Antero, Vacherot e o espiritualismo francês do séc. XIX: o tema da liberdade

Autor(es): Coxito, A.

Publicado por: Imprensa da Universidade de Coimbra

URL persistente: URI:<http://hdl.handle.net/10316.2/43739>

DOI: DOI:https://doi.org/10.14195/2183-8925_13_2

Accessed : 26-Apr-2023 09:12:47

A navegação consulta e descarregamento dos títulos inseridos nas Bibliotecas Digitais UC Digitalis, UC Pombalina e UC Impactum, pressupõem a aceitação plena e sem reservas dos Termos e Condições de Uso destas Bibliotecas Digitais, disponíveis em <https://digitalis.uc.pt/pt-pt/termos>.

Conforme exposto nos referidos Termos e Condições de Uso, o descarregamento de títulos de acesso restrito requer uma licença válida de autorização devendo o utilizador aceder ao(s) documento(s) a partir de um endereço de IP da instituição detentora da supramencionada licença.

Ao utilizador é apenas permitido o descarregamento para uso pessoal, pelo que o emprego do(s) título(s) descarregado(s) para outro fim, designadamente comercial, carece de autorização do respetivo autor ou editor da obra.

Na medida em que todas as obras da UC Digitalis se encontram protegidas pelo Código do Direito de Autor e Direitos Conexos e demais legislação aplicável, toda a cópia, parcial ou total, deste documento, nos casos em que é legalmente admitida, deverá conter ou fazer-se acompanhar por este aviso.

Antero de Quental

INSTITUTO DE HISTÓRIA E TEORIA DAS IDEIAS
FACULDADE DE LETRAS

COIMBRA 1991

**ANTERO, VACHEROT E O
ESPIRITUALISMO FRANCÊS DO SÉC. XIX:
O TEMA DA LIBERDADE**

Na sua obra *La science et la conscience* escrevia, em 1870, Étienne Vacherot: "Toutes les sciences morales subissent en ce moment une crise dont le signe caractéristique peut se résumer dans cette formule: antinomie des théories de la science et des principes de la conscience. Nulle n'échape à cette contradiction, l'histoire pas plus que la psychologie, l'esthétique pas plus que la métaphysique, la morale pas plus que la politique. Si la liberté ressort des enseignements de la conscience, le déterminisme qui la supprime est la conclusion de toutes les explications de la science. (...) La science et la conscience, affirmant le oui et le non sur les attributs essentiels à la nature humaine, deviennent ainsi suspects, l'une aux savants, l'autre aux moralistes. Comment écarter l'obstacle?" (1).

Vinte anos mais tarde, nas *Tendências gerais da filosofia na segunda metade do séc. XIX*, Antero de Quental exarou estas palavras: "A crise pode exprimir-se por esta antítese: espiritualismo e liberdade, dum lado, mecanismo e determinismo, do outro. Poderá resolver-se esta formidável antítese?" (2).

A sintonia de pensamento entre os dois passos é evidente.

* Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

(1) E. Vacherot, *La science et la conscience*, Paris, Germer Baillière, 1870 (Avant-propos).

(2) A. de Quental, *Tendências gerais da filosofia na segunda metade do séc. XIX*, pref. e notas de L. Ribeiro dos Santos, Lisboa, Ulmeiro, 1982, p. 57.

O nome de Vacherot, como figura emblemática, aparece pelo menos em dois escritos de Antero: em *O futuro da música*, a propósito da superação do positivismo ⁽³⁾, e em *Portugal perante a revolução de Espanha*, ao serem confrontados os defensores duma república democrática federativa com os teóricos que, na pegada de Rousseau, "conceberam a república como uma ditadura permanente, executada em nome da multidão pelos chefes da sua escolha" ⁽⁴⁾. Para além disso, é grandemente significativo que as principais obras do autor francês tenham tido um lugar significativo na livraria de Antero, nomeadamente: *Essais de philosophie critique*, *La métaphysique et la science*, *Le nouveau spiritualisme* e *La science et la conscience* ⁽⁵⁾.

Não é difícil demonstrar estreitas afinidades metodológicas e de pensamento entre Antero e Vacherot.

