

Revista Filosófica de Coimbra

VOL. 10 • N.º 19 • MARÇO 2001

MIGUEL BAPTISTA PEREIRA — *O século da hermenêutica filosófica: 1900-2000*

MÁRIO SANTIAGO DE CARVALHO — *O que significa pensar? Henrique de Gand em 1286 e os horizontes da problemática monopsiquista: “Contra fundamenta Aristotelis”?*

HENRIQUE JALES RIBEIRO — *A “Síntese Leibniziana” da Teoria da Ciência na segunda metade do séc. XIX: de Leonardo a Antero*

EVELINE GUILLEMEAU — *La substance spinozienne, condition d'impossibilité de la Création*

GILBERT VINCENT — *L'hermeneutique du partir et du souffrir dans la philosophie de l'action de P. Ricoeur*

A «SÍNTESE LEIBNIZIANA» DA TEORIA DA CIÊNCIA
NA SEGUNDA METADE DO SÉC. XIX:
DE LEONARDO A ANTERO
(1.ª Parte)¹

HENRIQUE JALES RIBEIRO

É na confusão que um autor se difunde. Encontramo-lo por todo o lado, mas não conseguimos apreendê-lo em parte alguma. Um conjunto numeroso de textos parece resultar da sua influência, mas esta paternidade torna-se duvidosa a partir do momento em que se procura prová-la. (...)

Confusão, difusão; mas também *invenção*. Os erros de leitura, os desconhecimentos ou os conhecimentos em segunda-mão modelam pouco a pouco um novo autor. A história da filosofia é uma criação contínua, uma invenção constante. Leibniz é continuamente recriado. Inventa-se um leibnizianismo e é o leibnizianismo que fecunda os espíritos. Quando se regressa aos próprios textos, apercebemo-nos da clivagem.

Y. BELAVAL²

¹ Trabalho dedicado ao Snr. Doutor Alexandre Morujão, Professor catedrático jubilado da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, nosso orientador científico nos graus de mestrado e de doutoramento em filosofia, docente e investigador insígne, com renome internacional, da mesma Faculdade durante mais de trinta anos. O tema do presente trabalho, cuja Segunda Parte (intitulada "A síntese leibniziana no criacionismo: de Leonardo a Antero") será publicada no próximo número desta revista, foi originalmente projectado, a convite do Prof. Doutor Fernando Catroga, para a comemoração da obra filosófica, literária e política de Antero de Quental feita pela *Revista do Instituto de História e Teoria das Ideias* da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra (1991). Tendo sido impossível na altura, e durante muitos anos, levar a cabo esse projecto, aqui se regista (*malgré tout*) os agradecimentos do autor ao nosso Prezado e Honrado Colega (um dos mais clarividentes e persistentes anteriores), que devem ser reforçados pelas sugestões que, entretanto, nos apresentou a respeito deste artigo.

² BELAVAL, I., *Études leibniziennes*, Ed. Gallimard, Paris, 1976, p. 221: «C'est dans la confusion qu'un auteur se diffuse. On le trouve partout et on ne peut le saisir nulle part. De nombreux textes lui ressemblent, mais sa paternité devient douteuse dès que l'on tente de la prouver. (...) - Confusion, diffusion; mais aussi *invention*. Les erreurs de lecture, les

Abstract: The author puts in evidence the most important features of Leibniz's influence on the theory of science in the second half of the nineteenth-century, showing how, in the complex historical context of the time, philosophy looked for a "Leibnizian synthesis" of that theory. Furthermore, he shows that the main purpose of such a synthesis implies an attempt at integrating the different domains of the theory of science, largely understood, and of philosophy itself. From this point of view, he explains why, in general, this essay was inconsequential and, in fact, ended in a failure, which represents, significantly and by contrast, the auspicious beginning of contemporary philosophy. Meanwhile, he suggests the unquestionable originality of Leonardo Coimbra's and Antero de Quental's views concerning the "Leibnizian synthesis".

