração da ideia de século. Tal como faz João Adolfo Hansen ao estudar a representação colonial do século XVII, “que dura cerca de duzentos anos, enquanto duram as instituições ibéricas da monarquia absolutista” (Hansen, 2023, p. 25). O critério da duração deve ser um critério que acompanhe os sentidos das categorias que se quer apreender *naquele tempo*.

O objetivo deste dossiê é discutir as filosofias do século XIX, levando em consideração os múltiplos sentidos que essa inscrição temporal pode assumir. Quão diversas possam ter sido, as produções filosóficas dos oitocentos passaram por e promoveram profundas transformações nesse tipo de saber.

É nesse momento que surge a profissão de filósofo, quando o professor universitário e funcionário do Estado passa a ensinar história da filosofia. Ao mesmo tempo, os intelectuais dos nascentes Estados-nações

mobilizam o discurso filosófico para a construção de identidades nacionais. Ademais, em um movimento divergente – mas complementar –, a filosofia assume formas de ruptura (epistêmica e política) em relação a compreensões do Estado, da economia e da sociedade, que levaram a movimentos políticos responsáveis por moldar não apenas o século XIX, mas todo o século XX, chegando mesmo até nós.

O artigo de Rafael Magdaleno propõe reinterpretar a gênese do Código Civil Francês de 1804, complexificando as qualificações automáticas de que seria uma continuidade do liberalismo ou do individualismo iluminista. A análise centra-se sobre Jean-Étienne-Marie Portalis, um dos redatores do documento, de convicção religiosa e alinhado aos neomonarquistas. No cruzamento entre filosofia e direito, escapa à compreensão teleológica sobre a formação da dogmática jurídica, contribuindo para uma visão que desestabiliza o senso-comum sobre os efeitos da Revolução Francesa.

O artigo de Félix Barancy se dedica ao processo de institucionalização da filosofia acadêmica francesa. Mais especificamente, concentrando-se nos anos de 1810-1820, examina como se formaram padrões disciplinares e profissionais definidores da prática filosófica na França, que adquiriram uma longa duração. Ao considerar os papéis de Pierre Laromiguière, Pierre-Paul Royer-Collard e Joseph-Marie Degérando, produz uma reavaliação da importância de Victor Cousin como absoluto inaugurador da filosofia na França. O discurso filosófico, buscando legitimar-se como científico, procede por empréstimos disciplinares das ciências naturais e da psicologia, com o intuito de garantir o espaço institucional e político para a história da filosofia.

O artigo de Hacques Romain investiga os caminhos de construção da legitimidade disciplinar da filosofia na França, nos anos de 1850-1860. Seu objeto são os debates que se seguiram aos sermões do padre Gioacchino Ventura, que prescreviam a subordinação da verdade



filosófica à verdade religiosa. As disputas entre o filósofo Charles de Rémusat e o médico Jacques Lordat revelam dinâmicas de ruptura e alianças entre a filosofia, a medicina e a teologia. O espiritualismo filosófico e o vitalismo médico, perspectivas inconciliáveis em sua pretensão de definir o homem, unem-se na defesa da autonomia da filosofia contra a autoridade religiosa.

O artigo de Douglas Anfra volta-se à Alemanha de fins do século XIX, para analisar a relação entre teorias da evolução e pensamento político da social-democracia alemã. Interpretando detidamente um cartaz comemorativo do Primeiro de Maio de 1897, depreende os elementos que articulam o socialismo ao evolucionismo na formulação de uma ideia de progresso social, científico e moral da humanidade. Considera não apenas que tais deslocamentos semânticos se deram na direção da filosofia e teoria científica para a política, mas também na direção inversa, em que a apropriação do evolucionismo pelo socialismo contribuiu para a ampliação das fronteiras da teoria evolucionista para além da biologia.

O artigo de Halwaro Freire apresenta a obra do filósofo brasileiro Raimundo de Farias Brito, descrevendo-a como uma defesa da metafísica diante do positivismo, do monismo e do criticismo de Kant. Na virada do século XIX para o XX, Farias Brito teria buscado fazer frente à hegemonia de materialismos que cindiam metafísica, ciência e moral. Contrariamente a isso, sua proposta de uma filosofia do espírito prevê uma essencial articulação entre esses saberes.

Também sobre a obra filosófica de Farias Brito, o artigo de Júlio Canhada propõe uma reflexão sobre os procedimentos discursivos pelos quais construiu sua voz autoral filosófica, em um período de fraca autonomização do ofício de filósofo. Na passagem do Império para a República, discute como se posiciona diante da linhagem filosófica brasileira de que proveio, e como apropriou-se de debates da filosofia europeia. A autoria filosófica de Farias Brito mantém estreita relação com

a figura de historiador da filosofia, ponto destacado pela recepção contemporânea ao autor. Em um cruzamento conflituoso entre várias disciplinas, procura construir um caminho que se quer autônomo, cuja compreensão, contudo, vai se delineando pelas múltiplas negociações feitas no interior de um campo discursivo filosófico ainda muito pouco conhecido.

Tomados conjuntamente, os artigos deste dossiê formam um rico quadro sobre a diversidade da filosofia no século XIX. Principalmente, fornecem instrumentos para se pensar sobre as relações entre a filosofia e outros saberes, em um momento em que as fronteiras disciplinares eram mais fluidas. Nesse passado não tão distante, há múltiplos passados que foram incorporados e formulados por discursos filosóficos que obedeciam a critérios de legitimidade diferentes dos que hoje estão em vigor. Espera-se que este dossiê possa contribuir para a percepção dessa distância e, por conseguinte, estimule novas perspectivas sobre o fazer filosófico e sua história.

São Paulo, 2025.

Júlio Canhada

UFSCar/Fapesp, Collège International de Philosophie.  
Autor de *O discurso e a história: a filosofia no Brasil no século XIX* (Loyola, 2020)

## REFERÊNCIAS

Haeckel, Ernst. *Os enigmas do universo*. Porto: Lello & Irmão, s/d. Trad. de Jaime Filinto [1ª ed. de 1899].

Haeckel, Ernst. *Die Welträthsel. Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie*. Bonn: Emil Strauss, 1899.

Hansen, João Adolfo. *Ler e ver: pressupostos da representação colonial*. In: *Agudezas seiscentistas e outros ensaios*. São Paulo: Edusp, 2023, Org. de Cilaine Alves Cunha e Mayra Laudanna.

***O Código Civil francês de 1804 e os seus redatores: entre a  
Revolução e a Restauração***

THE FRENCH CIVIL CODE OF 1804 AND ITS DRAFTERS: BETWEEN  
REVOLUTION AND RESTORATION

*Rafael Tubone Magdaleno\**

RESUMO

Este artigo, versão ampliada de trecho de tese de doutorado defendida na Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, no ano de 2023, propõe uma reinterpretação da gênese do Código Civil francês de 1804, afastando-se da visão tradicional que o concebe como uma expressão linear do liberalismo e individualismo iluminista. Com base nas pesquisas de Jean-François Niort e Jean-Louis Halpérin, demonstra-se que o processo de codificação foi permeado por ambivalências ideológicas e conflitos políticos do período do Consulado. O estudo aprofunda o perfil dos principais redatores, com foco em Jean-Étienne-Marie Portalis, e argumenta que suas convicções filosófico-religiosas e sua filiação à corrente dos "neomonarquistas" ou "neocristãos" (em oposição aos "ideólogos") resultaram em um Código com forte viés de estabilização e restauração da ordem, e não de afirmação do projeto revolucionário radical. Conclui-se que o Código Napoleônico, embora introduzindo elementos de modernidade jurídica, representou uma contenção do espírito iluminista extremado, buscando harmonizar a herança revolucionária com valores tradicionais de matriz cristã e monárquica.

Palavras-chave: Código Civil de 1804; Jean-Étienne-Marie Portalis; Neomonarquistas; Iluminismo; Filosofia do Direito;

---

\* Professor da Universidade Federal do Tocantins - UFT, Tocantins, Palmas, Brasil; [rafael.tubone@mail.uft.edu.br](mailto:rafael.tubone@mail.uft.edu.br). <http://lattes.cnpq.br/1619434301692463>. <https://orcid.org/0000-0001-5362-8633>.

## ABSTRACT

*This article, an expanded version of a section from a doctoral dissertation defended at the Faculty of Law of the University of São Paulo in 2023, proposes a reinterpretation of the genesis of the French Civil Code of 1804, moving away from the traditional view that conceives it as a linear expression of Enlightenment liberalism and individualism. Based on the research of Jean-François Niort and Jean-Louis Halpérin, it demonstrates that the codification process was permeated by ideological ambivalences and political conflicts during the Consulate period. The study deepens the profile of the main drafters, focusing on Jean-Étienne-Marie Portalis, and argues that his philosophical-religious convictions and his affiliation with the "neo-monarchist" or "neo-Christian" current (as opposed to the "ideologues") resulted in a Code with a strong bias towards stabilization and restoration of order, rather than an affirmation of the radical revolutionary project. It concludes that the Napoleonic Code, while introducing elements of legal modernity, represented a containment of the extreme Enlightenment spirit, seeking to harmonize the revolutionary heritage with traditional values of Christian and monarchical origin.*

**KEYWORDS:** Civil Code of 1804; Jean-Étienne-Marie Portalis; Neo-monarchists; Enlightenment; Philosophy of Law;

## Introdução

A interpretação mais amplamente difundida sobre a produção e a ideologia do Código Civil francês de 1804, cujo projeto foi apresentado ao Conselho de Estado em 21 de janeiro de 1801, sustenta que ele constitui uma expressão acabada da racionalidade iluminista, individualista e liberal forjada pela Revolução Francesa e seus desdobramentos. Trata-se de uma leitura que compreende o Código como fruto de uma “ideologia revolucionária, individualista, liberal e

antropologicamente favorável”, tal como formulado no pensamento iluminista francês e europeu (Niort, 2009, p. 121)<sup>1</sup>.

Na literatura em língua portuguesa, tal interpretação encontra-se exemplificada em Castanheira Neves, reconhecido jusfilósofo lusitano, quando ele afirma que o momento de elaboração das codificações pós-revolucionárias são a “consagração dos sistemas racionalmente construídos pelo jusnaturalismo-moderno-iluminista em positivo-codificados sistemas legislativos” (Castanheira Neves, 2003, p. 26).

Uma variação crítica dessa mesma tese é proposta por certas vertentes da tradição marxista, segundo as quais o Código Civil representaria a consolidação jurídica da *révolution bourgeoise*, marcada pela afirmação do individualismo e da propriedade privada, e simultaneamente pelo encerramento do ímpeto transformador da Revolução Francesa. Em ambas as abordagens, o Código de 1804 aparece como instrumento de cristalização do liberalismo burguês.

Contudo, pesquisas mais recentes, notadamente as de Jean-François Niort e Jean-Louis Halpérin, têm desafiado tal consenso historiográfico<sup>2</sup>. A partir de uma leitura mais contextual e menos linear, tais autores apontam para a complexidade do processo de codificação e para as ambivalências ideológicas presentes em sua gênese.

“A realidade, como sempre, é mais nuançada, pois mais complexa”, observa Niort (2009, p. 122), ao propor uma abordagem que leve em conta os conflitos de época, a trajetória dos redatores do Código e os interesses em jogo durante o Consulado.

---

<sup>1</sup>Todas as traduções dos textos estrangeiros citados neste artigo são de responsabilidade do autor, salvo indicação em contrário.

<sup>2</sup>Seria possível adicionar uma terceira tendência interpretativa, derivada das obras de Xavier Martin, que também sugere ter sido o código civil gestado no espírito das luzes e da revolução, mas com influências do empirismo de John Locke e Hume, bem como do sensualismo de Condillac e sucessores, que produzira uma antropologia filosófica pessimista. Para uma análise mais detida, Cf. Niort, 2004.

O presente artigo, versão bastante ampliada de trecho de tese de doutorado defendida na Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, no ano de 2023, busca, a partir dessa linha crítica, compreender as razões pelas quais Niort e Halpérin questionam a leitura tradicional do Código Civil como uma obra iluminista e liberal por excelência.

Para tanto, o texto apresenta, inicial e brevemente, a contraposição entre duas correntes intelectuais em disputa naquele momento — os ideólogos e os neomonarquistas — para demonstrar como a vitória destes últimos resultou em um Código menos revolucionário do que tradicionalmente se supõe, orientado mais por um projeto de restauração da ordem do que por uma afirmação do novo. Em especial, pelo fato dos principais redatores do Código Civil enquadrarem-se na segunda das correntes intelectuais expostas. Como escreve Halpérin, “a obra jurídica e judiciária dos anos 1800-1810 [...] permanece profundamente marcada pelas experiências revolucionárias que prepararam-na e pelo clima político do Consulado e do Império” (1989, p. 222).

Em seguida, analisa-se o perfil dos principais redatores do Código, destacando o papel central de Jean-Étienne-Marie Portalis (1746–1807), cuja formação intelectual e convicções filosófico-religiosas revela uma filiação ideológica distinta e mais complexa do que a afirmação “iluminismo racionalista” poderia levar a supor. Assim, embora o Código Napoleônico seja inegavelmente um marco na unificação e estatização do direito, esta pesquisa argumenta que sua arquitetura ideológica é mais tributária de uma reação restauradora do que de um impulso puramente revolucionário, especialmente quando analisamos o perfil de seus principais redatores.

## 1. O período do Consulado em disputa: “Ideólogos” versus Neomonarquistas/Neocristãos

Un code est à la fois un système et une histoire.  
(Lerminier, 1853, p. 447)

Durante o período do Consulado (1799-1804), que coincide com a gestação do Código Civil francês de 1804, um mesmo objetivo animava os distintos projetos sociopolíticos em disputa: a estabilização e conservação do regime. Nesse contexto de reação contida, duas correntes ideológicas se cristalizaram e se opuseram no seio do debate público. Uma delas tornou-se conhecida como corrente dos “ideólogos”. A outra, como corrente dos “neomonarquistas” ou “neocristãos”.

A corrente dos “Ideólogos”, assim chamados pejorativamente por Chateaubriand, compunham um grupo diverso de autores e personalidades políticas e literárias, que se reuniam em torno do salão patrocinado por Madame Helvétius, no *cercle d'Auteil*. O seu nome derivava de um conceito elaborado por um de seus membros, Destutt de Tracy: “ideologia”, para ele, seria a “ciência do pensamento e da ação [...] o principal fundamento sobre o qual a possibilidade do avanço humano poderia ser construída” (Jennings, 2011, p. 52). Dentre os seus mais conhecidos nomes, consta-se Condorcet, Volney, Destutt de Tracy, Maine de Biran, Daunou, Garat, Gérando, Guiguené, Cabanis, Bichat, Laplace e Lakanal.

No prefácio de sua obra *Eléments d'idéologie*, Destutt de Tracy esclarece que o seu projeto de elaborar tal ciência se justificava porque

Só se tem um conhecimento incompleto de um animal, se não se conhecem suas faculdades intelectuais. A ideologia é uma parte da zoologia, e é sobretudo no homem que essa parte é importante e merece ser aprofundada: assim, o eloquente intérprete da natureza, Buffon, teria considerado não ter



completado sua história do homem, se não tivesse ao menos tentado descrever sua faculdade de pensar (2025, *préface*).

O projeto da “ideologia” implicava, portanto, uma radical crítica da crença religiosa e da especulação metafísica, fontes permanentes de obscurantismo, que impediam o desenvolvimento das capacidades dos seres humanos. Conforme Niort, “politicamente, eles se apresentavam como defensores da Revolução e são republicanos, ainda que moderados, mais próximos do elitismo girondino que do igualitarismo jacobino [...]” (Niort, 2009, p. 125). A matriz do pensamento do grupo dos “ideólogos” era sensualista, isto é, acreditavam que os conhecimentos humanos provinham das sensações e dos sentidos, e materialista. Locke, ao menos para Destutt de Tracy, teria sido “o primeiro dos homens que tentou observar e descrever a inteligência humana como se observa e descreve uma propriedade de um mineral ou de um vegetal”. Condillac, por sua vez, quem “realmente criou a ideologia” ao ampliar o número das observações lockeanas (Destutt De Tracy, 1800-1815, p. 10). Racionalistas em busca de um governo estável, os ideólogos defendiam o legado revolucionário com um intuito puramente utilitário (Jennings, 2011, p. 52).

Como escreve Niort, eram tais autores

Racionalistas, defensores da ciência e do progresso humano, político, social e econômico, críticos da religião, anticlericais, eles se apresentam, portanto, como os herdeiros do pensamento Iluminista, da "burguesia voltairiana" e do espírito revolucionário e republicano (2009, p. 126)

Contrapondo-se aos ideólogos e ao que identificam como “espírito jacobino”, um grupo de autores e políticos, temerosos das perigosas derivações violentas da década revolucionária anterior, organizaram-se em torno de publicações como o *Mercure de France* e le

*Journal des débats*, e de instituições de ensino como a *Académie de Législation*. Esses autores, “preferindo de longe a monarquia à república, a tradição à inovação, a religião à irreligião, a ordem e a hierarquia social à liberdade política ou à democracia” (Niort, 2009, p. 127), eram em sua maioria antigos monarquistas que, após a anistia dada por Napoleão Bonaparte, puderam retornar à sua França natal.

Contrarrevolucionários moderados — ao contrário dos radicais — aliaram-se ao projeto bonapartista. Esses autores rejeitavam a legislação revolucionária de cunho igualitário e, do ponto de vista filosófico, eram espiritualistas e cristãos. Opondo-se à ideia de aperfeiçoamento moral por meio da política e da razão, tal como defendida pelos ideólogos, sustentavam que qualquer progresso moral pertence exclusivamente à esfera religiosa — ou seja, é matéria de fé e de lei natural. Esse grupo foi chamado de “neomonarquista” ou “neocristão”. Dentre seus membros mais conhecidos, tem-se Louis de Fontanes, Royer Collard, Bonald, Chateaubriand, Fievé, Molé, Geoffroy, Barbé-Marbois, Mathieu-Dumas, Siméon, Muraire, Pastouret, Jean-Étienne-Marie-Portalis, entre outros.<sup>3</sup>

Se perguntássemos a qualquer estudante de Direito habituado à narrativa tradicional sobre a história do Código Civil napoleônico a qual das correntes pertenciam os redatores do Código de 1804, é provável que a maioria os associasse ao primeiro grupo. No entanto, os quatro comissários encarregados da redação do Código foram, de fato, membros ativos do grupo dos chamados “neomonarquistas” ou “neocristãos”, e não dos “ideólogos” ou de um suposto iluminismo de terceira geração (NIORT, 2009, p. 128). A escolha de tais comissários por Napoleão Bonaparte reflete o contexto político do Consulado, período marcado

---

<sup>3</sup> Importante notar que alguns desses autores tinham pertencido à corrente dos “Vichyanos” no período do Diretório. Dentre eles, Mathieu Dumas e Portalis.

pela cristalização restauradora dos ideais revolucionários e pela reconstrução das instituições nacionais — um momento voltado à conclusão do ciclo revolucionário iniciado em 1789. Era precisa terminar a revolução francesa.

Como escrevem Frédéric Audren e Jean-Louis Halpérin, se o código civil pode ser dito revolucionário foi por ter promovido uma revolução cultural “na medida em que ele associa a unificação nacional, a estatização do direito e uma vontade de estabilizar as novas relações sociais nascidas da revolução” (Audren; Halpérin, 2013, p. 15). O Código emerge, assim, como um instrumento ambíguo: busca, de um lado, adaptar-se à necessidade de estabilização deste período histórico e, de outro, busca impor uma nova racionalidade estatal — característica do período pós-revolucionário.

## **2. O perfil ideológico dos comissários-redatores: a centralidade de Jean-Étienne-Marie Portalis**

No exercício da função de elaboradores do Código Civil, os comissários-redatores do código civil de 1804 desempenharam papel fundamental. Conhecê-los permite compreender o “espírito” que orientou a produção do referido diploma legal. O mais relevante entre eles foi Portalis<sup>4</sup>, a quem me dedicarei nas linhas seguintes. Em seguida, apresento brevemente, em razão da limitação de espaço, um breve esboço biográfico dos demais comissários.

---

<sup>4</sup> Na sua análise do “espírito do código civil”, Niort afirma que, para compreendê-lo, é necessário debruçar-se intensamente sobre Portalis, “tant il apparaît à bien des égards comme l’âme du code” (2009, p. 124). Concordo com a assertiva e, por isso, adoto a sugestão de Niort.

Jean-Étienne-Marie Portalis nasceu em 1756, na comuna de Le Beausset, ao sul da França e faleceu em 1807, na cidade de Paris. A sua família, de origem italiana, tinha criado raízes na Provence desde o século XV. Seu pai se chamava Étienne Portalis e era notário real na região de Le Beausset. Sua mãe tinha o nome de Marie-Magdeleine David. Educado pelos avós maternos, depois na escola de Oratória de Toulon, por fim em Marseille, Portalis recebeu uma educação eclética, alimentada de escritos teológicos e iluministas<sup>5</sup>.

Em 1762, Portalis começa seus estudos na Faculdade de Direito em Aix (Delplanque, 2015, p. 829). Já em 1763, publica sua primeira obra, um opúsculo sobre o Emílio de Rousseau, intitulado *Observations sur un ouvrage intitulé Émile ou de l'Éducation*. Nesse opúsculo, Portalis critica fortemente Rousseau pela tentativa de criação de um “sistema monstruoso”, que seria responsável por promover “a irreligião reduzida em regras e em princípios” (Portalis apud Niort, 2009, p. 128).

No ano de 1765, Portalis se inscreve no *barreau d'avocats* de Aix onde adquire renome como advogado e participa de grandes casos (como o da separação Condessa de Mirabeau). Cerca de trinta anos depois, Portalis se torna deputado no *Conseil des anciens*, criado pela constituição de 1795, e um ano depois se torna presidente deste conselho. Já nessa época, participa de grandes debates jurídicos no papel de legislador, período denominado de “sua primeira carreira de legislador” (Delplanque, 2015, p. 230).

Em 1797, ano do golpe do Diretório, Portalis é proscrito e se exila na região da Holsácia, onde se dedica a escrever a sua grande obra

---

<sup>5</sup> Era um assíduo leitor de Rousseau e Montesquieu.

filosófica *De l'usage et de l'abus de l'esprit philosophique durant le XVIII<sup>e</sup> siècle*<sup>6</sup>.

O objetivo dessa obra era justamente denunciar o “espírito filosófico” que produzira, segundo ele, os desvios e abusos revolucionários vivenciados no período da revolução. Para Portalis, “toda doutrina é falsa, se ela não reúne por sua vez Deus, o homem e a sociedade” (Portalis apud Niort, 2005, p. 107). Isto é, Portalis denuncia o espírito das luzes, espírito que ele identifica com um ferrenho combate contra a religião, a fé, a ordem e a razão natural. Também aponta o grande perigo existente quando esse espírito se democratiza em excesso e passa a ser promovido por “sofistas”, por uma “grande massa de homens que não são senão semicivilizados e que, por falta de educação ou por uma educação negligenciada, não estão nem um pouco no nível de seus contemporâneos em suas qualidades sociais” (Portalis apud Niort, 2009, p. 134).

Dentre os seus alvos, encontra-se Immanuel Kant, o filósofo de Königsberg, especialmente no que tange à sua epistemologia. Portalis aparenta ter visto Kant como alguém que “decretava” verdades

---

<sup>6</sup> Diga-se de passagem que, nesse texto, Portalis é muito crítico a Kant e dele discorda frontalmente no que diz respeito à epistemologia. Lê-se, por exemplo, “[...] Je conviens, dit Emm. Kant, que tout cela peut être; mais il faudroit que l'expérience concourût avec nos raisonnements à priori pour constater que tout cela est: or, l'expérience ne nous découvre que de simples modifications qui peuvent très-bien n'être que les métamorphoses de la nature. Néanmoins, dans l'opinion où paroît être ce philosophe que les vérités de l'existence de Dieu, de la spiritualité et del'immortalité de l'âme, sont utiles au genre humain, il ne les établit point en philosophe, mais en législateur: il les décrète. Je soutiens au contraire que les vérités de l'existence de Dieu, de la spiritualité et de l'immortalité de l'âme, sont des vérités philosophiques, c'est-à-dire des vérités constatées par des preuves proprement dites. Exactement parlant, rien de ce qui est ne peut être connuni prouvé a priori” (Portalis, 1827a, p. 194).

metafísicas sem o devido fundamento empírico/filosófico e, assim, reforçava o "espírito filosófico" que ele tanto combatia, bem como o concebia como um mero repetidor de doutrinas antigas.

Segundo o autor:

Não vejo o que as concepções puras e as ideias a priori, que esse filósofo admite e coloca fora do círculo de todos os nossos conhecimentos experimentais ou adquiridos, têm de mais verdadeiro, mais razoável ou mais novo do que os exemplares ou protótipos de Platão, as ideias inatas de Descartes, ou a visão em Deus de Malebranche. Por que reproduzir sistemas já gastos, anunciando-os com tanta pretensão, como se fossem revelar aos homens verdades até então ocultas à sua razão? (Portalis, 1827a, p. 92)

(...) na opinião em que parece estar esse filósofo — de que as verdades sobre a existência de Deus, da espiritualidade e da imortalidade da alma são úteis ao gênero humano — ele não as estabelece como filósofo, mas como legislador: ele as decreta.

Eu sustento, ao contrário, que as verdades da existência de Deus, da espiritualidade e da imortalidade da alma são verdades filosóficas, isto é, verdades constatadas por provas propriamente ditas. Exatamente falando, nada do que é pode ser conhecido ou provado a priori (Portalis, 1827a, p. 194).

Portalis, portanto, era um contrarrevolucionário de tipo especial, um contrarrevolucionário que não era hostil a todas as reformas operadas pela Revolução. Empirista<sup>7</sup>, sua filosofia era uma filosofia moderna, que afirmava serem as sensações a matriz originária e última do conhecimento, mas ao mesmo tempo rigidamente cristã ao sustentar uma

---

<sup>7</sup> “Partamos sempre desses fatos, ou seja, partamos sempre da experiência, e jamais... (1) A consciência do verdadeiro não é um repositório de ideias a priori, mas a faculdade de perceber e sentir aquilo que está além. Eis toda a filosofia, eis todo o código da razão humana. É porque a experiência não é constantemente respeitada que existem idealistas, pirrônicos, kantianos: o erro de todos esses homens vem unicamente de não reconhecerem nenhum fato positivo, e de exigirem sobretudo provas(...) (Portalis, 1827a, p. 320).

posição jusnaturalista teológica: a lei natural de origem divina, que pela razão e pelo sentimento se revelaria aos homens.

Como escreve Portalis, “o direito é a razão universal, a suprema razão fundada sobre a natureza mesma das coisas. As leis não devem ser senão o direito reduzido em regras positivas, em preceitos particulares” (Portalis, 2004, p. 24).

Em toda a sua obra, ele fará referência à natureza e ao direito natural (Long; Monier, 2017, p. 83). As referências ao legislador como um sacerdote em seu *Discurso Preliminar ao primeiro projeto do código civil*: “As leis não são atos puros de poder; são atos de sabedoria, de justiça e de razão. O legislador exerce menos uma autoridade do que um sacerdócio”; bem como a referência a uma lei superior, que não se pode violar impunemente:

(...) que há coisas que não foram feitas por mãos humanas, e que acima de todas as leis escritas existe uma lei natural, emanada da justiça eterna, que não se pode violar impunemente, que ordena aos indivíduos e às nações, aos súditos e aos reis, e da qual os diversos legisladores não são — e não podem ser — senão fiéis e respeitosos intérpretes (Portalis, 1827b, p. 94)

Parte de sua crítica à Revolução confundia-se com a sua crítica aos teóricos do pacto social, que sustentavam

a hipótese de um pretenso pacto social, ou um estado pretenso de natureza, que nunca existiu. Infelizmente, a jurisprudência tem seus sistemas como a filosofia, e ela tem seus tempos fabulosos como a história; mas os bons espíritos afastam as hipóteses e os sistemas; eles não despontam após a sombra quando podem conter a realidade. A sociedade não é um pacto, mas um fato (Portalis apud Niort, 2009, p. 136).

Em 1799, Portalis retorna do exílio e logo torna-se um partidário do regime napoleônico. Lebrun, um dos cônsules, apresenta-o a Napoleão, quem o nomeia em 12 de outubro de 1800 um dos membros

da comissão responsável pela redação do projeto de código civil. É o seu membro mais importante.

Juridicamente, portanto, as ideias de Portalis também possuíam o ecletismo exposto em sua filosofia, que combinava ao mesmo tempo uma preocupação em evitar toda ruptura brutal com o passado jurídico e legislativo, ao mesmo tempo que intencionava inserir alguns elementos modernizantes e reformadores no código civil que estava redigindo.

O código civil de Portalis, assim, de forma alguma era um código revolucionário. Pelo contrário. Em trecho retomado textualmente de sua obra *De l'usage et de l'abus de l'esprit philosophique durant le XVIII<sup>e</sup> siècle*, o autor caracteriza a revolução como “uma conquista” Portalis, 2004, p. 12) e o espírito revolucionário como “o desejo exaltado de sacrificar violentamente todos os direitos a um objetivo político, e de não admitir outra consideração que não seja a de um misterioso e variável interesse do Estado” (Portalis, 2004, p. 14).

Compreende-se, portanto, porque Lucien Jaume pode escrever que “o Código Civil de forma alguma pode ser confundido com o espírito revolucionário” (Jaume, p. 187). O código pretendia apenas reformar e conservar os elementos sociais mais importantes do Estado francês – que seriam reflexos da ordem natural (Niort, 2009, p. 140).

Dito pelo próprio autor:

[...] Não se buscou, na nova legislação, introduzir novidades perigosas. Conservou-se das leis antigas tudo o que se podia conciliar com a ordem presente das coisas [...] pôs-se sábias regras para o governo das famílias; foi restabelecida a magistratura dos pais, relembrou-se todas as formas que podiam garantir a submissão das crianças [...] velou-se pela manutenção da boa moral (Portalis apud Niort, 2009, p. 140)<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> “[...] On n’a pas cherché, dans la nouvelle législation, à introduire de nouveautés dangereuses, On a conservé des lois anciennes, tout ce qui pouvait se concilier avec l’ordre présent des choses [...] on a posé des sages règles pour



O autor de Beausset também foi um grande crítico dos Direitos do Homem e do Cidadão consagrados na famosa declaração de 1789. Ele chama os seus autores e apoiadores de homens sem talento, de sofistas:

Quando entre nós os acontecimentos foram suficientemente infelizes para dar a tais homens a esperança de ascensão, viu-se alguns personagens sem talento, sem visão e até então ignorados ou desprezados, trabalharem para desencaminhar a multidão, lisonjeando-a com todas as falsas doutrinas que os sofistas haviam há muito tempo disseminado entre o público, e que, desde o início da Revolução, haviam sido consignadas em uma declaração solene conhecida pelo nome de Declaração de Direitos. Viram-se pequenos agitadores, sem outro mérito senão o de propagar algumas ideias exageradas de liberdade e de igualdade, usurparem grande poder; preparavam seu despotismo pregando a insubordinação e a revolta; embriagavam o povo com sua soberania para, um dia, exercê-la inteiramente em nome do povo (Portalis, 1827b, p. 491).

Segundo ele, tais agitadores brandiam princípios de liberdade e igualdade que eram contrários à natureza. No que diz respeito à igualdade, Portalis ressaltava que era, pelo contrário, a desigualdade que compunha “o quadro da vida”, e que não seja dita algo distinto disso:

E que não se diga que a boa moral e as boas leis só podem ter como base sólida o princípio de uma igualdade absoluta entre os homens. As mais santas máximas da moral — aquelas que recomendam a caridade, a piedade, a indulgência, a moderação — evidentemente supõem que a situação dos homens entre si é bem diferente, e que não é dado a todos alcançar o mesmo grau de prosperidade e de perfeição. Todas as virtudes cuja semente foi lançada no coração humano têm por objetivo suavizar e compensar as desigualdades que compõem o quadro da vida (Portalis, 1827b, p. 353).

No que diz respeito à liberdade, por sua vez, o autor considerava que ela só poderia ser dita um “efeito de uma sábia composição entre as

---

le gouvernement des familles; on a rétabli la magistrature des pères, on a rappelé toutes les formes qui pouvaient garantir la soumission des enfants [...]; on a veillé sur le maintien des bonnes moeurs.”

vontades particulares, os poderes individuais e a segurança comum” (Portalis, 1827b, p. 337).

Portalis, enfim, expressava nas suas convicções filosóficas e jurídicas, que tornaram-se obra prática e codificada, a intenção de finalizar, encerrar, fixar a revolução, corrigindo-a e retomando alguns elementos anteriores à ela nos pontos em que havia sido por demais *revolucionária* (no sentido novo atribuído a tal termo), como ele próprio afirma: “se conservarmos o hábito de fazer revoluções, nada jamais poderá se estabelecer, e nossos decretos não passarão de pilares flutuantes no meio de um mar tempestuoso” (Portalis apud Long; Monier, 2017, p. 29)

Após este exame mais detido da figura de Portalis — indiscutivelmente o principal artífice intelectual do projeto codificador —, é necessário voltar o olhar, ainda que brevemente, para os demais membros da comissão redatora do Código Civil de 1804. Embora nenhum deles tenha alcançado o mesmo grau de influência filosófica e jurídica que Portalis, todos compartilharam, em maior ou menor medida, uma orientação contrarrevolucionária marcada por elementos do pensamento neomonárquico e neocristão, deixando suas marcas no texto final do código. A seguir, apresento um esboço biográfico e intelectual desses comissários.

Félix-Julien-Jean Bigot de Préameneu, colega e amigo de Portalis, um reformista de passado radicalmente monarquista, é o segundo dos comissários responsáveis pela elaboração do código civil de 1804.

Nascido em 1847, era um membro da nobreza togada do Antigo Regime. De pensamento político político-filosófico semelhante a Portalis, após o falecimento desse último, tomará o seu lugar ao lado e em apoio a Napoleão Bonaparte. Antes de tornar-se membro da comissão redatora do código civil, Bigot de Préameneu tinha sido magistrado em

Paris em 1790 e, depois, membro do poder legislativo revolucionário nos anos pré-Terror; sempre defendendo a monarquia dos Bourbon. Foi preso durante os anos jacobinos e liberado após o período do Termidor.

Sob o diretório, retornará às funções judiciárias e terá uma ascensão meteórica: em 1799, é nomeado ao Instituto de França, em 1800 torna-se comissário governamental no Tribunal de cassação (esfera recursal final do sistema judiciário francês da época) e, enfim, é nomeado comissário-redator do Código Civil.

Se é Portalis quem apresenta a exposição de motivos do código diante das assembleias consulares, será Bigot de Préameneu quem apresentaria o projeto diante da assembleia do Conselho de Estado (Niort, 2009, p. 143). Nessa apresentação, fica bastante claro o “pessimismo antropológico” e o “empirismo metodológico” que o caracteriza, quando diz que “seria desconhecer a fraqueza vinculada à humanidade, se supusermos que essa obra [o código] não seja suscetível de nenhum melhoramento” (De Préameneu apud Niort, 2009, p. <sup>9</sup>).

Os dois outros comissários-redatores foram François-Denis Tronchet e Jacques de Maleville. Diferentemente dos dois anteriores, não foram apoiadores de primeira hora e fiéis do Diretório e do governo Bonaparte. Mas, também eles, se inserem na mesma corrente contrarrevolucionária matizada dos “neomonarquistas”.

François-Denis Tronchet nasceu em Paris, no ano de 1726, filho de um procurador parlamentar. Estudou na faculdade de Direito de Paris, mesma cidade onde ingressa na Ordem dos Advogados em 1745, mas rapidamente abandona a carreira em virtude de uma “voz sem timbre e velada” (Halpérin, 2015, p. 981).

---

<sup>9</sup> “ [...] ce serait méconnaître la faiblesse attachée à l’humanité, si on supposait que cet ouvrage ne sera susceptible d’aucune amélioration”.

Durante a revolução, foi deputado do terceiro estado nos Estados Gerais convocados pelo monarca Luís XVI. Eleito presidente da Assembleia em 1791, participou intensamente dos diversos embates jurídicos de sua época: a abolição dos direitos feudais, a instauração da igualdade na partilha sucessorial, entre outros. Durante o período do terror, permanece escondido por temer que pudesse sofrer consequências severas, após esse período, durante o Termidor, é eleito pelo Senado juiz na corte de cassação, instituição da qual se torna presidente logo depois. Em agosto de 1800, Napoleão Bonaparte nomeia-o como comissário-redator do código civil.

Na comissão, sustentou posições “tradicionalistas”, podendo até mesmo aparecer como “o símbolo de um retorno ao antigo direito – particularmente aos costumes de Paris – e de um reforço da ordem familiar em torno da figura de um patriarca” (Halpérin, 2015, p. 982), posições tradicionalistas tais quais a defesa da interpretação jurídica frente a um legicentrismo extremado (Niort, 2009, p. 144). Apesar de um ser um contrarrevolucionário moderado, Tronchet conhecia o debate da Escola do Direito Natural moderna, o código prussiano de 1794 e conseguia mobilizar fatos sociológicos em seus posicionamentos; foi, portanto, um “símbolo da passagem do círculo influente do *barreau* parisiense do fim do século ao novo mundo das assembleias legiferantes” (Halpérin, 2015, p. 982). O antigo juiz da corte de cassação falece em 1806.

Jacques de Maleville, por sua vez, nasceu em Domme, no ano de 1741 e faleceu na mesma cidade em 1824. Desde os seus 17 anos, trabalha em Bordeaux junto a Maître Dudon, advogado geral do parlamento local, o que facilita o seu ingresso na Faculdade de Direito de Bordeaux. Jacques de Maleville começa a tomar proeminência na vida pública francesa em 1789, quando redige alguns *Cahiers de Doléances*,

um registro de petições e queixas da população da época, além de auxiliar na criação do departamento da Dordogne, no sul da França.

Eleito deputado nos Estados Gerais, depois vice-presidente do diretório da Dordogne, torna-se membro do Tribunal de de Cassação em 1791. Malleville “era sem nenhuma dúvida o mais contrarrevolucionário dos quatro comissários-redatores” (Niort, 2009, p. 144)<sup>10</sup>; responsável pelo Livro II do código, que versava sobre os bens e as diferentes formas de modificação da propriedade, “muito conservador para romper brutalmente com o passado [...] ele escolhe tomar como guia o direito romano” (Guyon, 2015, p. 691).

Enfim, como escreve Niort, “a escolha desses homens para preparar o código civil é reveladora da vontade política real de Bonaparte” (Niort, 2009, p. 147). Nesse momento também se aclara a incorreção manifesta de afirmar que o código civil nasceu das penas do iluminismo kantiano, dado que todos os responsáveis por sua elaboração não se situam no mesmo campo, nem político, nem filosófico.

Halpérin sintetiza de forma bastante didática o grau de autonomia do texto do código em relação aos seus codificadores. Isto é, se os codificadores são pessimistas, mecanicistas comportamentais, se o código civil não reflete o triunfo do individualismo liberal, ainda assim ele “permanecia portador de uma herança revolucionária” em sua igualdade formal, na manutenção do casamento civil e na justificação do divórcio (Halpérin, 1996, p. 23).

O “código civil dos franceses”, por fim, é promulgado no dia 21 de março de 1804 (lei do 30 Ventôse ano XII), reunindo trinta e seis leis votadas dentre março de 1803 a março de 1804 (Halpérin, 2001, p. 15).

---

<sup>10</sup> “était sans aucun doute le plus contre-révolutionnaire des quatre commissaires-rédacteurs”.

## Conclusão

A análise crítica da gênese do Código Civil francês de 1804 revela um cenário mais complexo do que aquele oferecido pelas interpretações clássicas que o filiam diretamente ao ideário iluminista ou o associam linearmente ao projeto burguês revolucionário. O exame das teses de Jean-François Niort e Jean-Louis Halpérin, aliado à investigação do perfil intelectual e político dos redatores do Código — especialmente Jean-Étienne-Marie Portalis — permite evidenciar que o processo de codificação foi, em grande medida, marcado por uma reação ao radicalismo revolucionário e à racionalidade extremada dos ideólogos.

O Código Napoleônico, ao invés de expressar pura e simplesmente uma culminação do Iluminismo jurídico, encarna uma tentativa de estabilização institucional e de reintegração dos valores tradicionais — especialmente os de matriz cristã e monárquica — no novo contexto estatal pós-revolucionário.

Os redatores do Código Civil, oriundos do círculo dos chamados “neomonarquistas” ou “neocristãos”, tinham em comum uma filosofia jurídica que se ancorava tanto na prudência legislativa quanto numa concepção espiritualista e teleológica do direito. Em Portalis, particularmente, encontramos uma crítica robusta ao “espírito filosófico” do século XVIII, por considerá-lo dissolvente das estruturas sociais fundadas na fé, na ordem e na razão prática. Sua obra e atuação como comissário revelam um modelo de codificação que se propõe não apenas a racionalizar o direito civil francês, mas a recompor uma identidade jurídica nacional em consonância com valores permanentes e superiores, como a ideia de uma lei natural de origem divina.