No contexto do pensamento europeu do séc. XIX (na pegada das tendências mecanicistas dos séculos anteriores e como consequência do desenvolvimento científico da época), tinha-se imposto a convicção de que todas as ciências (quer as naturais quer as sociais ou humanas) visavam a formulação de leis explicativas dos fenómenos por elas estudados. Acreditou-se, pois, que o determinismo deveria substituir, em todas as construções verdadeiramente científicas, a contingência arbitrária das realidades físicas ou morais. Esta via tinha dado os seus frutos, desde há muito, nos domínios da física, da química e da biologia, mas o mesmo não aconteceu no âmbito das ciências "morais" (nomeadamente na história, na psicologia, na sociologia, na economia política), que tiveram dificuldade em encontrar condições favoráveis para obterem resultados semelhantes. De qualquer modo, mesmo neste

⁽³⁾ "Não creio que o positivismo um tanto estreito de A. Comte, Littré e da última escola francesa nos dê completa a filosofia do futuro. Mas se o alargarmos, segundo o espírito do hegelianismo, a ponto de caber nele a metafísica excluída por A. Comte (tendência que já se nota em Taine, Renan e Vacherot e no positivismo inglês de que é chefe Stuart Mill), nesse caso tenho para mim que a filosofia assentará numa base tão sólida que não será muito aventurar dizer que está achada e definitivamente constituída a filosofia do futuro" (A. de Quental, *Prosas*, II, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1926, p. 43, nt. 1)

⁽⁴⁾ *Idem*, p. 60; cfr. pp. 62 e 65.

⁽⁵⁾ Ver J. Bruno Carreiro, *Antero de Quental. Subsídios para a sua biografia*, II, 2ª ed., Ponta Delgada, Instituto Cultural de Ponta Delgada, 1981, p. 358.

domínio se impôs a tendência, cada vez mais acentuada, de reduzir a leis os fenómenos respectivos.

A par deste objectivo prosseguido pelas ciências particulares, também uma certa especulação metafísica (visando abarcar todo o conjunto dos conhecimentos humanos e todo o sistema da realidade) alimentou a pretensão de descobrir uma necessidade lógica na natureza e no espírito, tudo se produzindo segundo normas inflexíveis, como o testemunham, na filosofia moderna, cada qual a seu modo, os sistemas de Espinosa, de Leibniz, de Schelling e de Hegel ⁽⁶⁾.

As implicações deterministas que Vacherot detecta naquelas duas correntes antagónicas fundamentais do pensamento do séc. XIX serão também postas em relevo por Antero, ao colocar em paralelo a ideologia resultante do progresso das ciências no seu tempo (o naturalismo cientista) e a especulação apriorística e sistemática do idealismo alemão.

Mas, no seio deste determinismo universal, que lugar é concedido ao ser moral do homem? "Où est le rôle, où est la place de la personne humaine dans une philosophie naturelle qui explique tout par un concours de forces physiques, dans une science historique qui explique tout par l'action irrésistible des grandes forces naturelles et sociales, dans une spéculation métaphysique qui explique tout par le *procès* logique des idées? Que devient le libre arbitre, la responsabilité, la moralité, la personnalité de l'être humain, individu, peuple, race, sous l'empire d'une pareille nécessité?" ⁽⁷⁾.

Referindo-se à história, sustenta Vacherot que, diferentemente das concepções na Antiguidade e nos primeiros séculos da época moderna, se impôs, a partir do séc. XVIII, uma doutrina do determinismo universal, da responsabilidade de Leibniz, ao submeter a ordem dos factos físicos e morais ao princípio da razão suficiente. Em virtude disso, os personagens históricos tenderam a ser interpretados como "ministros duma necessidade social", obedecendo a um soberano "qui leur dicte ses volontés du fond du théâtre où l'historien les montre aux spectateurs" ⁽⁸⁾.

⁽⁶⁾ E. Vacherot, *ob. cit.*, pp. 1-3.

⁽⁷⁾ *Idem*, p. 3.

⁽⁸⁾ *Idem*, p. 110.

Esta fatalidade (interna ou externa), a que a filosofia da história deu o nome de "força das coisas", resultante de causas muito diversas, foi reconhecida pelos historiadores do séc. XIX, o que os levou a analisar e a classificar os elementos pertinentes do processo histórico e a determinar as suas leis. Se nalguns casos os resultados da análise histórica não representaram um atentado à ordem das verdades morais estabelecidas pelo testemunho da consciência, noutros impôs-se a procura incondicional do absoluto, não se aceitando como verdadeira ciência as investigações que não conduzissem ao estabelecimento dum determinismo completo.

Foi isso o que aconteceu por parte da escola histórica inspirada no idealismo hegeliano, para a qual a história é uma lógica concreta e viva, que vai de ideia a ideia, passando por todas as fases do processo dialéctico, sem encontrar obstáculo ao seu desenvolvimento necessário na iniciativa (mais aparente que real) das vontades individuais ⁽⁹⁾.

Com uma semelhança flagrante, a consciência destes factos resalta também dos textos filosóficos de Antero. Aludindo do mesmo modo à história (que durante a primeira metade do século renovara os seus métodos de estudo e se tinha apossado de novos domínios de investigação, adquirindo por isso uma autonomia própria), ele escreve: "A história protestava contra a imposição das inflexíveis construções, pretendidas históricas, de Hegel e da sua escola. A história tinha encontrado, é certo (...), leis naturais e leis morais, uma certa regularidade e necessidade na grande trajectória dos factos; mas, ao lado disso, encontrara também alguma coisa que não parecia depender de lei ou necessidade conhecida (...): tinha encontrado o *fortuito*. Providência? Acaso? Liberdade humana? Tudo é possível; mas o certo é que estava aí um elemento irreduzível à teoria (...), para despedaçar os sistemas históricos mais bem construídos (...)" ⁽¹⁰⁾.