Palavras-chave: Leibniz, Antero de Quental, Leonardo Coimbra, Filosofia do século XIX.

Introdução

Síntese de um novo problema de fundamentação da filosofia depois de Hegel

Numa pequena (e já esquecida) dissertação, *Experiência e filosofia em Leonardo Coimbra*,³ fizemos assentar a emergência do pensamento filosófico de Leonardo na teoria da ciência dos finais do século XIX, compreendendo uma tal emergência no quadro de um problema de fundamentação que, historicamente considerado, caracterizou a modernidade filosófica, em particular depois das grandes sínteses filosóficas de A. Comte e de G. Hegel: a necessidade, por parte da filosofia, de fundamentação da possibilidade do conhecimento científico, amplamente compreendido, isto é, integrando não apenas a matemática e as chamadas "ciências físico-naturais" (a física, a química e a biologia, designadamente), mas também o estatuto não menos controverso das apelidadas «ciências humanas» ou da «cultura» (como a psicologia e a sociologia, e as teorias, filosóficas ou não, sobre a história, a política e a religião), e, no âmbito dessa fundamentação, de responder à questão da sua própria justificação.⁴ Um tal problema, note-se

méconnaissances ou les connaissances de seconde main modèlent peu à peu un nouvel auteur. L'histoire de la philosophie est une création continuée, une invention constante. On invente un leibnizianisme, et c'est ce leibnizianisme qui féconde les esprits. Quand on revient aux textes mêmes, on s'aperçoit du décalage.»

³ Universidade de Coimbra, 1990 (dissertação de Mestrado em Filosofia Contemporânea, sob a orientação do Professor Doutor Alexandre Morujão).

⁴ Veja-se *ibidem*, pp. 5-11. É. Meyerson, a respeito da relação entre as sínteses filosóficas de Comte e de Hegel, refere-se oportunamente a Wundt, «pour qui la philosophie de Hegel et le positivisme sont 'les deux phénomènes les plus saillantes du dernier siècle et

desde já, sai fora do quadro histórico e filosófico de certos posicionamentos tradicionais da questão da fundamentação, como os que dizem respeito estritamente, por exemplo, ao idealismo crítico de Kant ou ao absoluto de Hegel, e uma das razões porque isso acontece tem a ver não só com o descrédito mais ou menos acentuado e generalizado desses posicionamentos, sobretudo do último, na época, mas, em particular, com a necessidade de um novo enquadramento para toda uma vasta problemática científica, cultural, religiosa e política emergente,⁵ que operasse no seu conjunto e em novos moldes, depois de Hegel sobretudo, uma verdadeira síntese entre a ciência e filosofia. Estava longe de ser claro, entretanto, como é que uma tal síntese poderia ser alcançada sem se limitar, como de facto aconteceu, a retomar eclecticamente, ou com novas vestes, a filosofia tradicional (aí incluindo a do próprio Hegel).⁶ Daí o perigo latente de