A partir dessa perspectiva, o Código Civil francês de 1804 emerge não como o triunfo unívoco do Iluminismo liberal, mas como

uma expressão complexa e multifacetada de um período de transição e de profunda disputa ideológica, surge menos como um produto da ruptura e mais como uma construção de transição, situada entre a memória revolucionária e o desejo de ordenamento estável. Ao mesmo tempo em que absorve certos elementos da modernidade jurídica — como a centralização normativa, a unificação do direito e a clareza legislativa — ele incorpora uma contenção do projeto iluminista em sua vertente radical, propondo um retorno moderado à tradição. Além disso, como exposto ele é produzido como uma reação “conservadora” e “neocristã” aos excessos revolucionários, moldado pelas visões de Portalis e seus pares. Sua “modernidade” reside em sua forma, mas seu “espírito” e grande parte de seu conteúdo reflete uma cautela em relação aos excessos atribuídos às luzes identificadas ao jacobinismo, bem como um esforço para restabelecer a ordem social e moral a partir de valores tradicionais e de um jusnaturalismo de matriz teológica.

Essa leitura mais matizada da codificação napoleônica nos obriga a repensar os vínculos entre direito, política e ideologia, recusando dicotomias simplificadoras. Afinal, compreender o Código Civil francês em sua densidade histórica, filosófica e institucional é reconhecer que sua elaboração foi resultado de um contexto complexo e disputado, no qual se entrelaçam permanência e mudança, crítica e conservação, revolução e restauração.

Ao deslocar o foco de uma leitura ideológica unívoca para uma genealogia mais ampla e contraditória, abre-se o caminho para investigações futuras sobre a forma de atuação dos debates político-ideológicos na produção dos atos normativos e da dogmática jurídica estabelecida a partir de então. É primordial desafiar a ideia de uma linearidade progressiva na construção dos direitos modernos, ao evidenciar como projetos de estabilização social podem incorporar elementos aparentemente opostos aos ideais revolucionários, pois assim

recusamos as teleologias justificadoras em proveito de um exercício compreensivo que evidencia searas - teóricas e políticas - que ainda aguardam por serem abertas.

## REFERÊNCIAS

AUDREN, Frédéric; HALPÉRIN, Jean-Louis. *La Culture Juridique Française: entre mythes et réalités, XIX-XX siècles*. Paris: CNRS éditions, 2013.

CASTANHEIRA NEVES, António. *A crise actual da Filosofia do Direito no contexto da crise global da Filosofia: tópicos para a possibilidade de uma reflexiva reabilitação*. Coimbra: Coimbra, 2003.

DELPLANQUE, C. Portalis, Jean-Étienne Marie. *In: ARABEYRE, Patrick; HALPÉRIN, Jean-Louis; KRYNEN, Jacques (dir.). Dictionnaire historique des juristes français XII – XX siècle*. Paris: PUF, 2015.

DESTUTT DE TRACY, Antoine-Louis-Claude. *Éléments d'idéologie. Partie 1 / par le citoyen Destutt-Tracy. 1800-1815*. Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k41799v.texteImage#>. Acesso em: 11 jun. 2025.

EWALD, François. *Naissance du Code Civil*. Paris: Flammarion, 1989.



GUYON, G. D.; MALEVILLE, Jacques de. *In*: ARABEYRE, P.; HALPÉRIN, J.-L.; KRYNEN, J. (dir.). *Dictionnaire Historique des juristes français XII-XX siècle*. Paris: PUF, 2015.

HALPÉRIN, J.-L. Exegese (escola). *In*: DICIONÁRIO da Cultura Jurídica. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2012.

HALPÉRIN, J.-L. *Histoire du droit privé français depuis 1804*. Paris: PUF, 2001;

HALPÉRIN, J.-L. L'Empire hérite et lègue. *In*: BOUCHER, Philippe; ARPAILLANGE, Pierre (dir.). *La Révolution de la Justice: des lois du roi au droit moderne*. Paris: Éditions Jean-Pierre de Monza, 1989.

JAUME, Lucien. Terminer la Révolution par le Code civil? *Histoire de la Justice*, [s. l.], n. 19, p. 183-202, 2009. Disponível em: <https://droit.cairn.info/revue-histoire-de-la-justice-2009-1-page-183?lang=fr>. Acesso em: 12 jun. 2025.

JENNINGS, Jeremy. Paper for Workshop 2: 'The History of Political Concepts'. ECPR Joint Sessions, Copenhagen, 14-19 April 2000.

JENNINGS, Jeremy. *Revolution and the Republic: a history of Political Thought in France since the Eighteenth Century*. New York: Cambridge Press, 2011.

LERMINIER, Eugène. *Philosophie du droit*. Paris: Librairie de Guillaumin et Cie, 1853.

LONG, Marceau; MONIER, Jean-Claude. *Portalís: l'Esprit de Justice*. Paris: Michelon, 1997.

NIORT, Jean-François. Homo Civilis. Tome I et II : Contribution à l'histoire du Code civil français (1804-1965). Aix-en-Provence: Presses universitaires d'Aix-Marseille, 2004. Disponível em: <http://books.openedition.org/puam/414>. Acesso em: 2 jan. 2023.

NIORT, Jean-François. Les Portalis et l'esprit du XIX siècle. Droits, p. 93-118, 2005/2. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-droits-2005-2-page-93.htm>. Acesso em: 2 jan. 2022.

NIORT, Jean-François. Retour sur “l'esprit” du Code Civil des Français. Histoire de la justice, p. 121-160, 2009/1. DOI: 10.3917/rhj.019.0121. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-histoire-de-la-justice-2009-1-page-121.htm>. Acesso em: 30 dez. 2022.

PORTALIS, J.-E.-M. De l'Usage et de l'abus de l'esprit philosophique durant le XVIIIe siècle. Tomo 1 Paris: Moutadier; Baland, 1827a. Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6546761g>. Acesso em: 2 jan. 2023.

PORTALIS, J.-E.-M. De l'Usage et de l'abus de l'esprit philosophique durant le XVIIIe siècle. Tomo 2. Paris: Moutadier; Baland, 1827b. Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k65444946>. Acesso em: 2 jan. 2025.

PORTALIS, J.-E.-M. Motifs et discours prononcés lors de la publication du code civil. Bordeaux: Éditions Confluences, 2004. Disponível em: [https://mafr.fr/IMG/pdf/discours\\_1er\\_code\\_civil.pdf](https://mafr.fr/IMG/pdf/discours_1er_code_civil.pdf). Acesso em: 2 jan. 2023.

## ***Becoming philosophe: constructing academic and professional legitimacy in early 19<sup>th</sup>-Century France***

*Félix Barancy\**

### RESUMO

Os anos 1810-1820 são um ponto cego na historiografia da filosofia acadêmica francesa. No entanto, eles correspondem à formalização de padrões disciplinares e profissionais, associados ao nascimento institucional da história da filosofia. Este artigo analisa as estratégias utilizadas para justificar a institucionalização da história da filosofia. Mais especificamente, mostra que a apresentação da filosofia como ciência funciona principalmente como um dispositivo retórico, em vez de se basear em uma transformação real das práticas intelectuais.

**PALAVRAS-CHAVE:** Degérando, Laromiguière, Royer-Collard, Cousin, disciplinas acadêmicas.

### ABSTRACT

The years 1810-1820 are a blind spot in the historiography of academic French philosophy. However, they correspond to the formalization of disciplinary and professional standards, associated with the institutional birth of the history of philosophy. This article analyzes the strategies used to justify the institutionalization of the history of philosophy. More specifically, it shows that the presentation of philosophy as a science functions primarily as a rhetorical device rather than is grounded in an actual transformation of intellectual practices.

**KEYWORDS:** Degérando, Laromiguière, Royer-Collard, Cousin, academic disciplines.

---

\* Associate Professor at Université de Lorraine – UL/LISEC, Nancy, France, felix.barancy@univ-lorraine.fr. <https://orcid.org/0009-0009-8720-6303>

## Introduction

The relationship between “philosophy”, as a speculative exercise pretending to a very high level of generality, and its contexts of elaboration, is a question traditionally debated within humanities and social sciences departments. Among others, König-Pralong (2017) has articulated the issue by underscoring the tension in philosophical historiography between a conception of philosophy as a human science and one that draws it closer to the natural sciences—i.e., between a *relativist* tendency that acknowledges the historically situated nature of its practices and their outcome, and a *universalist* tendency that seeks to reach the “true”. The implications of this debate extend beyond the domain of epistemology, as they call into question the legitimacy of philosophy as a science, in a context where it is also a profession.

A retrospective analysis of the historical evolution of this debate reveals the variety of operations involved in producing the ideals of “truth”, “comprehensiveness” and “objectivity” which are constitutive of the practices of professional historians of philosophy today (Daston & Galison, 2007; Waquet, 2015). Historians of education also emphasized the processes of negotiation between social groups to have these ideals, understood in a particular way, inscribed in the institution, using a vast range of tools, including, among others, curricula, teacher inspection and recruitment competitions.

The case of France is interesting to study in this context, since after the social movements of “May 68”, such a historical (re)turn served to reshape the *philosophe* profession (Châtelet, 1970). Making the genesis of the history of philosophy as a discipline was then helpful to diagnose the challenges it was facing, and had a lasting impact on the way in which the history of philosophy as a profession has been

conducted since. In the wake of Châtelet, the specter of Victor Cousin (1792-1867), an actor held responsible for the prevailing form of professional philosophy, has been exhumed, either to ward it off or, conversely, to assume its legacy. Yet, while Cousin's role in the institutionalization of philosophy as a professional and scholarly practice cannot be denied, he was not at the origin of it in the strict sense. He certainly exerted a lasting influence, but as a philosophy teacher and reformer in a context where philosophy had already acquired an institutional existence.

This discrepancy has received scant attention from historians, who generally consider that after the formal establishment of the *classe de philosophie* (1809), it was not until twenty years later, and not until Cousin, that the first real attempts were made to establish professional standards. The result is a real blind spot in the history of the institutionalization of philosophy in 19th-Century France, despite the fact that it has been the subject of much research over the last thirty years and the seminal work by Vermeren (1995). Far from being a mere historiographical lacuna, it may be a sign of the long-term success of Cousin's strategy of appropriating the creations of others and presenting himself as the "restorer of philosophy". Consequently, examining the controversies surrounding the "birth of philosophy" as a profession in France may shed light on the polemical construction of professional norms.

In attempting to understand the obscurity in which the birth of philosophy as a discipline in France has been left, it is therefore less relevant to consider it as a *historical fact*—reducible to this or that act of State authority or of other actors—than as an *object of discourse* articulated to institutional strategies. More specifically, the point of this paper is to analyze the transformation of the rhetoric element "birth of philosophy" into a pseudo-historical reality.

In line with this approach, I will focus here on the period of cohabitation between the first generation of philosophy teachers and their cumbersome successor, Victor Cousin, i.e. between the creation of philosophy chairs at lycées and in the Facultés (1809) and Cousin's institutional advent twenty years later. During this period, Cousin took stock of the history of philosophy, which was in fact a way of purging the institutional arena of philosophical adversaries and competitors (Antoine-Mahut, 2019a).

This paper then shows that Cousin shares with his predecessors the idea that, in order to become institutionalized, philosophy must present itself as a “science” within a system of knowledge production in transition between a *humanist* and a *disciplinary* approach (Gibbons et al., 1994). However, this claim is based more on rhetorical argument than on any real community of practice with the positive sciences.

## **The establishment of the Université and the first philosophy teachers**

The status of philosophy in the French curriculum is often regarded as a distinctive feature within the European context, since, almost continuously since 1809, it has been the subject of specific teaching (Poucet, 2012). However, this status is partly contingent. Due to its close links with the revolutionary enterprise, the category of “philosophy” was initially excluded from the institutional reforms of the early 19th century, as Napoleon Bonaparte was trying to distance himself from it. In the lycées created in 1802, only lessons of “logic” were provided for, even though the lycées were presented as a return to the institutional structures of the Ancien Régime, during which the

curriculum usually ended with one or two years of “philosophy”. The rationale underlying this choice is given in the explanatory statement of the law: the aim is to reserve within the higher classes only what is “directly useful for the study of the sciences”, by getting rid of “metaphysics”<sup>1</sup>. The term *metaphysics* was used here less to refer to an area of philosophical knowledge in the strict sense of the term than as an insult to pejoratively label the philosophy practiced at the Institut national des sciences et des arts.

The recreation of a “philosophy” class seven years later (1809) is linked to the emergence of a new class of scholars who also distanced themselves from the metaphysics of the Institut, even though they were linked to it. Among them, Pierre Laromiguière (1756-1837), Pierre-Paul Royer-Collard (1763-1845) and Joseph-Marie Degérando (1772-1842) were directly involved in the creation of philosophy teaching. Although they came from different intellectual backgrounds, they had a common thread: they succeeded in winning Napoléon’s confidence, i.e. in demonstrating the moral harmlessness of their philosophy. In essence, Napoleon’s strategy entailed the establishment of an administration tasked with fostering a consolidated public sentiment that endorsed the regime (Novak, 2023) and which would be “a guarantee against theories that were pernicious and subversive of the social order”<sup>2</sup>.

Laromiguière was a well-known professor of philosophy under the Ancien Régime. He held a position in Toulouse for twenty years when he was called to Paris upon the opening of the École normale. He gained recognition with his *Projet d’éléments de métaphysique*, a short essay based on Condillac, but giving greater prominence than him to the activity of the soul (Laromiguière, 2026), which he distributed to the

---

<sup>1</sup> Motifs de la loi relative à la formation d’un corps enseignant, 6 May 1806.

<sup>2</sup> Paris, Archives nationales [now AN], AF/IV/909: Note from the Emperor to the ministre de l’Intérieur, 21 March 1808.

Parisian *philosophe* elite. The general aim of this text was as an attempt to oppose the materialist readings of Condillac's philosophy in order to found a science of the analysis of ideas that is compatible with Christian Revelation. Thus, far from being reduced to the pejorative labels of 'idéologue' or 'sensualist' which he has often been associated with (Picavet, 1891), Laromiguière exemplifies a *juste milieu* stance that made him the ideal candidate to be the first holder of the chair of philosophy at the prestigious Faculté des lettres de Paris, which he assumed on 19 September 1809.

Similarly, Royer-Collard lived through the political regimes of the late 18th century. He refused to compromise either with the Revolution and the restoration of an Ancien Régime monarchy, and called for a moderate monarchy based on law and above all associated with a "spiritual restoration" (Jacouty, 2008, p.82). During the Empire, he published violent attacks against the "philosophical doctrine" and its "disastrous influence" on morals and politics, in the very official *Journal de l'Empire* (30 August 1806), which brought him to the attention of the political authorities. However, it would be wrong to regard Royer-Collard as an *antiphilosophe*. On the one hand, because such rhetoric was widespread in the columns of the *Journal*; on the other, because those very articles from Royer-Collard concluded with a symmetrical denunciation of "the detractors of philosophy who accuse it of leading to destruction only" (*Journal de l'Empire*, 19 March 1807). It is therefore clear that this was less a mere denunciation of philosophy than a way of promoting a form of philosophy grounded in different values. This explains why, in October 1810, Royer-Collard was appointed to the chair of history of philosophy at the Faculté des lettres de Paris, replacing Emmanuel de Pastoret, who had held it only on an honorary basis.

Dégérando also held teaching posts, but on a lesser scale: in an X and an XI, he was in charge of the "moral philosophy" course at the



*Lycée républicain*, where many ‘Idéologues’ taught as well. During the Empire, he played a prominent role in the administration of public education. First of all, he was General Secretary of the Ministry of the Interior (1804), from where he closely monitored the execution of the 1802 *décret* creating lycées. Napoleon also put him in charge of reorganising the Universities of Turin (1805) and Florence (1808) (Chappey et al., 2014). Ultimately, in France this time, Napoleon invited him to attend meetings to discuss the new public education plan in January 1808<sup>3</sup>. At that precise juncture, Degérando wrote a long letter defending the creation of a philosophy class in the lycées (to which we will return later in this article<sup>4</sup>). Degérando owed his position as an intimate of Napoleon to the fact that he embodied an ideal of political and philosophical conciliation, which made him the ideal executor of the Emperor’s ‘fusion’ project: while practicing the analysis of ideas that was the hallmark of the ‘new philosophy’ despised by Napoleon, he maintained that the truths discovered in this way served above all as “confirmation” of the maxims of the Christian religion (Yuva, 2014).

All three thus have in common that they were men of trust for Napoleon’s authoritarian regime and that they were conciliatory, even actively involved, in his Empire-wide cultural propaganda policy. This common disposition enabled them to gain access to privileged positions in order to establish standards for professional activity, which at the time was largely unregulated (Ribard, 2000). In addition to their joint, albeit differentiated, importance in the administrative process of creating philosophy teaching at the lycée, the chairs held by Laromiguière and Royer-Collard had a major influence in France during the First Empire as their classes were attended primarily by students from the École

---

<sup>3</sup> AN, AF/IV/1050: Letter from Degérando to the Emperor, 6 February 1808.

<sup>4</sup> *Ibid.*, Degérando to the Emperor, 7 January 1808.

normale, the future lycée teachers of the Empire—including Victor Cousin.

Secondly, they share an active use of scientific rhetoric to defend the usefulness of philosophy in the face of a political power reluctant to give such a category any visibility. In 1810, at a time when philosophy classes were being opened in every lycée, the Grand-Maître de l'Université, Louis de Fontanes, stated in a circular to the *recteurs d'académie* that “in no religious instruction, in no academic discourse [...] should the word *philosopher* or *antiphilosopher* ever be uttered”<sup>5</sup>, for fear of reviving old quarrels. The issue at stake in the discussions to be held, on the philosophers’ side, can thus be understood as a redefinition and revaluation of the label. Although Laromiguière, Degérando and Royer-Collard all took the floor to defend this project, they did so in institutional spaces that gave their words a different weight and led them to adopt slightly different rhetorical strategies.

## Degérando and philosophy as natural history

Degérando is the first to defend ‘philosophy’, in the long letter to the Emperor dated 7 January 1808 aforementioned. The institutional context in which it was written is crucial to understanding the status of its arguments. Its primary purpose was to present, in anticipation, the conclusions of the *Rapport historique sur les progrès de la philosophie depuis 1789* that Degérando had just completed. He had been commissioned to do so on 29 May 1807 by the History and Ancient Literature class of the Institut National, following a decree issued by

---

<sup>5</sup> Nancy, Archives départementales de Meurthe-et-Moselle, 1 T 2027: Circular to the *recteurs*, 21 January 1810. This was sent to every académie.

Napoleon, then First Consul, five years prior<sup>6</sup>. The plan was for this report to be delivered personally to the Emperor by the secretary of each *classe*, who would explain its ins and outs—a presentation that took place on 20 February 1808. In fact, the very content of Degérando's report meant that this presentation had to be anticipated and its conclusions justified in private: firstly, of all the reports, the one on philosophy was the most controversial—‘the most delicate part’, in Degérando's words—and, secondly, its conclusions ran counter to the reforms taken by Napoleon until then.

Indeed, the *Rapport* is very explicitly presented as a defense of philosophy and concludes with the need to “erect a few chairs of philosophy in France, particularly in establishments intended to train teachers” (Degérando, 1810, p.355), even though the plan for the lycées had explicitly been to abolish such chairs (Barancy, forthcoming). Even worse, Degérando (1810, p.346) defended the “metaphysics” practiced at the Institut and the benefits of Condillac's philosophy. In this context, the rhetorical strategy of the letter is twofold. Firstly, unlike many of his contemporaries, Degérando doesn't distinguish between *good* and *bad* philosophy but between *true* and *false* philosophy. This enables him to denounce the “abuses committed in the name of philosophy, in relation to morality, religion and political institutions”, in other words, to save the category from being misappropriated and thus to leave a space open for its institutionalization in the Napoleonic system. More precisely, his point is to call for the institutionalization of “this philosophy which calls on reason, not to proscribe, but to found religious ideas, [...] which respects established institutions”. Behind the conventional theme of the defense of philosophy against unjust attacks—from someone who “from [his] early years, [had] been committed to it”—is in reality the

---

<sup>6</sup> *Bulletin des lois de la République française*, vol. 5, n. 167, 1802, p.347.

justification of its political usefulness for the imperial regime. In essence, for Degérando it was a question of presenting philosophy as a foundational knowledge for the regime, not only supporting the progress of the other sciences and the nation's economic prosperity, but also reinforcing political power in its ambition to control and stabilize society—that is to say, to lay the foundation of the Empire's 'official philosophy'.

This first line of defense implies the second, which consists in the very results of the *Rapport*: the defense of philosophy as a science. Firstly, it is worth noting that, in the introduction to his letter, Degérando refers to his writing as a “report on the state and progress of the sciences over the last twenty years”, whereas the official decree explicitly distinguished the *sciences* from the *lettres*, in line with what has been called Napoleon's “epistemological program” (Zékian, 2011). Behind this rapprochement of philosophy with the sciences lay the defense of its positiveness, in an intellectual context where it was massively accused of leading to doubt (Barancy, 2025). This assertion is articulated explicitly in both the letter and the 1808 *Rapport*:

History, considered as a moral picture [*tableau*] of opinions and morals, of the revolutions they have undergone, of the causes and effects of these revolutions, is the first school of philosophy; for philosophy is also an experimental science. (Degérando, 1810, p.329)

Here, the defense of the positivity of philosophy is conveyed by the reference to the idea of experimental science: to apply “Baconian method” (*ibid.*, p.332) to the opinions of the past, considered as factual manifestations of the human effort to appropriate what is true, i.e. to objectify them in the form of a picture (*tableau*) or a comparative model, allows one to produce authentic knowledge. On the other hand, and Degérando is quite clear on this point, to go without a method, in other words to follow the path of the “eclecticism” (*ibid.*, p.297) of the

German philosophers as well as the French encyclopedists, is to put on the same level very different doctrines that are more or less acceptable from a moral point of view. This equivalence risks leading to skepticism, i.e. a position that “confuses truths and errors in a common proscription” (Degérando, 1804, vol.3, p.360). In essence, behind the rhetorical element ‘Baconian method’, Degérando claims the possibility of writing a history structured by choices made or to be made among the past, in opposition to German historians of philosophy who pursue erudition and exhaustiveness for their own sake.

In fact, this *historiographical* critique itself recodes the controversies that were taking place at the same time in France over the epistemology of the life sciences, and more particularly between Étienne Geoffroy Saint-Hilaire and Georges Cuvier—President of the Conseil de l’Université in 1809—over the status of travel and observation. Whereas Geoffroy Saint-Hilaire “matured his ideas far from the museum” (Le Guyader, 1998, p.42), in other words in the field of distant exploration, Cuvier, on the other hand and like Degérando who refused to take part in the Baudin expedition, embodied the figure of the “sedentary scientist” (Chappey, 2002, p.772). This latter position is predicated on the idea that scientificity does not stem from collecting practices in themselves, but from the analysis of materials collected by others. As Findlen and Toledano showed (2018), the rise of comparative anatomy was linked more to the development of natural history museums and private collections than to the transformation of experimental practices. Similarly, in the foreword to his *Histoire comparée*, Degérando emphasizes that his comparative practice takes precedence over that of the “industrious scholars of Germany” (Degérando, 1804, vol.1, p.65), from whom he borrows most of his “material”, i.e. summaries of past philosophical systems. He supplements these with travel accounts such as those of David Cranz, which took the form of decontextualized local

narratives ready to be integrated into European teleology (Jensz & Petterson, 2021). The paradigm nevertheless went beyond Cuvier and Degérando, and even beyond the group of *Observateurs de l'homme*, since, for example, a naturalist like Eugène Patrin states in 1800 that the “materials” for his *Histoire naturelle des minéraux* were “various excellent collections [*recueils*] and other modern works of the greatest merit” (Patrin, 1800, vol.1, p.XXIII).

However, it is important pointing out the limits, i.e the *rhetorical* dimension, of this comparison between the history of philosophy and natural history. Indeed, Cuvier’s comparative approach is based on the discovery of structural correlations between living beings. Then, on the basis of these observed correlations, Cuvier produces a number of ‘systems’ equal to the fundamental variations in these structural homologies (contrary to Geoffroy Saint-Hilaire, who, for example, continued to aim for a single system that would bring together all the observations). The result is “four principal forms, four general plans [...] according to which all animals seem to have been modelled” (Cuvier, 1817, p.57). It is true that Degérando’s aimed at producing a classification based on the reconstruction of a very small number of philosophical ‘systems’, based on observations of similarities between doctrines (Degérando, 1804, p.XXVI); and in this sense, he may well present his approach as an “imitation” of that of the naturalists (*ibid.*, p.XXV). But the aim of the work does not so much produce a *conciliation* of the data of experience as, on the basis of a sorting of doctrines according to moral and religious criteria, elements of *consensus*. This dimension, absent from the naturalists’ approach (even if Cuvier’s framework is explicitly that of creationist ‘fixism’), thus leads Degérando to exclude a priori, and without justifying it, many philosophical traditions (Park, 2016, pp.31-50).

It is clear that Degérando's did not sought to adopt the approach of a naturalist in the strict sense of the term but to borrow its paradigm from a dominant science in a field under construction, in order to assert the scientific nature of his own approach in a context in which it was very much devalued: both by a political regime which considers it at best useless, at worst dangerous, and by a scholarly public which, like Jean-Étienne Montucla, equates the "history of the opinions of philosophers" with a mere "compil[ation]" or even fantasized "tales" (Montucla, 1802, pp.655-656).

### **Philosophy class, between *sciences* and *lettres* according to Laromiguière**

Alongside Degérando advocating for the creation of philosophy chairs in 1808, Laromiguière was directly involved in the decision-making process that ultimately led to it. Although he did not himself sit on the Conseil de l'Université, Laromiguière followed its work closely, as it was chaired by Cuvier, a mutual friend of Degérando; he, also was, like them, a member of the Institut and of the *Société des observateurs de l'homme*. Moreover, Laromiguière had a friend of his attending its sessions: Martial Borye Desrenaudes. So, when the Conseil met in December 1808 to draw up new regulations for the lycées, and, in accordance with the University statutes of 1802, made no provision for teaching philosophy, Laromiguière was well kept informed. According to Janet (1848, p.261), he then would have sent Desrenaudes a series of recommendations to read to the Conseil. The Conseil's archives actually mention that "observations" forwarded by Desrenaudes were read<sup>7</sup>. But,

---

<sup>7</sup> AN, F/17/\*/1751: Conseil de l'Université, 23 December 1808.

as they were made orally, we only have a record of the debates to which they gave rise—which are quite different from the context reported by Janet in the 1840s. Indeed, the aim of the discussion was to define the respective relationships between *sciences* and *lettres*:

1° Will the simultaneous study of mathematics and humanities [*lettres*] be maintained in lycées, or will the study of mathematics only begin at the time when the humanities [*lettres*] course ends?

2° In which humanities [*humanités*] classes will lycées students begin the study of mathematics?

3° In what proportion will the study of mathematics be combined with that of rhetoric?<sup>8</sup>

In this context—prompted by Laromiguière’s observations—the Conseil decided that the rhetoric course would last two years and that pupils would study *lettres* in the first year and *sciences* in the second, following the model inherited from the colleges of the Ancien Régime. The solution was not satisfactory, however, since the following session, continuing its examination of Laromiguière’s observations, it “decided that the course of study in the lycées would be seven years and that the last year would be specially devoted to philosophy”<sup>9</sup>. These two discussions are directly linked, as the intellectual context at the time was saturated by the “war between science and literature”—an expression referring to the extreme polemical polarization of a debate about the subordination of one to the other. While the official doctrine was that the sciences were fertile ground for revolution, insofar as they “were forced to abandon their old systems every day for the new observations brought about by time or chance”, many former teachers at the Écoles centrales

---

<sup>8</sup> *Ibid.* « Humanités » was the generic name given to the last two years (out of six) of the curriculum.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 27 December 1808.



were campaigning to put the “science du calcul” back at the forefront of teaching (Barancy, forthcoming).

Insofar as philosophy has a hybrid status—neither science nor *lettres*—, it appears to be a way of overcoming this dichotomy and thus of resolving this intellectual war institutionally: which is how it is formally presented in these reports, but also as it is defined by Laromiguière in his opening lesson in April 1811. His discourse dealt with a theme dear to Ideologists: improving the language. Nevertheless, it went beyond Condillac’s model of the ‘language of calculations’ (*langue des calculs*). More precisely, Laromiguière defends the existence of a universal language, but one that differs from both that of mathematicians and that of the great writers, while at the same time being able to be read as underlying these two types of discourse, and which he calls the ‘language of reasoning’ (*langue du raisonnement*; Laromiguière, 1811). This was conceived as a way to reconcile Boileau and Newton, but by a different route to the reductionist one advocated by Cabanis, which subjected belles-lettres to the empire of the sciences (Zékian, 2011).

In essence, Laromiguière’s enterprise consisted in inventing a common paradigm for the *sciences* and the *lettres*, based on an analysis of the formation of our ideas, thus realizing the conciliatory ambition that characterized the whole of Napoleon’s educational project. However relevant he may have been in this respect, Laromiguière’s undertaking was yet hardly a landmark. Firstly, because by the 1810s the philosophy of the Idéologues was largely out of fashion; secondly, because he stopped teaching six months after his opening lesson, in December 1811. Although his biographers have often put forward medical reasons, it seems more plausible to see in this the sign of tensions, within the faculty, with the new school embodied by Royer-Collard and with a political power frankly hostile to Condillac’s legacy, as Laromiguière

continued all of his activities that did not involve teaching (such as his work as the librarian of the Faculté or as an examiner for the *agrégation*). In the same year 1811, Laromiguière was replaced by François Thurot, whose teaching, structured around a definition of philosophy as the *science of facts of consciousness* (Nicolas, 2007, p.136), was close to that of Royer-Collard.

### **Royer-Collard and the institutionalization of the scientific paradigm**

Royer-Collard's institutional position as a professor of the history of philosophy at the Faculté des lettres de Paris gave him the authority and publicity to establish disciplinary and professional standards. Conventionally, his opening lesson entailed a defense and illustration of the discipline. Just as Laromiguière, six months earlier, had emphasized the contributions of philosophy “to the movement of thought and the progress of science” (Laromiguière, 1811, p.1), Royer-Collard defended the capacity of the history of philosophy to produce “results” (Royer-Collard, 2013, p.70). In this context and as Degérando did before him, he emphasizes the benefits of the comparative approach over a strictly narrative history, i.e. one written according to “the order of times [*l'ordre des temps*]” (*ibid.*, p.64), identified with the German histories of philosophy (Brucker, Meiners, Tiedemann, Buhle; *ibid.*, p.71). Once again, this methodological gap is presented as the condition for “elevating the history of philosophy to the dignity of a science” (*ibid.*, p.73); it is also referred to “some excellent works” recently published—a formula referring unambiguously in 1811 to that of Degérando. Lastly, it is important to stress out with Landrin (2007) the

very strong heteronomy of philosophical knowledge from political power: the production of a history that is a “true science” is presented here as a “duty” imposed by the Grand-Maître Fontanes, as opposed to a “frivolous” but also “dangerous” philosophy (Royer-Collard, 2013, p.73)—Royer-Collard using here the very same rhetorical elements as Napoleon in 1808.

From a rhetorical point of view, Royer-Collard reproduces all the markers bequeathed by Degérando. This is hardly surprising, given that the field of the history of philosophy had been profoundly renewed by Degérando, at least on an institutional level. In this context, his opening lesson may well be seen as an important step in the formalization of professional standards. Namely, it truly inaugurates the tradition of the history of philosophy *à la française*, i.e. a history less sensitive to the chronological development of thought than to a structural analysis of ‘philosophical systems’, a tradition to which Cousin would later give great visibility (Moreau, 2018). However, the lectures given by Royer-Collard at the Faculté des lettres in the two years that followed partly contradict this inaugural presentation.

To be precise, the lessons<sup>10</sup> undertake an important reformulation of the status of observation and the observer. While Royer-Collard, like Degérando, insists on the foundational nature of observation in the history of philosophy, it is no longer a question of relying on recorded observations made by others. As Montègre has pointed out (2024, p.285), such a *sense of observation* has an eminently collective dimension. Royer-Collard, on the other hand, promotes a solitary observation that belongs to the philosopher alone:

---

<sup>10</sup> We refer here to the lessons of 1812-1813 as published in fragments by Corinne Doria from a second-hand source (Royer-Collard, 2013), as well as to Joseph Guignault’s handwritten notes on these same lessons (archives of the École normale supérieure, Ms 15/1).

The observation of human nature, like that of the physical world, consists in a review of the facts. [...] Where are the facts? They are in ourselves and in others. We therefore obtain them through our own experience and that of others; and observation must be as extensive as this dual experience. (Royer-Collard, 2013, p.113)

Where Degérando valued above all the experience of past centuries (Barancy, 2025), Royer-Collard adds another type of experience: inner experience. He thus pluralizes the “materials” of philosophy (Royer-Collard, 2013, p.113) in order to found a *psychology* behind the title “history of philosophers’ opinions”. Then, the scientificity of philosophy is no longer measured by the quality of the analysis of past philosophies, nor by the ability to establish a classification of these philosophies as do the naturalists, but by an individual’s own competence to observe himself.

This reversal was made possible by two withdrawals. Firstly, that of Pastoret, whose place Royer-Collard took at the Faculté des lettres—Pastoret was renowned (and praised as such by Degérando in the 1808 *Rapport*, p.331) for his comparative approach to philosophy and legislation. With Royer-Collard, the methodological break is clear. Secondly, that of Laromiguière, who ceased to teach from the start of the 1811 academic year, replaced by Thurot. It illustrates, more generally, the crisis of the Condillacian or post-Condillacian heritage embodied by the latter and which Napoleon despised. After receiving a report on Royer-Collard’s introductory lecture, he said he was pleased to see “a new and very serious philosophy rising up in [his] University, which will be able to rid us of Idéologues” (quoted by Merlet, 1878, pp.138-139). From a philosophical perspective, the break was even sharper than with Pastoret. As Landrin (2007) points out, the rhetoric of *inner observation*, borrowed from Reid and Dugald Stewart, to whom Royer-Collard makes a major contribution in his teaching, makes it possible to restore

the possibility that there are truths that cannot be proven by experience, i.e. that are prior to any form of sensation.

This explains the absence of a historical dimension in his lectures, unless one understands this to mean a critical review of predecessors in the exercise of studying and classifying facts of consciousness: i.e. the program that Victor Cousin followed when he replaced Royer-Collard in 1815, and which he presented as his own in 1826 (Antoine-Mahut, 2019a).

### **Victor Cousin: philosophical appropriation and institutional reform**

Cousin began his career as a philosophy teacher, following in the footsteps of Royer-Collard, whose deputy he became in 1815. Praised for his oratory skills and, above all, for the explicitly political tone of his lectures, which this time were directed *against* the regime, he quickly emerged as the leader of the ‘new philosophy’ in France. This position meant both distinguishing himself from his predecessors and appropriating their legacy, but without saying so. The distancing was clear from Cousin’s opening lecture in 1815. While praising the “usefulness” of the comparative approach “bequeathed to us by M. Degérando and M. Royer-Collard”, he also described it as a “false method” that violated the “historical order” and, ultimately, as a “dangerous method” (Cousin, 1855, p.3). In reality, this is mainly a rhetorical device to mask the strict adherence to their epistemological program (establishing psychology) and even the doxographic model, since Cousin does nothing more than present a decontextualized history with a very low degree of historicity (Barancy, 2025). He even borrows

Dégérando's rhetoric of 'pacification' to describe his own 'eclectic' project, which he nevertheless presents as something new (Antoine-Mahut, 2019a).

Furthermore, Cousin continued his predecessors' project of making philosophy a science. However, as illustrated by the replacement of Bacon as the guiding figure with Descartes (or rather a Descartes expurgated of his scientific texts; see Antoine-Mahut, 2026), this *philosophical science* would henceforth be considered separate from the positive sciences. This led some of his biographers, such as Barthélemy Saint-Hilaire, to write that with Cousin, "philosophy was no longer to be science, but history" (1895, p.303). But Cousin himself was clear about him founding a "subjective science", as early as 1817 (Cousin, 1826, p.229). This paradoxical formulation makes full sense in the context of the rise of physiology, made possible by a more conciliatory political regime and the development of medical institutions, accompanied by a standardization of medical practices. However, physiology claimed for itself the title of 'science of man'. In this context, Cousin had to assert at once 1) the scientific nature, 2) the specificity and 3) the autonomy of philosophy from the physical or 'material' sciences (Antoine-Mahut, 2019b).

In summary, Cousin borrows Dégérando's doxographic model and eclectic project, and Royer-Collard's idea that philosophy is above all a psychology, in order to re-establish the criterion of scientificity in philosophy in the face of competition from physiologists who are rehabilitating the legacy of Condillac and Idéologues (Lézé, 2024). However, such a project also comes with the pretension of presenting oneself as the father of the new philosophy. This time, Cousin enters into dialogue more directly with Laromiguière—no longer to criticize his sensualism (Cousin, 1829), but to retrospectively and posthumously appropriate what he identifies as his spiritualism. More precisely, this

approach, essentially carried out in the speech Cousin gave at Laromiguière's funeral (1837), consists in distinguishing the latter from the group of Idéologues, granting him the status of precursor of "the philosophy of our time" (*ibid.*, p.5), namely that which rehabilitated "intelligence in its activity, in its independence, in its dignity" (*ibid.*, p.6). Thus, Cousin reinterprets Laromiguière's work in a philosophical context that is completely different from what it was, i.e. through the prism of the distinction between the soul and the body: Laromiguière is the one who, against the domination of the physical sciences, came to re-establish a philosophy of the activity of the soul—what Cousin proposed to call 'Psychology' and was soon to include in the curriculum.

This last point helps us understand Cousin's role in formalizing professional standards for philosophical activity. He did not invent or create the 'discipline' of philosophy any more (nor any less) than Degérando, Laromiguière or Royer-Collard. However, he is responsible for administrative measures that were unparalleled in comparison with those of his predecessors. By gaining access to every possible position of power in the management of public education, he created the conditions for the long-term reproduction of standards that he rewrote in close dialogue with his predecessors. Paradoxically, this eminently strategic dimension of the idea of the 'birth' of philosophy in France, which aimed to decontextualize specific political actions, had two effects: it denied that philosophy could be a science, thereby discrediting philosophy as a discipline, and it denied the undeniably philosophical dimension of these methodological choices.

## REFERÊNCIAS

Antoine-Mahut, Delphine. Une philosophie française sans philosophie française. L'éclectisme de Victor Cousin. In : C. König-Pralong, M. Meliado & Z. Radeva (eds). *The Territories of philosophy in Modern Historiography*. Turnhout: Brepols, 2019a, p.149-168.

Antoine-Mahut, Delphine. Experimental Method and the Spiritualist Soul. The Case of Victor Cousin. *Perspectives on Science*, n. 27(5), p. 680-703, 2019b.

Antoine-Mahut, Delphine. Figures of Descartes in 19th-Century France. In: J. Secada, T. Tanner & C. Wee (eds). *The Cartesian Mind*. London: Routledge, 2026.

Barancy, Félix. Des auteurs aux autorités. Refondation philosophique et invention du canon dans la France postrévolutionnaire. *Revue de métaphysique et de morale*, n. 125, p. 63-80, 2025.

Barancy, Félix. La création de la classe de philosophie (1809): une mesure conciliatrice dans la « guerre des sciences et des lettres ». *Histoire de l'éducation*, forthcoming.

Barthelemy Saint-Hilaire, Jules. *M. Victor Cousin, sa vie et sa correspondance*. Paris: Hachette, 1895.

Chappey, Jean-Luc. *La Société des observateurs de l'homme. Des anthropologues au temps de Bonaparte*. Paris: Société des études robespierristes, 2002.



Chappey, Jean-Luc, Christen, Carole & Moullier, Igor. *Joseph-Marie de Gérando (1772-1842). Connaître et réformer la société*. Rennes: PU de Rennes, 2014.

Châtelet, François. *La Philosophie des professeurs*. Paris: Grasset, 1970.

Cousin, Victor. *Fragmens philosophiques*. Paris: Sautet, 1826.

Cousin, V. *Leçons de philosophie de M. Laromiguière, jugées par M. Victor Cousin*. Paris: Johanneau et Rouen, 1829.

Cousin, Victor. *Discours prononcés aux funérailles de M. Laromiguière, le 14 août 1837*. Paris: Firmin Didot, 1837.

Cousin, Victor. *Premiers essais de philosophie*, 3<sup>d</sup> ed. Paris: Librairie nouvelle, 1855.

Cuvier, Georges. *Le règne animal distribué d'après son organisation*. Paris: Deterville, 1817.

Daston, Lorraine & Galison, Peter (eds). *Objectivity*. New York: Zone Books, 2007.

Degérando, Joseph-Marie. *Histoire comparée des systèmes de philosophie*. Paris: Henrichs, 1804.

Degérando, Joseph-Marie. Philosophie. In: B.-J. Dacier, *Rapport historique sur les progrès de l'histoire et de la littérature ancienne depuis 1789 et sur leur état actuel*. Paris: Imprimerie impériale, 1810, p. 278-355.

Findlen, Paula & Toledano, Anna. The materials of natural history. In H.A. Curry, N. Jardine, J.A. Secord & E.C. Spary (eds), *Worlds of natural history*. Cambridge UP, 2018, p. 151-169.

Gibbons, Michael et al. *The new production of knowledge*. London: Sage, 1994.

Jacouty, Jean-François. Tradition et modernité dans la pensée politique de Royer-Collard. *Revue française d'histoire des idées politiques*, n. 27(1), pp. 75-109, 2008.

Janet, Paul. Laromiguière. *La Liberté de penser*, n. 1, p. 260-261, 1848.