Estamos, pois, perante o "constructivismo" histórico da escola de Hegel, que, na interpretação de Antero e dos seus contemporâneos, supõe uma necessidade interna na feitura da história, em virtude do processo dialéctico da Ideia no seu desenvolvimento. Este pressuposto

⁽⁹⁾ *Idem*, pp. 104-124.

⁽¹⁰⁾ A. de Quental, *ob. cit.*, pp. 49-50.

teria conduzido Hegel muitas vezes a fazer deduções falsas ou pelo menos a violentar os factos históricos, ao pretender comprovar que todos eles obedecem à necessidade das leis da dialéctica, não havendo por isso lugar para os aspectos contingentes da história, dependentes do fortuito ou do livre arbítrio do homem. Com efeito – pergunta Antero –, que necessidade fez nascer os grandes homens no momento aprazado e lhes protegeu a existência antes de terem cumprido a sua missão? Se Napoleão não morreu em Arcole e se S. Paulo, "o verdadeiro fundador do Cristianismo", na sua vida errante ouviu falar de Jesus de Nazaré, "onde está a necessidade de tudo isto? E, todavia, a história é urdida com estes acidentes" ⁽¹¹⁾.

A reacção contra o panlogismo hegeliano significa, segundo Antero, um protesto da própria história e também da psicologia, "em nome da liberdade moral e da consciência" ⁽¹²⁾; o que já Vacherot reconheceu: "La (...) doctrine n'est pas moins contredite en histoire qu'en psychologie par la conscience du genre humain" ⁽¹³⁾.

No entanto, em Antero, essa reivindicação não significa, de modo algum, a defesa duma concepção individualista ou "heróica" da história, à maneira de Thomas Carlyle ou de Max Stirner. O seu pensamento sobre este tema em nada parece divergir do de Vacherot, mostrando-se apenas menos explícito e, por outro lado, menos seguro de si próprio. Acentua o autor francês que deve atribuir-se à moderna metodologia o mérito de ter submetido a sucessão dos factos históricos a uma espécie de determinismo, contanto que este se revele compatível com a liberdade dos indivíduos e dos povos. Deste modo, os dois grandes agentes da história, a fatalidade e a liberdade, realizam ambos a sua obra segundo as próprias leis ⁽¹⁴⁾. É o que Antero confirma, sinteticamente: "A história tinha encontrado (...) uma certa regularidade e necessidade na grande trajectória dos factos; mas, ao lado disso, encontrara também alguma coisa que não parecia depender de lei ou necessidade conhecida (...) ⁽¹⁵⁾.

⁽¹¹⁾ *Idem*, p. 50.

⁽¹²⁾ *Idem*, p. 51.

⁽¹³⁾ E. Vacherot, *ob. cit.*, p. 129.

⁽¹⁴⁾ *Idem*, pp. 135-139.

⁽¹⁵⁾ A. de Quental, *ob. cit.*, pp. 49-50.

Estas considerações são suficientemente esclarecedoras e permitem concluir que, do ponto de vista de ambos os autores, Vacherot e Antero, se a ciência mostra o império duma certa fatalidade no desenvolvimento histórico da humanidade, não pode também negar o progresso que advém da acção das forças verdadeiramente morais, dos sentimentos e das ideias, isto é, da iniciativa humana como agente efectivo da história.

Como vimos, segundo Vacherot, não apenas as ciências da natureza (a mecânica, a física, a química), como também as "morais" (a psicologia, a história) – as primeiras desde há longo tempo, as segundas desde o princípio do séc. XIX – propunham-se estabelecer leis dos respectivos fenómenos, no sentido duma explicação determinista, à qual aspiram todas as construções científicas.

Ora, também o determinismo está presente na especulação metafísica. Não quer isto dizer que, por este motivo, Vacherot tivesse renunciado a toda a especulação metafísica. Como reconhece P. Janet, "Vacherot est avant tout un métaphysicien, et c'est par là qu'il se distingue de tous les esprits critiques et sceptiques auxquels on est tenté d'associer son nom" ⁽¹⁶⁾. Mas uma metafísica saudável deve ter como fundamento a psicologia, para não cair em especulações arbitrárias ⁽¹⁷⁾. Não é isso, porém, o que acontece em certas construções da época moderna (que Vacherot designa por "filosofias da unidade"), a que estão associados os nomes de Espinosa, de Schelling e de Hegel ⁽¹⁸⁾.