qui, en dépit de tous les défauts qui leur sont propres, portent dans leur sein des germes significatifs d'un développement ultérieur', acrescentando que o filósofo alemão 'les traite cependant en conceptions absolument antagonistes'.» (MEYERSON, É., *De l'explication des les sciences*, Ed. Payot, Paris, 1921, p. 123) O trabalho citado de Wundt é *Einleitung in die Philosophie*, 5ª ed., Leipzig, 1909, pp. 266 e ss.. E Antero, nas “Tendências”, subscreve no fundo a mesma ideia de Meyerson (veja-se, mais à frente, notas 12 e 13). Veremos que este antagonismo está longe de ser evidente na própria teoria da ciência dos finais do século XIX. Um dos melhores panoramas histórico-filosóficos do problema de fundamentação assim delineado, a despeito das preferências pessoais claramente kantianas do seu autor, continua a ser o já clássico Cassirer, E., *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und das Wissenschaft der neuen Zeit: Von Gehels Töde bis zur Gegenwart (1832-1932)*, aqui citado doravante na tradução de W. Roces, *El problema del conocimiento en la filosofía y en La ciencia modernas. De la muerte de Hegel a nuestros Dias (1832-1932)*, Ed. Fondo de Cultura Economica, Mexico-Buenos Aires, 1956. Ou ainda, no contexto mais amplo do século XVIII em diante, Cassirer, E., *Filosofia de la Ilustracion*, Ed. Fondo de Cultura Economica, trad. de E. Imaz, Buenos Aires, 1950. Algumas referências úteis do ponto de vista da história das ideias, mais recentes, são Sharlin, H. I., *The Convergent Century. The Unification of Science in the Nineteenth Century*, Ed. Abelard-Shuman, London, 1966; Turner, F. M., *Between Science and Religion*, Ed. Yale University Press, London, 1974; *Darwin to Einstein. Primary Sources on Science and Belief*, Ed. Noel G. Coley e Vance M. D. Hall, The Open University Press, New York, 1980 (que contém textos dos filósofos em estudo e extensas referências bibliográficas); ou *Les savants et l'épistémologie vers la fin du XIX.ème siècle*, Ed. Lib. Albert Blanchard, sous la direction de M. Panza e J.-Claude Pont, Paris, 1995.

⁵ Sobre as conexões políticas do espiritualismo francês, veja-se, por exemplo, Nicolet, C., *L'idée républicaine en France (1879-1924). Essai d'histoire critique*, Ed. Gallimard, 1982, especialmente, pp. 491 e ss..

⁶ Por isso, a última metade do século XIX é a época mais recente (e talvez a mais povoada) dos chamados “filósofos menores” (Cousin, Boutroux, Lachelier, Hamelin, por exemplo, em França, Hartmann, Lange e outros, na Alemanha, Antero, Leonardo ou Sampaio Bruno, em Portugal, etc.). Sobre esse eclectismo na filosofia francesa, por

fracasso, à partida, das soluções perspectivadas para este novo, e sem dúvida original, problema da fundamentação da filosofia na última metade do século XIX, que é, em rigor, o último e derradeiro problema desse tipo na história da filosofia ocidental. E daí também, vê-lo-emos concluindo, algumas das razões da emergência, por oposição mas não sem alguns compromissos óbvios, da filosofia do século XIX propriamente dita: logicismo, formalismo e intuicionismo, nas *fundações* da matemática; fenomenologia e hermenêutica, nas *fundações* da filosofia propriamente dita; positivismo lógico, nas *fundações* da filosofia da ciência; etc..⁷

Nesta perspectiva, presumimos ter mostrado que o desenvolvimento do pensamento de Leonardo desde a sua primeira obra, *O criacionismo*, a despeito de um ou outro breve interlúdio filosófico-literário (como *A alegria, a dor e a graça*), consistiu essencialmente na tentativa de uma resolução consistente desse problema, que, logo após a conhecida obra *A razão experimental*, se deixou propriamente de colocar.⁸ Tendo em

exemplo, Parodi retoma as considerações de É. Boutroux em “La Philosophie en France depuis 1867” (em *Revue de Métaphysique et de Morale*, Nov. de 1908), afirmando que ela está “au service des idées les plus opposées”, e que “si cette multiplicité même et cette diversité de tendances semble rendre plus légitime et pour ainsi dire plus urgent un effort de classification du genre de celui que nous tentons ici, c’est qu’elle n’est rien moins qu’un signe d’impuissance incohérente et anarchique” (PARODI, I., *La philosophie contemporaine en France. Essai de classification des doctrines*, Ed. Félix Alcan, Paris, 1919, p. 9). Ravaisson, pela sua parte, insiste sobre a mesma ideia a propósito de Cousin e de outros filósofos franceses. (Veja-se, Ravaisson, F., *La philosophie en France au XIX.ème siècle*, Ed. Hachette, Paris, 1909, pp. 32 e ss..) A relação entre o eclectismo da filosofia francesa da segunda metade do século XIX, nomeadamente a de V. Cousin, e a filosofia de Hegel foi explicitamente sugerida pelo próprio Fouillé: “Dans notre siècle, Victor Cousin, à son retour d’Allemagne, sous l’influence de Schelling et de Hegel, renouela l’éclectisme et crut y voir la méthode unique de la philosophie même.” (FOUILLÉ, A., *Histoire de la philosophie*, Ed. Lib. Ch. Delagrave, Paris, p. XIV). Deste ponto de vista, vê-lo-emos, pode dizer-se que as “Tendências”, de Antero, tal como o criacionismo de Leonardo, *fazem prova desse eclectismo em filosofia*.