Jensz, Felicity & Petterson, Christina (eds). *Legacies of David Cranz's 'Historie von Grönland' (1765)*. Cham: Palgrave, 2021.

König-Pralong, Catherine. L'histoire de la philosophie appartient-elle au champ des sciences humaines et sociales ?. *Revue d'histoire des sciences humaines*, 30, p. 49-70, 2017.

Landrin, Xavier. Les stratégies formelles de Royer-Collard. Langage autorisé et philosophie d'État. In: B. Curatolo & J. Poirier (eds). *Le style des philosophes*. Besançon: PU de Franche-Comté, 2007, p. 143-152.

Laromiguière, Pierre. *Discours sur la langue du raisonnement*. Paris: Brunot-Labbe, 1811.

Laromiguière, Pierre. *Premiers travaux de métaphysique (1780-1800)* Ed. F. Barancy & P. Brouillet. Paris: Classiques Garnier, 2026.

Le Guyader, H.. *Geoffroy Saint-Hilaire. Un naturaliste visionnaire*. Paris: Belin, 1998.

Lézé, Samuel. Contrôler le territoire philosophique à coups de canon. L'éclipse de l'histoire comparée de Joseph-Marie Degérando (1772-1842) à l'orée d'une juridiction de l'incomparable. In: C. König-Pralong, M. Meliado & Z. Radeva (eds). *The Territories of philosophy in Modern Historiography*. Turnhout: Brepols, 2019, p. 223-244.

Lézé, Samuel. Madness and ideologist philosophy of the mind. Pinel and Condillac on the dualism of understanding and will. In D. Antoine-Mahut & A. Waldow (eds), *Condillac and his Reception. On the Origin and Nature of Human Abilities*. London: Routledge, 2024, p.102-118.

Merlet, Gustave. *Tableau de la littérature française de 1800 à 1815*. Paris: Didier, 1878.

Moreau, Pierre-François. Victor Cousin, la philosophie et son histoire. *Le Télémaque*, n. 54, p. 57-66, 2018.

Montègre, Gilles. *Voyager en Europe au temps des Lumières. Les émotions de la liberté*. Paris: Tallandier, 2024.

Montucla, Étienne. *Histoire des mathématiques*. Paris: Agasse, 1802.

Nicolas, Serge. *Histoire de la philosophie en France au XIX<sup>e</sup> siècle. Naissance de la psychologie spiritualiste (1789-1830)*. Paris: L'Harmattan, 2007.

Novak, Maximilien. *Napoléon et l'Empire des lettres (1799-1814)*. Paris: PUF, 2023.

Park, Peter K.J. *Africa, Asia and the history of philosophy. Racism in the formation of the philosophical canon (1780-1830)*. Albany: Suny, 2016.

Pastoret, Emmanuel. *Zoroastre, Confucius et Mahomet comparés comme sectaires, législateurs et moralistes*. Paris: Buisson, 1787.

Patrin, Eugène. *Histoire naturelle des minéraux*. Paris: Crapelet, 1800.

Picavet, François. *Les idéologues*. Paris: Alcan, 1891.

Poucet, Bruno. Une exception française: vers un nouveau paradigme de l'enseignement de la philosophie en Terminale ? *Recherches en éducation*, n. 13, p. 16-25, 2012.

Ribard, Dinah. Philosophe ou écrivain? Problèmes de délimitation entre histoire littéraire et histoire de la philosophie en France, 1650-1850. *Annales HSS*, n. 55(2), p. 355-388, 2000.

Royer-Collard, Pierre-Paul. *Textes philosophiques et psychologiques*. Ed. C. Doria. Paris: L'Harmattan, 2013.

Vermeren, Patrice. *Victor Cousin. Le jeu de la philosophie et de l'État*. Paris: L'Harmattan, 1995.

Waquet, Françoise. *L'ordre matériel du savoir*. Paris: CNRS Éditions, 2015.

Yuva, Ayşe. (2014). L'utilité indirecte de la philosophie et de son histoire chez Degérando. In: J.-L. Chappey, C. Christen, & I. Moullier (eds). *Joseph-Marie de Gérando (1772-1842). Connaître et Réformer la Société*. Rennes: PU de Rennes, 2014, p. 63-77.

Zékian, Stéphane. Siècle des lettres contre siècle des sciences : décisions mémorielles et choix épistémologiques au début du XIX<sup>e</sup> siècle. *Fabula-LhT*, n. 8, 2011.  
<https://www.fabula.org/lht/8/zekian.html>

***Qui peut mener la science de l'homme ? Le conflit pour  
l'autorité scientifique entre théologie, philosophie et médecine  
(1850-1854)***

WHO CAN LEAD THE SCIENCE OF MAN ? SCIENTIFIC AUTHORITY IN  
CONFLICT BETWEEN THEOLOGY, PHILOSOPHY AND MEDICINE (1850-1854)

*Hacques Romain\**

**RÉSUMÉ :**

L'objectif de cet article est de montrer comment le débat sur la légitimité disciplinaire qui se noue entre le théologien Gioacchino Ventura, le philosophe Charles de Rémusat et le médecin Jacques Lordat, prend progressivement la forme d'une redéfinition de la science de l'homme. L'enjeu est ainsi d'interroger les frontières disciplinaires entre les savoirs et de complexifier la définition de la profession philosophique, en montrant comment elle se façonne en regard des autres disciplines. Un premier résultat de ce travail est de montrer que les controverses médicales des années 1850-1860 s'originent dans un conflit disciplinaire avec la théologie, qui engage l'autorité en matière d'anthropologie. Un second résultat est de montrer la pluralité des programmes anthropologiques du milieu du XIXe siècle. Un troisième résultat est d'établir que les médecins de Montpellier et les philosophes spiritualistes s'accordent non sur la définition de l'homme, mais sur une conception partagée de leurs domaines disciplinaires respectifs.

**MOTS CLEFS :** Histoire de la philosophie ; Histoire de la médecine ; Science de l'homme ; Charles de Rémusat ; Jacques Lordat

---

\* Romain Hacques a soutenu une thèse de philosophie à l'Ens de Lyon en 2024 sous la direction de Delphine Antoine-Mahut et Kim Sang Ong Van Cung, intitulée « L'exigence métaphysique du corps propre dans la philosophie "française" au XIXe siècle (1860-1940) ». Il est actuellement post-doctorant au LabEx Comod où il effectue des recherches sur les métaphysiques médicales au XIXe siècle.

## ABSTRACT

The objective of this article is to study how the debate on disciplinary legitimacy between the theologian Gioacchino Ventura, the philosopher Charles de Rémusat and the physician Jacques Lordat, gradually leads to redefine the science of man. It enables us to question the disciplinary boundaries of the mid XIXth century and to complicate the definition of the philosophical profession, by explaining its construction in relation to other disciplines. A first result of this work is to show that the medical controversies of the 1850s and 1860s came from a disciplinary conflict with theology, which engaged authority in matters of anthropology. A second result is to show the plurality of anthropological programs of the mid-nineteenth century. A third result is to establish that the physicians of Montpellier and the spiritualist philosophers agreed on conception of their respective disciplinary fields, even if they do not share the same definition of man, KEYWORDS: History of philosophy; History of medicine; Science of man; Charles de Rémusat; Jacques Lordat.

## Introduction

La construction d'une science de l'homme, menée autant par Victor Cousin que par Théodore Jouffroy, est centrale dans les travaux philosophiques du spiritualisme français du début du XIXe siècle. C'est néanmoins une science dont la direction ne cesse pas d'être discutée au sein même du spiritualisme, mais aussi avec les autres disciplines. Le projet de la science de l'homme est en effet repris à leur compte autant par les médecins<sup>1</sup>, par les phrénologues (Reneville, 1997), que par les

---

<sup>1</sup> « Enfin nous avons eu pour but, dans cet ouvrage, de dévoiler le mystère à la faveur duquel le mauvais goût menace de se répandre dans la science de l'homme physique et moral de contribuer, par un nouvel effort, aux progrès de la médecine physiologique, et de signaler les causes qui les empêchent d'être encore plus rapides qu'ils ne sont; enfin, de préserver d'un asservissement honteux une science que nous chérissons, et à la gloire de laquelle nous avons

aliénistes<sup>2</sup>. La connaissance de l'homme est alors au cœur d'un débat sur les partitions des compétences disciplinaires, de la part d'institutions qui cherchent à fonder leur légitimité à connaître l'homme. C'est dès lors le rapport de ces disciplines qui devient problématique. La définition de l'homme que chacune propose porte en elle une conception de la répartition des rôles disciplinaire, qui peut prendre la forme d'un partage des tâches dans la connaissance de l'homme comme d'une hiérarchie voire d'une subordination disciplinaire. Tandis que les premiers débats sur la science de l'homme, au sein du mouvement des Idéologues (Azouvi, 1995 ; Saad, 2016), puis entre la psychologie philosophique et la médecine (Antoine-Mahut, 2019, 2020), ont reçu un éclairage important, la manière dont la bataille pour la science de l'homme se reconfigure dans les années 1850-1860 n'a pas encore été étudiée de manière systématique. Un des événements qui lance les débats les plus virulents sur la manière de mener cette science ne vient pas, contre toute attente, d'un discours à portée d'abord anthropologique, mais d'une série de prêches religieux très populaires, effectuées par le père Gioacchino Ventura au début des années 1850. D'abord à Montpellier, puis à Paris, les prêches de Ventura plaident pour une subordination de la vérité philosophique à la vérité religieuse ; la connaissance ne peut être

---

déjà consacré plus de la moitié de notre vie ». F. Broussais, *De l'irritation et de la folie, ouvrage dans lequel les rapports du physique et du moral sont établis sur les bases de la médecine physiologique*, Delaunay, Paris, 1828, p.XXXI.

<sup>2</sup> Scipion Pinel, par exemple, met à la tête de la science de l'homme les aliénistes, car les troubles de l'esprit constituent le point de départ idéal pour la connaissance de l'homme normal. Sans cela on risque de retomber dans la métaphysique : « Que deviendra la science de l'homme au milieu de ce grand acheminement du siècle ? Elle qui devrait marcher en tête se traînera-t-elle, toujours honteuse et surannée, sur les pénibles traces de la métaphysique ou du matérialisme ? ». S. Pinel, *Physiologie de l'homme aliéné : appliquée à l'analyse de l'homme social*, Rouvier et Le Bouvier, Paris, 1833, p.2-3.



autonome sans errer et doit se subordonner au dogme révélé. Si le discours de Ventura est pris avec extrêmement de sérieux par les scientifiques et les philosophes, c'est qu'il met en question leur autorité en matière de connaissance (Bianco, 2024). Par la suite, les philosophes comme les médecins doivent défendre l'autonomie de leur profession en s'efforçant de définir ce qui fait leur légitimité disciplinaire.

Dès lors, un glissement s'opère depuis un débat sur l'autonomie de la philosophie vis-à-vis de la religion, vers un conflit sur l'identification de la discipline la plus apte à prendre la direction des recherches sur la science de l'homme. Avec l'offensive théologique de Ventura, qui prétend hiérarchiser philosophie et religion, plusieurs disciplines en viennent à revendiquer leur propre domaine de compétence et à redéfinir leur place dans la production d'un savoir anthropologique. En effet, la théologie, la médecine et la philosophie prétendent toutes à une connaissance de l'homme. Nous analyserons cette controverse en nous focalisant sur deux réactions aux publications de Ventura, la première en philosophie, celle de Charles de Rémusat et la seconde en médecine, de Jacques Lordat. À cet égard, ce sont moins les arguments de Ventura que leurs effets qui méritent examen dans la mesure où ils engagent la construction d'un débat sur la légitimité disciplinaire lié à la science de l'homme.

L'objectif de ce travail est alors de voir comment les débats sur la légitimité disciplinaire en viennent à reconfigurer le projet d'une science de l'homme au début des années 1850 dans des termes assez différents de ceux du début du XIXe siècle. Un premier résultat de cette étude est de montrer comment se construit le clivage entre animisme et vitalisme que l'on voit apparaître au début des années 1850 et qui est décisif pour comprendre les polémiques de la seconde moitié du XIXe siècle. L'enjeu est d'abord de fournir un apport à l'historiographie du vitalisme, en interrogeant la manière que ce courant a eu de caractériser

son autre et de se redéfinir en retour (Andrault, 2013 ; Nouailles, 2024 ; Nouvel, 2011 ; Wolfe, 2019). Mais l'enjeu est aussi de montrer comment se forge la catégorie d'animisme, qui est décisive dans les débats ultérieurs en philosophie comme en médecine (Vincenti, 2019). Un second résultat est d'expliquer les liens nouveaux et complexes qui se nouent entre théologie, philosophie et médecine, et notamment de voir comment les débats théologiques liguent ensemble le spiritualisme cousinien et l'école de Montpellier, dans une discrète alliance. Un troisième résultat est d'établir le réseau de figures qui permet la construction d'une autorité légitime sur les questions relatives à la science de l'homme ; en interrogeant les stratégies discursives de plusieurs des acteurs de cette polémique, on met ainsi en avant la manière dont les figures philosophiques jouent un rôle décisif dans la définition de sa propre position ou dans la dénonciation de son adversaire (Antoine-Mahut, 2021). Les figures élaborent ainsi une historiographie polémique, indissociable de la lutte pour l'autorité dans la science de l'homme. Dans celle-ci, la figure de Descartes est décisive (Antoine-Mahut, 2016). Or, cette étude permet d'adjoindre à Descartes un parent gênant, Thomas d'Aquin, dans cette « affaire de famille » qu'est l'histoire de la philosophie (Antoine-Mahut, 2013). C'est que l'interrogation sur l'autorité passe aussi par une réflexion sur la modernité, pour faire son apologie ou la dénoncer, selon le projet philosophique, ou théologique, que l'on défend.

## **1. L'autorité philosophique : Charles de Rémusat**

En 1853, Charles de Rémusat publie un long article de plus de quarante pages dans la *Revue des deux mondes*, intitulé « Le père Ventura et la philosophie », qui rend compte et discute le livre de

Ventura, « *La Raison Philosophique et la Raison Catholique*, conférences prêchées à Paris dans l'année 1851 ». Il souligne que Ventura mérite l'attention des philosophes pour avoir considéré la religion comme une science, et avoir été des réformateurs politiques libéraux en 1848, avec Vincenzo Gioberti et Antonio Rosmini. Cependant, c'est dans la mesure où Ventura a entrepris une critique radicale de la philosophie, au nom d'une défense de l'autorité religieuse, que Rémusat engage la polémique.

Rémusat commence ainsi par examiner la position de Ventura, et les quatre reproches principaux qu'il adresse à la philosophie. Ceux-ci concernent respectivement sa méthode, son objet, sa définition de la certitude et son principe. Selon Ventura, la méthode de la philosophie, fondée sur l'observation et l'expérience, ramène tous les phénomènes au seul monde naturel au détriment du monde surnaturel de la religion. Tous les phénomènes se retrouvent à égalité au sein de la nature. Or, pour Ventura « l'égalité a confondu les sciences comme elle a bouleversé la société » (Rémusat, 1853, p.821). En second lieu c'est l'objet de la méthode qui est en cause. Cet objet est la recherche de la vérité, laquelle « suppose qu'il n'y a que des vérités naturelles et aucune vérité révélée » (Rémusat, 1853, p.821). Troisième grief, celui du fondement de la certitude. En la fondant sur le sens interne privé, c'est-à-dire sur la raison individuelle, les philosophes se sont écartés de « la science orthodoxe [qui] s'appuie sur l'autorité de l'Église » (Rémusat, 1853, p.821). Enfin, le principe même de la philosophie est en cause ; la philosophie moderne a pour principe qu'aucun composé ne peut prétendre à une unité réelle, tandis que la philosophie orthodoxe considère que l'union de plusieurs principes devient une unité réelle. Primat de la distinction d'une part,

primat de l'unité de l'autre. Cette partition a des conséquences autant épistémologiques que politiques<sup>3</sup>.

Ces quatre griefs contre la méthode philosophique reposent tous sur son autonomie vis-à-vis de la religion. Ventura entend alors réhabiliter une conception de la philosophie et de l'autorité issue de la scolastique de Thomas d'Aquin<sup>4</sup>. Rémusat conclut que dans l'ouvrage de Ventura, « tout s'y réduit à cette pensée : la philosophie ne peut être la recherche de la vérité, puisque la vérité est connue, ou bien elle suppose l'ignorance, autorise le doute, admet ou réalise l'erreur » (Rémusat, 1853, p.822). De la sorte, Ventura oppose philosophie et religion et propose de subordonner la première à la seconde<sup>5</sup>. Pour un philosophe comme Rémusat, cette dépendance de la rationalité philosophique aux vérités révélées est une pure et simple négation de la philosophie, qui néglige « cette prétention de la raison à découvrir seule et par elle-même la vérité est le rationalisme ou la raison philosophique » (Rémusat, 1853, p.823.).

On peut alors retenir trois arguments de défense de l'autonomie et de la légitimité de la philosophie par lesquels Rémusat s'oppose à Ventura. Tout d'abord, il souligne la modernité et le rationalisme proprement philosophique de la démarche de Ventura. Ensuite, il montre que celui-ci est un mauvais historien de la philosophie. Enfin il insiste sur l'insuffisance de ce retour à la scolastique pour fonder une science de

---

<sup>3</sup> Dans l'ordre social, l'unité du pouvoir résulte de l'union du sujet et du ministre, et, l'église dans l'ordre politique, l'unité consiste dans l'union substantielle de et de l'état ». (Rémusat, 1853, p.821)

<sup>4</sup> « C'est la théologie scolastique, ou plutôt c'est la philosophie de saint Thomas d'Aquin ». (Rémusat, 1853, p.821)

<sup>5</sup> « Sur le titre de son nouvel ouvrage, on prévoit en effet qu'il compare la raison catholique à la raison philosophique, non pour les concilier, mais pour les opposer, peut-être même pour exclure l'une par l'autre ». (Rémusat, 1853, p.822)

l'homme. S'opère ainsi un glissement de la question de l'autorité philosophique à celle de la connaissance de l'homme.

En premier lieu, Rémusat souligne que l'argumentation de Ventura se place sur le plan philosophique et non sur celui d'un rappel à l'obéissance au dogme religieux. À ce titre : « la polémique du père Ventura est toute moderne » (Rémusat, 1853, p.824). Elle n'est donc pas orthodoxe comme celui-ci le prétend. En argumentant afin d'établir les rapports légitimes de la raison et de la foi, Ventura fait œuvre de philosophe et s'inscrit dans la modernité, tout en récusant dans ses conclusions la valeur de la démarche philosophique :

Je remarque d'abord que c'est une argumentation qu'on nous promet, une argumentation imposante, triomphante, qui nous donnera l'évidence, l'évidence mathématique. Soit; elle n'en perd pas pour cela son caractère d'argumentation. Donner par le raisonnement une évidence mathématique, c'est, s'il en fut jamais, un procédé de rationalisme. Ceci importe, parce que nous sommes au principe de la science. (Rémusat, 1853, p.825)

Dès lors, Ventura apparaît comme un philosophe qui s'ignore, ce que Rémusat ne se prive pas de lui rappeler : « nous ne lui reprochons pas de faire ainsi; c'est, selon nous, chose inévitable ; nous lui reprochons de ne pas s'en apercevoir » (Rémusat, 1853, p.825). Contre son gré, Ventura s'affilie performativement à la modernité, au rationalisme, et donc aux philosophes. Rémusat définit alors le rationalisme comme la recherche de la vérité par la seule raison et le rend solidaire de l'autonomie de la philosophie. Le discours de Ventura se récusé ainsi de lui-même dans son énonciation même<sup>6</sup>. En sorte que

---

<sup>6</sup> « Le père Ventura cherche donc; il se demande est où est la vérité, sur quels fondements elle repose, quelle est la méthode qui y conduit. Or comment décide-t-il cette question première? Par une argumentation. Que place-t-il au début de la science ? Le rationalisme ». (Rémusat, 1853, p.825)

Rémusat trace la figure d'un Ventura en philosophe inconséquent, sapant à son insu ses propres positions.

En second lieu, Rémusat construit une figure de Ventura comme d'un mauvais historien de la philosophie qui commet des erreurs exégétiques sur Thomas d'Aquin. Ainsi, son entreprise de réhabilitation de la scolastique s'appuie sur une méconnaissance des doctrines de Thomas, notamment sur la partition entre foi et raison. Par la correction interprétative, non seulement l'historien de la philosophie qu'est Rémusat entend résoudre en sa faveur une polémique qui mettait en question sa légitimité philosophique, mais il démontre encore la compétence technique de sa discipline en pointant l'incompétence philosophique de son adversaire.

C'est notamment l'importance de l'œuvre d'Aristote dans le thomisme que signale, à dessein, Rémusat. En méconnaissant l'importance du Stagirite, Ventura témoigne d'un triple manque de compétence<sup>7</sup>. Il s'agit, en premier lieu, d'une omission dans l'interprétation philosophique qui rompt avec la rigueur de l'historien de la philosophie. En second lieu, il s'agit d'une lecture sélective qui ne conserve que les prises de distances vis-à-vis de la philosophie, au détriment des héritages, lesquels sont bien plus importants. En effet,

---

<sup>7</sup> « Mais nous ne sommes point ici pour discuter la scolastique. Bonne ou mauvaise, le père Ventura est fort en droit d'adopter une définition de l'âme qui a contenté Saint Thomas, pourvu qu'il veuille bien ne pas omettre désormais de dire que saint Thomas avait emprunté presque toute sa psychologie d'Aristote, et qu'en cette matière comme en toute autre il ne s'écarte des leçons de celui qu'il appelle par excellence le philosophe que lorsqu'il est décidément impossible de les accorder avec les dogmes de la foi. Avant d'accuser les philosophes de crétinisme orgueilleux, il ne serait pourtant pas inutile de se rappeler ces choses-là ». (Rémusat, 1853, p.847).

Thomas se réfère davantage à Aristote qu'aux pères de l'Église<sup>8</sup>. De la sorte, Rémusat démontre par le fait que philosophie et religion ne sont pas dissociées par Thomas, mais au contraire articulées l'une à l'autre. Cela conduit à des erreurs de psychologie ; Rémusat corrige enfin la définition de l'âme que son adversaire propose en soulignant que « pour l'honneur d'Aristote et de saint Thomas, nous devons faire remarquer qu'ils la rendent plus exacte que ne l'a fait le père Ventura » (RÉMUSAT, 1853, p.847). La simple affiliation par Rémusat de Thomas à Aristote devient ainsi polémique, car elle articule philosophie et religion, et vaut comme un argument contre les thèses de Ventura. De la sorte, Rémusat peut donc défendre la légitimité d'une lecture et d'une revalorisation de Thomas, pourvu qu'elle soit philosophique<sup>9</sup>. Il faut cependant bien voir que les louanges qu'il adresse à Thomas sont à lire comme des arguments contre ceux de Ventura :

Il n'est point de scolastique dont la lecture soit plus instructive, et nous aimons à voir l'église s'inspirer de son génie. Il était un grand partisan de la raison, ce dont nous le louons fort; un zélé disciple d'Aristote, ce qui ne nous offense point; un sectateur assez vif de la philosophie des sensations, ce que nous ne lui reprocherons pas trop sévèrement; mais il mérite la grandeur de sa renommée. (Rémusat, 1853, p.844)

---

<sup>8</sup> « Il faut qu'il y ait longtemps que le père Ventura ait lu, je ne dis pas Aristote, Dieu l'en préserve ! mais Saint Thomas, car dans les dix-sept questions de la première partie de la *Somme théologique*, qui forment un véritable traité de l'âme, il aurait vu, à chaque page, le philosophe de Stagire plus souvent cité que l'Écriture et les pères ». (Rémusat, 1853, p.846).

<sup>9</sup> « Donc le père Ventura a entrepris la réhabilitation de saint Thomas. Nous n'avons rien contre. Saint Thomas est un grand esprit ». (Rémusat, 1853, p.844). C'est d'ailleurs Rémusat qui remet en 1858 à Charles Jourdain le prix de l'Académie des sciences morales et politiques, pour son ouvrage sur *La philosophie de Saint Thomas d'Aquin*.

Si l'Église doit s'inspirer de son génie, c'est pour avoir soutenu l'autonomie de la foi et de la raison, la conciliation de la psychologie philosophique avec les dogmes religieux, et pour avoir refusé le sensualisme. Enfin, en troisième lieu, Rémusat rejette la psychologie de Ventura et suggère que celui-ci défend une mauvaise anthropologie. L'examen des conférences de Ventura au travers du prisme des rapports entre foi et raison a ainsi une conséquence épistémologique, savoir qui de la théologie ou de la philosophie peut prétendre à prendre la tête des recherches sur la science de l'homme :

Ce n'est pas moins que la réponse à cette question « Qu'est-ce que l'homme? » car le docte prédicateur la pose, cette question, sans faire réflexion que la poser ainsi, *quaerere*, et entreprendre de la résoudre, comme on va le voir, par le raisonnement, c'est chercher la vérité, et faire, j'en suis bien fâché, de la philosophie inquisitive. (Rémusat, 1853, p.845)

Selon Ventura, l'homme est une forme substantielle, composée d'âme et de corps dans une unité substantielle et non accidentelle, définition qu'il reprend à Thomas d'Aquin<sup>10</sup>. Rémusat rétorque que cette définition remonte à Aristote et qu'elle n'est donc pas propre à l'orthodoxie catholique<sup>11</sup>. En outre, Ventura tronque la définition de

---

<sup>10</sup> Rémusat raille la possibilité d'une anthropologie aux origines exclusivement religieuses, instaurée au Moyen-âge par les autorités ecclésiastiques et négligeant l'interrogation des antiques sur l'homme : « C'est la définition de Saint Thomas, c'est ce principe profond et important que le concile de Vienne, en 1311, a décrété et prescrit sous peine d'hérésie. Il n'en faut pas vouloir aux anciens philosophes, ajoute avec beaucoup de charité notre vénérable auteur, de n'avoir pas su cette grande vérité: pour connaître ainsi l'homme, il fallait connaître Jésus-Christ ». (Rémusat, 1853, p.845)

<sup>11</sup> « Mais ne semblerait-il pas, à entendre le père Ventura, qu'il s'agisse d'un dogme révélé, quand il exalte cette définition, ce principe profond et important, base de toute philosophie, ce principe inconnu des philosophes anciens à qui il faut pardonner, puisqu'ils ignoraient le christianisme ? Or ce principe est tout simplement, qui donc l'ignore? la définition d'Aristote ». (Rémusat, 1853, p.845)



l'âme ; celle-ci est en effet chez Aristote et Thomas, la forme substantielle du corps vivant et non la forme substantielle du corps, comme l'affirme Ventura<sup>12</sup>. Rémusat raille la naïveté d'une telle définition partielle<sup>13</sup>. Enfin, Rémusat exprime ses doutes sur la pertinence d'une telle définition de l'homme pour l'anthropologie contemporaine. Faire de l'homme une unité substantielle conduit à écarter ce qui est en question, c'est-à-dire de savoir comment l'homme peut être à la fois un être corporel et spirituel. Il ne faut donc pas partir de l'unité comme d'un fait indépassable, mais s'interroger sur le « comment » de cette union<sup>14</sup>. Une telle doctrine semble en outre compromettre l'immortalité de l'âme et rompre avec le dogme religieux, car elle se rend incapable de penser la disjonction du composé et la

---

<sup>12</sup> « Si l'âme n'était que la forme substantielle du corps, tout corps, même inorganique et inanimé, ayant en scolastique une forme substantielle, sous peine de ne pas exister, tout corps aurait une âme; mais Aristote et Saint Thomas insèrent presque toujours dans la définition ces mots : corps naturel, organique; et comme le corps organique peut être sans vie, ils ajoutent : corps organique ayant la vie en puissance. En effet, l'âme n'est la forme substantielle du corps qu'autant que le corps est vivant ». (Rémusat, 1853, p.847)

<sup>13</sup> « Voilà qui étonnera tout lecteur ayant la moindre teinture des choses philosophiques. Il se demandera sur quels témoignages ou par quelle inadvertance un savant théologien a pu écrire des choses aussi surprenantes, et qu'un étudiant n'aurait pas écrites. C'est qu'un étudiant n'aurait pas eu un système à justifier et le besoin de chercher contre la philosophie des griefs à tout prix, même au prix de la vérité des faits ». (Rémusat, 1853, p.845)

<sup>14</sup> « Comment l'unité de substance du corps et de l'âme en expliquerait-elle clairement les rapports? Ce n'est pas de savoir s'ils sont unis qu'il est question, c'est de savoir ou plutôt de conjecturer comment deux substances ou, si l'on veut, deux natures aussi différentes peuvent être en communication et dans un certain rapport d'action et de passion. Ce n'est pas le fait, c'est le comment du fait qui étonne, qui trouble, et plus vous aurez rapproché, confondu les deux substances, plus vous aurez épaissi le voile derrière lequel se dérobe ce mystère de notre nature ». (Rémusat, 1853, p.848)

survie de l'âme. Rémusat n'a pas de peine à rappeler que sur ce point, Aristote peut être très difficilement réactualisé dans une optique théologique<sup>15</sup>. Rémusat refuse ainsi de parler d'une unité substantielle de l'homme, pour considérer l'homme comme une union de deux substances, dans le sillage de Descartes. La figure de Descartes intervient ainsi comme un contrepoin explicite à la figure de Thomas et prend la tête de la science de l'homme à venir. Rémusat souligne que Descartes ne définit pas la nature humaine ; cette absence de définition de l'homme, loin d'être une lacune, est justement ce qui lui permet d'éviter de tomber dans les définitions excessives de Ventura comme du spiritualisme théologique de Louis de Bonald. À l'inverse de ce dernier, Descartes refuse de réduire l'homme à une intelligence servie par des organes. La référence polémique à Bonald importe ici, car sa conception de l'homme est justement mise en avant par Lordat pour défendre le vitalisme de Montpellier contre Ventura. Le débat dépasse la définition de la philosophie et de la foi pour engager celle de la nature de l'homme. Rémusat confère cependant, avec Ventura une place importante à l'union de l'âme et du corps, Descartes refusant lui-même de faire de l'homme un pilote en son navire. Mais il s'agit toutefois d'une union de deux substances hétérogènes, dont les modalités de la relation posent problème, et que l'on ne saurait, avec les thomistes, ramener à une unité

---

<sup>15</sup> « Mais voici qui est plus grave. Si l'âme est confondue avec le corps au point qu'il y ait, non pas union de deux-substances, mais unité de substance dans l'homme, comment l'âme peut-elle être séparée du corps sans cesser d'exister? Cette unité de substance est une pensée d'Aristote très-mal venue dans une philosophie chrétienne. Aristote, lui, n'admettait pas l'immortalité de l'âme, du moins de l'âme tout entière. La substance ne résultait pour lui que de la réunion de la forme et de la matière. Cette forme qu'on appelle âme, perdant sa substance en perdant son corps, comment pourra-t-elle subsister sans lui? ». (Rémusat, 1853, p.849)

substantielle<sup>16</sup>. De la sorte, Descartes traite l'homme comme un problème, au croisement de ces deux substances que sont l'âme et le corps, ce qui en interdit toute définition définitive, mais permet d'ouvrir un programme d'étude scientifique de leurs rapports. En définitive, en soulignant l'actualité de Descartes dans la science de l'homme, Rémusat réaffirme la rupture entre le cartésianisme et la conception d'un savoir fondé sur l'autorité issu de la scolastique :

Enfin Descartes vint, et c'est bien lui, en effet, qui ferma les portes du temple. Ce temple de la Jérusalem scolastique, le père Ventura voudrait le rouvrir aujourd'hui, en réparer les ruines. Ce n'est pas nous qui nous rirons de cette entreprise, ni qui chercherons à disperser les travailleurs. Nous les avons visités quelquefois ces ruines fameuses avec une curiosité pleine de respect, et nous ne serions pas scandalisés de les voir se relever de terre; mais franchement la chute a été bien lourde, le discrédit est bien grand, Descartes a terriblement réussi. Le père Ventura aurait bien fait de rechercher pourquoi, et d'examiner si la scolastique est de ces puissances dont la restauration soit possible. (Rémusat, 1853, p.842)

En conséquence, l'œuvre de Ventura, « au point de vue de la science et de la religion (...) n'a pas les caractères éclatants de la vérité, et pourrait avoir quelques-unes des conséquences de la mauvaise

---

<sup>16</sup> « Descartes parle autrement. Il définit l'âme une chose qui pense, c'est vrai; mais je doute que nulle part il définisse l'homme. Il a donné maintes fois de la nature humaine une théorie développée. Et il dit positivement, dans une réponse à Arnauld, qu'il a bien pris garde que personne ne pût penser que l'homme n'est rien qu'un esprit usant et se servant du corps. Il combat, comme le père Ventura, la doctrine qui assimile l'âme dans le corps à un pilote en son navire, et tous deux se gardent bien de nous dire qu'en cela ils ne font que répéter Aristote. Enfin il convient, avec le père Ventura, qu'il y a union réelle entre l'âme et le corps; que l'un et l'autre sont substantiellement unis; mais j'avoue qu'il entend par là qu'il y a union de substance à substance et non unité de substance. Il sait trop bien que ce sont deux choses distinctes, deux natures séparables, et qu'il importe à l'homme, avant toute chose, que l'âme soit en elle-même une substance ». (Rémusat, 1853, p.846)

philosophie » (Rémusat, 1853, p.850). La philosophie doit ainsi poursuivre l'entreprise du spiritualisme, réaffirmer la terrible réussite de Descartes, et laisser l'autorité scolastique dans les ruines de l'histoire. Si la réponse des philosophes spiritualistes à Ventura s'oriente vers une redécouverte de l'anthropologie cartésienne, c'est néanmoins dans une autre direction anthropologique que se dirigent d'autres adversaires de Ventura, les médecins de Montpellier.

## **2. L'autorité médicale : Jacques Lordat**

En 1850, Lordat apprend par certains de ses amis que les « catholiques rigides de Montpellier » suspectent son vitalisme d'hérésie, quand bien même celui-ci défend une « anthropologie lucide et harmonique », qu'il envisage comme « étroitement liée avec la médecine pratique et si conforme à la morale tant sociale que religieuse » (Lordat, 1854, p.XCVII). Lordat découvre qu'à l'origine de ces reproches se trouvent les prêches du père Ventura, alors exilé à Montpellier. Lordat le rencontre vers la fin de l'année 1850 et discute avec lui de leurs différends quant à la constitution de l'homme. Avec Hippocrate et Barthez, Lordat défend la dualité du dynamisme humain, tandis que Ventura déclare, aux dires de Lordat, « que la seule théorie de l'homme que l'on pût catholiquement admettre, était l'animisme de Stahl » (Lordat, 1854, p.XCVII).

En 1851-1852, alors que Ventura quitte Montpellier pour Paris, Lordat s'efforce d'apaiser les débats dans sa première leçon de son livre *Accord de la doctrine Anthropologique de Montpellier avec ce que demandent les lois, la morale publique et les enseignements religieux prescrits par l'État*. Contre une anthropologie qu'il qualifie de stahlienne, Lordat mobilise la figure de Bossuet, à la fois garant d'une science de

l'homme duo-dynamiste et peu suspect d'hérésie aux théologiens<sup>17</sup>. L'usage de cette figure n'est sans doute pas dénuée d'une pointe d'ironie, car Ventura est alors surnommé le Bossuet italien. Opposé à ce dernier, Lordat élabore une figure de Bossuet en « théologien positif » (Lordat, 1852, p.23), dont l'interrogation sur la liberté le pousse à constater que « le corps éprouve des mouvements que l'âme pensante n'a pu ni opérer ni empêcher » (Lordat, 1852, p.24) et en conclut que « l'évêque de Meaux ne craint donc pas la dualité de notre dynamisme » (Lordat, 1852, p.25).

Une fois à Paris, Ventura s'attaque désormais à Louis de Bonald, que Lordat a défendu ouvertement dès son *Idée Pittoresque de la Physiologie Humaine Médicale enseignée à Montpellier* de 1848-1849. L'attaque contre Bonald est comprise par Lordat comme une pique déguisée contre ses propres théories, faite cette fois depuis Paris, face à un public « matérialiste », celui de l'école médicale de Paris, qu'il qualifie même de « stahliens spinosistes »<sup>18</sup>. Lordat souligne les enjeux anthropologiques de ce débat : tandis que Bonald défend que l'homme est une intelligence servie par des organes, Ventura propose de définir l'homme comme un animal raisonnable, corps animé constituant une unité inséparable. La polémique autour de Bonald se poursuit lorsqu'en

---

<sup>17</sup> v« Pour prouver la liberté de ces opinions, j'ai cité des Auteurs illustres qui enseignent la Dualité, et Bossuet qui fait plus que de la tolérer ». (Lordat, 1854, p.VIC)

<sup>18</sup> « Est-ce que l'attaque de la définition bonaldienne est autre chose qu'une provocation contre nous ? Par un hasard singulier, cette attaque n'a pas été faite en chaire à Montpellier; le lieu n'en était pas indigne : le preux y aurait au moins trouvé des ennemis. Il a développé sa valeur dans le côté faible des remparts de la doctrine hippocratique, où il trouvera non pas ses amis, mais des matérialistes et des stahliens spinosistes, nos ennemis, qui se coaliseront avec lui contre notre doctrine. — Je crains que dans Paris il n'y ait pas un champion pour la définition ». J. Lordat, *Réponses à des objections...* (Lordat, 1854, p.CX).

1852, le vicomte de Bonald, père de Louis de Bonald, répond à Ventura dans une *Lettre apologétique* publiée dans l'*Univers*. Ventura publie en retour *De la vraie et de la Fausse Philosophie, en réponse à une Lettre de M. le Vicomte Victor de Bonald*. (Lavabre-Bertrand, 2015, p.125-137). En 1854, Lordat publie alors un ouvrage au titre programmatique ; *Réponses à des objections faites contre le principe de la dualité du dynamisme humain, lequel est une des bases de l'anthropologie médicale enseignée dans la Faculté de médecine de Montpellier : précédées d'une introduction dont l'objet est, d'abord, de montrer la nécessité où est cette Faculté de défendre son enseignement, ensuite de présenter pour exemple une apologie de la définition bonaldienne de l'homme, condamnée par le célèbre père Ventura*. Il s'agit bien de défendre la médecine enseignée à Montpellier, attaquée par le théologien italien, et pour ce faire de promulguer une anthropologie.

Le fond du différend entre Lordat et Ventura est ainsi d'établir qui est le plus légitime pour fonder une science de l'homme. En accusant Ventura et Stahl de défendre un « Monothélisme Anthropologique » (Lordat, 1854, p. XVCIII), Lordat souligne l'enjeu anthropologique du débat. Il oppose le monothélisme anthropologique à son propre duodynamisme anthropologique, dans lequel le principe vital et le principe pensant sont distincts. Il faut cependant souligner que Ventura ne s'affilie ni ne mobilise jamais la figure de Stahl, à laquelle il privilégie celle de Thomas d'Aquin. Lordat fait usage de la figure du médecin allemand du XVIII<sup>e</sup> siècle comme d'un repoussoir, celui du mauvais philosophe et du mauvais médecin, figure amplement développée au début du XIX<sup>e</sup> siècle. Lordat reconnaît cependant deux mérites à Stahl. Le premier est d'avoir réfuté le mécanisme cartésien ainsi que le réductionnisme physico-chimique. Le second est d'avoir montré que l'exercice des fonctions vitales implique une finalité, redécouvrant ainsi les conceptions hippocratiques. Néanmoins, « la révoltante erreur du

stahlianisme » (Lordat, 1854, p.CI) a été de « ne jamais séparer la finalité d'avec l'intelligence » (Lordat, 1854, p.CII). Ce faisant, celui-ci rompt résolument avec la médecine hippocratique, en niant qu'il y ait une activité finalisée du corps indépendant de la pensée. À l'inverse, l'école de Montpellier distingue deux ordres différents d'exercice de la finalité ; l'ordre vital et l'ordre intellectuel, tous deux distincts de l'ordre inanimé. En conséquence, la médecine vitaliste s'appuie sur une métaphysique et sur une théorie de l'homme qui fonde sa pratique<sup>19</sup>. Par opposition, nier la distinction de l'ordre vital et de l'inanimé, en réduisant les maladies à des modifications physico-chimiques ou à des lésions anatomiques, revient à privilégier l'anatomopathologie, comme le font les médecins organiciens de l'école de Paris. Ce réductionnisme se retrouve chez les animistes, quoique renversé : en niant la distinction de l'ordre vital et de l'ordre intellectuel, les animistes donnent au théologien le même rôle qu'au médecin, celui de guérir l'âme, laquelle agit dans toutes les fonctions de l'organisme. Ainsi, le médecin de Montpellier a besoin d'une métaphysique pour définir son propre objet, pour fonder sa pratique, mais aussi pour défendre théoriquement l'autorité de son propre discours sur l'homme.