Tais filosofias desconhecem não só a liberdade como até a individualidade dos seres. Para elas existe apenas um ser verdadeiro, face ao qual os indivíduos não passam de modos ou manifestações. Assim, em Espinosa os pretensos indivíduos reduzem-se a modos da substância extensa, o que suprime tanto a liberdade como a própria vida da natureza; e, se Schelling e Hegel restituem à natureza a força e a vida, atribuem-na no entanto a um ser absoluto, de tal modo que o dinamismo afirmado pelas suas filosofias não é mais favorável à defesa

⁽¹⁶⁾ P. Janet, *La crise philosophique: MM. Taine, Littré, Vacherot*, Paris, Germer Baillière, 1865, p. 137.

⁽¹⁷⁾ *Idem*, p. 139.

⁽¹⁸⁾ E. Vacherot, *ob. cit.*, p. 152.

da liberdade e da individualidade que o mecanicismo espinosiano. São estas tendências – assinala Vacherot – que mais chocam o sentido íntimo, pois no domínio do senso comum não existe crença mais arreigada do que aquela que atribui existência ao indivíduo ⁽¹⁹⁾.

É na mesma linha que se pronuncia Antero, ao aludir ao panlogismo da filosofia alemã: "A metafísica, na sua absorvente dialéctica, é atreita a esquecer que os indivíduos não são abstrações, simples determinações lógicas duma ideia, mas seres reais, autónomos (...), constituindo um verdadeiro *em si*, distinto e irreduzível, e não um momento transitório de alguma substância só e verdadeiramente existente na sua vaga universalidade" ⁽²⁰⁾.

No pólo oposto, mas com consequências semelhantes, situa-se a especulação que se insere na via aberta pela moderna ciência da natureza, isto é, o cientismo (ou a "metafísica materialista", no dizer de Vacherot), com a pretensão de absolutizar os resultados das ciências, interpretando-os dogmaticamente como um conhecimento total e definitivo do mundo e da vida. Essa intenção de totalidade funda-se, em primeiro lugar, na física, por esta se propor submeter às leis da mecânica os diferentes fenómenos que investiga (o calor, a electricidade, o magnetismo, o som, a luz). Mas outras forças, como as afinidades químicas, que até então a ciência considerara *sui generis* ou irreduzíveis às leis da física, tendem a ser interpretadas como resultados da composição mecânica de átomos elementares. Nesta base, não parecia haver razão para que até as actividades orgânicas (explicadas normalmente pela biologia a partir de forças próprias) não pudessem ser consideradas do mesmo modo como simples resultantes da composição química dos órgãos.

Este caminho ascensional para uma explicação mecanicista completa do universo acabaria por encontrar o seu termo no momento em que os actos psíquicos propriamente ditos foram identificados com as actividades cerebrais, não sendo por isso essencialmente diferentes dos movimentos orgânicos. Em suma, a psicologia aparece aqui como a cúpula dum edifício cujas partes homogêneas teriam por base a

⁽¹⁹⁾ *Idem*, p. 153.

⁽²⁰⁾ A. de Quental, *ob. cit.*, p. 56.

mecânica ⁽²¹⁾. Foram estas conclusões que alimentaram a ideologia cientista.

Mas, face a um determinismo rígido desta espécie, como é possível falar numa actividade espontânea dos seres naturais e bem assim da liberdade e da personalidade do ser humano? Por detrás da causalidade mecânica, exterior e aparente, é pois necessário admitir a acção íntima e profunda das verdadeiras causas, que dirigem as leis da matéria inorgânica. O cientismo naturalista, sob qualquer das suas formas, apresenta-se por isso como radicalmente destrutivo das verdades de ordem moral, dos princípios da consciência ⁽²²⁾.

A apreciação crítica do cientismo da época por parte de Vacherot leva mais uma vez a reconhecer uma afinidade de ideias entre ele e Antero.

Já no ensaio *A "filosofia da natureza" dos naturalistas* Antero mostrara o seu desapego perante aqueles que, "com os dedos mais que ensopados em química, pretendem fazer filosofia sem nunca se terem dado ao trabalho de reflectir" ⁽²³⁾, isto é, perante os que concebiam a ciência como modelo de explicação da natureza e da vida. Mas é nas *Tendências* que as feições fundamentais do cientismo são descritas, pela afirmação do mecanicismo, do determinismo e da evolução universal. Neste sentido, a ciência é concebida como um processo de decomposição dos fenómenos naturais nos seus últimos elementos, redutíveis a movimentos simples; tais movimentos são explicados pelo princípio da causalidade mecânica, dado que na natureza tudo se sucede "numa ordem invariável e fatal", segundo leis simples e rigorosas, que não dão lugar ao acaso ou à espontaneidade; e as séries em que os fenómenos se apresentam encadeiam-se sucessivamente numa complicação crescente do mais simples para o mais complexo. Para Antero, tal concepção resulta "tenebrosa e desolada", porque desprovida de vida, de sentimento moral e de espontaneidade; por isso, ela não pode satisfazer as aspirações mais profundas do espírito humano, na sua ânsia de absoluto ⁽²⁴⁾.