⁷ O conceito de “fundação” sugere ele mesmo, na raiz dos diferentes movimentos filosóficos a que nos referimos, esse tipo de compromissos. Veja-se, na Segunda Parte deste trabalho, “Observações finais: sobre o fracasso da síntese leibniziana, ou do ecletismo em filosofia”.

⁸ Sobre esta alteração do sentido da filosofia para Leonardo, que antes de *A razão experimental* tem, aliás, algumas indicações essenciais, veja-se Ribeiro, *op. cit.*, 147-150. Em sentido diverso, nos pressupostos que não nas consequências, veja-se Morujão, A., «O sentido da filosofia em Leonardo Coimbra», em *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, 1983, tomo XXXIX, fasc. 4; do mesmo autor, «Ciência e filosofia em Leonardo Coimbra», em (Vários) *O pensamento filosófico de Leonardo Coimbra*, Ed. Didascália, Lisboa, 1989, pp. 57-73. Para um estudo mais sistemático do lugar da ciência na obra de Leonardo, veja-se

atenção que *O pensamento filosófico de Antero de Quental*, como se sabe, precede imediatamente este último livro, e que a interpretação que aí é dada do poeta e filósofo açoriano, tal como sugerimos no nosso trabalho, se inscreve assim no âmbito de um tal problema, cumprirá agora, muito especialmente, ver em que medida pôde Leonardo ler o autor das «Tendências gerais da filosofia no século XIX» à luz da sua própria filosofia. Um aspecto essencial dessa leitura, em questão ao longo deste trabalho, é a influência de Leibniz na teoria da ciência dessa mesma época,⁹ e a forma como, na altura, procurou-se o que chamaremos uma «síntese leibniziana» do problema de fundamentação.¹⁰ Veremos que, por esta via, é possível fazer sobressair a indiscutível originalidade tanto de Leonardo como de Antero no panorama filosófico europeu da época.¹¹

(Vários) *Filosofia e ciência na obra de Leonardo Coimbra*, Ed. Fundação Eng. António de Almeida, Porto, 1992.

⁹ Dizemos «teoria» e não «filosofia da ciência», seguindo o vocábulo-conceito alemão «*Wissenschaftstheorie*», e tendo em atenção uma epistemologia natural da própria ciência, muitas vezes não devidamente reflectida ou consciencializada, elaborada pelos cientistas no quadro da investigação científica ela mesma. Foi primeiramente neste sentido que Quine, na sequência de O. Neurath, falou de «epistemologia natural». Veja-se Quine, W. v. O., *Relativité de l'Ontologie et quelques autres essais*, Ed. Aubier, Paris, 1977, trad. de J. Largeault, especialmente, cap. 3, «L'épistémologie devenue naturelle», pp. 83-106.