Si cette anthropologie fonde une pratique, elle se justifie également par l'exercice clinique. Lordat se réclame ainsi d'Hippocrate pour soutenir que « les connaissances les plus positives sur la nature de l'Homme découlent seulement de la Médecine » (Lordat, 1854, p.XCVIII). C'est du point de vue médical, à la médecine de mener la science de l'homme. Mais cette thèse reçoit une fin de non-recevoir de la

---

<sup>19</sup> « Je n'ai pas besoin de répéter que l'étude de l'ordre vital, considéré dans la science de l'homme, n'a pas moins d'importance que l'étude de l'anatomie et de la psychologie, et qu'un médecin ne doit croire mériter son titre que quand il s'est pénétré de toutes les connaissances alors actuelles relatives à la doctrine du principe vital humain ». (Lordat, 1854, p.CLIII)

part des théologiens. C'est alors sur leur terrain que Lordat se voit contraint de déplacer ses arguments<sup>20</sup>. Dès lors, à la mésentente sur la valeur des preuves médicales, s'ajoute désormais une incompréhension sur le statut de la métaphysique. Tandis que la métaphysique est pour Ventura une partie de la scolastique, Lordat en assume une définition baconienne et se veut « naturelle, expérimentale, empirique » (Lordat, 1854, p.CI)<sup>21</sup>.

Si Lordat intervient dans le débat engagé par le père Ventura c'est ainsi pour une double raison. La première est que Ventura propose une anthropologie concurrente, celle de l'animisme. Cependant, la seconde, bien plus décisive, est que Ventura établit son anthropologie depuis une position d'autorité qui entend saper celle du médecin, en questionnant la légitimité de sa propre pratique, à savoir de guérir les maladies du principe vital. De la sorte, Lordat dénonce la subordination de la philosophie à la théologie. En effet, la médecine fait partie de la philosophie naturelle et, à ce titre, ne peut pas être dépendante de l'autorité religieuse. Le combat de Lordat rejoint alors celui des philosophes :

---

<sup>20</sup> « Les faits et la philosophie expérimentale ne pouvaient donc pas, au sens de mon adversaire, être considérés comme des sources de preuves suffisantes: il fallut se rabattre sur l'autorité religieuse ». (Lordat, 1854, p.XCVIII)

<sup>21</sup> « En passant, nous pouvons bien remarquer le service que BACON nous a rendu par l'acception néologique qu'il a donnée au mot métaphysique. Pour lui, ce mot porte notre attention sur la connaissance abstraite de la finalité, en la séparant de celle de l'intelligence et de celle du sentiment de conscience. De cette manière, on conçoit que la finalité peut appartenir à des causes profondément différentes par leurs natures respectives; de plus, si la finalité peut exister sans intelligence, elle peut exister aussi indépendamment de certaines lois physiques: par exemple, elle est en contraste avec la nécessité et l'infailibilité de la physique. Cette distinction, nullement hypothétique, mais intuitivement évidente, n'a pu être connue que par la médecine humaine: c'est au moins là seulement qu'on a pu la démontrer ». (Lordat, 1854, p.CI)



On doit voir que la constitution de l'homme, qui est la seule base de la médecine, ne peut être connue que par la philosophie naturelle. Il en faut conclure que rejeter la philosophie comme contraire au catholicisme serait un attentat contre l'humanité, qui ne peut se passer de l'art salulaire. (Lordat, 1854, p.CLXXXV)

Lordat reconnaît à Ventura le droit d'être animiste ; mais le problème est que celui-ci soutient son animisme depuis une position d'autorité incontestable en matière théologique. Il étend alors l'autorité de théologien proclamée depuis sa « chaire de vérité », sur des domaines qui devraient logiquement lui échapper : « ma pénible surprise ne se rapporte pas à l'opposition d'un sentiment doctrinal contraire à notre enseignement; elle se rapporte au lieu où elle est proclamée avec autorité, dans une circonstance où tout appel est interdit. » (Lordat, 1854, p.CLXXXV).

C'est ainsi moins le contenu animiste du discours qui est en question que l'autorité du discours sur l'homme. Ventura, en proclamant qu'il a autorité sur des questions qui excèdent son domaine, s'accapare la légitimité professionnelle des médecins. En sorte qu'il s'agit là, pour Lordat, d'une extension illégitime et arbitraire de l'autorité théologique<sup>22</sup>. Les preuves médicales s'avèrent insuffisantes à renverser cette autorité, une fois celle-ci reconnue comme telle, comme Lordat en fait l'épreuve. La stratégie de Lordat est alors d'en montrer le caractère arbitraire, et, pour ce faire, d'isoler la position de Ventura en se garantissant l'assentiment de la communauté des théologiens. Pour ce faire, Lordat mobilise la biographie de Thomas d'Aquin par Antoine Touron et s'affilie à une conférence du père Lacordaire. Lordat délègue ainsi sa parole à une communauté d'autorité : « ce que je dis ne part pas de moi: c'est la

---

<sup>22</sup> « Profiter du respect religieux dû à la prédication, pour faire valoir une opinion personnelle, et pour flétrir sans preuve l'opinion contraire, n'est-ce pas s'écarter des règles de la délicatesse ? ». (Lordat, 1854, p.CLXXXV).

répétition du sentiment de Théologiens aussi éclairés qu'éloquents » (Lordat, 1854, p.CXL). Il s'agit d'un double isolement de Ventura ; d'abord vis-à-vis de ses théologiens contemporains, mais surtout, il s'agit de le priver de tout appui sur la figure de Thomas d'Aquin et d'Augustin<sup>23</sup>. En définitive, Lordat propose de réconcilier le théologien et le médecin, réconciliation qui passe par leur admission commune du vitalisme et leur rejet de l'animisme :

Le théologien et le médecin, qui tendent définitivement à servir l'humanité, sont intéressés à ne pas s'isoler. Ils sont obligés de bien connaître l'homme; mais comme ils conviennent que ce sujet est à certains égards unitaire, et à d'autres égards composé et partageable dans l'exploitation, il faut bien qu'ils s'entendent sur la détermination des points où ils doivent concourir, et de ceux où il leur est permis d'opérer séparément. (Lordat, 1854, p.CXLIII)

Le médecin comme le théologien s'intéressent au bonheur de l'homme. Cependant leurs tâches ne se recoupent pas. Le médecin s'occupe du « soin collectif de la santé et des sensations » quand le théologien s'occupe de « la raison et de l'usage des sentiments » (Lordat, 1854, p.CXLIII). Ce partage des domaines d'actions repose sur une conception duelle de l'homme entre le domaine de la vie organique et celui de l'âme pensante. Cependant, comme la conception de l'homme animiste réduit notre humanité à l'âme seule, le champ jusque là dévolu au médecin passe dans le domaine de compétence du théologien, « puisque, suivant l'hypothèse, il n'y a pas d'autre puissance active dans l'agrégat humain vivant que l'âme pensante, il est chargé de pourvoir à l'initiative de chaque phénomène de la durée de l'individu » (Lordat,

---

<sup>23</sup> « Loin de supposer une répulsion entre la Raison et la Foi Religieuse, Saint Augustin et Saint Thomas sont enseigné que l'étude exacte de la nature est du plus grand intérêt pour la rectitude de l'enseignement de la science divine ». (Lordat, 1854, p.CXL).

1854, p.CXLIV). Lordat ne masque pas ses inquiétudes face à cet accaparement des compétences médicales par le théologien :

Mais [le théologien] trouvera-t-il dans cette science pratique de quoi satisfaire aux besoins du client atteint d'une épilepsie, d'une fièvre typhoïde, d'une fluxion de poitrine, d'un choléra, de l'affection tant célébrée par Fracastor, d'un tétanos? (Lordat, 1854, p.CXLIV)

Les prétentions impérialistes de Ventura viennent ainsi buter sur l'écueil de la maladie et de la pratique clinique, reconnue par le reste de la communauté théologique : « les papes, les cardinaux, les évêques veulent leur médecin » (Lordat, 1854, p.CXLV)<sup>24</sup>. Ainsi, la défense de l'autonomie de la médecine s'accompagne de la promotion d'une définition de l'homme qui atteste d'une compétence proprement médicale. Lordat distingue ainsi soigneusement la connaissance médicale de celle des sciences physiques. Sur ce point, il en appelle à la philosophie, qui a su reconnaître « l'obligation d'aller à la recherche de cette puissance biologique humaine, espèce importante de l'ordre vital si bien reconnu par l'Antiquité » (Lordat, 1854, p.CXLVII). Le vitalisme, en refusant de ramener le principe vital à l'organisation corporelle se donne comme adversaires la médecine de Cabanis, mais aussi de l'organicisme médical issu de Broussais. En cela, Lordat partage des adversaires communs avec le spiritualisme. Quoiqu'ils ne s'accordent pas sur la définition de l'homme, ils se rejoignent pourtant sur des positions disciplinaires et méthodologiques. Les philosophes comme les médecins de Montpellier défendent ainsi une approche non-réductionniste des phénomènes vitaux et mentaux. Par ailleurs, Lordat réhabilite à sa

---

<sup>24</sup> « Il faut donc convenir que la théologie est impuissante par rapport à l'intérêt de la santé présente qu'il importe de conserver, et d'une santé perdue qu'il s'agit de recouvrer. On ne peut donc pas se dispenser de s'adresser à celui auquel la partie corporelle de l'homme est échue, et dont l'intention essentielle est de le servir dans ses états morbides ». (Lordat, 1854, p.CXLV)

manière l'ontologie et la métaphysique. Il acte ainsi explicitement d'une alliance avec la philosophie spiritualiste :

En supposant que ces deux amateurs de l'humanité ne possèdent pas une profonde connaissance de la médecine, ils doivent arriver à la découverte des deux puissances du dynamisme humain par les seules règles de l'induction appliquée à l'histoire commune de la vie de l'homme. Nous en trouvons la preuve dans le mémoire que le jeune JOUFFROY a écrit peu de temps avant sa mort, et qui a pour titre: distinction de la physiologie et de la psychologie, où la réalité d'une force vitale humaine, différente de l'âme pensante, est établie d'une manière très-solide au moyen de la seule philosophie expérimentale. J'ignore si l'auteur a connu la doctrine de la constitution de l'homme telle qu'elle est enseignée depuis longtemps à Montpellier; mais ce qu'il y a de vrai, c'est que sa dialectique a prouvé qu'à l'aide de la conscience, de l'observation de sa propre vie et du bon sens, on parvient à la connaissance certaine des deux puissances, de natures radicalement différentes. (Lordat, 1854, p.CL)

Dans le débat avec Ventura, le spiritualisme philosophique et le vitalisme médical s'accordent dans la défense de l'autonomie de la philosophie contre l'autorité religieuse. Il est significatif que ce soit le texte de Jouffroy qui soit alors mentionné. D'une part parce que Jouffroy s'oppose justement à l'annexion de la philosophie souhaitée par Broussais au bénéfice de la médecine. Or, la médecine anti-métaphysique, organicienne et politiquement libérale de Broussais, est aux antipodes de celle de Montpellier, ouverte à la métaphysique, soutenue par le principe vital, et, dans une certaine mesure, politiquement réactionnaire (Braunstein, 1986). D'autre part, Jouffroy représente à lui seul toute l'opposition que les spiritualistes ont reçu de la part des théologiens, figure d'une autonomie disciplinaire durement conquise et à nouveau menacée dans les années 1850 (Pommier, 1928). Contre toute attente, la philosophie spiritualiste entretient ainsi une proximité forte avec le vitalisme de Montpellier, qui relève d'intérêts

convergeants en terme d'autorité scientifique plus que de thèses partagées ou de liens institutionnels et personnels<sup>25</sup>.

## Conclusion

On peut ainsi tirer deux conclusions de ces analyses. En premier lieu, le spiritualisme philosophique et le vitalisme médical se rejoignent sur une même conception du partage disciplinaire dont ils défendent l'autorité et la prétention à produire des savoirs. Ils s'accordent en outre sur la défense du duo-dynamisme humain. Reste à en établir précisément le sens. Lordat se réclame d'une définition de l'homme de Bonald comme intelligence servie par des organes, que les spiritualistes, à l'instar de Rémusat, refusent (Macherey, 2013, p.122-123). Derrière la reconnaissance de la dualité humaine reposent en réalité des conceptions de l'homme très différentes. L'accord se fait donc moins sur une thèse anthropologique que sur une certaine conception du rapport au savoir et de sa répartition disciplinaire. En désaccord sur ce qu'est l'homme, spiritualistes et vitalistes s'accordent sur leur autonomie disciplinaire, et

---

<sup>25</sup> À cet égard, lorsque Bouillier se proclame en faveur de l'animisme, il force les spiritualistes à expliciter leur position sur les rapports de l'âme et du corps en termes de positionnements médicaux. Dans son mémoire de 1858, il cherche à rallier à sa cause Victor Cousin, Adolphe Franck, Émile Saisset et Félix Ravaisson. Or, ces derniers ne se sont justement jamais explicitement positionnés en faveur de l'une ou l'autre de ces thèses, en dépit d'un accord stratégique, mais non pas d'abord doctrinal, avec l'école de Montpellier. L'enjeu des débats internes au champ philosophique des années 1860 est ainsi de situer chacun par rapport à cette nouvelle polarité entre monodynamisme et duodynamisme, reformulé ensuite sous les termes d'animisme et vitalisme, clivage qui se formalise dans le débat lancé par Ventura, et qui polarise la deuxième moitié du XIXe siècle.

au nom de cet accord, leur différend anthropologique reste à l'arrière-plan. La dualité humaine permet en effet aux médecins et aux philosophes de bénéficier chacun d'un champ de compétence reconnu. En conséquence, ce débat avec Ventura permet d'établir un accord, discret autant que solide, entre le spiritualisme cousinien et le vitalisme de Montpellier. Cette proximité inaperçue permet en retour d'établir de nouvelles proximités entre certains théologiens et le vitalisme médical. En conflit avec le père Ventura, des théologiens comme l'abbé Flottes et l'abbé Bautain rejoignent l'école de Montpellier. Face à un adversaire commun, on peut alors interroger de nouvelles convergences entre l'école théologique et l'école spiritualiste (Lavabre-Bertrand, 2015, P.133 ; Barancy, 2019, p.81- 92). Mais, dès lors, c'est l'unité de l'école théologique qui devient problématique : le rapport à l'autorité de l'Église sur les questions scientifiques serait un de ces points de rupture, tout comme l'admission de la physiologie et de la médecine au cœur de la réflexion théologique (Leonardi, 2026).

En second lieu, enfin, ce débat permet de mieux comprendre l'ampleur et la virulence que prennent, quelques années plus tard, en 1858, les réactions à la publication par le philosophe spiritualiste Francisque Bouillier de son mémoire « De l'unité de l'âme pensante et du principe vital ». Celui-ci propose une philosophie biologique favorable à l'animisme, réhabilitant dans une certaine mesure Stahl, et surtout Leibniz. Ce texte est reçu à Montpellier comme un véritable coup de poignard dans le dos de la part des philosophes à l'endroit des médecins. Les alliés spiritualistes trahissent les médecins montpelliérains en faveur de l'animisme des théologiens, contre lequel ils avaient pourtant fait front quelques années auparavant. Le texte le plus éloquent à cet égard est l'article de François Anselme Jaumes, paru dans *Montpellier médical*, le 1er novembre 1858, intitulé « Objections nouvelles faites au double dynamisme de Montpellier » :

Jusqu'à ce jour, l'École de Montpellier a lutté contre le matérialisme, son seul véritable ennemi. Tranquille maintenant de ce côté, elle est attaquée par M. Bouillier au nom de la philosophie spiritualiste ; il faut donc changer notre système de défense pour répondre au nouvel adversaire sorti des rangs de nos alliés naturels. (Jaumes, 1858, p.505)

Jaumes a alors beau jeu de rabattre l'animisme de Bouillier sur celui de Ventura. Il va même plus loin en rappelant à Bouillier les arguments que Rémusat a opposé au prêtre romain (Jaumes, 1858, p.540-541). C'est dès lors le spiritualisme philosophique qui se clive entre les partisans du vitalisme et ceux de l'animisme. Cette nouvelle crise, déclenchée par les philosophes animistes dans les années 1860, réinvente la pratique philosophique dans son rapport avec les sciences et la médecine, et donne naissance à un spiritualisme qui se réclame alors véritablement positif.

## BIBLIOGRAPHIE :

ANDRAULT, Raphaële. « Définir le vitalisme. Les lectures de Claude Bernard », *Claude Bernard et la méthode de la physiologie*, éd. F. Duchesneau, J.-J. Kupiec, M. Morange, Paris, Editions Rue d'Ulm, 2013, p. 133-155.

ANTOINE-MAHUT, Delphine. « Cartésianisme dominant et cartésianismes subversifs. Le cas de l'infirmier de Bicêtre Jean-André Rochoux », *La mer retentissante. Lectures de Descartes et Leibniz au XIXe siècle*, Dir. Lucie Rey, Paris, Corpus, 68, 2016, p. 25-56. (b)

ANTOINE-MAHUT, Delphine. "Experimental Method in the Spiritualist soul. The Case of Victor Cousin". *Perspectives on Science*, 2019, 27, 5.

ANTOINE-MAHUT, Delphine. « Is the history of philosophy a family affair? The examples of Malebranche and Locke in the Cousinian School », *Philosophy and its History. Aims and Methods in the Study of Early Modern Philosophy*, M. Laerke, J. E. H. Smith et E. Schliesser éd., Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 159-177. (a)

ANTOINE-MAHUT, Delphine. "The empowered King of French Philosophy: Théodore Jouffroy (1792-1842)", *British Journal for the History of Philosophy*, 28, (5), 2020.

ANTOINE-MAHUT, Delphine. « Why do we need a concept of historiographical figures to do history of philosophy? », *Academia letters*, 2021.

AZOUVI, François. *Maine de Biran: la science de l'homme*, Vrin, Paris, 1995.

BARANCY, Félix. « Politiques de l'éclectisme en situation de crise ». Delphine Antoine-Mahut; Daniel Whistler. Une arme philosophique. L'éclectisme de Victor Cousin, Éditions des archives contemporaines, 2019, Actualité des classiques, p.81- 92.

BIANCO, Giuseppe. « Life : Modern french philosophy and the life sciences », chapitre 17, *The Oxford handbook of modern french philosophy*, édité par Mark Sinclair et Daniel Whistler, 2024.



BRAUNSTEIN, Jean-François. *Broussais et le matérialisme, médecine et philosophie au XIXe siècle*. Méridiens Klincksieck, Paris, 1986.

BROUSSAIS, François. *De l'irritation et de la folie, ouvrage dans lequel les rapports du physique et du moral sont établis sur les bases de la médecine physiologique*, Delaunay, Paris, 1828.

JAUMES, François-Anselme. « Objections nouvelles faites au double dynamisme de Montpellier », *Montpellier médical*, Bohem, Montpellier, 1 novembre 1858.

LAVABRE-BERTRAND, Thierry. « La philosophie de Louis de Bonald et la faculté de médecine de Montpellier », 23 mars 2015, *Académie des sciences et Lettres de Montpellier*.

LEONARDI, Andréa. « Portrait du matérialiste en animaliste. Louis de Bonald et l'écriture contre-révolutionnaire de l'histoire de la philosophie du XVIIIe siècle », *Philosophia scientiae*, "La philosophie française du XIXe siècle et le matérialisme", dossier coordonné par A. taverniti et R. Hacques, à paraître en 2026.

LORDAT, Jacques. *Accord de la Doctrine Anthropologique de Montpellier avec ce que demandent les Lois, la Morale publique et les Enseignements religieux prescrits par l'État*, J. Martel, Montpellier, 1852.

LORDAT, Jacques. *Réponses à des objections faites contre le principe de la dualité du dynamisme humain lequel est une des bases de l'anthropologie médicale*, Sevalle libraire, Montpellier, J.-B. Baillièrre, Paris, 1854.

MACHEREY, Pierre. *Études de philosophie "française": de Sieyès à Barni*, Publications de la Sorbonne, 2013.

NOUAILLES, Bertrand. *Les vitalismes, histoire d'une équivoque*, Hermann, 2024.

NOUVEL, Pascal. *Repenser le vitalisme*, P. Nouvel, PUF, 2011.

PINEL, Scipion. *Physiologie de l'homme aliéné : appliquée à l'analyse de l'homme social*, Rouvier et Le Bouvier, Paris, 1833.

POMMIER, Jean. « Le scandale Jouffroy », *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 8e année, n°3, mai-juin 1928, p.249-263.

RÉMUSAT, Charles de. « Le père Ventura et la philosophie », *Revue des deux mondes*, t.1., 23e année, Paris, 1 janvier 1853.

RENEVILLE, Marc. « De la régénération à la dégénérescence : la science de l'homme face à 1848 », *Revue d'histoire du XIXe siècle*, « 1848 Nouveaux regards », n°15, 1997.

SAAD, Mariana. *Cabanis, comprendre l'homme pour changer le monde*, Classique Garnier, Paris, 2016.

VINCENTI, Denise. *La spontaneità malata, fisiologia, patologia e alienazione mentale nel pensiero di Félix ravaissou*, Mefisto, edizioni ETS, 2019.

WOLFE, Charles. *La philosophie de la biologie avant la biologie : une histoire du vitalisme*, Paris, Classiques Garnier, 2019.

## ***Imaginários do Progresso: A Recepção do Evolucionismo na Cultura Política do SPD***

IMAGINARIES OF PROGRESS: THE RECEPTION OF EVOLUTIONISM IN THE  
POLITICAL CULTURE OF THE SPD

*Douglas Rogério Anfra \**

### RESUMO

Este artigo apresenta a relação entre a teoria da evolução e a cultura política da social-democracia alemã (SPD) no final do século XIX. A partir de um comentário sobre as atividades políticas e culturais do partido - em especial o Primeiro de Maio de 1897 -, busca-se desdobrar alguns testemunhos que atestam essa relação, para então refletir sobre o significado da articulação entre socialismo e evolucionismo, bem como sobre a aplicação da ideia de evolução/desenvolvimento (*Entwicklung*) na formulação de conceitos políticos e teóricos. Por fim, são apresentados indícios de que, a despeito de certa crença corrente, essa relação, que ganha centralidade no século XIX, perde força na virada para o século XX.

**PALAVRAS-CHAVE:** Pensamento político do século XIX; evolucionismo e socialismo; Progresso; Darwinismo social; Social-democracia alemã; materialismo histórico.

### ABSTRACT

This article presents the relationship between the theory of evolution and the political culture of German social democracy (SPD) at the end of the 19th century. Starting from a commentary on the party's political and cultural activities - particularly the May Day celebrations of 1897 - it seeks to unfold certain testimonies that attest to this connection, to reflect on the meaning of the articulation between socialism and evolutionism, as well as on the application of the idea of evolution/development (*Entwicklung*) in the formulation of political and theoretical concepts. Finally, it presents evidence suggesting that, despite a prevailing belief, this relationship - central in the 19th century - loses strength at the turn of the 20th century.

**KEYWORDS:** Nineteenth century political thought, Evolutionism, Socialism, Historical materialism, Progress, Social Darwinism, German Social-Democratic Party, Historical materialism.

---

\* Professor da ETEC André Bogasian e da Licenciatura em História da UNIFIEO.

## **1- À guisa de introdução segundo uma analogia hidrográfica**

Pretendo apresentar um capítulo peculiar da história das ideias e concepções filosóficas do século XIX ao apontar para uma curiosa confluência da então recém-nascida Alemanha a partir do cartaz da festividade de primeiro de maio de 1897 que testemunha a confluência entre a teoria da evolução e o socialismo. Se formas de pensamento deste período se tornariam, com o perdão da analogia hidrográfica, grandes cursos de águas impetuosas como o neokantismo, o idealismo, o positivismo lógico e o socialismo alemão, outras correntes circularam em locais mais planos e com pouca força.

Semelhantemente a meandros que volta e meia modificam seu curso ao longo do tempo, deixando irreconhecível a forma peculiar que possuíam em comparação com o resultado da acumulação de sedimentos deixadas pelos séculos posteriores. A própria memória do curso destas formas de pensamento e do entorno que lhe deu sentido deixam de existir, como as planícies aluviais, obrigando a muitas explicações por parte daquele que se engaja na história do período, por se tornar obrigado a colecionar diversos detalhes históricos e políticos, por conta justamente dos acidentes que lhe deram origem.

Então, resumidamente, digamos que em uma região da Europa, muito perto do nascedouro do socialismo e da teoria da evolução biológica, surgiu uma região pantanosa com um ecossistema muito delicado e peculiar que deixou de existir com a brusca mudança da paisagem trazida pelo final catastrófico da chamada “*Belle Époque*”. Não entrarei em detalhe sobre a teoria pressuposta para compreender a mudança dos sistemas de pensamento que chamei na época de minha pesquisa de doutorado, por falta de palavra melhor, de “concepções

compartilhadas inconscientemente” (Anfra, 2021: 44-58). Seguiu a intuição de que seria este o solo onde germinam as filosofias.

A sociedade alemã do final do século XIX era marcada por uma hegemonia conservadora capitaneada por Otto von Bismarck que instituiu a unidade nacional do Estado alemão no campo político e cultural após a vitória da Prússia sobre a França em 1870 e buscava reprimir o que restava de oposição com as leis antissocialistas (1878–1890). No entanto, a despeito desta força aparentemente irresistível, emergiu um espaço alternativo de convivência e debate que se consolidou como uma verdadeira esfera pública social-democrata. Longe de se restringir à atividade partidária estrita, esse universo englobava práticas culturais e associativas diversas que iam desde corais e grupos de teatro até clubes de ciclistas, criação de bibliotecas e organização de debates públicos, compondo uma subcultura própria, estruturada em torno da solidariedade de classe e da busca por outro modelo de vida em comum. Esse "milieu sociocultural", como o definiu Lidtke (Lidtke, 1985: 3-20), desenvolvia-se em uma relação de “integração negativa” (Roth, 1963: 159-162) com a cultura oficial alemã, recusando seus valores dominantes, em especial aqueles ligados ao autoritarismo e ao militarismo prussiano.

Esse ambiente alternativo, alimentado por uma imprensa combativa e por publicações que circulavam clandestinamente entre os trabalhadores, funcionava como um laboratório de formação política e cultural<sup>1</sup>. Era ali, em um entrelaçamento de vida cotidiana, educação e

---

<sup>1</sup> A imprensa socialista alemã, porta voz das diferentes tendências do movimento socialista sofreu com os duros anos de perseguição das leis antissocialistas: nos doze anos de vigência da legislação, entre 1878 e 1890, 155 jornais e mais de 1.200 outras publicações foram banidas (Hall, 1976: 13). Apesar disso, o partido sobreviveu, como comenta Vernon Lidtke: “Entre 1876 e 1878, os negócios das publicações social-democratas floresceram de uma maneira sem precedentes, e sem dúvida contribuíram significativamente para a impressão de que o movimento apresentava um crescente perigo à

engajamento, que se esboçava uma perspectiva de mundo distinta, pautada pela solidariedade e pela ideia de emancipação social. Tal como sugerem Negt e Kluge, tratava-se da constituição de uma esfera pública proletária, sustentada não apenas por estruturas materiais, como escolas e sindicatos, mas também por formas simbólicas e afetivas de pertencimento que conferiam densidade à visão de mundo social-democrata. Nessa trama, a cultura operária não se limitava a resistir, mas elaborava ativamente alternativas de futuro.

Pretendo destacar aqui um traço marcante da visão de mundo social-democrata, tal como se configurava no interior de uma esfera pública particular<sup>2</sup>, estruturada em torno de um partido singular: o *Sozialdemokratische Partei Deutschlands* (SPD), então celebrado como a joia da coroa da Internacional Socialista, ou Segunda Internacional dos Trabalhadores. Este traço é a presença da ideia de evolucionismo nesse universo, aparentemente uma intrusão da ciência natural em um terreno político, revela-se menos exótica do que à primeira vista poderia parecer. Longe de ocupar um lugar marginal, o evolucionismo popular atravessava o cotidiano cultural do movimento: suas referências podiam

---

ordem e à tranquilidade da sociedade alemã” (Lidtke, 1966: 54-55). O número de publicações do partido cresceu e ganhou leitores. Nos anos 1890, “o SPD tinha 60 jornais do partido à sua disposição e, em 1894, havia 75. Esse número cresceu até 90 com a proximidade da Primeira Guerra Mundial e muitos desses jornais que eram publicados uma vez por semana passaram a ser diários. No mesmo período, a circulação total de jornais do SPD subiu de 254.000 para 1.488.345” (Hall, 1976: 13)

<sup>2</sup> As numerosas publicações representavam as diversas posições dentro do partido fundado pela união entre duas organizações rivais, a Associação Geral dos Trabalhadores Alemães (ADAV), fundada em 1863, por Ferdinand Lassalle (falecido em 1864), e o Partido Socialdemocrata dos Trabalhadores (SAPD), fundado em 1869, em Eisenach, por Wilhelm Liebknecht, Wilhelm Bracke e August Bebel, dirigentes socialistas próximos de Marx. Também foram relevantes os chamados praticers (algo como pragmáticos ou realistas no jargão de hoje) e tendências radicais como os jungens, além de diversas outras linhas associadas aos sindicatos, associações e exilados alemães como os próprios Marx e Engels.

ser encontradas em cartazes e representações comemorativas, como aquele que darei destaque, panfletos, temas de conferências, aulas ministradas nas escolas do partido e nas bibliotecas dos sindicatos operários.

Grosso modo, as características definidas por este ecossistema acabaram formando a mentalidade peculiar e fragmentária do Partido Social-Democrata da Alemanha (doravante SPD), em que, além da influência deixada pelos principais teóricos que inspiraram a formação: Ferdinand Lassalle, Karl Marx e Friedrich Engels, também cabe destacar a influência deixada por nomes importantes da militância do partido, como o reformismo de Eduard Bernstein e o pensamento revolucionário e internacionalista de August Bebel e Wilhelm Liebknecht. E além deles, há diversos nomes menos conhecidos de intelectuais que desenvolveram produções teóricas que exerceram influência no partido como o neokantismo de Herman Cohen e Friedrich Albert Lange, o evolucionismo cósmico de Karl Eugen Dühring, o pensamento focado no trabalho de Joseph Dietzgen, o biologismo agonístico de Ludwig Woltmann, e o pessimismo de Phillip Mainländer<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Dentre os autores citados, destacaria a título de indicação da diversidade, a particularidade do socialismo kantiano de Herman Cohen, que organizou a ideia de um socialismo como imperativo categórico e princípio ético do movimento socialista democrático, e portanto, independente de qualquer fundamentação científica sobre sua inevitabilidade (Linden, 1988: 197-239), além da particularidade da metafísica pessimista de Phillip Mainländer, que via o socialismo e a distribuição de bens a título de tarefa pedagógica do movimento socialista que ilustra o verdadeiro vazio do mundo, que por sua vez é ignorado devido aos limites e condições materiais da existência (Ramos, 2007) e Ludwig Woltman, reformista neokantiano, intelectual doutor em antropologia e medicina que acreditava na transposição da luta de classes para uma luta de raças (Anfra, 2021: 237-241). Um terceiro nome que ganhou notoriedade no SPD do período foi Eugens Dühring, um professor que era uma pessoa cega, e dos raros acadêmicos socialistas até ser perseguido e proibido de lecionar em 1874 (Hunt, 2010: 126), seu pensamento sintético criava uma forma de evolucionismo cósmico associado a um socialismo reformista que atraiu a atenção de Engels em seu livro *O Anti-Dühring*, que se

De forma geral, apesar da dificuldade em articular uma construção coletiva e contraditória, é comum o diagnóstico de que, ao mesmo tempo em que o pensamento revolucionário representado por Marx e Engels perdia influência dentro do SPD, emergia gradualmente a ideia de um progresso social, científico e moral contínuo da humanidade, capaz de conduzir ao socialismo. Uma visão otimista em relação ao futuro que se via como aliada do pensamento científico. E foi neste espaço em que ocorreria a apropriação do evolucionismo dentro da *Weltanschauung* social-democrata que, por sua vez, também ressoava em outros partidos ligados à Segunda Internacional, onde o SPD desempenhava um papel de liderança tanto organizativa quanto simbólica.

Esse diagnóstico aparece tanto como constatação quanto como crítica política formulada por setores da tradição socialista revolucionária do início do século XX, especialmente após a eclosão da Primeira Guerra Mundial e, em seguida, da Revolução Russa. Trata-se de uma crítica formulada por lideranças, pensadores políticos e teóricos vinculados ao pensamento revolucionário, cujas vozes abarcam desde o anarquismo até as dissidências internas do socialismo democrático e do marxismo. Destacaria dentro desta tradição, por ser a mais conhecida do leitor mais versado no cânon filosófico brasileiro, a crítica de Walter Benjamin<sup>4</sup> à concepção reformista da história adotada pelo partido social-democrata

---

tornaria o mais livro mais popular de divulgação do pensamento marxista, apesar de polêmico aos olhos contemporâneos por testemunhar um pensamento engelsiano algo distinto do pensamento de Marx (Anfra, 2013:146-162).

<sup>4</sup> Em particular, a Tese 11, que trata da representação social-democrata do trabalho, e a décima terceira tese das Teses sobre o Conceito de História, em que Walter Benjamin trata da concepção social-democrata de progresso (Benjamin, 1991: 698-699). Em *Eduard Fuchs, der Sammler und der Historiker*, Benjamin apresenta a referência a Darwin e ao evolucionismo como parte da ligação entre as ideias de evolução e progresso no pensamento social-democrata (Benjamin, 1937: 36)



alemão, posição que também foi partilhada pela primeira geração da Escola de Frankfurt e que dá continuidade ao pensamento socialista revolucionário desenvolvido nas primeiras décadas do século XX.

Mais do que um artigo de análise pontual, este texto propõe-se como um guia de leitura para o contexto no qual emergiu uma variedade de escritos que articulavam socialismo e teoria da evolução. Em vez de buscar exaustividade, detenho-me em um exemplo emblemático para este início: uma imagem alusiva ao Primeiro de maio de 1897, tomada aqui como expressão significativa dessa paisagem mental. A interpretação desse episódio contribui para iluminar os elementos que entrelaçam tais produções, ajudando a compreendê-las em sua articulação. Antes disso, porém, é preciso retomar o sentido e a importância da data, especialmente num momento em que seu significado parece progressivamente esvaziado entre nós, pois explica o contexto da imagem e, a seguir, passo para um elenco teórico de aspectos notáveis da relação entre o pensamento socialista e os evolucionismos do século XIX.

## **2- O significado do Primeiro de maio para o movimento socialista alemão do final do século XIX**

O Primeiro de maio permanece, até hoje, como uma das datas mais significativas para o movimento internacional dos trabalhadores, especialmente nos países onde os sindicatos e partidos dentro do espectro mais amplo e polissêmico do que poderíamos chamar de esquerda ainda conservam alguma conexão com a tradição de lutas operárias em escala global e do socialismo. Sua consolidação como um ritual político internacional foi o resultado de complexas articulações e da necessidade de dar visibilidade às pautas comuns entre diferentes correntes e

organizações trabalhistas e socialistas dos mais diversos matizes, sendo descrita pelo historiador Eric Hobsbawm como “o mais ambicioso dos rituais do movimento operário” (Hobsbawm, 1984:76).

A incorporação desta data por parte do movimento operário internacional foi aprovada durante o congresso de fundação da Segunda Internacional, realizado em Paris, em julho de 1889, data em que era celebrado o centenário da queda da Bastilha. Nessa ocasião, decidiu-se convocar, a partir de 1890, um dia internacional de manifestações em apoio à campanha pela jornada de oito horas de trabalho, reivindicação central da delegação norte-americana, composta por membros da *American Federation of Labor* (AFL), dos *Knights of Labor* e por anarquistas. A escolha do dia 1º de maio não foi aleatória: tratava-se da data em que tradicionalmente se renovavam contratos parciais de trabalho nos Estados Unidos e que também rememorava a greve geral iniciada em Chicago em 1886, a qual culminou na Revolta de Haymarket e na execução de quatro trabalhadores, mártires que passariam a figurar como símbolos da luta operária (Cole, 1963b: 7–10).

Em 1890 foi realizada sua primeira celebração que surpreendeu os próprios organizadores pela massiva adesão em cidades como Estocolmo, Madri, Londres, Bruxelas e, com destaque, Bielefeld, na Alemanha, apesar das restrições impostas pelas leis antissocialistas então em vigor, com prisões e demissões sumárias. Enquanto Viena fora o palco da maior manifestação daquele ano, reunindo dezenas de milhares de operários em defesa da jornada de oito horas com adesão “quase total” em uma paralisação que silenciou a cidade (Foner, 1986: 48-49), a Alemanha evitou um confronto direto, criando um evento com a presença de famílias e crianças nas manifestações e alterando o tom inicialmente previsto para os protestos, contribuindo assim para sua recepção positiva entre setores liberais. Com isso, a social-democracia, a força política hegemônica na Segunda Internacional, soube articular suas

reivindicações a dimensões mais amplas da vida cotidiana dos trabalhadores, ultrapassando as pautas explícitas do programa do SPD.

Tais mobilizações foram acompanhadas por uma intensa produção impressa. O SPD publicava jornais comemorativos com tiragens clandestinas entre 60 mil e 150 mil exemplares, muitos de caráter satírico<sup>5</sup>, buscando driblar a censura e ampliar o alcance das mensagens forjando uma memória coletiva e fortalecendo os laços de solidariedade entre os trabalhadores.

Mais do que uma tradição inventada, a emergência do Primeiro de maio foi uma resposta concreta à demanda por uma ação simbólica internacional dos trabalhadores (Peterson, 2020:14). Desde sua origem, a data cumpriu múltiplas funções: rememorar as lutas passadas, homenagear os mártires de Chicago, impulsionar campanhas por direitos políticos e sociais, como o sufrágio universal e a limitação da jornada de trabalho, e afirmar publicamente a força e a organização do movimento operário. A escolha do 1º de maio também se valeu de uma estratégia culturalmente eficaz<sup>6</sup>: a ressignificação de um feriado já existente na Europa (o dia de Santa Valburga, vinculado às antigas festividades pagãs apropriadas pela tradição católica), o que permitiu que a nova comemoração operária se integrasse ao calendário popular já consagrado.

---

<sup>5</sup> Entre eles, destacou-se o *Der Wahre Jacob*, editado por Wilhelm Blos e J. W. Dietz e impresso em Stuttgart, que, após a revogação das leis antissocialistas, passou a circular em edições coloridas.

<sup>6</sup> Uma estratégia já comum no movimento dos trabalhadores norte-americano “Já nas décadas de 1820 e 1830, o Quatro de Julho havia se consolidado como o dia de celebração da classe trabalhadora. Era um dia de desfiles, banquetes e festivais - um momento para renovar o espírito de 1776, elaborar reivindicações da classe trabalhadora e apresentar novas declarações de independência que dessem continuidade à “obra inacabada” da Revolução Americana.” (FONER, 1986: 3)

### 3 - Saber é Poder

Quero agora chamar a atenção do leitor para a imagem que simboliza o primeiro de maio de 1897, apresentado a seguir na *figura 1*. Como é possível notar, vários elementos presentes na imagem tornam o cartaz particularmente interessante para ilustrar esta exposição. O cartaz comemorativo do 1º de maio de 1897 (Achten, 1980: 74), foi impresso pela gráfica Meisenbach, Riffarth & Co., em Berlim, uma das mais influentes casas tipográficas do final do século XIX. A imagem, em preto e branco, produzida na técnica de meio-tom (*Autotypie*) permitia a reprodução econômica de imagens com gradações de cinza a partir de desenhos ou fotografias, o que a tornava ideal para cartazes e publicações do movimento operário. A assinatura “Bauermeh” indica o artista responsável pela composição visual, cujo traço lembra o das gravuras, reforçando o caráter simbólico e formativo da imagem no contexto da esfera pública social-democrata.

Nas margens que envolvem o quadrante central, vemos representadas as atividades do SPD e a simbolização do processo de organização da classe trabalhadora em torno do Primeiro de maio: famílias, atividades para crianças, reuniões e palestras com discursos públicos, jogos sociais, estímulo às artes, ao artesanato e à cultura e, na parte inferior, a representação de uma manifestação pública. Há aqui uma expressão visual do imaginário em torno da mobilização cultural promovida pelo partido, com um sentido formativo que conduz à política, ainda que também se perceba um certo clima pastoral, sugerido pelo cenário de festividade realizada em local afastado, situado não exatamente nos centros urbanos, mas nos arredores da cidade.



Fig. 1. Bauerweh. Cartaz do primeiro de maio de 1897. (Achten, 1980: 74-75).

Vemos que, à direita da imagem, junto ao punho da espada, destacado na *figura 2*, encontra-se a inscrição *Wissen ist Macht* (“Conhecimento é poder”), máxima frequentemente atribuída a Francis Bacon e que, no contexto do movimento operário alemão, associa-se também à ideia de *Bildung*. Aos sentidos culturais, filosóficos e científicos desse conceito soma-se um sentido político, desenvolvido nas experiências de educação popular surgidas entre as forças progressistas após as revoluções de 1848. Esse processo ganha um desdobramento particular nas *Associações de Educação de Trabalhadores* (*Arbeiterbildungsverein*), promovidas pela social-democracia alemã. Surgidas após as revoltas de 1848 que agitaram a Europa, as Associações de Formação (ou educativas, em um sentido mais amplo) faziam uso da educação como um dos poucos meios legais disponíveis e já expressavam os conflitos entre liberais, conservadores e socialistas no contexto da febre alemã pelo associativismo civil. Os liberais buscavam

estimular cooperativas, oferecendo formação técnica para suprir o que viam como carência dos trabalhadores e permitir sua emancipação por mérito próprio (Sheehan, 1990: 996). Os conservadores, por sua vez, viam na educação moderna uma ameaça e reagiam promovendo as chamadas “guerras culturais”, em oposição tanto aos liberais quanto à ciência e visando impor a cultura e a língua alemã em regiões sob domínio prussiano com populações não falantes de alemão (Lamberti, 1989: 17).