⁽²¹⁾ E. Vacherot, *ob. cit.*, pp. 144-145.

⁽²²⁾ *Idem*, pp. 147-148.

⁽²³⁾ A. de Quental, *Prosas* III, 1931, p. 23.

⁽²⁴⁾ A. de Quental, *Tendências*, pp. 60-66.

Se, quanto às questões estudadas, a dívida de Antero para com Vacherot é inegável, o mesmo acontece em relação a outros representantes do espiritualismo francês, nomeadamente quanto à superação da antinomia determinismo/liberdade. E isto é um facto para o qual também não tem sido chamada a devida atenção.

É no entanto ambígua a posição de Antero face a esse espiritualismo. Afirmando embora não desdenhar das concepções de Royer-Collard, Maine de Biran, Jouffroy, Cousin e Ravaisson (por terem amparado "milhares de consciências vacilantes, num período de transição cheio de incerteza" ⁽²⁵⁾), acrescenta, porém, que o seu espiritualismo nunca constituiu uma filosofia, por ter ignorado o universo real (que entregou aos homens de ciência), o que o impediu de compreender as noções fundamentais do espírito moderno ⁽²⁶⁾. E na verdade o espiritualismo, em polémica com a ciência, apresentou a análise dos factos da consciência como uma alternativa fundamental às investigações em torno da "natureza" ou da "exterioridade". É nessa base que se situa o ponto de partida das suas propostas filosóficas, que põem em evidência certas verdades indubitáveis que a análise comprova, tais como a espiritualidade da alma, a liberdade e a responsabilidade das acções humanas, as obrigações morais, a virtude desinteressada, a dignidade da justiça e do amor.

Mas a auscultação da consciência e dos seus modos activos, na procura dos "factos primitivos" (como em Maine de Biran e em Ravaisson) não constituía, aos olhos de Antero, uma verdadeira ciência, mas uma "filosofia literária" e uma mitologia, pois o seu método de análise íntima e imediata seria pura ilusão, dado que "ninguém pode sentir e estudar ao mesmo tempo *cientificamente* os próprios sentimentos" ⁽²⁷⁾, não sendo também possível verificar os resultados obtidos.

A crítica de Antero tem claramente como pressuposto o conceito de "metafísica indutiva", segundo a qual a filosofia tem por "matéria" a ciência, constituindo esta e a metafísica "duas séries convergentes", que não se excluem nem se opõem ⁽²⁸⁾. Por outro lado, o dualismo

⁽²⁵⁾ *Idem*, p. 54.

⁽²⁶⁾ *Idem*, p. 55.

⁽²⁷⁾ *Idem*, *ibidem*.

⁽²⁸⁾ A. de Quental, "A 'filosofia da natureza' dos naturalistas", *Prosas*, III, pp. 23-24; cfr. *Tendências*, pp. 58 e 88. Ver F. Catroga, *A metafísica indutiva de Antero de*

substancial (herdado de Descartes), afirmado pelo espiritualismo, definindo a alma realisticamente como uma substância *sui generis* oposta à matéria, tornava-se suspeito perante a nova psicologia (a psicologia positiva) e sobretudo – ainda segundo Antero – perante o criticismo de orientação kantiana; para além de que o seu Deus real e pessoal era posto em causa pelas ciências da natureza e pelo mesmo criticismo, "que não podia ver nele mais que uma ideia pura – a categoria do ideal" ⁽²⁹⁾.

Está deste modo justificada a pretensão de Antero de propor um espiritualismo "renovado", no qual a consciência aparecesse mais nítida e mais autónoma ⁽³⁰⁾. Mas, como já se apercebera Vacherot, "le nouveau spiritualisme n'est pas une doctrine nouvelle: c'est le spiritualisme renouvelé par la science" ⁽³¹⁾. E é assim que as coisas se passam na filosofia anterioriana.

Na resolução da antinomia em causa (determinismo/liberdade), Antero, ao afirmar a espontaneidade da natureza, e em consonância com o pressuposto da sua metafísica indutiva, pretende que aquela esteja fundada não apenas no testemunho da consciência como também nos dados da ciência. Com efeito, a noção de "força espontânea" ou "força-causa" (força "cuja determinações partem radicalmente da sua mesma natureza" ⁽³²⁾) está implicada na noção de "dinamismo" ⁽³³⁾, que é a essência não só da consciência como também da realidade natural ⁽³⁴⁾, pois, no que a esta diz respeito, essa noção tinha invadido progressivamente as ciências, a principiar pela história, pela antropologia e pela sociologia, "vindo a fixar-se numa teoria evolucionista que a ideologia cientista pretendeu alargar a todas as esferas da realidade" ⁽³⁵⁾.