¹⁰ Uma tal “síntese”, vê-lo-emos de passagem em nota posterior, não é seguramente o único tipo de síntese desse problema que se procurou alcançar na época. Mais tardia e mais actual em certos aspectos, é o que poderíamos chamar a “síntese neo-kantiana”, de E. Cassirer e outros, que, em certa medida, se cruza com a síntese propriamente leibniziana. Importa mencionar alguns trabalhos que se ocuparam do estudo, que está longe de ser profundo e sistemático, dessa influência de Leibniz em geral: o já clássico, Brunner, F., *Études sur la signification historique de la philosophie de Leibniz*, Ed. J. Vrin, Paris, 1950; Belaval, I., *op. cit.*, Part. II, particularmente, pp. 219-228, e pp. 264-394; Deschepper, Jean-Pierre, “Leibniz aujourd'hui”, em *Revue Philosophique de Louvain*, tome 70, nov. 1972, pp. 519-540.

¹¹ A relação entre quer Antero quer Leonardo, e Leibniz, foi tema na historiografia filosófica portuguesa de observações muito pertinentes, mas ocasionais e dispersas, que não parecem requerer ou mesmo solicitar um estudo com pretensões mais amplas e sistemáticas, como tem acontecido infelizmente, de maneira geral e salvo honrosas excepções, para a filosofia em Portugal. A (suposta) menoridade desta, *amplamente presumida mas em lado algum atestada*, afigura-se-nos resultar essencialmente da insistência numa *historiografia dos grandes autores*, em prejuízo de uma historiografia (ou, melhor diríamos, de uma *arqueologia*) dos temas e das respectivas origens, histórica e filosoficamente situadas, em que se tece, muitas vezes silenciosamente, a complexa trama do surgimento e desenvolvimento do pensamento filosófico dos chamados «filósofos maiores». Sobre a importância de uma historiografia filosófica dos chamados «autores menores», veja-se Rorty, R., «The Historiography of Philosophy: Four Genres», em *Philosophy in History*, Ed. R. Rorty, J. B. Schneewind, e Q. Skinner, Cambridge University Press, 1984, pp. 49-75.

Antero, ele próprio, aponta (na perspectiva da “síntese leibniziana”) em dois passos finais das “Tendências”, que cumpre destacar devidamente, para as fontes histórico-filosóficas principais do problema da fundamentação da teoria da ciência que estão em questão na sua própria filosofia e, em geral, na filosofia europeia da segunda metade do século XIX, e que já evocámos anteriormente (o descrédito das duas grandes sínteses filosóficas do problema “clássico” de fundamentação: a de Hegel, e a de Comte, e a “síntese leibniziana” propriamente dita). Começando por esta, e por aquele que era suposto ser, na época, o seu núcleo essencial (a ideia leibniziana de “força”):

(...) Tal se me afigura, nas suas grandes linhas e no seu processo lógico, *essa síntese do pensamento moderno que a crítica, apoiada na história, parece desde já autorizada a induzir nas tendências da filosofia e da ciência na segunda metade do nosso século, tendências expressas na posição actual dos problemas e na direcção convergente das principais escolas*. Partindo (...) duma noção fundamental, a ideia de *força*, noção que era já o resultado da elaboração dez vezes secular dos princípios legados pelo pensamento antigo (...), o pensamento moderno, aprofundando essa ideia, desenvolvendo-a, enriquecendo-a com elementos novos e estendendo a sua área de influência a ordens de factos cada vez mais largas, começou por tirar dela uma mecânica e uma física, ou seja, uma teoria da natureza; fê-la depois penetrar mais e mais na metafísica, na psicologia, na biologia, e na história; e tudo faz supor que se encaminha rapidamente para construir sobre essa única base uma filosofia completa, uma concepção sistemática do mundo, da razão e da humanidade.¹²