Já os socialistas, em suas diversas correntes, viam nas associações um espaço privilegiado para a formação política e científica voltada à luta por direitos trabalhistas, pelo sufrágio universal e pela superação das divisões sociais que limitavam o acesso ao conhecimento. Lideranças como August Bebel emergiram dessas experiências, ainda que vozes influentes, como a de Wilhelm Liebknecht, argumentassem que o saber, embora poderoso, pode ser instrumentalizado contra a própria sociedade. Por isso, defendia que a conquista do poder político deveria preceder a difusão do conhecimento, colocando a frente política do SPD como prioridade. Essa posição foi afirmada em uma conferência decisiva proferida por Liebknecht em 1872 (Liebknecht, 1904:), posteriormente publicada com o título *Saber é Poder* (Anfra, 2021: 228–256).

Embora muitas vezes realizadas em condições precárias de clandestinidade, essas iniciativas tornaram-se exemplos concretos de auto-organização voltada à construção da emancipação intelectual e política da classe trabalhadora. Sua consigna central era a defesa da educação como conquista da luta política, e não como concessão do Estado ou das elites.



Fig. 2. Detalhe do cartaz do primeiro de maio de 1897 onde está escrito *Wissen ist Macht* (“saber é poder”) no entorno do punho da espada e *Das Geistes Schwert* (“a espada do espírito”) na lâmina.

Idem



Fig. 3. Detalhe do cartaz do primeiro de maio de 1897. Idem

Na parte inferior direita do quadrante central da *Figura 3*, observa-se um comentário político sobre a situação do projeto de reforma social, em especial dos mecanismos de proteção ao trabalhador

(*Schutz der Arbeit*) propostos por outros grupos políticos. Esse comentário pode ser interpretado como uma crítica à tentativa dos liberais conservadores de oferecer reformas sociais como moeda de troca, em troca de uma subordinação ao Estado. Há uma aparente sugestão de que, durante o período e após a crise do governo Bismarck, essa pauta sequer voltou a ser discutida com a mesma ênfase, o que talvez explique sua retomada simbólica na imagem. O setor marxista do SPD, ao qual Liebknecht pertencia, entendia que essa proposta de reforma havia sido instrumentalizada unicamente para viabilizar o aumento do orçamento militar e a centralização política. Em particular, o episódio remete ao momento em que o modelo de welfare baseado no princípio de assistência estatal simplificada (*Fürsorgemodell*), defendido por Hans Hermann Freiherr von Berlepsch, foi novamente apresentado pelo gabinete do governo, mas acabou sendo rejeitado — com Berlepsch expulso do cargo por pressão da oposição de direita. A cena retratada no cartaz parece evocar essa memória crítica, sugerindo ou a denúncia da podridão do projeto, ou a tentativa de resgatá-lo dos escombros da história recente.

Voltando ao centro da imagem, notamos que Marianne, vestindo o barrete frígio, famoso chapéu que identifica a liberdade para os participantes da revolução francesa, representa os valores republicanos. No contexto específico do movimento operário alemão, está associada aos ideais da Revolução Francesa como se o movimento operário alemão reivindicasse uma continuidade política em relação ao republicanismo revolucionário francês. E isto faz sentido em algumas de suas principais pautas, como o direito ao sufrágio universal, a qual era pauta central do movimento socialista democrático.

Como vimos, o conhecimento é parte importante deste processo, simbolizado pela espada do espírito e pela afirmação de que o conhecimento é poder. Por isso, ganha destaque um detalhe que aparece



na parte inferior direita da composição, e que, por sua vez, é o elemento central deste artigo. Ali estão representados três livros, nos quais se inscrevem nomes que, naquele contexto, representam as principais referências teóricas do SPD da época: Marx, Lassalle e, ao centro... Darwin.



Fig. 4. Detalhe do cartaz do primeiro de maio de 1897. Idem.

#### 4 - Socialismos e evolucionismos do final do século XIX

No contexto de profundas transformações sociais, políticas e científicas do século XIX, a ideia de evolução adquiriu significados diversos, extrapolando os limites da biologia para influenciar campos como a filosofia, a educação, a política e os projetos de reforma social. Antes mesmo da formulação darwinista, já era relativamente difundida a noção de que as espécies sofriam transformações ao longo do tempo, e numerosos pensadores anteciparam, de formas distintas, o evolucionismo biológico.

Entre esses precursores estão desde Al-Jahiz, com seu *Livro dos Animais*, escrito no século IX, até autores modernos como William Paley (*Natural Theology or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity*, 1802), que propunha uma concepção de evolução compatível com a teologia cristã. O livro de Paley forneceu o argumento conhecido como a alegoria do relojoeiro, mais tarde incorporada por correntes

contemporâneas do criacionismo. Outro nome fundamental do evolucionismo é Alfred Russel Wallace, coautor da teoria da seleção natural (independentemente de Darwin) e socialista convicto. Seu artigo sobre a evolução biológica, enviado a Darwin em 1858, foi decisivo para apressar a publicação de *A origem das espécies* em 1859, encerrando duas décadas de hesitação por parte de Darwin.

A publicação de *A origem das espécies* (1859), de Charles Darwin, foi um acontecimento tanto literário quanto científico, suscitando intensos debates em salões, periódicos, museus de história natural e leituras públicas. A obra rapidamente cativou públicos diversos, não apenas entre cientistas, mas também entre intelectuais, artistas, religiosos e ativistas políticos. Um dos principais divulgadores do darwinismo foi Thomas Huxley, apelidado de “o buldogue de Darwin”, que defendeu fervorosamente a teoria da seleção natural, realizando inclusive palestras voltadas ao público trabalhador visando tornar acessíveis a todos os fundamentos da nova ciência a um público igualmente interessado entre o movimento dos trabalhadores e socialistas.

O que não deveria causar espanto, pois eram muitos os possíveis interesses para os socialistas, como a possibilidade de uma explicação naturalista radical da vida, que dispensasse qualquer instância divina ou finalidade transcendente, contribuindo para a deslegitimação das justificações religiosas da desigualdade e do poder político. A ideia de que o ser humano podia agora ser compreendido como parte de um processo histórico-natural em transformação contínua, sem essência fixa ou destino pré-determinado, abria espaço para a ideia de uma sociedade organizada racionalmente, fundada na liberdade, na igualdade, e não em

hierarquias tidas como naturais<sup>7</sup>. Isso explica porque ao longo desse percurso, muitos desses debates não se limitaram ao campo estritamente científico, e tornaram-se também veículos de interpretação social e filosófica.

No entanto, apesar do impacto da publicação da *Origem das Espécies* e sua divulgação, diferentes concepções de evolução continuaram a coexistir, oferecendo explicações próprias sobre a transformação das espécies ou cobrindo lacunas deixadas por Darwin, incluindo aquelas referentes a temas de interesse do socialismo. Estas concepções se tornaram tão influentes e numerosas que, Julian Huxley, um dos principais nomes da síntese evolutiva moderna, caracterizou o período entre 1875 e 1925 como “eclipse do darwinismo”<sup>8</sup> (Bowler, 1983:5).

O lamarckismo persistia, sobretudo em sua versão neolamarckista, interpretando a herança de caracteres adquiridos por pressão do ambiente ou social como o principal mecanismo evolutivo. A ortogênese (ou finalismo), se acrescia ao que se entendia sobre o darwinismo e sugeria que a evolução obedeceria a uma direção natural intrínseca, como uma tendência progressiva ao aumento de complexidade, inteligência ou tamanho. Já o mutacionismo, e sua vertente saltacionista, via nas mutações genéticas eventos bruscos e determinantes para a emergência de novas espécies.

Nessa convergência fragmentada entre ciência e crítica social, destacam-se duas figuras notáveis: Herbert Spencer (frequentemente

---

<sup>7</sup> Que foi importante no caso dos que associavam a militância socialista ao ateísmo como os chamados materialistas como Karl Vogt, ou mesmo o genro de Marx, Paul Lafargue.

<sup>8</sup> Essas abordagens persistiram e coexistiram até a consolidação da chamada síntese evolutiva moderna (ou síntese moderna), entre as décadas de 1930 e 1950, quando os avanços da genética e da biologia molecular permitiram integrar a teoria darwinista com as descobertas do DNA, oferecendo uma base teórica mais robusta à biologia evolutiva.

chamado de “filósofo da evolução”<sup>9</sup> e, grosso modo, considerado o filósofo mais popular do século XIX e Ernst Haeckel (conhecido como o “Darwin alemão”). Ao longo de suas obras, Spencer procurou aplicar os princípios da evolução a diversas esferas da vida social, que tenderiam a uma forma superior de organização, inspirado em um modelo orgânico que substituíra a imagem mecânica vigente. Essa abordagem influenciou tanto o conservadorismo quanto o pensamento liberal, positivista e socialista da época<sup>10</sup>. Apesar da resistência enfrentada por muitos países, a ciência da vida transbordava para a arena pública, saturando-a de novos termos científicos. Diversos setores conservadores e modernizados apelavam para leituras deterministas e raciais da biologia, apropriando-se do vocabulário evolutivo para construir uma ideologia conservadora que justificava as hierarquias raciais, sociais e sexuais para justificar a ordem

---

<sup>9</sup> “Muitos atribuíram a Spencer o epíteto de ‘filósofo da evolução’. Michael Ruse sugere que coube a Spencer assumir o papel do profeta da evolução [...]. John Dewey (1859-1952) comenta que sua imagem pública era a da teoria da evolução encarnada” (Baiaardi, 2008: 11). Spencer foi o “intelectual mais famoso das últimas décadas do século XIX”, superando mesmo o positivismo comteano até que sua estrela desse lugar à de Henri Bergson no início do século XX (Eriksen; Nielsen, 2001: 37), é impossível ignorar como sua influência declinou bruscamente no início do século XX. Não à toa Parsons inicia sua investigação sociológica em *A Estrutura da Ação Social* (1937) com o comentário sobre a ascensão e queda de Spencer e de suas contribuições à teoria sociológica (Parsons, 1949: 3-6).

<sup>10</sup> É possível elencar muitos autores inspirados em Spencer, para além da sociologia, que batizara e mesmo a filosofia evolucionista já que cunhara a expressão “evolução” (o livro de Spencer é de publicação anterior à *Origem das Espécies*) e “*survival of the fittest*” (Ruse, 2009: 23,1/526), mas também como toda a primeira geração de antropólogos funcionalistas como Morgan e Tylor (Giddens, 1984: 1), a literatura de ficção especulativa de e a utopia política de um sociedade superior organizada pelo Estado em *The Cooperative Commonwealth* (1884) de Laurence Gronlund e *Looking Backward: 2000–1887* (1888), de Edward Bellamy e Jack London em *O Tacão de Ferro*, a teoria econômica de Alfred Marshall e no Brasil Escola de Recife e em nomes de vulto, como Euclides da Cunha, Silvio Romero, Fausto Cardoso (este último se reencontrando no monismo de Haeckel), Clóvis Bevilacqua, Augusto Franco, Lívio de Castro (médico e antropólogo físico).

social vigente. Surge aí o chamado *darwinismo social*, formulação que, embora nunca defendida por Darwin ou Spencer, passou a associar o sucesso social e econômico dos indivíduos ou das nações a uma suposta “superioridade biológica” em uma verdadeira apologia da competição, da seleção natural e da hierarquia <sup>11</sup>.

No interior do contexto alemão, poucos pensadores simbolizam de modo tão expressivo a tentativa de conciliação entre o evolucionismo naturalista e uma visão de mundo progressista quanto Ernst Haeckel. Biólogo, filósofo natural e divulgador científico de vasta influência, Haeckel foi uma figura central na recepção e radicalização das ideias de Darwin no continente europeu no campo científico e no debate cultural mais amplo. Seu monismo, doutrina que afirmava a unidade fundamental entre mente e matéria, natureza e espírito, era, ao mesmo tempo, uma cosmologia científica e uma filosofia da história, voltada para a superação do dualismo religioso e da metafísica herdada da tradição idealista.

Essa concepção encontrou forte ressonância junto aos setores mais anticlericais e laicos do movimento socialista internacional<sup>12</sup>,

---

<sup>11</sup> O discurso imperial que legitimava o domínio colonial, apresentando os Impérios como formas superiores de organização social, era complementado por formulações teóricas que explicitamente defendiam a supremacia de determinados povos sobre outros como a de Alexander Tille, tradutor de Nietzsche para o inglês. O representante mais proeminente dessa posição talvez tenha sido o industrial Friedrich Alfred Krupp, um notório fabricante de armas. Em 1900, Krupp demonstrou seu interesse ao oferecer um prêmio de dez mil marcos para quem respondesse à questão: “O que podemos aprender com a teoria da evolução sobre o desenvolvimento da política doméstica e a legislação estatal” (Paul, 2003: 233).

<sup>12</sup> Observando o caso inglês, para David Stack, as raízes do evolucionismo na esquerda não eram novidade e se originariam em nomes como o próprio codescobridor da teoria da evolução, Alfred Russel Wallace, ou a feminista Annie Besant, o escritor Jack London, o líder trabalhista inglês Ramsay MacDonald, primeiro ministro do partido trabalhista, ou ainda na coleção de clássicos socialistas da *Independent Labour Party*, com traduções de Kautsky, Enrico Ferri e Bernstein para o público inglês, associando um campo à esquerda

ressoando na ala intelectual da social-democracia. Haeckel foi lido e citado por autores ligados ao Partido Social-Democrata da Alemanha (SPD), que viam em sua obra uma poderosa arma contra o obscurantismo religioso e a ordem conservadora sustentada por fundamentos teológicos. Seus escritos, em linguagem acessível, belamente ilustradas e com um estilo frequentemente combativo, popularizaram ideias evolucionistas entre o público trabalhador, sendo utilizados como instrumento de alfabetização científica nas escolas do partido, no entanto, a potencial afinidade entre Haeckel e os sociais-democratas foi rejeitada por Haeckel, assumindo, por vezes, uma postura anti-socialista em sua defesa da legitimidade científica do evolucionismo e da concorrência entre os indivíduos como forma de progresso social (Haeckel, 1878: 72).

Diferentemente de Haeckel e Spencer, os socialistas buscavam no evolucionismo os fundamentos de uma antropologia aberta, plástica e, sobretudo, uma alternativa à metafísica da natureza humana imutável, permitindo aos socialistas historicizar as instituições sociais e pensar a emancipação como parte de uma lógica orgânica de desenvolvimento. Não raro, entre os socialistas alemães, o socialismo era pensado como o resultado de um processo orgânico de evolução da sociedade, associando a ideia de evolução à de desenvolvimento com o mesmo vocábulo *entwicklung*. Este conceito e nesta acepção, apareceu em debates

---

do partido trabalhista ao debate sobre a teoria da evolução (Stack, 2003). Foi essa coleção que forçaria uma aproximação involuntária de Bernstein ao evolucionismo, ao traduzir o título de seu livro *Die Voraussetzungen des Sozialismus* (1899) para *Evolutionary Socialism* (1909), que se manteve na tradução para o português feita pela Fundação Teotônio Vilela. *Voraussetzung* significaria literalmente algo próximo de “pressuposto”, “pré-requisito”, “pré-condição” ou, se pensamos em termos lógicos condicionantes, ou seja, destacando mais o aspecto kantiano e ético da compreensão de Bernstein sobre o socialismo que organiza o seu pensamento durante o debate sobre o revisionismo, em termos de o que deveria ser feito para se atingir o socialismo.

importantes sobre a questão agrária por parte de Kautsky e em textos e discursos de August Bebel que defendiam o legado de Marx e a concepção de luta de classes mantendo o lugar de Darwin ao lado desse legado<sup>13</sup>. Em uma passagem característica da relação entre pensamento político e científico, Bebel argumenta em defesa de uma evolução social necessária para defender, não apenas a emancipação das mulheres, mas o socialismo enquanto forma de desenvolvimento social superior da sociedade, especialmente quando consideramos a inteligência humana e a organização social como parte do processo evolutivo.

A luta pela existência está presente em todos os organismos, sem que eles tenham consciência das circunstâncias que os obrigam a isso, ela ocorre inconscientemente. Essa luta pela existência também está presente no mundo humano, entre os membros de todas as sociedades nas quais a solidariedade desapareceu ou ainda não se manifestou. Essa luta pela existência muda conforme as formas que as relações sociais entre os seres humanos assumem ao longo do desenvolvimento; ela assume o caráter de lutas de classes, que se desenrolam em níveis cada vez mais elevados. Mas essas lutas levam, e nisso os seres humanos se diferenciam de todos os outros seres, a uma compreensão crescente da essência da sociedade e, finalmente, ao reconhecimento das leis que dominam e condicionam seu *desenvolvimento*. Por fim, os seres humanos só precisam aplicar esse conhecimento às suas instituições políticas e sociais e transformá-las de acordo com ele. A diferença entre o ser humano e o animal é, portanto, que o ser humano pode ser chamado de animal pensante, mas o animal não é um ser humano

---

<sup>13</sup> Outro episódio notável deste embate é o Congresso de Hannover de 1898 em que se discutiu as teses de Bernstein críticas ao socialismo, em que uma das intervenções, por parte de Konrad Schmidt que criticava as teses marxistas sobre a teoria do colapso, auperização (*Verelendungstheorie*): Em nossa mobilização vamos trocar “dialética” por uma muito mais precisa e rica concepção de desenvolvimento/evolução (*Entwicklung*) que é mais inteligível aos trabalhadores. Bebel invocou o espírito do grande Darwin. Nós estamos mais ao lado dele do que de Hegel. No original: *Setzen wir doch lieber in unseren Agitationen an die Stelle der "Dialektik" den viel präziseren und reichhaltigeren Begriff der "Entwicklung", der den Arbeitern viel verständlicher ist! Bebel hat ja den Geist des großen Darwin zitiert. Ihm stehen wir näher als Hegel!* (Protokoll, 1899: 148)

pensante. Grande parte dos nossos darwinistas, em sua parcialidade, não compreende isso (Bebel, 1879: 47-48)<sup>14</sup>.

Tal deslocamento semântico, longe de uma miragem específica dos socialistas, testemunha uma visão finalista em direção à ortogênese muito comum à época, presente mesmo em famosas imagens ilustrativas como a *árvore monofilética dos organismos* de Ernst Haeckel ou a ilustração de Huxley presente em *Evidências do lugar do Homem na Natureza* (1863), ao mesmo tempo que testemunha um reposicionamento da ideia de evolução. Nesse sentido, dão testemunho autores como Kropotkin, que partiam da rejeição à ideia estrita de *luta pela sobrevivência* destacando a cooperação e o apoio mútuo como fatores determinantes na evolução das espécies (Kropotkin, 1902: 123), e deslocando o aspecto evolutivo para o social. Talvez seja importante mencionar que entre os ouvintes das exposições de Huxley à classe trabalhadora e dos debates que se seguiram estavam presentes Karl Marx, sua filha Jenny Marx e Wilhelm Liebknecht (Liebknecht, 1944: 31), que registrou o impacto duradouro causado pela leitura da obra de

---

<sup>14</sup> No original: *Der Kampf ums Dasein ist bei allen Organismen vorhanden, ohne Einsicht in die Umstände, die sie dazu nötigen, er vollzieht sich ihnen unbewußt. Dieser Kampf ums Dasein ist auch in der Menschenwelt, unter den Gliedern jeder Gesellschaft vorhanden, in der die Solidarität verschwand oder noch nicht zur Geltung kam. Dieser Kampf ums Dasein ändert sich nach den Formen, welche im Laufe der Entwicklung die sozialen Beziehungen der Menschen untereinander nehmen; er nimmt den Charakter von Klassenkämpfen an, die sich auf immer höherer Stufenleiter abspielen. Aber diese Kämpfe führen – und darin unterscheiden sich die Menschen von allen anderen Wesen – zu immer höherer Einsicht in das Wesen der Gesellschaft und schließlich zur Erkenntnis der Gesetze, welche ihre Entwicklung beherrschen und bedingen. Schließlich haben die Menschen nur nötig, diese Erkenntnis auf ihre politischen und sozialen Einrichtungen anzuwenden und diese entsprechend umzuformen. Der Unterschied zwischen Mensch und Tier ist also, daß der Mensch ein denkendes Tier genannt werden kann, das Tier aber kein denkender Mensch ist. Das begreift ein großer Teil unserer Darwinianer in ihrer Einseitigkeit nicht.*



Darwin. Marx, influenciado pelo interesse de Engels<sup>15</sup>, leu a obra de Darwin com interesse, porém, embora tenha mantido ao longo da vida certa reserva quanto a aspectos da teoria, e, assim como Kropotkin, rejeitando especialmente seu viés concorrencial e sua inspiração malthusiana<sup>16</sup> algo que foi comum na recepção de Darwin na Rússia<sup>17</sup> (Todes, 1989). Esta concepção de desenvolvimento/evolução esteve presente na pena de Engels (a famosa frase: “Assim como Darwin descobriu a lei do desenvolvimento da natureza orgânica, Marx

---

<sup>15</sup> O foco deste artigo não é a recepção de Marx e Engels do pensamento darwiniano, apesar de esta questão também ser importante. Acredito que a recepção por parte de Engels foi de uma apropriação crítica de Darwin buscando antes assimilá-lo à sua interpretação da dialética que estendeu o pensamento marxista das relações sociais e econômicas para as ciências em geral, com atenção notável à questão biológica observada especialmente no *Anti-Dühring* (1878) e os manuscritos publicados postumamente como a *Dialética da Natureza* (1925).

<sup>16</sup> Apesar da lenda difundida de que Marx teria dedicado *O Capital* a Darwin, há uma vasta literatura que caracteriza a recepção de Darwin por Marx e Engels ora como um tipo de deslumbre e fusão teórica, com apoio em poucas referências além de cartas e algumas citações de natureza mais comparativa esparsas no *Capital*, e outra que os acusa de terem ignorado Darwin. Marx e Engels se interessavam por Darwin, mas Marx posteriormente dele se afasta e sequer há registro de que tenha lido *A descendência do homem*. Além disso, há vários artigos que desmentem uma anedota sobre uma suposta dedicatória de *O Capital* à Darwin baseada em uma carta do espólio de Darwin em que este recusa aceitar a dedicatória de um autor radical não mencionado. Na verdade, a recusa de Darwin foi à dedicatória em seu nome do livro *The Students' Darwin* (1881), obra de divulgação escrita por Edward B. Avelling, então genro de Marx, divulgador científico e militante socialista e ateu (Colp Jr., 1974). Marx inicia a leitura de Darwin com extremo interesse, mas posteriormente rejeita o que via como uma projeção do *bellum omnium contra omnes* hobbesiana na natureza (Marx, 1974: 249).

<sup>17</sup> Daniel Todes resume em três aspectos a crítica científica e política russa, que grosso modo converge com aspectos importantes do pensamento socialista alemão: “(1) o termo “luta pela existência” e grande parte da retórica associada a ele; (2) a dependência das pressões populacionais e uma aritmética populacional específica que alimentam essa luta perpétua; e (3) a ênfase em conflitos intra-específicos”. (Todes, 1989: 19).

descobriu a lei do desenvolvimento da história humana”<sup>18</sup>, notemos aqui também presente o conceito de *entwicklung* com a mesma acepção).

## **5 - A título de conclusão: um olhar sobre a confluências entre ciência e política do século XIX**

Ao apropriar-se criticamente do evolucionismo, o socialismo do período pretendia não somente refutar a ordem vigente, mas afirmar-se como o projeto racional por excelência, fundamentado, ao mesmo tempo, na crítica da metafísica e na fidelidade a uma visão histórica e imanente da vida. Nesse sentido, o socialismo do século XIX não só incorporou elementos do evolucionismo naturalista determinado historicamente pela visão de mundo da época, mas também contribuiu para sua redefinição, ao deslocar o foco da biologia para a história e amplificando seu sentido.

Esta convergência não foi, no entanto, sem polêmicas. Autores críticos desta convergência como Walter Benjamin e a tradição da teoria crítica compreenderam essa confluência como uma perigosa areia movediça que imobilizou a classe trabalhadora afiliada à Segunda Internacional. Críticos como Hannah Arendt viam o Darwinismo como elo comum no totalitarismo que fazia convergir a ditadura bolchevique e a ditadura nazi-fascista ao criar uma explicação científica para a natureza humana que possibilitava imaginar uma possível transformação dessa natureza para algo além (Arendt, 1976: 463). Autores do campo conservador e criacionista como Richard Weikart costumavam responsabilizar Darwin diretamente pelo nazismo, acomodando a social-democracia num papel de intermediário e divulgador do darwinismo

---

<sup>18</sup> *Wie Darwin das Gesetz der Entwicklung der organischen Natur; so entdeckte Marx das Entwicklungsgesetz der menschlichen Geschichte* (Engels, 1973: 335-339)

entre as massas (Weikart, 2004: 324), uma crítica que, apesar do impacto pela divulgação, não apresenta elos causais precedentes que permitam responsabilizar seja Darwin, Spencer, Haeckel ou os sociais-democratas com algum fundamento (Richards, 2013: 196).

É importante notar que, como muitos dos mistérios que envolvem o século XIX, se a influência dos evolucionismos se tornou quase onipresente nos debates do período, sua popularidade recrudescer no começo do século XX, seja em número de publicações, seja por indícios indiretos. Cito aqui o caso do registro dos livros mais retirados das bibliotecas populares das sessões locais do SPD e de sindicatos, tomando como referência um clube de leitura de trabalhadores da indústria madeireira situado em uma cidade de 80 mil habitantes no sul da Alemanha apresentado na *figura 5*, e retirado do estudo de Hans-Joseph Steinberg (1976: 166-180). Nota-se ali um interesse dominante de ciências naturais e divulgação científica, com exceção do livro *A Mulher e o Socialismo* de August Bebel, que, como vimos, também aponta aspectos relacionados ao tema.

## Imaginários do Progresso: A Recepção do Evolucionismo na Cultura Política do SPD

Autor	Título	Tradução	No. de retiradas
August Bebel	Die Frau in der Socialismus	A mulher e o Socialismo	24
Arnold Dodel-Port	Moses oder Darwin?	Moises ou Darwin?	14
Oswald Köhler	Welschöpfung und Weltuntergang	Criação do mundo e fim do mundo	11
Edward Avening	Die Darwinische Theorie	A teoria darwinista	9
Oswald Köhler	Der Sozialdemokratische Staat	O estado socialdemocrata	9
Bernard Langkavel	Der Mensch und seine Rassen	O homem e suas raças	6
Jakob Stern	Die Philosophie Spinozas	A filosofia de Espinosa	6
August Bebel	Charles Fourier	Charles Fourier	6
Wilhelm Liebknecht	Ein Blick in die Neue Welt	Uma espiada no Novo Mundo	6
Wilhelm Bloß	Deutsches Revolution	A revolução alemã	5
Dombrowsky*	Leben und Taten	Vidas e feitos	5
Rudolf Bommell	Geschichte der Erde	História da Terra	5
Karl Kautsky	Thomas Morus	Thomas Morus e sua Utopia	5
Karl Kautsky	Karl Marx' ökonomische Lehren	Os ensinamentos econômicos de Karl Marx	5
Wilhelm Bloß	Französische Revolution	Revolução Francesa	4
Lewis Henry Morgan	Ancient Society	A sociedade Antiga	4
Prosper-Olivier Lissagaray	History of the Paris Commune	História da Comuna de Paris	4
Max Schippel	Das moderne Elend	A miséria moderna	4
Arnold Dodel-Port	Aus Leben und Wissenschaft	Da vida e da ciência	3
Bernhard Becker	Enthüllungen über Lassalle	Revelações sobre Lassalle	3
Wilhelm Zimmermann	Der Bauernkrieg	A guerra dos camponeses	3
Karl Kautsky	Erfurter Programm	O programa de Erfurt	3
Otto von Corvin	Pfaffenspiegel, Ein Historisches Denkmal des Christlichen Fanatismus	Pfaffenspiegel, um monumento histórico do fanatismo cristão	3
Karl Marx	Das Kapital, I.	O Capital, Vol. I	3
David Strauss	Der alte und der neue Glaube	A velha e a nova Fé	2
Leopold Jaboby	Es werde Licht	Que haja luz	2
Bruno Emil König	Schwarze Kabinette	O gabinete negro	2
Friedrich Engels	Anti-Dühring	Anti-Dühring	2
Friedrich Engels	Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats	A origem da família, da propriedade privada e do estado	2
Nikolaj Alekseevich Koblukow	Landliche Arbeiterfrage	A questão do trabalhador rural	2
Karl Marx	Das Kapital, II.	O Capital, Vol. II	2
Wilhelm Liebknecht	Frenchörterbuch	Dicionário de palavras estrangeiras	2
Friedrich Engels	Die Lage der arbeitenden Klasse in England	A condição da classe trabalhadora na Inglaterra	2

Fig. 5. Livros mais retirados da livraria da liga dos trabalhadores da indústria madeireira do sul da Alemanha, ao longo de nove meses do ano de 1894

Agora, notemos na tabela seguinte do estudo de Steinberg (Steinberg, 1976:170), na figura 6, como o interesse pela ciência, apesar de persistir um pouco mais entre os trabalhadores, ainda assim atravessou um declínio, mesmo se pegamos um caso entre militantes do partido de áreas mais urbanas, onde as sessões do partido realizavam trabalho de formação constante.

ANO	CIÊNCIAS NATURAIS	CIÊNCIAS SOCIAIS	HISTÓRIA	FILOSOFIA	POESIA	FIÇÃO	VIAGENS, ETNOLOGIA, TEORIA LITERÁRIA, DIREITO
1891	13,5	22,7	7,3	1,1	12,6	14,6	28,2
1892	8,4	24,3	6,8	3,3	12,2	13,5	31,5
1893	10,3	19,4	6,9	3,1	12	22,7	25,6
1894	8,3	17,9	8,6	2,5	10,4	25,2	27,1
1895	8,7	18	7,2	2,8	11,7	29,8	21,8
1896	10,3	15,9	8,8	3,4	9,9	29,7	22
1897	10,6	9,8	10	1,1	8,8	41,4	18,3
1898	9,1	13,9	11,4	0,89	9,3	36,2	19,3
1899	10,6	11,7	0,7	0,7	12	41,8	12,1
1900	?	?	?	?	?	?	?
1901	5,4	6	8,9	3	9,9	51,5	15,3
1902	5,3	4,3	8,8	16	8,1	54,3	17,6
1903	4,4	4,2	9	16	8,5	51,3	21
1904	5,2	3,1	10	16	7,6	51,7	20,8
1905	5,3	3,3	8,4	15	7	55,5	19
1906	5,6	3,2	7,1	16	7	58,6	18,8
1907	4,1	2,4	5,7	12	5,7	64,3	16,6
1908	5,2	2,8	7	15	5,1	66,5	11,9
1909	4,7	2,1	6,8	11	5	65,3	15
1910	3,9	2,4	6,3	9	5,3	71,5	9,7
1911	3,4	2,2	6,2	9	4,3	70,4	12,6

Fig. 6. Livros mais retirados da livraria da liga dos trabalhadores da indústria madeireira de Berlim, ao longo de nove meses entre 1891 e 1911 (destaques meus no campo de ciências naturais).

A meu ver, esse indício, longe de ser um dado isolado, me leva a questionar se, ao observarmos um declínio tão drástico no interesse por ciências e temas científicos entre os trabalhadores no início do século XX, ainda faria sentido atribuir ao cientificismo (incluindo aí a teoria da evolução) um papel estruturante na paisagem mental reformista da social-democracia, concebida como uma confluência entre os cursos da evolução biológica, da evolução social e da ideia de progresso. Ou será que essa visão de mundo é antes um efeito que mostra como os imaginários políticos e intelectuais já haviam mudado e o que se acreditava ser a causa, ter perdido sua força e deixado de orientar seu curso, como um antigo leito que vai se assoreando? Ou ainda que possa ter sido desviado por novas correntes como o pessimismo e a ideia de uma ruptura com o velho mundo, suas certezas e seu otimismo? Nesse sentido, eventos como o eugenismo e o caso Lysenko, na União

Soviética das décadas de 1930 a 1950, podem ser vistos<sup>19</sup> não como uma continuidade e expressão renovada desse paradigma, mas antes como um refluxo tardio, uma represa ideológica que reteve, distorcidamente, os sedimentos de um cientificismo já em declínio em outros contextos e provavelmente impulsionados por outra causa.

De toda forma, é preciso dizer que seguimos longe de compreender plenamente por que certos cursos de pensamento secam enquanto outros encontram novos caminhos subterrâneos ou inesperadas ressurgências como fora o encontro entre a evolução biológica e o socialismo do século XIX.

## REFERÊNCIAS

ACHTEN, Udo. Zum Lichte empor. Mai-Festzeitungen der Sozialdemokratie 1891 - 1914. Berlim: Verlag J.H.W. Dietz Nachf. GmbH, 1980.

ANFRA, Douglas Rogerio. Friedrich Engels: guerra e política: uma investigação sobre a análise marxista da guerra e das organizações militares. 2013. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

ANFRA, Douglas R. Reforma e evolução: política e ciência na social-democracia alemã do fim do século XIX. Tese. (Doutorado

---

<sup>19</sup> Resumidamente, o lisenkoísmo foi uma doutrina promovida por Trofim Lysenko na União Soviética, que rejeitava a teoria darwinista da evolução adotando uma doutrina influenciada pelo neolamarckismo que respondia às pelas críticas russas à concepção malthusiana de Darwin, à busca por soluções técnicas locais para a agricultura e ao desejo de construir uma alternativa ideológica à genética e à eugenia ocidentais, apoiando-se em interpretações marxistas da ciência natural.

em Filosofia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021.

ARENDT, Hannah. Origens do Totalitarismo. São Paulo: Companhia das Letras, 1976.

BAIARDI, Daniel Cerqueira. Conhecimento, evolução e complexidade na filosofia sintética de Herbert Spencer. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

BENJAMIN, Walter. Eduard Fuchs, der Sammler und der Historiker. Zeitschrift für Sozialforschung, Jg. 6, p. 346-399. 1937.

BENJAMIN, Walter. Über den Begriff der Geschichte. In: \_\_\_\_\_. Gesammelte Werke. Hrsg. von Hermann Schweppenhäuser und Rolf Tiedemann. Band I/2. Suhrkamp: Frankfurt am Main. p. 690-708, 1991.

BENJAMIN, Walter. Eduard Fuchs, colecionador e historiador. In: \_\_\_\_\_. O Anjo da História. Belo Horizonte: Autêntica. p. 73-102. Edição digital, 2012.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito da História. In: \_\_\_\_\_. O Anjo da História. Belo Horizonte: Autêntica. Edição digital, 2012b.

BOWLER, Peter J. The eclipse of Darwinism. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1983.

COLE, G. D. A History of Socialist Thought. Marxism and Anarchism: 1850-1890. Londres: Macmillan & Co Ltd, 1963a.

COLE, G. D. A History of Socialist Thought: Vol. III, p. I The Second International 1889-1914. Londres: Macmillan & Co Ltd, 1963b.

COLP JR., Ralph. The Contacts Between Karl Marx and Charles Darwin. *Journal of the History of Ideas*, v. 35, n. 2, 1974, p. 329-338, abr.-jun. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/2708767>. Acesso em: 21/06/2014.

ENGELS, Friedrich. Das Begräbnis von Karl Marx. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Marx und Engels Werke (MEW)*. v. 19. Berlim: Dietz. p. 335-339, 1973.

FONER, Philip S. May Day. A Short history of the International Workers' Holiday 1886-1986. International Publishers, New York, 1986.

GIDDENS, Anthony. The Constitution of Society. Outline of a Theory of Structuration. Cambridge, UK: Polity Press, 1984.

HAECKEL, Ernst. Freie Wissenschaft und freie Lehre. Stuttgart: E, Schweizerbart'sche Verlagshandlung, 1878.

HALL, Alex. The War of Words: Anti-Socialist Offensives and Counter- Propaganda in Wilhelmine Germany 1890-1914. *Journal of Contemporary History*, v. 11, n. 2/3, 1976, p. 11-42, jul. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/260248>. Acesso em: 12 jun. 2019.

HOBBSBAWN, Eric. História do marxismo III: O marxismo na época da segunda internacional. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

HUNT, Tristram. Comunista de casaca. A vida revolucionária de Friedrich Engels. Rio de Janeiro: Record, 2010.



KROPOTKIN, Peter. *Mutual Aid. A Factor in Evolution*. Londres: McClure, Philips & Company, 1902.

LAMBERTI, Marjorie. *State, Society and the Elementary School in Imperial Germany*. Nova York: Oxford University Press, 1989.

LIDTKE, Vernon L. *The alternative culture: socialist labor in Imperial Germany*. Nova York: Oxford University Press, 1985.

LIDTKE, Vernon L. *The Outlawed Party: Social Democracy in Germany, 1878-1890*. Princeton: Princeton University Press, 1966.

LIEBKNECHT, Wilhelm. 1944. *Reminiscences of Karl Marx*. Bombay: People's Publishing House, 1944.

LIEBKNECHT, Wilhelm. *Wissen ist Macht, Macht ist Wissen*. Festrede gehalten zum Stiftungsfest des Dresdner Bildungs-Vereins am 5. Februar 1872. Berlim: Verlag der Expedition des 'Vorwärts' - Berliner Volksblatt, 1904.

LINDEN, Harry van der. *Kantian Ethics and Socialism*. Indianápolis: Hacket Publishing Company, 1988.

MARX, Karl. Carta de Marx para Engels de 19 de dezembro de 1860. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Werke*. v. 30. Berlim: Dietz, 1974, p. 130-131.

NEGT, Oskar; KLUGE, Alexander. *Public Sphere and Experience. Toward and Analysis of the Bourgeois and Proletarian Public Sphere*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.

ERIKSEN, T. Hylland; NIELSEN, Finn S. *A History of Anthropology*. Londres: Pluto Press, 2001.

PARSONS, Talcott. The Structure of social action: A study in social theory with special reference to a group of recent European writers. Glencoe: The Free Press, 1949.

PETERSON, Abby; REITER, Herbert. The ritual of May Day in Western Europe: past, present and future. Londres: Routledge, 2020.

PAUL, Diane B. Darwin, social Darwinism and eugenics. In: HODGE, Jonathan; RADICK, Gregory (org.). The Cambridge Companion to Darwin. Cambridge, UK: Cambridge University Press. p. 214-23, 2003.

PROTOKOLL über die Verhandlungen des Parteitages der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands. Abgehalten zu Hannover vom 9. bis 14 Oktober 1899. 1899. Berlim; Bonn: J.H.W. Dietz Nachf. GmbH, 1980. Disponível em: <http://library.fes.de/parteitage/pdf/pt-jahr/pt-1899.pdf>. Acesso: 20 set. 2020.

RAMOS, Flamarion Caldeira. 2007. O pessimismo e a questão social em Philipp Mainländer. Cadernos de filosofia alemã. no. 10 (jul-dez), p. 35-50.

RICHARDS, Robert J. 2013. Was Hitler a Darwinian? Disputed Questions in the History of Evolutionary Theory. Chicago: University of Chicago Press.

ROCKER, Rudolf. Aus den Memoiren eines deutschen Anarchisten. Frankfurt: Suhrkamp, 1974.

ROTH, Gunther. Social Democrats in Imperial Germany. Totowa, NJ: The Bedminster Press, 1963.

RUSE, Michael. 2009. *Defining Darwin: Essays on the History and Philosophy of Evolutionary Biology*. Nova York: Prometheus Books. [livro eletrônico], 2009.

SCHORSKE, Carl. *German Social Democracy, 1905-1917. The development of the Great Schism*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983.

SHEEHAN, James J. *German History, 1770-1866*. Nova York: Oxford University Press, 1990.

STACK, David. *The first Darwinian Left*. Cheltenham, UK: New Clarion Press, 2003.

STEINBERG, Hans-Joseph. *Workers' Libraries in Germany before 1914*. *Journal: History Workshop Journal*, v. 1, n. 1, 1976, .p. 166-180.

TODES, Daniel P. *Darwin without Malthus: the struggle for existence in Russian evolutionary thought*. Nova York: Oxford University Press, 1989.

WEIKART, Richard. *Socialist Darwinism: Evolution in German Socialist Thought from Marx to Bernstein*. San Francisco: International Scholars Publications, 1998.

WEIKART, Richard. *From Darwin to Hitler: Evolutionary Ethics, Eugenics and Racism in Germany*. Nova York: Palgrave Macmillan, 2004.

***A metafísica desperta: Farias Brito e o itinerário filosófico de  
uma ruptura***

METAPHYSICS AWAKENS: FARIAS BRITO AND THE PHILOSOPHICAL  
ITINERARY OF A RUPTURE

*Halwaro Carvalho Freire\**

**RESUMO**

Este artigo analisa a centralidade da metafísica na filosofia de Raimundo Farias Brito, ressaltando seu papel como fundamento do pensamento filosófico autêntico. Em oposição às correntes dominantes de sua época, especialmente o positivismo, o cientificismo monista e o criticismo kantiano Brito afirma que a filosofia só se legitima ao interrogar os princípios últimos da realidade. Sua crítica à modernidade não se limita à rejeição dos limites da razão técnico-científica, mas propõe reabilitar a metafísica como eixo estruturante da razão, da moral e da unidade do saber. Com base na análise de textos fundamentais e em diálogo com intérpretes, o artigo mostra como sua filosofia representa um esforço singular de restaurar a coesão entre ciência, metafísica e ética. Conclui-se que, em Brito, a metafísica não é apenas um tema, mas a condição de possibilidade da filosofia enquanto busca de sentido.