Mas, não obstante inculcar repetidamente que, na construção da filosofia, é necessária a sua "matéria" (os dados das ciências), o certo

Quental, sep. de *Biblos*, Coimbra, LXI, 1985, pp. 472-507.

⁽²⁹⁾ A. de Quental, *Tendências*, p. 67.

⁽³⁰⁾ *Idem*, p. 68.

⁽³¹⁾ E. Vacherot, *Le nouveau spiritualisme*, Paris, Librairie Hachette, 1884, p. I.

⁽³²⁾ A. de Quental, *Tendências*, p. 77.

⁽³³⁾ *Idem*, pp. 76-77.

⁽³⁴⁾ *Idem*, p. 73.

⁽³⁵⁾ F. Catroga, *A ideia de evolução em Antero de Quental*, sep. de *Biblos*, LVI (1980), p. 363. Cfr. A. de Quental, "A 'filosofia da natureza' dos naturalistas", p. 35.

é que Antero reconhece, tal como o espiritualismo, que o dinamismo mecânico está subordinado ao dinamismo psíquico, devendo ser este a explicar aquele, pois que é a sua "chave" ⁽³⁶⁾. Este pressuposto é estabelecido analogicamente, dado que as forças do universo são, no fundo, análogas ao espírito (à força-espírito) e participantes, em grau mais ou menos pleno, da sua essência" ⁽³⁷⁾. Depara-se aqui, porém, um problema sério, a saber: se o reconhecimento daquela subordinação não implicará uma atitude idealista.

É verdade que Antero se apressa a esclarecer que a explicação do inferior pelo superior ou da matéria pelo espírito não significa cair no "constructivismo" do idealismo alemão, isto é, na tese de que o universo é deduzido do Espírito absoluto, como se fosse uma simples manifestação dele. Isso seria de facto subordinar a ciência à especulação metafísica, fazendo-lhe perder a sua autonomia ⁽³⁸⁾. Ao contrário, "o universo não é criado pela especulação: é anterior a ela e é a especulação que lho fornece" ⁽³⁹⁾, embora tenha de ser interpretado pela consciência.

Também o espiritualismo parte da análise da consciência não para daí deduzir a natureza, mas para integrar-se com ela, como modo de ser do espírito. Isso justifica (por exemplo, em Ravaisson) a interpretação final da natureza e do ser como actividades livres em pleno desenvolvimento e, em último caso, como produtos do amor universal ⁽⁴⁰⁾. De qualquer modo, o espiritualismo, devido à sua própria orientação (isto é, ao fazer da consciência o seu ponto de partida), depara com um grave obstáculo no seu caminho: o da "natureza" ou da "exterioridade" em geral, sobretudo nos aspectos que a ciência do tempo pôs em relevo, tais como os conceitos de "matéria", "mecanicismo" e "necessidade causal". A dificuldade foi em regra superada pela subordinação do mecanicismo a uma ordem providencial ou divina inserida numa concepção teleológica. Mas esta atitude contém indubitavelmente uma forma de idealismo.

⁽³⁶⁾ A. de Quental, *Tendências*, p. 74.

⁽³⁷⁾ *Idem*, p. 76; cfr. p. 74.

⁽³⁸⁾ *Idem*, p. 75.

⁽³⁹⁾ *Idem*, p. 76.

⁽⁴⁰⁾ H. Bergson, "La vie et l'oeuvre de Ravaisson", em *La pensée et le mouvant*, 7ª ed., Paris, Félix Alcan, 1939, pp. 305 e 317-320.

À primeira vista, parece ser isso mesmo que se passa em Antero, pelo facto de a atribuição de espontaneidade e liberdade à natureza se fundar essencialmente no factor espiritual, pois o ser livre "não o descobre o mundo; revela-o a consciência e é a razão o seu intérprete soberano" ⁽⁴¹⁾. Se entendêssemos esta doutrina, à semelhança da do espiritualismo, numa perspectiva idealista, o conceito de "metafísica indutiva" revelar-se-ia uma ilusão e um contra-senso. Mas, não obstante os escolhos entre os quais Antero navega, tem de reconhecer-se o seu propósito de reagir contra qualquer forma de idealismo ontológico, ainda que tal pretensão dificilmente se concilie com o método de análise da consciência (que Antero acaba por aceitar, depois de criticá-lo) e com as consequências que daí derivam. Como quer que seja, o reconhecimento de que o dinamismo mecânico se explica pelo dinamismo psíquico pretende, para Antero, significar apenas que se dá uma "*interpretação* da realidade no ponto de vista do espírito, e nada mais" ⁽⁴²⁾; por outras palavras, que, existindo uma realidade independente da consciência, ela não é, porém, conhecida em si mesma, mas tão só em função das formas que o espírito lhe aplica, ao entrar em relação com ela. Esta é afinal a lição de Kant. O idealismo anterior seria assim apenas gnosiológico. Não obstante, pelo que ficou dito depreende-se que ele não disfarça um claro compromisso eclético.