**PALAVRAS-CHAVE:** Metafísica; Positivismo; Modernidade; Filosofia do espírito.

---

\* Professor da Faculdade Católica de Fortaleza (FCF), Fortaleza, CE – Brasil.  
<https://orcid.org/0000-0002-5954-8439> [halwarocf@yahoo.com.br](mailto:halwarocf@yahoo.com.br)

#### *ABSTRACT*

This article analyzes the centrality of metaphysics in the philosophy of Raimundo Farias Brito, highlighting its role as the foundation of authentic philosophical thought. In opposition to the dominant currents of his time, especially positivism, monistic scientism, and Kantian criticism, Brito maintains that philosophy is only legitimate when it interrogates the ultimate principles of reality. His critique of modernity is not limited to rejecting the limits of techno-scientific reason but seeks to rehabilitate metaphysics as the structuring axis of reason, morality, and the unity of knowledge. Based on an analysis of key texts and in dialogue with interpreters, the article argues that his philosophy represents a unique metacritical effort to restore the cohesion between science, metaphysics, and ethics. It concludes that, for Brito, metaphysics is not just one theme among others, but the very condition of possibility for philosophy as a search for meaning.

KEYWORDS: Metaphysics; Positivism; Modernity; Philosophy of spirit.

## **Introdução**

Ao longo da história da filosofia brasileira, poucos pensadores se destacaram por uma crítica tão profunda e sistemática à razão moderna quanto Raimundo Farias Brito. Situado no final do século XIX e início do século XX, seu pensamento representa uma tentativa singular de reintegrar a metafísica ao cerne da atividade filosófica, num momento histórico marcado pela hegemonia do cientificismo, do positivismo comtiano e da ascensão de correntes como o evolucionismo e o neokantismo. Para Brito (2012a), a filosofia não pode prescindir da pergunta pelo fundamento: ela só se constitui plenamente enquanto tal na medida em que se orienta para o absoluto, para os princípios últimos que conferem inteligibilidade à experiência e à ação.

Diferentemente de uma simples oposição às filosofias dominantes de seu tempo, a crítica britiana emerge de uma exigência

interna da razão filosófica: restaurar a unidade entre ciência e metafísica, entre conhecimento e valor, entre ser e dever-ser.

Nesse horizonte de pensamento, compreende-se que, para Farias Brito, a filosofia não pode restringir-se ao âmbito do empírico ou do meramente fenomênico, pois sua tarefa essencial consiste em ultrapassar o plano dos fatos observáveis para alcançar a dimensão do absoluto. É nesse movimento que ela se configura como um saber mediador, capaz de articular a racionalidade científica e a dimensão espiritual ou religiosa da existência. A filosofia, portanto, não é um simples prolongamento da ciência nem uma forma de teologia disfarçada, mas o espaço em que ambas encontram o seu princípio comum: a busca de um fundamento último que confere sentido à totalidade do real.

Em sua análise crítica, Brito identifica no positivismo comtiano uma tendência a reduzir a realidade a explicações mecanicistas, desconsiderando a dimensão espiritual e moral do ser humano. Ele argumenta que tal abordagem empobrece a compreensão da existência e compromete a busca por um sentido mais profundo para a vida humana. Como destaca Paim (1999, p. 210), “Farias Brito não se opõe à ciência, mas ao seu reducionismo: ele aponta que, ao afastar-se do metafísico, a ciência perde o seu sentido último, tornando-se uma mera técnica”.

A proposta de Farias Brito não se limita a uma crítica negativa; ela busca, antes, uma reconstrução filosófica que permita a reconciliação entre ciência e metafísica. Tal projeto revela-se, portanto, como uma tentativa de superar a dicotomia entre ciência e metafísica.

Ao enfatizar a importância da metafísica e da moral prática, Farias Brito propõe uma filosofia que, longe de ser abstrata e desvinculada da realidade, se engaja ativamente na formação de uma sociedade mais justa e espiritualmente orientada. Paim (1999, p. 212) comenta que “a filosofia de Farias Brito não é um exercício teórico desvinculado da vida, mas uma ferramenta para transformar a realidade

social e moral, articulando a razão com um compromisso ético e espiritual”.

A reflexão ética, nesse horizonte, emerge não como disciplina autônoma ou pragmática, mas como desdobramento necessário de uma ontologia metafísica. A moral, para Brito, não se funda em convenções ou em empirismos sociológicos, mas na estrutura mesma do ser. Com isso, seu pensamento propõe uma superação da fragmentação moderna, reafirmando a filosofia como esforço sistemático de unificação do saber e da existência.

## **1. A metafísica como fundamento da Filosofia**

A filosofia de Farias Brito se edifica, desde os seus primeiros gestos, sob o signo da metafísica. Mais do que um tema entre outros, a metafísica constitui a condição de possibilidade de sua própria reflexão filosófica. Ao contrário do espírito dominante de sua época, marcado por um cientificismo triunfante e por um pragmatismo intelectual que via na metafísica uma forma caduca de especulação<sup>1</sup>.

Brito (2012a) compreende que nenhuma filosofia pode prescindir da pergunta pelo fundamento. Assim, sua crítica ao positivismo, ao evolucionismo e mesmo ao criticismo kantiano não se dá apenas por desacordo metodológico, mas sobretudo porque essas correntes, a seu ver, negligenciam aquilo que torna o pensamento verdadeiramente filosófico: a busca de um princípio absoluto que confira inteligibilidade ao mundo.

Essa orientação metafísica já se delineia em seus primeiros escritos, publicados nas edições de julho e novembro de 1886 do jornal

---

<sup>1</sup> Sobre a quase ausência de reflexões sobre metafísica no final do século XIX, ver os trabalhos de Carvalho (1977a); e Serrano (1942).

*Libertador*, de Fortaleza. Tais textos inaugurais, foram objeto de atenção cuidadosa por parte de Carvalho (1977a). Este, reconheceu nesses textos embrionários a presença de um esforço sistemático de pensar os fundamentos do real.

Ao examinar a formação filosófica de Farias Brito, Carvalho (1977) observa que o primeiro volume de *Finalidade do mundo* representa o coroamento de uma crítica abrangente aos pressupostos ideológicos da Escola do Recife. Essa crítica, no entanto, não se opera à margem, mas a partir do pensamento de Barreto (1977), cujo monismo naturalista Brito (2012a) supera, não por negação externa, mas por uma exigência interna à própria razão filosófica. O que confere unidade e profundidade à sua interlocução com o positivismo, o evolucionismo e o criticismo é a reafirmação da metafísica como condição da filosofia. Nas palavras do autor: “A filosofia é, pois, para todos os pensadores, uma concepção do universo: mas cada um deduz, dessa concepção do universo, a norma de sua conduta, conforme o seu modo de compreender a significação da natureza” (Brito, 2012b, p. 137).

Brito (2012a) concebe a filosofia como uma atividade que busca ultrapassar o conhecimento meramente empírico e analítico, exigindo, para tanto, uma abertura ao absoluto e ao fundamento último do ser. A metafísica, nesse sentido, é não apenas uma disciplina entre outras, mas a própria base da filosofia, na medida em que pergunta pelo “sentido do mundo” e por sua “finalidade última”. Assim, ele afirma: “A filosofia não é uma ciência particular como as outras; ela é a ciência do absoluto, o conhecimento dos princípios universais e necessários de tudo quanto existe” (Brito, 2012a, p. 41). Ao sustentar que a filosofia deve ocupar-se com os fins e com o sentido do mundo, ele insere-se numa tradição que remonta a Aristóteles (2006) e que entende a sabedoria como conhecimento das causas últimas. A metafísica, portanto, é o fundamento da filosofia porque é sua condição de possibilidade, o ponto de partida e



de chegada da razão em busca do sentido da existência. Como bem coloca Sanson (1984, p. 87)

A filosofia, para Farias Brito, não é possível sem a metafísica, pois esta constitui seu ponto de partida e também sua finalidade. Contra o positivismo e contra o ceticismo moderno, ele afirma que é impossível pensar sem recorrer a princípios que estejam para além da experiência imediata. Pensar filosoficamente é, pois, colocar-se diante da totalidade do ser, e isso só é possível mediante uma atitude metafísica. Nesse sentido, a filosofia é metafísica em sua essência, pois visa o absoluto, o fundamento último e a finalidade do mundo. A crítica que Farias Brito dirige ao pensamento moderno consiste exatamente na recusa dessa dimensão fundamental do pensamento, o que, segundo ele, conduz inevitavelmente à negação da razão.

O excerto de Vilson Fraga Sanson oferece uma chave interpretativa decisiva para a compreensão da posição de Farias Brito no interior da tradição filosófica brasileira. Ao afirmar que "a filosofia é metafísica em sua essência", Sanson revela o núcleo especulativo da proposta britiana, que se contrapõe frontalmente ao positivismo dominante no Brasil do final do século XIX e início do XX. A recusa da metafísica, marca do cientificismo moderno, é lida por Farias Brito não como progresso, mas como uma regressão do pensamento, pois implica — como assinala Sanson — numa “negação da razão”.

Nessa perspectiva, a metafísica não é apenas uma disciplina entre outras, mas a condição de possibilidade da racionalidade filosófica: é ela que permite a interrogação radical sobre o ser, a totalidade e a finalidade da existência. A ênfase britiana na metafísica como fundamento da filosofia recupera, portanto, uma tradição que remonta a Aristóteles (2006), mas o faz em um contexto marcado por tensões culturais e epistêmicas muito próprias do pensamento latino-americano em formação. Tal esforço coloca Farias Brito em posição singular na história da filosofia brasileira: não como um epígono do pensamento

européu, mas como um intérprete crítico que reivindica a centralidade do logos metafísico contra a dissolução fragmentária do saber moderno.

## **2. O combate aos limites da razão moderna**

A crítica de Brito ao positivismo, especialmente ao sistema de Auguste Comte, não se limita à identificação de falhas pontuais ou excessos metodológicos; trata-se de uma objeção estrutural, enraizada na convicção de que a exclusão da metafísica representa uma mutilação essencial da razão filosófica.

Para Brito, toda filosofia genuína exige o reconhecimento da possibilidade de um saber sobre os princípios últimos da realidade. Ao interditar a investigação das causas primeiras e ao rechaçar a ideia de absoluto, o positivismo, longe de representar um avanço, constitui, na verdade, uma regressão do espírito filosófico. Nas palavras do autor: “É preciso dizer francamente: a filosofia do Sr. Augusto Comte é a negação pura e simples da filosofia” (Brito, 2012b, p. 52).

O erro fundamental do positivismo consiste em “confundir a ciência com a filosofia e, por essa confusão, suprimir, eliminar ou inutilizar o elemento metafísico” (Brito, 2012c, p. 52). Trata-se de uma negação das próprias condições do filosofar: “Se a filosofia é a investigação das causas, a filosofia positiva é a abolição da filosofia” (Brito, 2012c, p. 46). A razão, privada da metafísica, torna-se incompleta, estéril, prisioneira da aparência. Por isso, Brito (2012b, p. 92) reafirma que a tarefa do pensamento é “reconduzir a ciência ao seu verdadeiro princípio: o espírito, o pensamento, o ser espiritual”. Sua crítica ao positivismo é, portanto, inseparável de sua defesa da metafísica como o eixo estruturante da filosofia.

A crítica de Farias Brito ao monismo cientificista, especialmente aquele representado por autores como Haeckel (1908), Noiré (1874) e Büchner (1855), emerge de sua concepção da metafísica como instância irrenunciável da razão filosófica.

O monismo, ao tentar fundar a unidade do saber na homogeneidade da matéria, incorre, segundo Brito, numa redução ilegítima do real, que compromete os domínios do espírito, da moral e da liberdade. Para o filósofo, essa doutrina científica, sob o pretexto de unificação, opera uma amputação da realidade: “O que o monismo quer é uma explicação total da realidade, mas só vê esta realidade pelo lado material” (Brito, 2012c, p. 92).

Essa limitação não é apenas metodológica, mas ontológica: ao suprimir a interioridade, o monismo anula o próprio sujeito do conhecimento, dissolvendo a consciência na inércia das forças físico-químicas. Brito insiste, então, na necessidade de restaurar a metafísica como única via para pensar o ser em sua integralidade: “Não se trata de negar o valor da ciência. Trata-se de mostrar que, fora do espírito, não há realidade verdadeira, não há unidade nem fundamento possível” (Brito, 2012c p. 96).

Sua crítica ao monismo, portanto, é inseparável de sua defesa de uma filosofia do espírito, cuja tarefa consiste em reconduzir a razão à sua origem metafísica. A filosofia monística é, pois, “uma filosofia incompleta, porque não considera senão um dos aspectos do ser” (Brito, 2012c, p. 93).

Silva (2021) destaca que o filósofo cearense via na exclusão da metafísica pelas correntes filosóficas modernas uma das causas do relativismo e ceticismo contemporâneos. Silva (2021, p.40) afirma que “a proposta britiana passa pela retomada da Metafísica, numa abordagem naturalista, em vista de uma nova concepção de Religião que pudesse garantir a unidade e coesão social”.

Contra o kantismo, Brito não rejeita a crítica da razão, mas a leva a um nível mais profundo, radicalizando sua tarefa e exigindo que ela não abandone a possibilidade do absoluto. Brito afirma que “a crítica, como a entendia Kant (2010), é uma coisa incompleta; não se pode separar o conhecer do ser” (Brito, 2012c, p. 91). Tal perspectiva revela sua convicção de que “só a metafísica pode dar unidade à ciência e à vida” (Brito, 2012c, p. 145), ou seja, que a razão deve ser orientada para o acesso ao absoluto e aos fundamentos últimos da realidade.

Paim (1999, p. 142), analisando o pensamento britiano, observa que “a crítica kantiana, embora fundamental para a filosofia moderna, representou para Farias Brito um ponto de partida que exigia superação”. Para Paim, Brito (2012b) percebe que Kant (2010) separou o conhecer do ser, limitando o conhecimento ao campo dos fenômenos e, com isso, excluindo o absoluto da esfera racional. Essa limitação, segundo o filósofo cearense, resulta em uma filosofia “incompleta e incapaz de dar unidade ao saber e à experiência humana” (Paim, 1999, p. 143).

Por isso, o movimento britiano não se reduz à crítica do kantismo, mas inclui uma reconstrução filosófica que resgata a metafísica como condição imprescindível para a razão. Paim sintetiza esse movimento afirmando que “a singularidade da filosofia de Farias Brito está em sua tensão dialética entre a crítica radical da modernidade e a recuperação do absoluto, num esforço por restabelecer a unidade entre ciência, vida e espírito” (Paim, 1999, p. 145).

A filosofia de Brito distingue-se por sua postura metacrítica diante da modernidade, na qual a reintegração da metafísica ao cerne da reflexão racional constitui condição indispensável para a realização de uma filosofia verdadeiramente autêntica. Segundo o próprio Brito, “a filosofia começa onde a ciência termina: começa com a interrogação sobre o ser, com a exigência de um princípio absoluto” (2012c, p. 7). Este enunciado evidencia a centralidade da metafísica como fundamento

e horizonte da razão, desafiando o cientificismo redutor que marca o pensamento moderno.

Neste sentido, a crítica de Farias Brito não é uma rejeição do avanço científico, mas uma crítica estrutural à sua pretensão de esgotar a totalidade do conhecimento. Conforme assinala Paim (2001), é fundamental uma filosofia que tenha como finalidade, no final do século XIX, “uma retomada da metafísica que não se reduz a meras especulações, mas que funda uma concepção de razão capaz de apreender o absoluto e restabelecer a unidade entre ciência e vida” (Paim, 2001, p. 132). Para Paim (2001), essa filosofia do espírito de Brito (2012d) é um projeto que visa superar a fragmentação imposta pela modernidade, reconstituindo o sentido profundo da experiência humana através do reconhecimento da metafísica como sua condição de possibilidade.

A crítica de Brito (2012a, 2012b) ao cientificismo e ao positivismo expressa uma insatisfação radical com a limitação epistemológica da razão moderna, que exclui o ser e o absoluto do âmbito do conhecimento legítimo. Essa insatisfação é a força motriz que anima o esforço britiano em reconstruir uma filosofia que ultrapasse o empirismo e o formalismo, promovendo uma síntese entre ciência, ética e metafísica.

A crítica de Brito à razão moderna não se limita a uma rejeição das epistemologias técnico-científicas; ela antecipa, de forma singular, preocupações que seriam centrais para correntes filosóficas posteriores, como o existencialismo e a fenomenologia. Sua filosofia é, desde o início, um esforço metacrítico para restabelecer a metafísica como condição mesma do pensar.

Essa postura crítica é ressaltada por Sturm (1962), que identifica em Brito (2012a) uma antecipação das preocupações existencialistas e fenomenológicas. Sturm (1962) observa que, embora Brito (2012a) não

tenha tido contato direto com essas correntes, seu pensamento apresenta paralelos significativos: “Há na metodologia proposta por ele, e no programa filosófico anunciado por ele, um paralelo com a fenomenologia atual” (Sturm, 1962, p. 91). Além disso, Brito (2012d, p. 383) critica a psicologia científica por sua abordagem reducionista da alma, afirmando que: “Os psicólogos modernos [...] fazem desta questão da alma uma questão de pura fisiologia [...] e foi daí que se originou o pensamento de uma Psicologia sem alma”.

### **3. Metafísica e Ética: a Filosofia como unidade do saber**

O compromisso com a metafísica torna-se ainda mais expressivo quando contrastado com a trajetória intelectual de Tobias Barreto, com quem Farias Brito manteve uma relação formativa. Tobias aderira, ao longo de sua vida, a diversas correntes, do ecletismo espiritualista ao positivismo, passando pelo monismo de Haeckel (1908) e Noiré (1874) e, a partir de 1884, ao neokantismo. Farias Brito foi seu aluno entre 1882 e 1883, justamente no período em que Barreto (1977) se encontrava sob influência do monismo. No entanto, não há registros de que o jovem acadêmico tenha se identificado com essa orientação. Nenhum traço de monismo aparece em seus escritos, o que sugere uma inflexão precoce rumo a outra perspectiva filosófica, mais preocupada com a estrutura do ser do que com as reduções fisicalistas do real.

Quanto ao positivismo, embora fosse dominante no imaginário acadêmico da juventude brasileira da época, visto como sinônimo de progresso, ciência e modernidade, sua influência sobre Farias Brito foi, no mínimo, ambígua. No norte do país, diferentemente do sul, o positivismo não se enraizou com profundidade. Como observa Laerte Ramos de Carvalho (1977, p. 50), ao analisar os *Estudos de Filosofia* —

série de nove artigos publicados no jornal *Libertador* entre julho e novembro de 1886 — é possível identificar ali traços de um “positivismo spenceriano”, ainda que moderado, no qual Farias Brito “corrige e atenua as lacunas e excessos do sistema de Comte”. No entanto, essa leitura deve ser matizada. O que se encontra nesses textos não é uma adesão à ortodoxia positivista, mas um esforço crítico de confrontar seus limites, sobretudo no que se refere à exclusão do problema moral e metafísico.

Essa orientação se confirma nos escritos posteriores, especialmente em *A Finalidade do Mundo*, em que Brito (2012a, p. 32) afirma de modo contundente que “a ciência só pode ser completa quando se liga à metafísica, porque só esta lhe pode dar unidade e finalidade”. A cisão entre o saber científico e o pensamento metafísico é, para ele, um erro grave do espírito moderno. Em sua obra, a metafísica ressurge como uma exigência de sentido, como tentativa de pensar o mundo não apenas em seus mecanismos, mas em sua razão de ser. Como ele próprio escreve: “A ciência explica os fenômenos; a filosofia procura compreender o ser” (Brito, 2012d, p. 58). Como bem aponta, Sanson (1984, p. 74-75):

A metafísica, para Farias Brito, não é uma simples especulação abstrata, mas a fundamentação indispensável para o conhecimento pleno da realidade. Ela não compete com a ciência, antes a complementa, pois enquanto esta se ocupa dos fenômenos e de suas leis, a metafísica busca a essência e o fundamento do ser. A verdadeira compreensão do mundo requer, portanto, a reintegração do saber científico à reflexão metafísica, superando a divisão moderna que fragmentou o conhecimento e empobreceu a visão do universo. Essa reintegração é o que permite atribuir sentido e unidade à existência, restaurando a dimensão do absoluto que a ciência, isoladamente, não alcança.

Em Farias Brito, a reflexão ética encontra-se indissociavelmente vinculada à metafísica. A moral não se configura como um campo autônomo de normas práticas, convenções sociais ou preceitos utilitários, mas como desdobramento necessário de uma visão de mundo articulada

filosoficamente. O agir moral, nesse horizonte, não se sustenta sem um fundamento ontológico capaz de conferir unidade e inteligibilidade à experiência. Como afirma o próprio autor, “questão moral [...] só pode ser estudada em face das verdades gerais proclamadas pela investigação filosófica” (Brito, 2012d, p. 66).

Essa concepção implica uma reorientação decisiva no estatuto da ética. Longe de reduzir-se a uma doutrina de costumes ou a uma ciência normativa, a moral surge como expressão derivada de princípios metafísicos fundamentais. Nesse sentido, o momento ético exige, como condição de possibilidade, uma convicção enraizada em verdades universais que precedem e fundamentam a ação. Como adverte Brito: “É indispensável partir do conhecimento do mundo para o conhecimento do homem, e somente depois de conhecer a marcha geral do universo se pode estabelecer preceitos e regras para a conduta moral” (Brito, 2012d, p. 70).

A ética, assim compreendida, só pode se constituir a partir de um saber mais originário: a ontologia. A exigência da metafísica se impõe, pois, como condição da inteligibilidade do agir humano. Não há, para Brito (2012d, p. 75), moral autêntica que não se inscreva numa filosofia do espírito, onde a razão reencontre sua vocação primeira de interrogar os fundamentos últimos do ser. Como assinala Matos (2012, p. 40), o pensamento de Brito (2012a) visa recuperar a “unidade perdida entre metafísica e ética, ciência e valor, conhecimento e ação”.

É nesse ponto que sua crítica ao cientificismo e ao moralismo pragmático de sua época adquire densidade filosófica. Contra as abordagens que tentam fundar a moral exclusivamente nos dados da experiência ou nas exigências sociais, Brito reafirma o primado da razão metafísica. Para ele, “a filosofia é uma tentativa de reconstrução total do mundo interior do homem [...] a moral não é uma ciência empírica, mas



uma consequência do princípio absoluto que rege o universo” (Brito, 2012c, p. 135).

A interlocução crítica de Brito (2012b, 2012c, 2012d) com o pensamento moderno, especialmente com o positivismo e o criticismo kantiano, revela a singularidade de seu projeto. A crítica britiana não tem por alvo apenas os limites da ciência ou da moral prática, mas a cisão moderna entre ser e dever-ser, entre realidade e valor, que ele busca superar por meio de uma metafísica integradora.

A filosofia moral de Brito (2012d) se distingue por sua exigência de fundamentação ontológica. Pensar eticamente, em sua perspectiva, é antes de tudo interrogar os princípios do ser, pois somente a partir da totalidade metafísica do real é possível compreender o sentido da ação. Sua obra, nesse aspecto, representa uma tentativa original de reintegrar os domínios do pensamento filosófico, articulando conhecimento, ser e valor numa mesma estrutura racional.

## **Considerações finais**

A filosofia de Raimundo Farias Brito é marcada por uma crítica profunda à razão moderna, particularmente às correntes do cientificismo e positivismo, que, segundo o autor, fragmentam o saber e excluem a metafísica da reflexão filosófica. Para Brito, a metafísica não é uma especulação vazia, mas a condição necessária para o conhecimento verdadeiro e para a reconstrução de uma filosofia capaz de integrar ciência, ética e valores. Sua crítica ao positivismo vai além de uma oposição metodológica, sendo uma rejeição da redução do real a uma explicação meramente material e empírica, como bem observa Paim (1999).

A proposta de Brito visa restabelecer a unidade entre conhecimento e absoluto, considerando a metafísica como o princípio de totalidade indispensável à razão. Esse movimento se opõe diretamente ao kantismo, que, para Brito (2012d), limita o conhecimento ao campo dos fenômenos, ignorando a possibilidade do absoluto. Como aponta Silva (2021), sua filosofia antecipa, em certo grau, debates centrais da filosofia contemporânea, como o existencialismo e a fenomenologia.

A crítica à fragmentação do saber, presente nas obras de Farias Brito (2012a, 2012b, 2012c, 2012d), se destaca por sua tentativa de recuperar a filosofia como um saber integrado, capaz de interrogar os fundamentos últimos da realidade. Ao reintroduzir a metafísica, Brito não apenas questiona as limitações da razão moderna, mas propõe uma nova concepção de conhecimento que resgata a totalidade do ser e a unidade entre ciência, ética e vida.

## REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Loyola, 2006.

BARRETO, T. *O Haeckelismo na Zoologia*. In: MERCADANTE, P.; PAIM, A. Estudos de Filosofia (org.). SP, Grijalbo, 1977.

BRITO, R. de Farias. *A Base Física do Espírito*. Brasília, Edições do Senado Federal, 2012c.

BRITO, R. de Farias. *A verdade como regra das ações*. Brasília, Edições do Senado Federal, 2012b.

BRITO, R. de Farias. *A finalidade do mundo: estudos de filosofia e teleologia naturalista*. Brasília, Senado Federal, 2012a.

BRITO, R. de Farias. *O Mundo Interior*. Brasília, Edições do Senado Federal, 2012d.

BÜCHNER, L. *Kraft und Stoff. Empirisch-naturphilosophische Studien*. Darmstadt, Jonghaus, 1855.

CARVALHO, L. R. *A formação filosófica de Farias Brito*. SP, Saraiva, 1977a.

CARVALHO, L. R. de. *Farias Brito e a filosofia no Brasil*. 2. ed. SP, Grijalbo, 1977b.

HAECKEL, E. *História Natural da Criação*. Porto, Chardon, 1908.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. 7. ed. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

MATOS, J. L. de. *Filosofia, ciência e valor: ensaios sobre a integração do conhecimento*. SP, Annablume, 2012.

NOIRÉ, L. *Die Welt als Entwicklung des Geistes*. Leipzig, Verlag von W. Friedrich, 1874.

PAIM, A. *A Filosofia Brasileira*. RJ, Biblioteca Breve, 1999.

PAIM, A. *A meditação ética portuguesa: período moderno*. SP, Tempo Brasileiro, 2001.

PAIM, A. *Filosofia no Brasil: uma história crítica*. SP, Edusp, 2001.

RIBEIRO, D. V. *Farias Brito: metafísica e espírito*. Fortaleza, EdUECE, 2008.

SANSON, V. F. *A metafísica de Farias Brito*. Caxias do Sul, EducS, 1984.

SERRANO, J. *Farias Brito: um pensador brasileiro*. SP, Nacional, 1942.

SILVA, F. J. Farias Brito e a crise da modernidade. *Perspectivas*, Palmas, v. 6, n. 1, p. 40-51, 2021.

STURM, F.G. *Existencialismo e Fenomenologia em Farias Brito sob a perspectiva de Fred G. Sturm*. 1962. Tese doutoral no IV Congresso Nacional de Filosofia (São Paulo/Fortaleza, 1962) Disponível em <https://textosdefilosofiabrasileira.blogspot.com/2008/06/o-significado-atual-do-pensamento.html>. Acesso em 18 de agosto de 2025.

***Usos filosóficos do biográfico: Farias Brito\****  
PHILOSOPHICAL USES OF THE BIOGRAPHICAL: FARIAS BRITO

*Júlio Canhada\*\**

RESUMO

Neste trabalho examinarei os procedimentos discursivos pelos quais Raimundo de Farias Brito (1862-1917) constrói sua voz de filósofo. Sua obra é extensa, começando pela série *Finalidade do mundo* (1895) e terminando com *O mundo interior* (1914). Nela, mantém um diálogo com filósofos brasileiros do século XIX, como Tobias Barreto e Sílvio Romero. Isso já revela a existência de um campo filosófico brasileiro com um conjunto recorrente de questões e problemas, em um período anterior à profissionalização universitária em filosofia. Além dessa linhagem brasileira oitocentista, meu interesse será também analisar sua apropriação de autores europeus, no sentido da incorporação de procedimentos fundadores de uma voz autoral filosófica. Ao falar “eu” em seus textos, Farias Brito tanto se inspira em testemunhos próprios do debate filosófico brasileiro de fins do século XIX e começo do século XX, quanto em autores consagrados do debate europeu. Essa difícil e, ao mesmo tempo, interessante posição de um filósofo em um país de origem colonial, na passagem do Império para a República, em que o ofício de filósofo se apresentava sem garantias quanto à sua legitimação, vale a pena ser analisada visto o estranhamento que ela nos provoca hoje. Investigar as razões desse estranhamento, procurando escapar às armadilhas do anacronismo, é um caminho proveitoso que nos leva a repensar os modos de legitimação filosófica do presente. Além disso, faz-nos refletir sobre os possíveis usos do biográfico no discurso filosófico.

**PALAVRAS-CHAVE:** Farias Brito; Filosofia brasileira; Século XIX; História da filosofia; Espiritualismo; Positivismo.

---

\* Este trabalho faz parte de pesquisa de pós-doutorado na Universidade Federal de São Carlos e Université Paris 8, financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp, 2023/03615-8). Pontos iniciais foram discutidos no VI Congresso Iberoamericano de Filosofia, realizado no Porto, Portugal, em janeiro de 2023; em seguida, desenvolvi e discuti outros aspectos no Grupo de Trabalho Pensamento Filosófico Brasileiro, durante o XX Encontro Nacional da Anpof, realizado em Recife, em outubro de 2024.

\*\* Pesquisador de Pós-Doutorado na UFSCar, Fapesp. Diretor de Programa do Collège International de Philosophie, França.

ABSTRACT

In this paper, I examine the discursive procedures through which Raimundo de Farias Brito (1862–1917) constructs his philosophical voice. His work is extensive, beginning with the series *Finalidade do mundo* (1895) and culminating in *O mundo interior* (1914). Throughout his writings, he sustains a dialogue with nineteenth-century Brazilian philosophers such as Tobias Barreto and Sílvio Romero. This already reveals the existence of a Brazilian philosophical field characterized by a recurrent set of questions and problems, in a period that preceded the institutional professionalization of philosophy. Beyond this nineteenth-century Brazilian lineage, I also seek to analyze his appropriation of European authors, understood as the incorporation of formative procedures in the construction of a philosophical authorial voice. When Farias Brito writes in the first person, he draws both upon forms of testimony specific to late nineteenth- and early twentieth-century Brazilian philosophical debates and upon the established figures of the European philosophical field. The position of a philosopher in a country of colonial origin, during the transition from Empire to Republic—when the profession of philosophy offered no guarantees of legitimacy—constitutes a difficult yet fascinating case, precisely because of the sense of strangeness it elicits today. Investigating the reasons for this strangeness, while avoiding the pitfalls of anachronism, opens a productive path toward rethinking the modes of philosophical legitimation in the present. It also invites reflection on the possible uses of the biographical within philosophical discourse.

**KEYWORDS:** Farias Brito; Brazilian Philosophy; Nineteenth Century; History of Philosophy; Spiritualism; Positivism.

Entre as expectativas associadas ao trabalho com filosofia, há uma, considerada em geral negativa, que seria a exclusiva interpretação de textos do passado. Preso à história da filosofia, o filósofo (ele mereceria mesmo esse título?) se traveste em exegeta que apenas comenta obras e autores consagrados. Reforçando irrefletidamente o panteão dos “grandes clássicos”, apaga sua voz enquanto autor particular, filho de um tempo e espaço específicos.

A outra expectativa relativa ao trabalho com filosofia é em geral considerada positiva: um filósofo ou filósofa que fale em seu nome, cujas reflexões sejam atemporais e, sobretudo, originais. Essa oposição, assim construída, pode ser formulada como uma contraposição entre autoria e história da filosofia. Sua simplicidade guarda, no entanto, uma série de pressupostos problemáticos.

A ideia de originalidade possui raízes românticas: um autor que falaria a partir de seu íntimo, dando vazão a uma intuição absolutamente individual. Despreocupado da recepção de sua obra, o que vale é o seu projeto interior, seja ele lido por seus contemporâneos ou por leitores de um futuro longínquo. Nessa acepção, o autor é um sujeito soberano que controla todo o campo do discurso, sem nada dever à coletividade do saber que partilha, sem nada dever às leituras que realizou. Além disso, há a crença de que a filosofia seja a rainha do conhecimento, ocupando o mais alto posto na hierarquia das disciplinas.

Por outro lado, o trabalho com história da filosofia acima descrito é entendido como uma absoluta entrega de si ao passado. Apagando-se em nome de algum “grande filósofo”, o intérprete aspiraria à objetividade de um texto cuja autoridade estaria assegurada pelo próprio autor comentado, como se, por exemplo, fosse Aristóteles, Platão ou Descartes quem falasse através da exegese.

Ambas as visões são problemáticas. O trabalho com história da filosofia sempre envolve uma concepção presente do que seja a história

da filosofia e de qual seria o melhor modo de lidar com ela. Por outro lado, uma autoria forte, com ares de originalidade, sempre se espelha em exemplos do passado, e é devedora do campo de possibilidades de que emerge.

Neste texto, farei um exercício de história da filosofia em que essas questões se apresentam de modo agudo. Tratarei da obra de Raimundo de Farias Brito (1862-1917), filósofo brasileiro cuja produção se deu na passagem do Império para a República<sup>1</sup>. Porque seus textos são, em geral, pouco conhecidos, reconstituirei e analisarei suas posições, as quais oferecem a rica possibilidade de avaliar as expectativas em torno do trabalho com filosofia: acusado por seus contemporâneos de fazer apenas história da filosofia, louvado por admiradores que o consideraram o primeiro filósofo brasileiro, Farias Brito reuniu em si os desejos de seus aliados e opositores de verem cumpridos os objetivos *do que deveria ser a filosofia no Brasil*. Esses embates são também interessantes porque se deram em período anterior ao surgimento de instituições universitárias brasileiras com cursos de filosofia, o que revela que é mais antiga a acusação de que haveria, no Brasil, um monopólio da história da filosofia sobre a filosofia.

Minha perspectiva será a de colocar em primeiro plano os procedimentos discursivos pelos quais Farias Brito constrói sua voz de filósofo – que, adianto, não está apartada da voz do historiador da filosofia. A inteligibilidade desses procedimentos discursivos, por sua vez, implica em considerá-los como efeitos de múltiplas apropriações e empréstimos, o que indica que o trabalho com filosofia está sempre relacionado com um campo coletivo de possibilidades e restrições – no Brasil ou alhures. Por esse motivo, avançarei minha interpretação de

---

<sup>1</sup> Para uma lista de referências bibliográficas sobre Farias Brito e sua obra, ver Farias Brito, 2012c, pp. 329-353.



forma dialogada, seja com autores brasileiros do século XIX, seja com autores europeus. Espero que assim se tornem mais claras as razões do estranhamento que a obra de Farias Brito hoje nos provoca (não apenas de Farias Brito, mas da totalidade da produção filosófica brasileira pré-universitária), não com o intuito de eliminar as diferenças que lhe são próprias, mas para termos delas consciência e escaparmos de julgamentos históricos anacrônicos.

## **Segundo primeiro filósofo brasileiro**

Raimundo de Farias Brito (1862-1917) nasceu em São Benedito, no Ceará. Fez os estudos superiores na Faculdade de Direito do Recife e exerceu a advocacia nos Estados do Ceará e do Pará. Em 1909 é nomeado para a cadeira de lógica do Colégio de Pedro II, no Rio de Janeiro (ver Carvalho, 1977; Filizola Neto, 2008; Rabello, 1967; Serrano, 1939). Seus livros publicados em vida são: *Finalidade do mundo*, série em três volumes, publicados em 1895, 1899 e 1905; *A verdade como regra das ações*, também de 1905; *A base física do espírito*, de 1912; e *O mundo interior*, de 1914. Em 1966, foi organizado por Carlos Lopes de Mattos o volume *Inéditos e dispersos: notas e variações sobre assuntos diversos*, que reúne parte da correspondência, artigos de jornal, manuscritos e a produção poética de Farias Brito.

Ainda no ano da morte de Farias Brito, Nestor Victor assevera que ele “é o nosso filósofo mais genuíno, e assim o primeiro filósofo propriamente dito que já produziu o Brasil.” (Victor, 1917, p. 63) É interessante considerar os testemunhos dos contemporâneos porque seus juízos são guiados por critérios que em alguma medida fazem parte do horizonte do próprio autor em questão. Na mesma direção de Nestor

Victor, Almeida Magalhães escreve, em 1918, que Farias Brito seria “o único filósofo que possuímos” (Magalhães, 1918, p. 83).

Essas não são as primeiras tentativas de estabelecimento de um filósofo inaugural no Brasil. Em meados do século XIX, Domingos José Gonçalves de Magalhães (1811-1882) recebeu as mesmas qualificações por parte de seus contemporâneos, após ter publicado, em 1858, *Fatos do espírito humano* (Gonçalves de Magalhães, 1858). O que guia uma e outra tentativa de inauguração, além disso, funda-se no fato de que ambos, Farias Brito e Gonçalves de Magalhães, seriam *espiritualistas*. Mas o que significa tal denominação, em cada um dos casos, varia grandemente, e variam também os adversários contra os quais os dois autores teriam a cada vez se batido.

Com a publicação de *Suspiros poéticos e saudades*, em 1836, e sua participação na Revista *Nitheroy*, cujos dois números foram publicados nesse mesmo ano, Gonçalves de Magalhães já recebera a denominação de fundador da poesia romântica brasileira. Com *Fatos do espírito humano*, passa a contar com o título de primeiro filósofo brasileiro a escrever um livro de filosofia<sup>2</sup>. Isso não significa que não houvesse outros livros de filosofia anteriormente publicados no Brasil. Pelo contrário, havia numerosos compêndios e manuais dessa disciplina escritos por brasileiros; numerosos periódicos dedicados à filosofia, entre os quais vale destacar a revista *O Progresso* (1846-1848), dirigida por Antônio Pedro de Figueiredo (1814-1859); e, para citar apenas mais uma obra, há, de Eduardo Ferreira França (1809-1857), *Investigações de psicologia*, de 1854. Mais do que a precedência temporal, as razões que levaram à atribuição desse título a Gonçalves de Magalhães dizem

---

<sup>2</sup> Para uma discussão pormenorizada dessa atribuição de inauguração a Gonçalves de Magalhães e a *Fatos do espírito humano*, tomo a liberdade de sugerir Canhada, 2020, pp. 63-82.

respeito a expectativas em torno da autoria e do papel reservado à filosofia em uma nação recém-independente, como a brasileira.

Muito resumidamente, o espiritualismo de Gonçalves de Magalhães consiste em abordar a questão da percepção como capaz de aclarar tanto a identidade do eu quanto a realidade móvel do mundo exterior. Distinguindo-a da sensação, considera-a um ato de consciência ou faculdade da alma, distanciando-se da *tabula rasa* dos “sensualistas” e de sua atribuição de estrita passividade ao sujeito. A operação filosófica por excelência, segundo Gonçalves de Magalhães, seria a observação interior: ao invés de analisar os fatos da exterioridade, o filósofo deveria voltar-se a si, promovendo um exame dos *fatos do espírito* desse novo laboratório, o laboratório da consciência. Apropriando-se das reflexões de Théodore Jouffroy (1796-1842), de quem seguiu o curso sobre direito natural em Paris, Gonçalves de Magalhães sustenta que uma psicologia espiritualista seria o saber filosófico apto a fazer frente ao “sensualismo” e à sua consequência necessária, o “materialismo”.

Sensualismo e materialismo são as denominações adotadas por Gonçalves de Magalhães para definir seus adversários. Nesse ponto, é importante considerar sua apropriação da obra de Victor Cousin (1792-1867) – cuja recepção na vida intelectual brasileira oitocentista foi imensa. Cousin contribuiu para a construção do século XVIII como o século do materialismo. A noção de século definida a partir de uma ideia central, ideia expressa por um sistema filosófico, faz parte da formulação cousiniana de seu ecletismo. A história da filosofia, aqui, é compreendida como uma luta entre sistemas filosóficos, os quais, no limite, reduzir-se-iam a quatro: idealismo, sensualismo, ceticismo e misticismo. Na verdade, o espiritualismo (posição idealista) e o materialismo (posição sensualista) seriam as duas possibilidades primordiais oferecidas pelo desenrolar agônico da história da filosofia. O ecletismo, por sua vez,

viria como uma solução tolerante a selecionar o que cada um dos sistemas possui de verdadeiro, afastando o que teriam de falso.

A oposição entre materialismo e espiritualismo tornou-se, no Brasil do século XIX, uma polarização fundadora a balizar o debate filosófico. Quanto a Gonçalves de Magalhães, sua defesa do espiritualismo assume o sentido de se opor ao que considera o materialismo do século XVIII – o que, no caso brasileiro, significa o período da colonização. Sua produção filosófica contribuiu, assim, para a criação de uma ideia de *temporalidade nacional* (para a qual são essenciais as noções de *identidade* e *origem*) em oposição àquilo que passou a ser visto pelos intelectuais, após a Independência de 1822, como o período da opressão colonial. Ao lado da criação de uma literatura, de uma pintura e de uma história nacionais, *Fatos do espírito humano* é compreendido como um livro de filosofia a fazer coro à aspiração de nacionalidade por parte dos intelectuais do império. Essas considerações ajudam a explicar o sentido de Gonçalves de Magalhães ter sido qualificado como o primeiro filósofo brasileiro a ter escrito um livro de filosofia.

Passados cinquenta anos, como disse acima, outro autor é considerado o primeiro filósofo brasileiro: Raimundo de Farias Brito. Embora a polarização entre materialismo e espiritualismo continue a operar no campo discursivo filosófico brasileiro, ela passa a assumir um sentido sensivelmente diferente. Quando Nestor Victor e Almeida Magalhães qualificam a contribuição filosófica de Farias Brito como uma “reação espiritualista”, o adversário que têm em mente não é mais o sensualismo próprio ao século XVIII, mas o “materialismo” que circulava na segunda metade do século XIX, sobretudo entre os partidários do positivismo e da teoria da evolução.

Seria muito longo e fora dos propósitos deste texto descrever as aventuras do positivismo no Brasil. Eu me concentrarei na maneira pela

qual Farias Brito o elege como adversário, dedicando muitos momentos de sua obra a criticá-lo, considerando-o mesmo “o veneno da República” (Farias Brito, 2012c, p. 28)<sup>3</sup>. O positivismo serve a Farias Brito como elemento a compor uma ideia de “crise” (política, moral, social, religiosa e filosófica), diante da qual erige sua proposta filosófica. O “materialismo”, que qualifica como consequência necessária do positivismo, teria trazido como resultado a “confusão e desordem da sociedade contemporânea, a ignorância de nosso destino moral, o esquecimento de nossos deveres para com os sofrimentos dos nossos semelhantes”, culminando em um “desesperador estado de coisas” (Farias Brito, 2012b, p. 46; ver 2012c, p. 18).

Também teria sido o positivismo o responsável por retirar da filosofia seu objeto próprio, transformando-a em mera “sistematização das ciências particulares”. Essa “filosofia científica” só reconhece como válido o “conhecimento verificado e organizado”, o “conhecimento já feito” (Farias Brito, 2012c, p. 23; Farias Brito, 2012a, p. 34). Esse ponto, para o qual retorna inúmeras vezes, será de grande importância para Farias Brito: recuperar a legitimidade da filosofia, perdida desde que, com o positivismo, a filosofia passou a limitar-se àquilo que já é conhecido. O afã científico positivista, longe de garantir a universalidade

---

<sup>3</sup> “O preconceito positivista chegou a tornar-se uma força social. Em nosso país teve poder para ditar leis ao governo e impor uma fórmula sectária à bandeira da Nação. É que a nova doutrina vinha talvez em época de dissolução moral, e numa tal situação tudo o que viesse servia. A estas poderão acrescer outras causas. Seja, porém, como for, o certo é que a influência de Augusto Comte foi enorme sobre a geração atual; e a preocupação antimetafísica, em verdade, chegou a tomar proporções de tal ordem, que, certamente, dá prova, em alto grau, de coragem, quem quer que se atreva a opor-lhe qualquer resistência. Positivismo tornou-se sinônimo de ciência, metafísica tornou-se sinônimo de banalidade. Nunca se viu tamanha confusão, nem mais profunda anarquia” (Farias Brito, 2006a, pp. 93-94). Esta obra, *A base física do espírito*, foi reeditada em 2006 sem o subtítulo presente na primeira edição de 1912: *História sumária do problema da mentalidade como preparação para o estudo da filosofia do espírito*.

do conhecimento objetivo, na verdade restringe suas possibilidades epistemológicas ao *como* dos fenômenos. Renunciar à busca pela causa final (o *para quê* das ações), segundo Farias Brito, significa abdicar de conhecer o que constitui a própria finalidade de nossa “atividade espiritual”, a qual tende sempre a uma concepção de mundo que possa guiar nossa conduta moral (ver Farias Brito, 2006a, p. 75; ver 2012a, capítulos 3 e 4).

Nesse sentido, a ciência, “conhecimento já feito e organizado”, distingue-se da filosofia, porque essa última seria uma “atividade permanente do espírito” (este é o subtítulo do primeiro tomo de *Finalidade do mundo*). Essa é uma das motivações da crítica de Farias Brito à lei dos três estados proposta por Auguste Comte. A progressão que se inicia pelo estado teológico, passa pelo estado metafísico e chega até o estado positivo pressuporia um término para o processo de conhecimento – o qual, segundo Farias Brito, é necessariamente aberto e indeterminado. Essa objeção é próxima à feita por Sílvio Romero (1851-1914), quando afirma que o positivismo se arrogaria o direito de “fechar o ciclo do pensamento”, desde que não seria possível determinar por quantos “estados” poderia passar “a inteligência humana” em seu intento de “explicação dos fenômenos”. No limite, essa “evolução parada” do positivismo revelaria sua “disposição anticientífica” (Romero, 1969, p. 469).

Farias Brito compartilha dessa posição de Sílvio Romero e, além disso, avalia que o positivismo guarda em si uma contradição. Qualificando o *estado metafísico* como aquele em que a explicação última dos fenômenos e suas relações não mais residiria em entidades *divinas* (o que seria próprio ao estado teológico), mas sim em entidades *abstratas*, Comte imaginava que, no estado positivo, fossem prescindíveis as ideias últimas e absolutas. Farias Brito, no entanto, sugere que, ao estabelecer um término para o progresso e, por outro lado,

negar o conhecimento das causas finais, o positivismo transforma as *leis naturais* em explicação última e absoluta – o que contraria o caráter de relatividade do conhecimento defendido por Comte. Além disso, segundo Farias Brito, o positivismo, ao defender que as leis naturais incidiriam exclusivamente sobre a *matéria* (impedindo a investigação do que diz respeito ao *espírito*), acabaria por tornar essa mesma matéria a única *substância* de que se comporia a realidade. Sendo assim, o positivismo se confundiria com o *materialismo* (ver Farias Brito, 2012c, capítulo 6).

Há ainda outras entradas possíveis para a compreensão das objeções de Farias Brito ao positivismo, como por exemplo sua análise comparativa de Comte e Kant, considerando que ambos professam o “ceticismo”: um “ceticismo subjetivo”, no caso de Kant, um “ceticismo objetivo”, no caso de Comte (ver Farias Brito, 2012c, capítulos 8 e 9). O que importa reter, não obstante esses diversos caminhos, é que a crítica ao positivismo não significa que Farias Brito renuncie à denominação de “ciência” para seu próprio trabalho em filosofia. Ademais, ao acusar o viés metafísico do positivismo por considerar a matéria e as leis naturais como um “absoluto”, isso não indica que se afaste da metafísica: na verdade, Farias Brito reivindica que sua posição filosófica seja denominada de “metafísica naturalista”.

A metafísica naturalista seria a “metafísica do futuro”. Sem recurso ao “sobrenatural”, pode se estabelecer como ciência desde que sejam delimitados quais são os “fatos metafísicos” e a que “leis” obedecem. Esses fatos, contudo, são aqueles que não podem ser “explicados mecanicamente”<sup>4</sup>. O que Farias Brito está propondo é, por

---

<sup>4</sup> Há aqui um eco à crítica de Tobias Barreto ao “mecanicismo” de Ernst Haeckel. Tobias Barreto defende uma metafísica que dê conta do “resto mecanicamente inexplicável” presente nas transformações dos seres orgânicos, sustentando, portanto, uma espécie de teleologia ausente na perspectiva de Haeckel (Barreto, 1977 [1887], p. 323). Isso não

assim dizer, uma ampliação da noção de natureza, não reduzida a “fatos” exteriores e materiais, e que inclua os “fenômenos psíquicos”. Ambos os fenômenos (psíquicos e objetivos) são “revelados pela consciência”, são “duas faces opostas mas inseparáveis de uma só e mesma coisa”. Dessa maneira, os fenômenos psíquicos, segundo Farias Brito, deveriam também ser considerados como “naturais”; a metafísica naturalista, assim, enquanto ciência dos fenômenos psíquicos, “é a própria psicologia” (Farias Brito, 2012a, pp. 32, 56 e 58).

Pelo menos desde as apropriações sofridas pelo ecletismo espiritualista no Brasil, a psicologia foi objeto de discussão entre os filósofos. Em um momento em que o saber psicológico ainda não havia se autonomizado – algo que passará a ocorrer sobretudo na Alemanha, no último quarto do século XIX (Ben-David & Collins, 1966)<sup>5</sup> –, as fronteiras entre as diversas disciplinas eram mais fluidas. A legitimidade para investigar e refletir sobre o corpo, a consciência e o espírito foi objeto de disputa entre a psicologia, a frenologia, a fisiologia, a medicina e a filosofia. Farias Brito encontra-se em meio a esse embate, reivindicando a validade de uma filosofia que seja, ao mesmo tempo, uma psicologia, sem, no entanto, assumir para si o método “materialista” da “psicologia científica” de seu tempo.

Sobretudo em *A base física do espírito*, Farias Brito discute uma série de teorias psicológicas, como as decorrentes da “teoria associacionista” (Bain, Ribot), da psicofísica (Herbart, Fechner), da

---

significa, porém, que identifique, como Farias Brito, a metafísica à psicologia: pelo contrário, Tobias Barreto recusa profundamente a psicologia, visto que, segundo seu ponto de vista, ela necessariamente se identifica ao método da “observação interior” tal como formulado por Théodore Jouffroy e os espiritualistas (Barreto, 1977 [1868]). Pode-se ver, assim, que entre Tobias Barreto e Farias Brito há concepções distintas acerca da psicologia.

<sup>5</sup> Quanto ao Brasil, ver Massumi, 1993.



frenologia (Gall), da “escola experimental” (Tetens, Weber, Wundt), e ainda outras. Há um diagnóstico que embasa a investigação de todas essas teorias: a psicologia seria o saber para o qual “convergiram” “todas as correntes do pensamento moderno”. Segundo Farias Brito, “todos os problemas de caráter geral e fundamental, isto é, todos os problemas de ordem filosófica” devem ser investigados “no terreno particular da psicologia” (Farias Brito, 2006a, p. 201). Há mesmo uma proposta de identificação entre a psicologia e a filosofia. Em *O mundo interior*, chega a afirmar: “a filosofia é a psicologia” (Farias Brito, 2006b, p. 99).

Nessa última obra, a definição da filosofia como psicologia se estende para a caracterização da psicologia como “ciência do espírito”. Por espírito entende Farias Brito uma “energia”, uma “força criadora” que se manifesta como “consciência” e “princípio vivo de ação”: esse seria o objeto específico da ciência do espírito, o que faria dela uma ciência distinta das demais, com seu método próprio (Farias Brito, 2006b, pp. 85-86). Procurando se afastar de uma concepção experimental ou “materialista” de psicologia, a qual estaria restrita apenas ao conhecimento dos “fenômenos”, Farias Brito propõe que a psicologia possa conhecer “a realidade mesma”, desde que voltada a seu objeto próprio, o qual vem a ser, justamente, o sujeito. Isso faz com que ocorra outra identificação: entre o sujeito e o objeto do conhecimento<sup>6</sup>.

Na passagem do século XIX para o XX, em meio à progressiva expansão e autonomia de outros saberes, Farias Brito busca atribuir legitimidade à filosofia pela incorporação de procedimentos próprios às “correntes do pensamento moderno” que considera atuais e incontornáveis. A psicologia, entre elas, ocupa espaço central. O efeito

---

<sup>6</sup> “É que a Psicologia não se aprende nos livros, mas na luta mesma da vida: é uma ciência que, por assim dizer, não se aprende, mas vive-se; ciência que faz parte orgânica daquele que a possui, e em que o objeto do conhecimento é consubstancial com o sujeito.” (Farias Brito, 2006b, p. 95).

de incorporar a psicologia à filosofia é o de atribuir ao filósofo a legitimidade de ser um *formulador de teorias*: “porque pensar, só por si, é já fazer teoria psíquica, e agir, só por si, é já fazer dessa teoria aplicações práticas” (Farias Brito, 2006b, p. 89). Essa *espontaneidade teórica*, praticada por quem queira pensar sobre si, é característica da “ciência do espírito”.<sup>7</sup>

Antes de terminar este apanhado introdutório a respeito de alguns posicionamentos de Farias Brito, eu gostaria de tratar de um último ponto. A “crise” por ele associada à prevalência do “positivismo” e do “materialismo” também se expressaria quanto à “religião”: “todas as religiões atuais estão mortas”, afirma Farias Brito em *Finalidade do mundo*. O efeito social provindo da morte das religiões se explicaria porque “a religião é a primeira e a mais importante de todas as necessidades públicas, sendo que sem religião não pode haver estabilidade nem ordem nas sociedades”. Do fato da morte das religiões não se segue, contudo, que o “sentimento religioso” tenha desaparecido: a “religião em si mesma” “constitui a essência mesma da natureza

---

<sup>7</sup> Desde o primeiro volume de *Finalidade do mundo* Farias Brito sustenta essa espécie de critério subjetivo para o conhecimento: “Parto deste princípio: o fundamento real, o critério último de toda a verdade é o testemunho direto da consciência, de modo que para mim quando qualquer conhecimento estiver de acordo com esse testemunho, é verdade; quando em desacordo com ele, é falso. E é o que não depende de prova, porque não se ignora que a consciência é o órgão mesmo do conhecimento, sendo que nenhum conhecimento pode haver que não seja transmitido por esse órgão, nem pode ser verdadeiro sem que esteja em conformidade com ele. Isto poderia ser dito ainda mais claramente afirmando-se que fora dos limites da consciência nenhum conhecimento é possível, sendo evidente que não podemos conhecer uma coisa de que não temos ou não podemos ter representação na consciência” (Farias Brito, 1957, p. 35). O trecho aqui citado faz parte da *Introdução* do volume 1 de *Finalidade do mundo*; inexplicavelmente, essa *Introdução* não está presente na edição mais recente desta obra, publicada pelas Edições do Senado Federal. Por essa razão, indicamos a segunda edição, de 1957, que reproduz em fac-símile a primeira edição. Outro problema: no último capítulo de *Finalidade do mundo*, vol. 1, a edição do Senado Federal exclui duas páginas (entre as pp. 260 e 261) da primeira edição.

humana”, o que deve levar à “criação de uma religião nova” (Farias Brito, 2012a, pp. 82 e 122).

Assim como propõe uma “metafísica naturalista” em que o “sobrenatural” está ausente, assim também concebe uma ideia de religião sem um “Deus sobrenatural e invisível”. Foi, aliás, esse o Deus objeto de crítica por parte dos filósofos “naturalistas”. Entre eles, os “materialistas” negam a existência de Deus, considerando que a matéria é o “único princípio” e o “único ser necessário”: “não há Deus nem finalidade no mundo”; os “positivistas”, de sua parte, afastam a questão da existência de Deus como incognoscível; os “idealistas”, na esteira de Kant, “consideram Deus um simples ideal da razão a que não corresponde nenhuma realidade exterior” (Farias Brito, 2012a, p. 174). Embora considere que Espinosa represente um avanço em relação a tais filósofos, por promover uma identificação entre ordem divina e ordem da natureza, Farias Brito ainda assim avalia que Espinosa concebe “um Deus mecânico e morto, redutível a uma simples fórmula geométrica e percebido através de concepções abstratas e estéreis” (Farias Brito, 2012a, pp. 220-221)<sup>8</sup>.

Uma religião nova, segundo Farias Brito, se confunde com a filosofia quando considerada em sua função prática. A busca por uma “concepção do universo” e de uma explicação sobre a “finalidade das coisas” (Farias Brito, 2012a, p. 91) são objetivos da filosofia; desde que a resolução dessas questões se transforme em leis da conduta, a filosofia passa a se identificar à religião. Em *A verdade como regra das ações*, Farias Brito afirma que a religião é a própria filosofia “considerada em sua função prática”. Essa “função prática” seria a de produzir uma

---

<sup>8</sup> Farias Brito é o primeiro autor brasileiro a tratar de modo mais extenso da obra de Espinosa, concedendo-lhe análises em vários momentos de seus livros. Ver Farias Brito, 2012b, Livro II, Capítulo IV; Farias Brito, 2006a, Capítulo II, § 17. A esse respeito, ver Chauí, 1985 e 2018.

organização social “sem coação” (para Farias Brito, a organização social assegurada por coação é função do *direito*), por uma “convicção comum”, “na unidade da mesma crença e do mesmo ideal”. Sendo assim, “a religião é a moral organizada” (Farias Brito, 2005, p. 16). Esse ponto é também desenvolvido em *O mundo interior*, em que Farias Brito compara o “governo pela lei do direito” (“pela força”) e o “governo pela lei moral”, esse último sendo justamente exercido pela religião, “governo pela autoridade moral ou pela força da razão”, “governo essencial” (Farias Brito, 2006b, p. 149).

Essa concepção de religião está distante, por exemplo, do catolicismo enquanto doutrina – ponto importante visto a recepção católica pela qual a obra de Farias Brito passará no início do século XX. Por outro lado, Farias Brito não se absterá de propor uma definição sua de “Deus”. Esse é talvez o aspecto mais polêmico marcado por seus leitores, e penso que as razões dessa polêmica se devem mais à ordem discursiva de construção de sua voz autoral do que propriamente a uma oposição com a tese defendida. Eis como Farias Brito expressa sua concepção de Deus:

Em vez de ser uma coisa tão estranha e tão inacessível ao homem, pelo contrário, Deus é o que está mais perto de nós e mais diretamente influi sobre todos os fatos da vida. Podemos mesmo dizer que ele nos cerca por todos os lados, que é dentro dele que todos vivemos e agimos, que ele é o que mais intensamente sentimos e mais claramente conhecemos, se bem que só possa ser conhecido em seus acidentes superficiais. Ou mais precisamente [...] Deus é o que há de mais claro e visível na natureza: Deus é a luz (Farias Brito, 2012b, p. 16).

Deixo em suspenso essa afirmação, para retornar a ela após examinar as funções da história da filosofia nos textos de Farias Brito.

A história, laboratório do espírito

Farias Brito dedica grande parte de seus textos à exposição do que outros autores escreveram. Isso faz com que, por vezes, tenhamos a impressão de estarmos lendo um manual de ensino de filosofia. Seria interessante, aliás, analisar a procedência das seções e capítulos de seus livros, visto que o próprio Farias Brito faz longas autocitações indicando a origem desses trechos (ver Carvalho, 1977, pp. 38 ss.). O conjunto de sua obra reúne, assim, no interior de cada livro, textos de diferentes procedências, e que originalmente eram dirigidos a diferentes auditórios, formando um mosaico que exige uma leitura atenta a essa heterogeneidade. Adiante voltarei a tratar desse aspecto de sua composição discursiva.

A abundância da história da filosofia em Farias Brito foi notada já por seus contemporâneos. Quando do lançamento do primeiro volume de *Finalidade do mundo*, Clóvis Beviláqua anotou o “pulso forte e adestrado” do “crítico” Farias Brito (Beviláqua, 1899, p. 200); Nestor Victor escreveu que “como crítico ele é dos espíritos mais formidáveis entre quantos se conheçam em filosofia” (Victor, 1917, pp. 40-41); e, nessa mesma direção elogiosa, Leonel Franca, em suas *Noções de história da filosofia*, de 1918, afirma que “Farias Brito não foi, como infelizmente quase todos os que examinamos neste esboço histórico, um improvisador de filosofia. Aparelhou-se para a sua função de escritor por uma leitura atenta, paciente e meditada de quase todos os que versaram o mesmo assunto nos últimos três séculos” (Franca, 1952, p. 321)<sup>9</sup>. A avaliação de José Veríssimo, por outro lado, é negativa:

Não obstante todo o meu legítimo apreço do sr. Farias Brito e da sua obra, não sei se posso considerá-lo um filósofo [...] é apenas um historiador e um

---

<sup>9</sup> Mas, em seguida, Leonel Franca reprova Farias Brito por não ter conhecimento da filosofia antiga e sobretudo medieval (Franca, 1952, p. 321).

crítico da obra do pensamento filosófico contemporâneo. Se em seus últimos volumes ele [...] mostrou mais personalidade e maior capacidade de pensamento próprio, no conjunto a sua obra é, sobretudo, de exposição e apreciação de filosofias alheias, ambas feitas sem tais virtudes de pensamento e expressão que lhas tornassem suas. (Veríssimo, 1914, s/p)

Nessa última apreciação está presente a contraposição entre história da filosofia e autoria, tal como mencionei na abertura deste texto. A distinção entre “filosofia alheia” e “pensamento próprio”, além disso, mantém uma hierarquia entre “filósofo” e “crítico” que repisa a sempre presente questão da possibilidade da filosofia no Brasil: Veríssimo não vê em Farias Brito um filósofo que mereceria esse título. Para complexificar a compreensão sobre os direitos de se dizer filósofo nesse espaço discursivo, vejamos as funções atribuídas por Farias Brito à história da filosofia em suas reflexões.

Reapresentar diferentes perspectivas filosóficas ao longo da história teria a função de organizar a “infinita variedade de sistemas em que esterilmente se divide e subdivide a atividade filosófica” (Farias Brito, 2012b, p. 15); visto que “os sistemas se sucedem numa fecundidade que quase posso dizer vertiginosa” (Farias Brito, 2012c, p. 18), a história da filosofia poderia fornecer orientação e direção em meio ao manancial de opiniões filosóficas. A exposição dessas opiniões, assegura Farias Brito, é feita segundo os valores da neutralidade e fidelidade: “sempre que me refiro a teorias alheias, reporto-me quanto possível aos próprios termos do autor, de modo que não possa haver dúvida quanto à fidelidade da exposição” (Farias Brito, 2012a, p. LXXVIII). É interessante notar que o aparecimento desses critérios historiográficos ligados à objetividade, em um autor que reivindica para si uma voz de filósofo (e não a de um professor de filosofia autor de um manual de ensino), representa uma novidade, caso ainda pensemos, por exemplo, em Sílvio Romero e em seu *A filosofia no Brasil* (Romero,

1878), cuja grade classificatória naturalista e evolucionista orienta a desqualificação da obra de todos os filósofos brasileiros tratados no livro (à exceção de Tobias Barreto, seu parceiro intelectual – ver Canhada, 2020, pp. 240-244).

Em Farias Brito, a história da filosofia possui igualmente a função de “encontrar as origens” das discussões contemporâneas no passado. Esse procedimento explica os longos capítulos dedicados ao “pensamento moderno” em *Finalidade do mundo 2*, com a exposição dos trabalhos de Bacon, Locke, Berkeley, Hume, Descartes, Malebranche, Espinosa, Kant, Schopenhauer, Nietzsche, Comte, Spencer e ainda outros. Mais especificamente, ao identificar a filosofia à psicologia – enquanto ciência do espírito que investiga os fatos psíquicos como fatos “naturais”, como mencionei anteriormente –, Farias Brito busca avaliar as teorias psicológicas por suas “fontes” filosóficas de séculos anteriores. A história da filosofia, nesse sentido, cumpre a função de deslocar os critérios de julgamento acerca das teorias psicológicas, que deveriam ser avaliadas, segundo Farias Brito, não pelo acerto ou erro de seus experimentos, mas sim por suas concepções filosóficas de fundo (encontráveis na história da filosofia) e pelos valores morais que delas decorrem.

Além de organizadora da variedade histórica de sistemas, e além de revelar as fontes das teorias psicológicas contemporâneas, a história da filosofia tem ainda para Farias Brito a função de legitimar a filosofia diante de outras disciplinas que contavam com o prestígio de serem científicas, procurando construir, assim, uma *cientificidade própria* à filosofia. Com a progressiva autonomização de ciências como a sociologia e a psicologia, cujos objetos antes pertenciam à filosofia, esse fim do século XIX e começo do século XX marca o momento de redefinição do território disciplinar da filosofia, cujos praticantes

recuam, por assim dizer, para a história da filosofia a fim de traçarem as fronteiras do seu ofício (ver Fabiani, 1988; König-Pralong, 2019)<sup>10</sup>.

Em *O mundo interior*, Farias Brito sustenta a importância da “investigação histórica” porque a filosofia seria uma “obra comum da humanidade”, e não “resultado do esforço de um pensador isolado”. A história da filosofia seria, portanto, não uma história agônica de sistemas em luta, mas um conjunto de esforços em prol da “verdade”. Farias Brito escreve: “a verdade é o objetivo de todos [os pensadores], cada um concorre por seu esforço para desbravar o caminho, senão descobrindo a verdade, pelo menos desfazendo dúvidas e dando combate a preconceitos e erros” (Farias Brito, 2006b, pp. 287-288). Noto, de passagem, que essa posição historiográfica não se confunde com o ecletismo espiritualista formulado por Victor Cousin e cuja recepção pode ser vista com clareza em Gonçalves de Magalhães: embora nessas duas acepções haja uma ideia de “verdade” que atravessa os “sistemas filosóficos”, Farias Brito não vê na história da filosofia uma *luta* entre diferentes posições, mas uma *comunidade solidária de tentativas*.

Em suas palavras, “a multiplicidade de ideias e variedade dos sistemas” testemunham a “fecundidade do espírito” ao longo da história: as diferentes filosofias, assim, seriam diferentes pontos de vista exigidos pela própria apresentação múltipla da realidade em sua passagem temporal (Farias Brito, 2006b, pp. 288-289). A concepção de temporalidade, aqui, não é progressiva como a sustentada pelos positivistas de então, em que a sucessão de estados (teológico, metafísico

---

<sup>10</sup> Embora não houvesse cursos universitários de filosofia no período em que escrevia Farias Brito, a questão da disciplinarização da filosofia por meio da história da filosofia parece ocorrer no campo filosófico brasileiro. Outras formas de institucionalização estão presentes, sobretudo pelo ensino de filosofia nas Faculdades de Direito e Medicina e no então chamado ensino secundário – neste último caso, como atesta a própria atuação de Farias Brito no Colégio de Pedro II, de 1909 até sua morte.



e positivo) representa uma superação de erros, marcando a distância entre o ‘atrasado’ e o ‘desenvolvido’. Não é, tampouco, uma concepção naturalista ou evolucionista, de corte biológico, em que a passagem do tempo contribuiria para o aperfeiçoamento de seres vivos e também de ideias. Farias Brito pensa a história da filosofia mais como um caminho de aproximação à “verdade” e ao “desconhecido”, como uma busca orientada pela finalidade de incremento do conhecimento.

Enquanto as demais ciências possuem seus próprios espaços de experimentação, a história da filosofia seria o “laboratório vivo do espírito”, o espaço de aplicação de um “método” que desvelaria o “espírito em ação” (Farias Brito, 2006b, p. 289). A *empíria filosófica*, por assim dizer, seria a história da filosofia, com seus exemplares a serem estudados pelo filósofo. Farias Brito, portanto, elabora e, ao mesmo tempo, procura se inserir nesse campo em que o *métier* de filósofo ganha ares de objetividade por ser também o de um historiador da filosofia. De modo geral, o recurso à história da filosofia por Farias Brito, em um período anterior à profissionalização universitária no Brasil, almeja produzir o efeito de uma comunidade de praticantes da disciplina ao longo da história, como um espaço compartilhado de questões que serviria de medida para avaliar as novas ciências – entre elas, principalmente, a psicologia.

### **Autoria e vida filosófica: o lar de um filósofo greco-brasileiro**

É recorrente nos textos de Farias Brito haver menções ao plano de sua obra. Sobretudo nas partes iniciais de seus livros, ele busca localizar as publicações em um todo, atribuindo a cada uma um papel no conjunto. No *Prefácio* de *A verdade como regra das ações*, afirma que “as minhas diferentes publicações formam assim um todo sistemático”,

com um “plano definitivo” cujas obras “formarão a síntese completa do meu pensamento” (Farias Brito, 2005, p. 4). Com efeito, entre uma publicação e outra, os títulos dos livros anunciados podem se alterar: basta conferir a listagem na contracapa da primeira edição de *A base física do espírito*, onde, entre os livros “A publicar”, consta o “Ensaio sobre os dados gerais da filosofia do espírito (no prelo)”, que será publicado em 1914 como *O mundo interior* (o título anunciado passa a subtítulo).

E no *Prefácio a Finalidade do mundo 2*, informa que, desde a publicação do volume 1, em 1895, “passou o plano do trabalho por uma ligeira modificação”. Isso, contudo, não teria alterado a coerência e unidade do conjunto:

Como se vê, pela simples disposição das matérias, obedece o trabalho a uma ordem lógica e necessária, sendo que cada uma de suas partes tem por objeto uma questão distinta, mas estão todas elas tão intimamente ligadas que cada uma pode ser considerada como a consequência imediata da precedente, e todas não formam senão aspectos diferentes de uma só e mesma questão fundamental. (Farias Brito, 2012b, pp. 11-12)<sup>11</sup>

O interesse dessas passagens reside menos na avaliação se Farias Brito conseguiu ou não ‘cumprir seu plano’, e mais no exame dos mecanismos pelos quais gerencia sua imagem de filósofo. O que seja um ‘plano’ ou ‘projeto’ filosófico, aliás, não é um programa localizável na exterioridade de sua formulação discursiva e não preexiste à sua dinâmica argumentativa e a seu contexto de enunciação. O projeto enunciado no discurso filosófico é um procedimento que visa dar coerência a um conjunto textual heterogêneo e sobredeterminado por

---

<sup>11</sup> Outro exemplo que sinaliza um plano alterado: na primeira edição de *Finalidade do mundo 3*, o capítulo 1 é precedido pela página em que se escreve: *Livro 1. Evolução e relatividade. Análise crítica da consciência filosófica contemporânea* (Farias Brito, 1905, s/p). No decorrer da obra, no entanto, não há Livro 2 ou 3... Note-se que a página com essas informações não consta da edição de 2012.

múltiplos interesses; atentar a essa heterogeneidade é sempre mais interessante do que tudo subsumir a uma ideia de ‘projeto’ ou ‘unidade da obra’ pretensamente assegurada pela ‘pessoa’ do autor. É proveitoso desconfiar da “criação artificial de sentido” costurada pelo autor ao construir *sua* coerência biográfica (Bourdieu, 1986, p. 69).

Farias Brito aspira à criação de um efeito de controle sobre sua obra, preparando uma recepção que encare a abundância de seus textos como momentos de *uma única* filosofia, feita por *um filósofo no Brasil* que levaria uma *vida filosófica*. Adiante examinarei como compreendo a construção discursiva de Farias Brito a respeito dessa *vida filosófica no Brasil*. Por ora, quero marcar que a proposta de uma vasta obra filosófica, com um plano contendo vários livros aos quais são atribuídos papéis específicos, representa uma novidade no campo filosófico brasileiro. Por outro lado, a ocorrência de reformulações e alterações no plano inicial – o que enfraqueceria a imagem de um monumento filosófico inteiriço – é contrabalançada pelo sentido que adquire no interior das próprias reflexões de Farias Brito. A defesa de uma metafísica naturalista e de uma ciência do espírito em que a psicologia tem papel preponderante, em oposição ao materialismo de uma ciência “já feita e organizada” (Farias Brito, 2012a, p. 34), aponta para a defesa de uma filosofia *enquanto inacabamento e abertura para o desconhecido*, assim como a imagem que Farias Brito constrói de si enquanto autor em eterna busca da verdade, sem ter chegado a resultados definitivos<sup>12</sup>. Temos assim uma imagem autoral que é justificada

---

<sup>12</sup> “Com o trabalho a que aqui dou começo, termina a série de livros cuja publicação iniciei, em 1895, sob o título geral de *Finalidade do Mundo*. E dizendo – dou começo – tenho em vista acentuar que, terminando uma série, sou obrigado a iniciar outra, porque o pensamento a cuja exposição me proponho, só pode ser desenvolvido em volumes sucessivos”. (Farias Brito, 2006a, p. I)

filosoficamente por um autor em processo: *uma filosofia enquanto busca proposta por um autor em busca de uma filosofia*.

A articulação entre a defesa de um projeto unitário e coerente e, por outro lado, a presença de alterações e reformulações nos planos de trabalho é também visível na relação entre a obra enquanto ideia pronta e, por outro lado, a declaração de um texto em processo, inacabado. Farias Brito frequentemente tematiza seu processo de escrita, procurando controlar o possível conflito entre uma *filosofia pronta na cabeça do filósofo* e a *provisoriidade dessa mesma filosofia na forma de textos e livros*.

Devo aqui explicar que esta obra não estava toda escrita quando entrou para o prelo. O trabalho de redação vai sendo feito à proporção que se trata da impressão. Tenho a obra já arquitetada em meu pensamento e até com todas as suas divisões e subdivisões; mas passando a escrever, sou levado muitas vezes a modificar radicalmente o pensamento primitivo quanto ao plano de exposição. Isto me tem sucedido sempre assim. (Farias Brito, 2012c, p. 262)

A desenvoltura em referir sua própria obra como uma obra em construção compensa as promessas não cumpridas de apresentar “exteriormente” uma filosofia “interior” já pronta.

Mas, contraintuitivamente, a confissão de impotência<sup>13</sup> visa à produção de um *efeito de força* de um filósofo que *enfrenta suas fraquezas em nome da filosofia e da verdade*. Tais fraquezas, aliás, Farias Brito não as descreve como exclusivamente suas, mas do Brasil, país que “ainda não produziu um filósofo” e “onde a filosofia é inteiramente nula” (Farias Brito, 2012b, pp. 239-241). Essa paradoxal avaliação é

---

<sup>13</sup> “[...] é possível que eu não possa concluir a minha obra. Já me sinto até certo ponto esgotado e sem forças; e sem apoio, nem estímulo, sem consciência mesmo da utilidade do meu esforço, não sei se poderei chegar ao fim de tão difícil jornada”. (Farias Brito, 2012b, p. 207)

compartilhada por outros filósofos brasileiros do século XIX<sup>14</sup> e lança mão de uma imagem que se tornou muito recorrente para justificar os efeitos da origem colonial na vida intelectual brasileira: “Somos uma nação de ontem e para a elaboração de grandes construções filosóficas, originais e fecundas, é indispensável o concurso do tempo” (Farias Brito, 2012b, p. 241). O modelo temporal que fornece a escala de mensuração da ‘maturidade’ de um país – que necessitaria de tempo para ‘gerar seus frutos’ –, é o de uma evolução biológica das ideias: filósofos e suas filosofias brotariam ‘naturalmente’ em sociedades ‘maduras’, como seria possível ver em nações ‘mais velhas’, como a europeia. De minha parte, considero importante não *naturalizar* essa concepção de temporalidade e encará-la, com o perdão do trocadilho, como *fruto* oitocentista, momento em que havia o intuito de produzir história a partir de um modelo biológico-naturalista. Uma alternativa profícua para escapar a essa concepção nativa é considerar as sociedades brasileira e europeia como

---

<sup>14</sup> Paradoxal porque, enquanto produtores de filosofia, os filósofos brasileiros afirmam que é nula a filosofia no Brasil... Em seu *Prólogo*, Gonçalves de Magalhães justifica *Fatos do espírito humano* defendendo que haja, no Brasil, “no meio de tanto materialismo industrial, um único livro que atraia por alguns momentos, se tanto merecer, a atenção sobre interesses puramente intelectuais e morais” (Gonçalves de Magalhães, 1858, p. V). Tobias Barreto, em *Recordação de Kant* (1887), escreve: “Se nas outras esferas do pensamento, somos uma espécie de *antropóides* literários, meio-homens e meio-macacos, sem caráter próprio, sem expressão, sem originalidade – no distrito filosófico é ainda pior o nosso papel: não ocupamos lugar algum; não temos direito a uma classificação” (Barreto, 1977, p. 366). Por fim, veja-se passagem bastante conhecida de Sílvio Romero em *A filosofia no Brasil* (1878): “Na história do desenvolvimento espiritual do Brasil há uma lacuna a considerar: a falta de seriação nas ideias, a ausência de uma genética. Por outros termos: entre nós um autor não procede de outro; um sistema não é uma consequência de algum que o precedeu. É uma verdade afirmar que não temos tradições intelectuais no rigoroso sentido. Na história espiritual das nações cultas cada fenômeno de hoje é um último elo de uma cadeia; a evolução é uma lei [...]. Neste país, ao contrário, os fenômenos mentais seguem outra marcha [...] As ideias dos filósofos, que vou estudando, não descendem umas das dos outros pela força lógica dos acontecimentos.” (Romero, 1878, pp. 35-36).

contemporâneas – uma obviedade, no entanto, não tão fácil de ser vislumbrada, dada a “negação de contemporaneidade” tradicionalmente atribuída a qualquer nação não europeia, como se, em uma estrutura de tempo histórico global, a precedência temporal sempre coubesse à Europa (Chakrabarty, 2008, p. 7).

O que me interessa nessa *doxa* da ‘juventude’ de um país é o modo como se articula com a construção discursiva de um *lugar* ao mesmo tempo criado e ocupado pelo filósofo em seu discurso. Da inscrição em um lugar particular – o “Brasil” – decorrem consequências para a figuração de Farias Brito como intelectual que tem que lidar com uma série de dificuldades:

[...] o atraso da filosofia chega ao Brasil a tal ponto, que para tornar conhecidas verdades, aliás de extrema simplicidade, não basta apoiá-las em argumentos irrefutáveis, é necessário insistir, repisar, tornar volumosa a exposição, para arrastar pelo peso, já que de outro modo não nos é permitido fazer prevalecer a excelência de uma doutrina que cedo ou tarde dominará. (Farias Brito, 2012b, p. 239)

É dessa maneira que Farias Brito justifica a extensão de seus livros, as longas exposições de argumentos de outros filósofos e o frequente retorno a temas que considera importantes. Além disso, ao lado dessa característica mais geral do ‘atraso filosófico de um país imaturo’, há a acusação de que, com o advento da República, “a filosofia foi suprimida como inútil do ensino oficial” (Farias Brito, 2006a, pp. 5-6). De fato, a reforma educacional proposta por Benjamin Constant, notório positivista que então dirige a Secretaria de Estado dos Negócios da Instrução Pública, Correios e Telégrafos, criada em 1890, previa a exclusão da filosofia do ensino<sup>15</sup>. Para Farias Brito, “a República começou no Brasil declarando guerra de morte à filosofia”, justamente

---

<sup>15</sup> Ver Decreto nº 981, de 8 de novembro de 1890. Ver Tambara, 2014 e Lins, 1966, pp. 372-376.

pela presença do positivismo e do “Centro Positivista” no Rio de Janeiro (Farias Brito, 1957, p. 31). O ensino de filosofia, portanto, é um fator a mais a compor a crítica de Farias Brito ao positivismo.

As características do discurso de Farias Brito que procurei apontar acima – a promessa e explicitação de um plano de trabalho que guiaria toda sua produção, a partir de uma ideia já pronta no íntimo do filósofo; a indicação de alterações e remanejamentos desse mesmo plano, exigindo reformulações tematizadas na própria superfície do texto, devidas, em suas palavras, “ao atraso da filosofia no Brasil” e ao seu desprestígio institucional – todos esses elementos configuram uma voz autoral particular, referida a um ‘sujeito’ Farias Brito em um lugar específico de enunciação. Nesse sentido, o “Brasil” é utilizado como dêitico a marcar a inserção particular de Farias Brito no discurso filosófico, contribuindo para a construção de uma imagem autoral que compõe uma ‘pessoa’ a filosofar em meio às agruras de um país. Trata-se de um “uso filosófico de si” que traz ao primeiro plano marcas individuais que reforçam uma ideia de verdade próxima da individualidade e da subjetividade (Cossutta, 2012, p. 139). Retomo um trecho de passagem já citada acima, em que Farias Brito descreve o método que adota:

Parto deste princípio: o fundamento real, o critério último de toda a verdade é o testemunho direto da consciência, de modo que para mim quando qualquer conhecimento estiver de acordo com esse testemunho, é verdade; quando em desacordo com ele, é falso. (Farias Brito, 1957, p. 35)

Essa posição, digamos, subjetivista, coaduna-se com a presença, no discurso filosófico, de marcas que serão sentidas pelos leitores como marcas de um enunciador ‘individual’ enquanto um *sujeito que produz filosofia em um país particular*. Haveria muitos outros exemplos a dar dessas ocorrências no discurso filosófico de Farias Brito: a título de sugestão, indico o último capítulo de *Finalidade do mundo I* (que

analisarei abaixo mais detidamente), e um trecho de *Finalidade do mundo* 3 (pp. 91 e seguintes), em que Farias Brito relata a morte de seu pai e o efeito que teve sobre si e sua filosofia.