Poderíamos, por fim, detectar ainda uma inspiração do espiritualismo através da análise da ideia de evolução universal, que constitui a cúpula do edifício filosófico de Antero.

Tal ideia, embora exposta dum modo bastante confuso e algo retórico, desenvolve-se, esquematicamente, nos seguintes momentos: a espontaneidade na natureza implica causalidade final, da qual decorre a exigência de liberdade a todos os níveis, desde o mais simples ao mais complexo; a espontaneidade, o teleologismo e a liberdade permitem conceber a evolução universal como um progresso, em virtude do qual esta não se reduz a "uma complicação crescente de forças elementares" ⁽⁴³⁾, existindo por isso, em cada estágio evolutivo, um "aumento de ser", devido à virtualidade infinita do Espírito imanente em todas as

⁽⁴¹⁾ A. de Quental, *ob. cit.*, p. 79.

⁽⁴²⁾ *Idem*, p. 76.

⁽⁴³⁾ *Idem*, p. 82.

coisas, que permite a sua "espiritualização gradual e sistemática" ⁽⁴⁴⁾; tal evolução adquire no espírito humano a sua expressão mais alta, o que confere à consciência a autonomia que lhe é negada pelo naturalismo cientista; mas, ao nível da consciência humana, podemos conceber ainda um grau supremo de evolução (identificado com o grau supremo da liberdade), que se realiza quando se dá a "perfeita identificação do eu com a essência absoluta" ⁽⁴⁵⁾, isto é, quando o homem funde o seu espírito com o Espírito imanente ao universo; esta identificação constitui a essência do bem, entendendo este precisamente como a integração do indivíduo na ordem universal, "dissolvendo a própria vontade na vontade absoluta e identificando-se com ela" ⁽⁴⁶⁾, renunciando ao egoísmo e às paixões, pois "esta renúncia, verdadeira imortalidade, é por isso mesmo a fonte de toda a virtude" ⁽⁴⁷⁾.

Vejamos, a propósito da doutrina em causa, certas afirmações muito significativas de Antero, segundo as quais a lei da evolução universal (que conduz o ser à realização final pelo bem ⁽⁴⁸⁾) se identifica com: "uma razão imanente"; "uma ideia instintiva"; uma "irresistível atracção" que faz mover o ser inferior no sentido do superior; um "ideal supremo, que a tudo atrai, para que tudo gravita"; a atracção pelo bem, pois ao justo "o bem atrai-o em si ou fora de si, indiferentemente, e tende a realizá-lo seja onde for, sob que forma for, simplesmente porque é o bem" ⁽⁴⁹⁾.

É aqui que Antero se aparta de Vacherot, pois é uma concepção deste tipo que, em *La science et la conscience*, cai sobre as críticas do filósofo francês, aludindo às doutrinas de Leibniz, de Schopenhauer, de Maine de Biran e de Ravaisson.

Para Vacherot, este espiritualismo integra-se no mesmo princípio mecanicista que o naturalismo cientista, adoptando embora métodos opostos: pois enquanto este parte de baixo para explicar pelo movimento mecânico toda a série dos seres do universo, aquele explica, partindo

⁽⁴⁴⁾ *Idem, ibidem*.

⁽⁴⁵⁾ *Idem*, p. 84.

⁽⁴⁶⁾ *Idem*, p. 85.

⁽⁴⁷⁾ *Idem, ibidem*; cfr. pp. 81-87. Ver F. Catroga, *ob. cit.*, pp. 357-388.

⁽⁴⁸⁾ "O drama do ser termina na libertação final pelo bem" (A. de Quental, *ob. cit.*, p. 87).

⁽⁴⁹⁾ *Idem*, pp. 81 e 82.

de cima, a mesma série pelo acto supremo do espírito, o pensamento e a vontade. Supor-se-ia assim uma energia imanente à natureza ou uma "força de atracção", tendendo a um fim em virtude duma actividade espontânea (isto é, conatural ou congénita) e obedecendo irresistivelmente à sedução do bem (*attaque du bien, nécessité du bien*). É esta necessidade que – segundo Vacherot – um certo espiritualismo designa por "liberdade absoluta". Mas neste caso está-se muito longe dos ensinamentos da consciência, pois a liberdade, sendo entendida apenas como a espontaneidade dos actos (no sentido atrás referido), perde o seu carácter psicológico, revestindo um carácter metafísico, que, embora superior nos resultados nada tem de comum com o livre arbítrio. Enfim, trata-se duma concepção que pressupõe uma identificação da ordem dos fenómenos voluntários com a dos afectivos ou instintivos. De facto, segundo ela (tal como em Antero), a realização do bem deriva duma inclinação natural ou duma força congénita, que, presente no mundo físico, no orgânico e no psíquico, tende a um fim comum. Neste caso, agir moralmente ou em função do bem seria agir espontaneamente "por amor", deixando de sentir o peso da obrigação que a consciência a si mesma impõe. Mas "l'amour, né du sentiment (...), s'il réalise le bien, il ne fait pas l'acte de vertu" ⁽⁵⁰⁾.