Em uma direção oposta, é mais comum encontrar no discurso filosófico procedimentos que visam a apagar os traços biográficos da superfície do texto. Trata-se de uma “neutralização do ponto de vista” (Cossutta, 2012, p. 135; Cossutta, 2004) que aspira a construir uma *universalidade* da voz filosófica, como se o enunciador não fosse ninguém – ou, o que dá no mesmo, como se fosse todo mundo. Além disso, o auditório a que se dirige é também construído como sendo a totalidade dos leitores, sem tempo nem lugar. Neutralizar as marcas individuais de enunciação se alinha à defesa de teses filosóficas universalizantes, como se pode ver nas primeiras palavras da *Introdução a Finalidade do mundo* I:

*Filosofar é aprender a morrer*: são palavras de Sócrates. E começando o presente trabalho por esta luminosa ideia do mais puro dos pensadores antigos, não tenho em vista outra coisa, senão tornar desde logo bem patente quanto nos deve preocupar o nada da existência humana. Vivemos todos como se fôssemos imortais. Entretanto a morte é a única solução verdadeira do problema da vida. (Farias Brito, 1957, p. 13)

Abrir o seu primeiro livro com as famosas palavras de Platão no *Fédon* produz uma identificação com uma figura que é narrada como fundadora do próprio saber filosófico: Sócrates. Sobretudo, a eleição da morte como tema filosófico a ser investigado significa se dedicar ao que há de mais geral e, portanto, àquilo que menos marca cada indivíduo enquanto indivíduo, visto que *todos* morrem, todos estão “condenados irremediavelmente à morte” (Farias Brito, 1957, p. 28). Mais adiante em sua *Introdução*, Farias Brito afirma justamente querer “estudar esta ciência incomparável de que falava Sócrates”, e declara:



[...] quero indagar da significação real desta natureza imensa que nos cerca, quero indagar que relação tem a minha existência com a existência universal, quero, numa palavra, interrogar os segredos da consciência de modo a explicar a cada um a necessidade em que está de compreender o papel que representa no mundo. (Farias Brito, 1957, pp. 28-29)

A construção de uma filiação a Sócrates significa querer ligar-se à origem da disciplina, cuja história milenar, concebida de maneira canônica e à qual Farias Brito adere, nasceu em um lugar que, na verdade, opera como um *não-lugar*: a Grécia como espaço de surgimento da razão e da filosofia, espaço de nascimento do universal. Com esse procedimento, Farias Brito aspira ao apagamento das marcas individualizantes de seu discurso, desenhando uma imagem autoral neutra que aspira à universalidade – outro lado da moeda cujo avesso revela traços biográficos que o individualizam como uma *pessoa* a filosofar *no Brasil*.

A dupla construção discursiva da voz filosófica de Farias Brito – a de uma voz particularizada por marcas biográficas e dêiticos que indicam um lugar (o Brasil) e, por outro lado, uma voz em que essas marcas estão neutralizadas, e que aspira pertencer à comunidade ‘universal’ da história da filosofia, onde os ‘grandes temas imortais’ são discutidos – essa duplicidade não significa alguma insuficiência: pelo contrário, ela faz parte do próprio ofício de filósofo e da maneira como esse ofício é tornado discurso.

Essa voz que busca um efeito simultâneo de particularidade e universalidade é construída com vistas a manter uma relação ambivalente com seu exterior. A oposição, nesse caso, se dá entre o recolhimento filosófico e a vida social, entre um afastamento e um pertencimento à coletividade. Um lugar “paratópico” (Maingueneau, 2015, p. 41; Maingueneau, 2012, pp. 34-35) ocupado e construído pelo filósofo, que atende à pretensão de distinção com a “sociedade comum”

(daí as imagens de que o filósofo deve se recolher, isolar-se, que seria sempre vítima de incompreensões e injustiçado, sem o merecido reconhecimento...) e, ao mesmo tempo, que atesta a impossibilidade de se fechar sobre si, justamente porque pretende tratar do universal (daí as imagens de que o filósofo fala do alto a respeito de tudo e para todos, de um ponto de vista que seria mais verdadeiro, porque distanciado...).

Essas considerações ajudam a compreender o modo pelo qual Farias Brito constrói para si a imagem de uma *vida filosófica*, que envolve um “isolamento” no qual, não obstante, sente “palpitar o coração do mundo” (Farias Brito, 2006a, pp. 69-70). Para essa relação entre o filósofo e a cidade, Farias Brito prescreve:

O filósofo não se irrita, nem se revolta: observa e explica. [...] Por isto observa sem constrangimento e sem ódio todas as convulsões sociais, assiste com serenidade a todas as tempestades do mundo. [...] o filósofo [...] não pode ter fraqueza, nem ódio; não pode ter indignação, nem revolta. Seu ideal é a verdade, e esta só pode sair vitoriosa. [...] Por isto, sejam quais forem as circunstâncias do momento, não deve o filósofo desesperar, e menos ainda se deixar dominar pela indignação ou pelo ódio; [...] e em face da sociedade, como em face da natureza o seu ponto de vista só pode ser o de Espinosa: *non ridere, non lugere, neque detestare, sed intelligere*. (Farias Brito, 2012c, pp. 110-111)

Esse lugar exterior de observação, privilegiado porque separado, é asceticamente ocupado pelo filósofo-observador do social – seguindo os modelos consagrados das vidas filosóficas de Sócrates e Espinosa<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> Sobre a imagem canônica de Sócrates, ver *Vida e doutrina dos filósofos ilustres*, de Diógenes Laércio (2008, p. 54): “Ele [Sócrates] era capaz de desdenhar quem o ridicularizasse, e se orgulhava de sua vida simples e de jamais haver aceito recompensa de ninguém; costumava dizer que apreciava principalmente o alimento que requeria o mínimo de temperos, que considerava mais agradável a bebida que não lhe despertava a vontade de beber mais, e que estava mais próximo dos deuses pelo fato de ter o mínimo de necessidades.” Sobre a história dos usos filosóficos da biografia de Espinosa, ver Chauí, 1999, pp. 280-321.

O *páthos* filosófico de Farias Brito, relacionado à sua biografia, aparece com intensidade no texto *O momento mais feliz de minha vida*. Trata-se de manuscrito publicado postumamente, escrito como resposta à pergunta que lhe fizera Jackson de Figueiredo: “Qual o momento mais feliz em sua existência?”. Nele, Farias Brito refere ter sido preterido por Euclides da Cunha no concurso à cadeira de lógica do Colégio de Pedro II, em 1909 (no qual ganhou o primeiro lugar<sup>17</sup>), e o efeito que sobre si esse evento teve, provocando-lhe um “delírio”. A determinada altura do texto, escreve:

Devo observar que minha vida é extremamente simples. Nada tenho de notável. Sou verdadeiramente o que se pode chamar um homem sem história, porque nunca se passaram comigo coisas extraordinárias. Nunca ocupei posição saliente. Nunca exerci, nem pretendi exercer influência ou domínio sobre quem quer que seja. Nunca alcancei em coisa alguma vitórias ruidosas. Mas também nunca fui vencido. Nunca tive assim a impressão da vitória, nem a da derrota – as duas coisas, ao que penso, que mais nos abalam. Tenho, além disto, vivido como um homem de pensamento, quase só. Deste modo nunca fui combatido, mas também nunca recebi nenhum estímulo. E sinto-me só, às vezes, quando ferve em torno de mim o tumulto e me cerca a multidão. Por isto sou triste. (Farias Brito, 1931, pp. 199-200; Farias Brito, 1966, pp. 87-88)

As marcas de modéstia e “simplicidade” reforçam a imagem de uma vida abnegada em favor da filosofia, tipo de atividade que demandaria um comprometimento total, acarretando um alheamento da “multidão”. Mas, de outra parte, a afirmação do desaparego a bens e recompensas materiais visa nobilitar o desprestígio social sofrido pelo filósofo, sobretudo no Brasil – segundo pinta Farias Brito. Transforma-se, assim, a carência em virtude, o que alinha o lugar marginal do filósofo no Brasil ao lugar marginal do filósofo *em geral*, desde *que a filosofia surgiu* – tal como no exemplo idealizado de Sócrates.

---

<sup>17</sup> Ver Serrano, 1939, pp. 184-201.

Esses traços da imagem autoral de Farias Brito serão duradouros entre seus leitores. Jackson de Figueiredo, que se tornou muito próximo de Farias Brito, dele afirma: “Procurei-o sempre, pôs-me a par dos seus projetos, conheci o seu lar, verdadeiro lar de um filósofo no sentido mais altamente humano da palavra: simplicidade, sinceridade e inteligência” (Figueiredo, 1916, p. 17). E Escragnolle Doria, por ocasião da morte de Farias Brito, escreve:

Homem de e da família, homem de e do pensamento, enclausurou-se na vida interior, na meditação propícia aos desprendidos, aos espectadores arredios das vaidades e das ambições. Produziu, produziu bastante; viajou pelo espírito humano com o socorro da filosofia, procurando ser original. (Doria, 1917, p. 3)

Esses testemunhos se encaixam nas linhas traçadas pelo próprio autor ao construir sua imagem autoral. Farias Brito prepara sua recepção ao antecipar as razões de seu insucesso, sobretudo em um país – afirma ele – onde a filosofia é atividade sem prestígio. Eis como justifica seu tempo gasto com a filosofia:

Não encontrarei, por isto, quem me ouça? Perderei de todo o meu tempo? Mas quanta gente não passa toda a sua vida em festas? Outros empregam esforço inaudito, fazem sacrifícios enormes, para acumular fortuna nem sempre aplicada à realização de obras meritórias. Outros entregam-se à depravação e ao deboche. Outros consomem toda a sua existência no jogo. Outros, na intriga desenfreada da política. Todos esses porventura também não perderão o seu tempo? Ora, se tanta gente perde por esta forma o tempo, se quase todos o perdem, por que razão não devo, nem o poderei perder também eu, aplicando toda a minha atividade, dedicando toda a minha existência ao estudo desta *inutilidade* – a filosofia? Que seja tudo perdido, que ninguém me ouça, que todos condenem a minha tentativa, pouco importa, mas eu não posso viver bem, não compreendo a minha existência, desde que não conheço o papel que represento na sociedade, desde que não conheço o papel que representa a sociedade no mundo: quero, pois, saber o que sou, quero ter consciência de mim mesmo. (Farias Brito, 1957, p. 32)

É interessante notar como compara a opção pela filosofia com ocupações não profissionais: festas, jogo, política. Uma vida filosófica guiada por uma decisão ‘íntima’, avessa a expectativas de reconhecimento e recompensa material: típica imagem do filósofo abnegado, ajustada a um país de parca autonomização do ofício filosófico.

## O sonho, o eclipse, a luz

Ao descrever alguns elementos da reflexão filosófica de Farias Brito, eu deixara em suspenso a discussão sobre os sentidos de sua definição de Deus enquanto “luz”. Considero que, após ter feito o percurso que fizemos – discutir sua concepção de psicologia enquanto ciência do espírito, apresentar os usos da história da filosofia em seus textos e propor formas de compreender a construção de sua voz autoral filosófica –, tornar-se-á mais clara sua concepção de religião e, nela, o modo como mobiliza uma ideia de Deus.

Relembremos que, segundo Farias Brito, “todas as religiões atuais estão mortas”. Disso não decorre, contudo, que tenha morrido o “sentimento religioso”: pelo contrário, uma “religião nova” deve ser criada, que atenda à finalidade prática da filosofia, ou seja, sua finalidade moral, oferecendo “leis da conduta” que garantam a sustentação da “civilização contemporânea” e a “ordem nas sociedades”, as quais, sem religião, terão “fatalmente de se dissolver e morrer” (Farias Brito, 2012a, pp. 81-82).

Ao leitor contemporâneo, o que mais causa estranheza em tais considerações é o autor propor uma definição sua de Deus. Ademais, quem percorrer as páginas de *Finalidade do mundo I* verá que a sentença “Deus é luz” é preparada como ápice argumentativo. As aberturas dos

Capítulos X (*Filosofia e religião*) e XIX (*Religião naturalista*), respectivamente, o revelam bem: “Eu chego aqui ao ponto culminante de meu livro”, “Eu entro aqui na parte mais grave e profunda de meu livro” (Farias Brito, 2012a, pp. 81 e 233). Do meu ponto de vista, estou mais interessado em identificar o campo de possibilidades discursivas e filosóficas a partir do qual Farias Brito escreve do que em avaliar a correção de sua tese (o que implicaria responder à pergunta se Deus é ou não é luz, ou se Deus existe, por exemplo).

Ao autor, parecia-lhe possível e legítimo tratar de Deus por meio de semântica que hoje associamos ao trabalho científico, no qual se procede por *definições*. No interior do campo discursivo em que se movimentava Farias Brito, religião e ciência podiam andar juntas. A esse respeito, Ernest Haeckel – autor de larga consagração no século XIX – escreve: “A crença em Deus é conciliável com as ciências naturais” (Haeckel, 1897, p. 40). Nessa mesma obra, *O monismo: relação entre a religião e a ciência. Profissão de fé de um naturalista*, Haeckel procura qualificar o que seriam objetos de “fé científica”, distinguindo-os da “fé das igrejas” ou do “dogma religioso”. A fé científica diz respeito a “hipóteses racionais”, como a crença na “unidade da matéria”, na “geração espontânea” ou no “princípio de unidade de todos os fenômenos naturais”. De modo ainda mais geral, afirma que haveria um “princípio originário único que preenche o espaço infinito do universo”, sendo esse princípio o “éter universal”: uma “divindade universal” (Haeckel, 1897, pp. 39-40). O éter, assim como a luz, no caso de Farias Brito, cumpriria essa função de princípio universal que prescinde de comprovação empírica, base de uma “religião nova”, como afirma Haeckel (Haeckel, 1897, p. 1). Ou, ainda, base de uma “religião

naturalista”, segundo expressão de Farias Brito que dá título ao último capítulo de *Finalidade do mundo I*.<sup>18</sup>

Tais considerações levaram um intérprete de Farias Brito a afirmar que ele teria sido vítima de um “devaneio”:

[...] quando mistura o conceito espinosista de substância com a interpretação de um sonho, em que um interlocutor misterioso lhe revela, alegoricamente, a identidade de Deus com a Luz, e quando conclui o primeiro volume dos “Ensaios de filosofia e teleologia naturalista” [subtítulo de *Finalidade do mundo I*] por uma repetição enfática dessa ideia – então Farias Brito comete um deslize imperdoável: entrega-se ao devaneio. (Nunes, 1962, p. 148)

Mencionei acima alguns elementos que contribuem para a compreensão da presença de Espinosa em Farias Brito<sup>19</sup>. Quanto ao “sonho” referido por Benedito Nunes, seu relato ocorre no capítulo final de *Finalidade do mundo I*, que passo a comentar. Não me interessa o estado de espírito de Farias Brito, mas sim a construção do “devaneio” como artifício discursivo e seus efeitos.

O capítulo se inicia com uma consideração a respeito da dor e de seu caráter universal. Farias Brito interpela o leitor para que observe um cortejo em que passa um mendigo, um assassino, pessoas ricas e pobres: em todos os graus da “escala da sociedade” há sofrimento, “todos são mais ou menos desgraçados” (Farias Brito, 2012a, pp. 233-234)<sup>20</sup>. A

---

<sup>18</sup> “Religião naturalista” é expressão que aparece em outro autor importante para Farias Brito e a filosofia brasileira do último quartel do século XIX. Ludwig Büchner, em *Luz e vida*, utiliza “religião naturalista” para se referir a religiões cujas festas tiveram origem nos fenômenos provocados pelo Sol, inclusive a religião cristã (Buchner, 1883, p. 20).

<sup>19</sup> Ver os trabalhos já indicados de Marilena Chaui a respeito da leitura que faz Farias Brito de Espinosa. Luondo (2022) examina as apropriações espinosanas de Farias Brito em sua discussão sobre a religião e, além disso, investiga a presença da filosofia indiana em sua obra, através da leitura crítica que o filósofo brasileiro promove de Schopenhauer.

<sup>20</sup> Esta abertura do capítulo retoma a *Introdução* do livro: “Consultemos todos aqueles que vivem, interroguemos todos aqueles que sofrem; ouçamos a linguagem dos leprosos, as queixas da miséria, as blasfêmias do crime. Em que consiste a vida? Ninguém vacilará em reconhecê-lo: viver é ser escravo das necessidades, é desejar, é sofrer. O primeiro

miséria humana fazia recolher-se na solidão e, “muitas vezes, refugiar-me no cemitério”. Em tal “silêncio profundo” compreendeu a “necessidade de uma explicação para tudo o que existe” (Farias Brito, 2012a, p. 235). Esse cenário lúgubre se torna mais agudo com a referência a “um dia”, em que “entrara a vida nacional do Brasil em sua fase revolucionária e sanguinolenta”. Período crítico a que se soma uma “crise desesperada e cruel” pela qual intimamente passava Farias Brito (Farias Brito, 2012a, p. 235). Esses elementos preparam a descrição de mais uma cena em primeira pessoa, quando sai à noite sob um céu sem nuvens, e o brilho das estrelas lhe faz contestar a ideia de Schopenhauer de que “o mundo é um produto do cérebro”: o brilho das estrelas lhe mostrou que o mundo é mais do que minha representação (Farias Brito, 2012a, pp. 235-236).

O vislumbre da “decifração do enigma do mundo” serve de introdução à narrativa de um sonho, que Farias Brito afirma com precisão ter tido no dia 1º de janeiro de 1892; assegura que fará sua exposição com “absoluta fidelidade”. Antes de narrá-lo, contudo, conta que nesse mesmo dia lia a obra do Padre Gratry, *O conhecimento de Deus* – o que talvez tenha repercutido em seu sonho, conforme interpreta.

Gratry já aparecera na obra de outro brasileiro, Tobias Barreto, em um artigo de 1869, *Uma luta de gigantes*. Trata-se de um comentário à polêmica travada entre o próprio Gratry e Étienne Vacherot, em cartas publicadas na *Revue des Deux Mondes*, por ocasião do lançamento do livro *La religion*, de Vacherot. Tobias Barreto toma o partido deste último autor, fazendo coro à tese de que “a instituição religiosa corresponde a um estado e não a um princípio da natureza humana”, de

---

grito da criança que nasce, é um grito de dor; e toda a vida, mesmo a mais risonha e venturosa, é uma tragédia. Todo o gozo é ilusório”. (Farias Brito, 1957, p. 14)



modo que tal estado “vai desaparecendo na razão da influência e do progresso da filosofia” (Barreto, 1900, pp. 320-321)<sup>21</sup>.

Farias Brito, de sua parte, conta que lia Gratry “por mera curiosidade de momento”. Embora obra “de velha teologia”<sup>22</sup>, interessava-lhe como “um perfeito resumo da filosofia cristã” em seu decurso histórico. Essa leitura desobrigada de tomar posição teve como efeito formular com clareza a “luta” definidora de seu tempo, a que se dá entre “a revelação e a convicção, ou mais precisamente entre a razão e a fé”. Se seria evidente que as doutrinas religiosas perderam a batalha, isso não significa que a “crítica moderna” conseguiu ir além do seu momento destrutivo, sendo incapaz de erigir uma “obra do futuro”. Dessa situação resulta um “estado caótico do espírito humano esmagado pelo peso da dor na ausência absoluta de convicções” (Farias Brito, 2012a, pp. 236-238). Deparamo-nos, mais uma vez, com outra formulação daquele estado de crise já referido por Farias Brito.

Em seu sonho, Farias Brito conta que debatia com uma pessoa “profundamente instruída” sobre a existência de Deus. Os argumentos dos debatedores não foram lembrados, apenas as conclusões do autor: para conhecer a existência de Deus, todo esforço é inútil; para referir-se a Ele, toda linguagem é imprópria; não podemos ter ideia Dele, porque está acima das sensações e do pensamento. Diante disso, deduz-se “a nulidade da teologia e de tudo o que tem relação com a divindade”. Essa

---

<sup>21</sup> Tobias Barreto faz referência a Gratry em outro texto, *Sobre a religião natural de Jules Simon*, também de 1869 (Barreto, 1977). Sobre a discussão que Tobias Barreto empreende a respeito do Pe. Gratry, ver Bormann, 2019, pp. 107-114.

<sup>22</sup> Ver, no entanto, este trecho de Gratry, que poderia ter atraído o interesse de Farias Brito na direção de uma discussão teológica não tão “velha” assim: “De nosso ponto de vista, querer apartar a filosofia de toda teologia é uma tentativa tão falsa quando separá-la das ciências matemáticas, descurando do mundo visível e dos mistérios da geometria. Querer isolar a razão da luz sobrenatural é um defeito semelhante ao dos idealistas, que querem isolá-la da luz física dos sentidos” (Gratry, 1854, pp. XVIII-XIX).

posição, digamos, cética, é rebatida por seu interlocutor, que afirma, com uma “voz que partia das trevas: Deus existe e pode ser conhecido” (Farias Brito, 2012a, pp. 239-240). Em seguida a essa sentença, instalou-se o silêncio, apenas rompido por sons de uma música que, aumentando, tornaram-se ruídos desordenados. Chegamos à última cena do sonho:

Mas exatamente neste momento brilhou uma luz como se caísse do alto. Não era luz sobrenatural, mas luz física, como se um raio de sol ou do luar passasse através de uma vidraça. Não obstante, foi como se um raio de luz estelar, desprendendo-se do vácuo, terminasse por iluminá-lo e enchê-lo; e eu, sentindo renascer o mundo diante daquela luz que rasgava a noite universal, experimentei o mesmo efeito que porventura experimentaria se o universo fosse criado de novo. E a voz que partia das trevas repercutiu no fundo de minha consciência: Deus é a luz. (Farias Brito, 2012a, p. 241)

Farias Brito conta que não atribuiu importância ao sonho até que, no ano seguinte, ocorreu o eclipse total do sol observado no Ceará, em 16 de abril de 1893<sup>23</sup>. O evento é narrado em primeira pessoa, enquanto testemunha ocular. A escuridão provocada pelo encobrimento do sol foi sentida como o “pressentimento de aniquilamento universal”. O retorno da luz, em seguida, deu-se como “um momento [que] enche o mundo”. Farias Brito conclui: “Foi exatamente assim que me envolveu a luz que vi em meu sonho” (Farias Brito, 2012a, pp. 241-242).

No discurso de Farias Brito, o eclipse do Ceará – fenômeno natural e cientificamente importante – é construído como um *duplo científico* de seu diagnóstico filosófico e pessoal. Assim, acrescenta-se uma camada “naturalista” (para me utilizar de expressão sua) à solução que entrevê para a “crise das religiões” resultante da “crítica moderna” –

---

<sup>23</sup> Tratou-se de fenômeno importante à época, com expedições científicas brasileiras e estrangeiras destinadas à observação do eclipse. Ver reportagem em <https://www.bbc.com/news/world-latin-america-29341013>, em que há a reprodução de fotografias de uma missão inglesa no Ceará e notícia do periódico *The Daily Graphic*, de Londres, em 28 de junho de 1893.

como mencionei antes. A luz, onírica e natural, pessoal e científica, lhe veio como ideia para a definição de Deus por meio de um sonho. Talvez adiantando-se a objeções que questionariam o arbitrário de um argumento provindo de um sonho, passa a se ocupar, na sequência do capítulo, de “tratados de física” e de “livros de astronomia” a respeito da luz.

Vários autores são citados, todos eles examinando a função da luz e do sol para os seres vivos e a Terra. Há um parágrafo para a descrição de cada cientista: Ludwig Büchner, John Tyndall, Adolf Wüllner, Forster, Ruths, Edmund Reitlinger<sup>24</sup>. Não retomarei aqui a argumentação de cada posição evocada; retenho apenas que servem a Farias Brito como confirmação de sua tese, procurando atribuir a ela uma justificação ‘científica’ e atualizada. Por esse caminho, crê-se legitimado a fazer formulações mais gerais, afirmando que “Em toda a parte existe a luz; por toda a parte é a luz que dirige a marcha das coisas”, de modo que “é a luz o Deus verdadeiro e único” (Farias Brito, 2012a, pp. 243-247). A filosofia, segundo o autor, também confirmaria essa “mesma ideia”:

[...] deve haver na natureza um princípio a que tudo está subordinado, que é ao mesmo tempo o fundamento de toda a verdade e alma do mundo ou força geradora de tudo o que existe. Este princípio é, na natureza, a luz; no espírito humano, a consciência. Mas a consciência não é senão a face subjetiva da luz; a luz não é senão a manifestação exterior da consciência. Ou em outros termos: a consciência é a luz no espírito; a luz é a consciência na natureza. De onde vê-se que a consciência e a luz não são propriamente dois fatos distintos, mas apenas as duas faces objetiva e subjetiva de um só e mesmo fato, quer dizer, são uma e outra, uma só e mesma coisa, a luz, isto é, Deus. (Farias Brito, 2012a, p. 248)

---

<sup>24</sup> Há apenas uma curta descrição da posição de cada autor, sem menção a obras. No caso de “Forster” e “Ruths”, não consegui identificar com certeza a quem Farias Brito faz referência.

Gostaria ainda de tratar de alguns elementos desse último capítulo de *Finalidade do mundo I*, cuja heterogeneidade de composição pode provocar estranhamento aos olhos do leitor de hoje. Em seguida a essa espécie de conclusão a respeito de Deus como luz, Farias Brito retoma a interpretação de seu sonho, detendo-se na ordem de aparição dos eventos: primeiro a música, depois a luz. Isso o leva a discutir sobre os sentidos “do ouvido” e “da vista”, seu “valor metafísico” e sua relação com o conhecimento de Deus. Quanto à música, relaciona-a à religião e reapresenta a posição de Schopenhauer a respeito da arte em geral e, mais especificamente, a respeito da arte musical: segundo Farias Brito, para Schopenhauer “a música prende-se à *coisa em si*, à vontade mesma” (Farias Brito, 2012a, pp. 249-252).

Para discutir ainda uma vez a definição de Deus enquanto luz, Farias Brito afirma que tivera essa ideia anteriormente ao sonho: “É certo que sonhei; mas em vez de ter sido o sonho que produziu a ideia, foi ao contrário a ideia que produziu o sonho. O sonho apenas tornou a ideia mais viva e mais clara; mas ela já existia completa em meu espírito” (Farias Brito, 2012a, p. 253). Lembremos que esse argumento fora utilizado ao dizer que na noite anterior lia a obra do Padre Gratry, de modo que ela pautou os assuntos sonhados. Seja como for, Farias Brito caminhará para a conclusão de seu livro reproduzindo artigo publicado no jornal *A Evolução*, a respeito de outro artigo intitulado *Evoluções do clima*, de Joaquim Catunda<sup>25</sup>. É interessante que tenha escolhido encerrar

---

<sup>25</sup> Na edição fac-similar de *Finalidade do mundo I* (1957), há a seguinte indicação sobre a origem do texto de Farias Brito: “Este artigo foi impresso pela primeira vez no jornal literário “Evolução”, publicado em Fortaleza, pelos anos de 1886 a 1887, sob a direção do Cap. Antônio Duarte Bezerra, distinto professor de Matemática, já falecido”. O texto de Catunda, por outro lado, foi publicado na *Revista do Instituto do Ceará*, ano II, 1888. Houve engano de Farias Brito ao datar seu texto: na edição de 27/09/1888 do jornal *A Evolução* publicou-se a última parte de seu artigo (a única a que tive acesso), o que nos permite supor que todo ele foi publicado no ano de 1888 (Farias Brito, 1888).

sua obra debatendo com um interlocutor próximo, um intelectual cearense. Neste último capítulo, o caminho que se iniciou com a leitura do Padre Gratry, passando pela descrição do sonho, pelas considerações científicas sobre a luz, pela discussão das posições de Schopenhauer sobre a arte e os sentidos, termina com uma intervenção no campo filosófico mais localizado – com o intuito, mais geral impossível, de defender sua definição de Deus enquanto luz.

Em seu artigo, Joaquim Catunda busca responder às seguintes questões: o clima sempre foi o que é ou se modificou? Caso tenha se modificado, qual o fim de sua evolução? Rumará ele para a extinção? Em seguida, examina os fatores que compõem o clima e sua influência sobre a existência dos organismos, afirmando que a fonte de todo calor e de toda vida é o sol; por fim, dedica-se à explicação da formação do sol que, a partir da nebulosa, foi reduzindo-se por condensação – o que faz supor que continue a reduzir-se, até que se apague por completo, culminando na extinção da vida na Terra (Catunda, 1888).

Farias Brito discorda de Catunda porque este pensaria que a humanidade é um “corpo passivo”, considerando apenas a evolução do sol e não as “evoluções da humanidade”. Apoiando-se em Spencer, dirá que, assim como os fenômenos naturais são forças que dependem da luz solar, assim também os “fenômenos psíquicos ou mentais” são considerados “forças”; portanto, essa força provindo do sol, as “grandes transformações do espírito humano” são “transformações da luz”. Articulando esses elementos ao ponto em que incide sua crítica a Catunda, afirma:

A contínua diminuição da luz solar encontra sua legítima explicação: essa luz não se perde, tem uma aplicação natural e mesmo até certo ponto uma

---

Joaquim Catunda (1834-1907) foi um intelectual e político nascido no Ceará, um dos fundadores do Instituto Histórico, Geográfico e Antropológico do Ceará e autor de *Estudos de História do Ceará*, de 1886. Ver Monteiro, 2014.

espécie de finalidade. [...] os fatos da civilização, como todos os demais fatos da natureza, são sempre uma transformação necessária de algum dos modos da força. A evolução do clima e a evolução social se completa, manifestando-se, por um lado, a diminuição da luz, e por outro lado, o progresso da humanidade. (Farias Brito, 2012a, p. 260)<sup>26</sup>

Após esse percurso, Farias Brito encerrará sua obra retomando sua definição de Deus e, segundo ele, resolvendo as “dificuldades dos teólogos”, que, após separarem Deus e a natureza, caem enredados em problemas insolúveis: “Não há, pois duas ordens: a do mundo e a de Deus; mas uma só, a do mundo que é a própria ordem divina [...]” (Farias Brito, 2012a, p. 260). Esses são os artifícios e os caminhos pelos quais constrói sua concepção de religião e sua definição de Deus enquanto luz.

### **“O único cavaleiro da Dulcineia originalidade”?**

Francisco Elías Tejada, em um texto de 1955, faz uma útil história da recepção da obra de Farias Brito, destacando a variação de juízos, ora positivos, ora negativos, de que foi objeto. A chave interpretativa de Tejada, no entanto, opera naquela oposição entre

---

<sup>26</sup> Como afirmei anteriormente, falta um trecho deste capítulo na edição do Senado Federal. Isso é tanto mais grave porque dá a impressão de que o livro de Farias Brito termina com a reprodução do artigo sobre Catunda, quando na verdade o livro se encerra com parágrafos adicionais, escrito abaixo da indicação “Conclusão” (também ausente desta edição mais recente). Na direção da passagem citada acima, ver este outro trecho: “A evolução da humanidade faz parte da evolução universal. A luz que vem do sol penetra nas combinações imperceptíveis do mecanismo da sociedade, e é o agente primordial do aperfeiçoamento humano. Por isto a luz do sol vai continuamente diminuindo, sendo absorvida pelo espírito que a transforma em civilização e cultura. [...] A terra estará tão iluminada quanto o sol obscuro, porque toda a luz do sol terá sido absorvida pela terra. A esse tempo, a luz que veio do sol refletirá sobre ele e então (seja-me perdoado o atrevimento da ideia) será a terra que há de iluminar o sol” (Farias Brito, 1957, p. 344).

história da filosofia e autoria, mencionada no início: uma das atribuições que garantiriam a alguém o título de filósofo seria, justamente, a originalidade. Por isso considera Farias Brito “o único cavaleiro da Dulcineia originalidade” (Tejada, 1995, p. 38). Espero ter deixado claro que a perspectiva deste texto é outra: mais atenta ao campo de possibilidades discursivas, sempre coletivo, do que às sonhadas virtudes românticas de algum criador *ex nihilo*. De qualquer maneira, me pareceu que a expressão de Tejada é interessante porque demonstra o caráter quixotesco da busca por inauguradores.

Farias Brito movimentava-se em múltiplas frentes. Procura sustentar a psicologia como ciência do espírito, em uma posição algo subjetivista, porque confere ao filósofo o poder de formular e testar as teorias tendo como critério sua própria consciência. A história da filosofia, por outro lado, surge como o campo da empiria filosófica, provendo a filosofia de uma cientificidade em disputa com as novas ciências nesse final do século XIX, como a sociologia e a psicologia experimental. Do ponto de vista do gerenciamento de sua imagem autoral, negocia a todo tempo a declaração de sistematicidade e unidade da obra, com as recorrentes reformulações e desvios no trabalho. Dessa conjunção bifronte decorre sua definição de filosofia enquanto inacabamento e abertura para o desconhecido – em oposição à “filosofia já feita e acabada” do positivismo e de outros materialismos. Por fim, em seus textos é possível ver como alterna entre a tradicional voz filosófica universal, com a neutralização do ponto de vista do enunciador, e uma voz particularizada, a de um filósofo cearense a batalhar pela filosofia no Brasil.

Estratégias analíticas que considerem a historicidade e o caráter não individual de todos esses elementos, ou seja, que os encarem imersos em um campo discursivo coletivo, permitem compreender produções filosóficas como a de Farias Brito sem cair em avaliações anacrônicas ou

que aderem ingenuamente aos relatos de sua “vida filosófica”. São complexos os mecanismos pelos quais diz “eu” em seus textos, a partir das possibilidades apresentadas por quem queira filosofar em um país de origem colonial como o Brasil. Esse é talvez o ponto em que a leitura e decifração de seus textos revela grande interesse.

## REFERÊNCIAS

BARRETO, Tobias. *Uma lucta de gigantes*. In: *Varios Escriptos*. Rio de Janeiro: Laemmert & C. Editores, 1900 [1ª ed. de 1869].

BARRETO, Tobias. *Recordação de Kant*. In: *Estudos de filosofia*. São Paulo: Grijalbo; Brasília: INL, 1977 [1ª de. de 1887].

BARRETO, Tobias. *Sobre a religião natural de Jules Simon* [1869]. In: *Estudos de filosofia*. São Paulo: Grijalbo; Brasília: INL, 1977.

BEN-DAVID, Joseph e COLLINS, Randall. “Social factors in the origins of a new science: the case of psychology”. *American Sociological Review*, Volume 31, N. 4, Agosto 1966.

BEVILÁQUA, Clóvis. *Finalidade do mundo*. In: *Esboços e fragmentos*. Rio de Janeiro: Laemmert, 1899.

BORRMANN, Ricardo. *Tobias Barreto, Silvio Romero und die Deutschen. Die Rezeption deutschsprachiger Autoren in der brasilianischen Rechtskultur (1869-1889)*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2019.

BOURDIEU, Pierre. “L’illusion biographique”. *Actes de la recherche en sciences sociales*. Vol. 62-63, junho 1986.



BUCHNER, Ludwig. *Lumière et vie. Trois leçons populaires d'histoire naturelle sur le soleil dans ses rapports avec la vie, sur la circulation des forces et la fin du monde, sur la philosophie de la génération*. Paris: C. Reinwald; Leipzig, Th. Thomas, 1883, trad. de Ch. Letourneau [1ª ed. de 1882].

CANHADA, Júlio. *O discurso e a história: a filosofia no Brasil no século XIX*. São Paulo: Loyola, 2020.

CARVALHO, Laerte Ramos de. *A formação filosófica de Farias Brito*. São Paulo: Saraiva, Edusp, 1977.

CATUNDA, Joaquim. *Evoluções do clima. Revista do Instituto do Ceará*. Fortaleza: Typographia Economica, 1888, Tomo II.

CHAKRABARTY, Dipesh. *Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference*. Princeton-Oxford: Princeton University Press, 2008.

CHAUI, Marilena. “Farias Brito: um espinosista nos trópicos”. *Santa Barbara Portuguese Studies*, vol. 2: “A presença de Espinosa nas culturas de língua portuguesa”, 2018.

CHAUI, Marilena. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

CHAUI, Marilena. *Un philosophe inconnu au Brésil*. In: *Spinoza entre lumière et romantisme*. Les Cahiers de Fontenay, 1985.

COSSUTTA, Frédéric. “Neutralisation du point de vue et stratégies argumentatives dans le discours philosophique”. *Semen*, 17, 2004.

COSSUTTA, Frédéric. *Le statut du biographique dans le discours philosophique*. In: Cossutta, F. & Delormas, P. & Maingueneau, D. (orgs.) *La vie à l'oeuvre: le biographique dans le discours philosophique*. Limoges: Lambert-Lucas, 2012.

DORIA, Escragnolle. “Farias Brito”. *Jornal do Commercio*, 22 de janeiro de 1917.

FABIANI, Jean-Louis. *Les philosophes de la République*. Paris : Les Éditions de Minuit, 1988.

FARIAS BRITO, Raimundo de. *A base física do espírito*. Brasília: Senado Federal, 2006a [1ª ed. de 1912].

FARIAS BRITO, Raimundo de. *Evoluções do clima*. In: *A evolução: órgão científico, literário e noticioso*, Ano I, N. 11, Fortaleza, 27 de setembro de 1888.

FARIAS BRITO, Raimundo de. *Finalidade do mundo: estudos de filosofia e teleologia naturalista*. Volume 1. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1957 [1ª ed. de 1895].

FARIAS BRITO, Raimundo de. *Finalidade do mundo: estudos de filosofia e teleologia naturalista*. Volume 1. Brasília: Senado Federal, 2012a [1ª ed. de 1895].

FARIAS BRITO, Raimundo de. *Finalidade do mundo: estudos de filosofia e teleologia naturalista*. Volume 2. Brasília: Senado Federal, 2012b [1ª ed. de 1899].

FARIAS BRITO, Raimundo de. *Finalidade do mundo: estudos de filosofia e teleologia naturalista*. Volume 3. Brasília: Senado Federal, 2012c [1ª ed. de 1905].

FARIAS BRITO, Raimundo de. *Finalidade do mundo. Estudos de philosophia e teleologia naturalista. Terceira parte. O mundo como vontade intellectual*. Pará: Editores Tavares & C., 1905.

FARIAS BRITO, Raimundo. *Inéditos e dispersos: Notas e variações sobre assuntos diversos*. São Paulo: Grijalbo, 1966. Compilação de Carlos Lopes de Mattos.

FARIAS BRITO, Raimundo. “O momento mais feliz de minha vida”. *A Ordem*, Anno XI, vol. V (nova série), n. 11 a 16, jan. a jun. de 1931.

FARIAS BRITO, Raimundo de. *O mundo interior. Ensaio sobre os dados gerais da filosofia do espírito*. Brasília: Senado Federal, 2006b [1ª ed. de 1914].

FARIAS BRITO, Raimundo de. *A verdade como regra das ações. Ensaio de filosofia moral como introdução ao estudo do Direito*. Brasília: Senado Federal, 2005 [1ª ed. de 1905].

FIGUEIREDO, Jackson. *Algumas reflexões sobre a filosofia de Farias Brito (profissão de fé espiritualista)*. Rio de Janeiro: Revista dos Tribunais, 1916.

FILIZOLA NETO, Júlio. *Farias Brito e a filosofia como finalidade da vida*. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2008.

FRANCA, Leonel. *Noções de história da filosofia*. Rio de Janeiro: Agir, 1952 [1ª ed. de 1918].

GONÇALVES DE MAGALHÃES, Domingos José. *Factos do espírito humano. Philosophia*. Paris: Auguste Fontaine, 1858.

GONÇALVES DE MAGALHÃES, Domingos José. *Fatos do espírito humano*. Petrópolis: Vozes, 2004.

GRATRY, Alphonse. *De la connaissance de Dieu*. Paris: Charles Douniol, J. Lecoffre, 1854, tomo 1 [1ª ed. de 1853].

HAECKEL, Ernest. *Le monisme: lien entre la religion et la science. Profession de foi d'un naturaliste*. Paris: C. Reinwald, 1897, trad. de G. Vacher de Lapouge [1ª ed. alemã de 1892].

KONIG-PRALONG, Catherine. *La colonie philosophique. Écrire l'histoire de la philosophie aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles*. Paris: Éditions EHESS, 2019.

LINS, Ivan. *História do positivismo no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1966.

LUONDO, Dilip. “O Cordel Filosófico de Raimundo: Farias Brito, a Filosofia do Espírito e a Índia”. *Ekstasis: Revista de Hermenêutica e Fenomenologia*, v. 11, n. 1, 2022.

MAGALHÃES, Almeida. *Farias Brito e a reacção espiritualista*. Rio de Janeiro: Revista dos Tribunais, 1918.

MAINGUENEAU, Dominique. “La biographie des philosophes dans une perspective d'analyse du discours”. In: Cossutta, F. & Delormas, P. & Maingueneau, D. (orgs.) *La vie à l'oeuvre: le biographique dans le discours philosophique*. Limoges: Lambert-Lucas, 2012.

MAINGUENEAU, Dominique. *La philosophie comme institution discursive*. Paris: Lambert-Lucas, 2015.

MASSIMI, Marina. “O ensino de psicologia no século XIX na cidade do Rio de Janeiro”. *Paideia*, FFCLRP-USP, 4, fev./jul., 1993.

MONTEIRO, Nivia Marques. *Joaquim Catunda e a recepção do debate evolutivo na segunda metade do século XIX*. Dissertação de Mestrado em História Social, Universidade Federal do Ceará, 2014.

NUNES, Benedito. “Farias Brito”. *Revista do Livro*, 25, ano VI, março de 1964.

RABELLO, Sylvio. *Farias Brito ou uma aventura do espírito*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

ROMERO, Sílvio. *Doutrina contra doutrina. O evolucionismo e o positivismo no Brasil* [1ª ed. de 1894]. In: *Obra filosófica*. Rio de Janeiro: José Olympio; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1969.

ROMERO, Sílvio. *A philosophia no Brasil. Ensaio crítico*. Porto Alegre: Typographia da Deutsche Zeitung, 1878.

SERRANO, Jonathas. *Farias Brito: o homem e a obra*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1939.

TAMBARA, Elomar. *Educação e positivismo no Brasil*. In: Stephanou, Maria & Bastos, Helena Camara. *Histórias e memórias da educação no Brasil, vol. II: século XIX*. Petrópolis: Vozes, 2014.

TEJADA, Francisco Elías. *Raimundo de Farias Brito na filosofia do Brasil*. *Revista da Faculdade de Direito da Universidade Federal do Ceará*, v. 19, 1995 [1ª ed. de 1955].

VERÍSSIMO, José. “Filosofia”. *O imparcial*, ano III, n. 467, 11 de abril de 1914.

VICTOR, Nestor. *Farias Brito*. Rio de Janeiro: Revista dos Tribunais, 1917.