Não teria cabimento, nos propósitos deste estudo, mostrar como Vacherot resolve o problema da liberdade e como o articula com a sua noção de Deus ⁽⁵¹⁾. Importa apenas referir que em Antero tal problema encontra, mais uma vez, a sua solução nas propostas filosóficas do espiritualismo (presentes em Maine de Biran e Ravaisson, por exemplo), reforçadas pelo idealismo de Hegel e pelo pampsiquismo de escritores românticos, como Michelet e Vítor Hugo.

Ainda que nas *Tendências* o tema da liberdade possa ser susceptível de mais que uma leitura, a que nos parece mais consentânea é, como vimos, a que faz derivar esse facto moral de um anseio que, presente na natureza inteira, leva o homem a actuar sob um impulso irresistível e não por opção voluntária e por reflexão. Sendo assim, Antero não

⁽⁵⁰⁾ E. Vacherot, *La science et la conscience*, p. 152; cfr. p. 148 ss.

⁽⁵¹⁾ Sobre o assunto, ver *Idem*, p. 158 ss.

parece ter seguido a lição de Kant, para quem o acto realizado apenas "com inclinação" (*mit Neigung*) não seria ainda moral ou bom, pois o homem, se quer agir moralmente, tem de inspirar-se no respeito pelo dever, cujo imperativo, longe de destruir a liberdade, supõe-na e manifesta-a ⁽⁵²⁾.

Cremos bem que o posicionamento de Antero sobre este problema, quando redigiu o ensaio das *Tendências*, se articula intimamente com o seu estado psicológico de homem abúlico e desencantado dos últimos tempos de existência, para quem a salvação espiritual e a realização da liberdade plena só seria possível pela entrega nos braços dum destino impessoal e inexorável (um outro nome da "vontade absoluta") ou pelo ingresso "naquela região da *impersonalidade*, que é verdadeira beatitude" ⁽⁵³⁾. Parece ser também a expressão desta ideia que se encontra num dos dois últimos sonetos do filósofo-poeta, intitulado *Redenção*:

⁽⁵²⁾ A recusa e a incompreensão da moralidade kantiana por Antero (e, por outro lado, o carácter impreciso da sua própria concepção) deduz-se das seguintes palavras: "A lei moral criada pelo espírito para si mesmo, ou melhor, expressão da unidade final realizada pelo espírito em si mesmo, da *inteira compenetração da vontade com o seu ideal*, é a lei perfeita da liberdade, porque o *próprio dever*, à medida que a sua lei se aprofunda, *perde gradualmente o rígido carácter de obrigação, que lhe dava não sei que longes de fatalidade e transforma-se em atracção pura, puro amor*" (A. de Quental, *ob. cit.*, p. 84. Sublinhado nosso). De facto, estas palavras supõem:

a) Que o homem, como sujeito moral, se identifica com a razão, isto é, que a moralidade significa uma coincidência da vontade com a lei. Neste caso, a moralidade seria *santidade* (um atributo exclusivo de Deus), o que tornaria inútil a coacção do dever. A presunção da santidade é, segundo Kant, o fundamento do *fanatismo moral*, que, pretendendo cumprir a lei por inclinação natural, se substitui assim à virtude enquanto intenção moral em luta com o mundo. Neste sentido, o extracto acima comprova o que dissemos sobre o carácter "mecanicista" da moralidade anterior.

b) Que a obrigação do dever implica heteronomia ou constrangimento. Não parece no entanto que esta "fatalidade" possa sustentar-se a propósito da moralidade kantiana. Ao contrário, é isso que sobressai da concepção de Antero, ao supor que a consciência do dever é mais elevada quando se confunde com "atracção pura".

⁽⁵³⁾ Carta a Jaime Magalhães Lima, em *Cartas*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1915, p. 172. Esta carta foi escrita em 28 de Maio de 1889 (cfr. J. Bruno Carreiro, *ob. cit.*, II, p. 218), num período depressivo da vida de Antero, pouco mais de dois anos antes de morrer e na altura em que redigia o ensaio das *Tendências*.

Antero de Quental

.....

*Um espírito habita a imensidade:
Uma ânsia cruel de liberdade
Agita e abala as formas fugitivas.*

*E eu compreendo a vossa língua estranha,
Vozes do mar, da selva, da montanha...
Almas irmãs da minha, almas cativas!*