¹² Sublinhados nossos. A pretensão segundo a qual o desenvolvimento da ideia leibniziana de força permitirá “tirar” toda uma teoria da natureza, a biologia, psicologia, sociologia e história do seu próprio tempo e do porvir, é obviamente surpreendente para nós hoje em dia. *Mas era justamente o que, na época, pensavam os adeptos da “síntese leibniziana”*. Sobre Leibniz, Antero dirá nas “Tendências”: “(...) Leibniz, na *Monadologia*, fazia da *força* a essência comum da matéria e do espírito; revolucionava, por certo muito mais profundamente do que supunha, a velha concepção dualista e, com a sua harmonia *pré-estabelecida*, reconhecia, embora sob uma forma que o futuro havia de rejeitar, a completa autonomia dos seres, pois outra coisa não significava afirmar a espontaneidade das energias a que reduzira a sua essência. Espiritualista por um lado, mecanista por outro, reunia no seu pensamento duas tendências que pareciam contraditórias, mas que o futuro há-de ir mostrando, à medida que as desembaraçar das fórmulas ainda estreitas do século XVII, que são perfeitamente redutíveis a um princípio comum. A *Monadologia* é toda ela uma grande afirmação da ideia de *lei*; essa lei saía ao mesmo tempo da elaboração das ciências físicas; e, com a dupla autoridade da ciência e da filosofia, penetrava no espírito moderno para nunca mais dele sair.” (QUENTAL, A., *Tendências gerais da filosofia na última metade do século XIX*, Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1991, pp. 108-109) Ao longo do presente trabalho, as “Tendências” serão citadas a partir desta edição e através da sigla “TGF”, seguida do(s) número(s) da página(s) em questão.

E, depois, sugerindo a necessidade de superar as duas grandes sínteses filosóficas precedentes, de Comte e de Hegel:

Antes de tudo, essa síntese terá essencialmente o carácter indutivo. Não será uma nova construção *a priori*, depois de tantos outros, mais um sistema-o último e definitivo sistema-mas a coordenação superior (...) Será, se assim se pode dizer, um espiritualismo idealista, enxertado, para florir e frutificar, no tronco robusto do materialismo. Superior à ciência como ideia e como critério, estará todavia na dependência da ciência, que só lhe fornece a matéria-prima que tem de ser elaborada especulativamente. Neste sentido, *parecerá mais, exteriormente, a realização do programa dos positivistas e do programa hegeliano*, embora no fundo tenha muito mais do espírito fecundo do idealismo alemão do que do espírito lógico-formal do positivismo. Quero dizer que, sendo realista, será ao mesmo tempo transcendental. Reunirá assim, na sua unidade, as duas tendências divergentes da inteligência moderna, resolvendo nessa unidade superior, por uma múta penetração, a antítese da razão e da experiência.¹³

A tentativa de uma “síntese leibniziana” segue-se historicamente ao fracasso, amplamente reconhecido, na última metade do século XIX, da “síntese hegeliana”, que era suposto ser, como cedo se mostrou, contra todas as evidências, científicas e filosóficas, uma “síntese final”.¹⁴ O facto é que apesar de descrente quanto ao “intelectualismo” do sistema hegeliano e à sua “soberba” e “arrogância” em matéria de teoria da ciência (como se dizia na altura), os filósofos da “síntese leibniziana” na última metade do século XIX continuaram a orientar-se, em última análise, pelo mesmo espírito fundacionalista e totalizante do sistema hegeliano do ponto de vista da teoria da ciência,¹⁵ sem terem outro recurso histórico-filosófico, na

¹³ TGF, pp. 109-110. Sublinhados nossos.

¹⁴ Antero dirá nas “Tendências”, deste ponto de vista e fazendo eco de uma conclusão generalizada e estabelecida: “O Hegelianismo tinha de ser a última grande explosão do dogmatismo na filosofia moderna. (...) aquela gigantesca construção não podia sustentar-se por muito tempo de pé e inteiriça. Ao espírito moderno repugnavam-lhe tais sistemas fechados e inflexíveis.” (TGF, pp. 67-68)

¹⁵ Nem só da teoria da ciência-provavelmente. Hoje em dia, relendo alguns desses filósofos, como Boutroux ou Lachelier, por exemplo, podemos aperceber-nos, com as devidas distâncias (*enormes*, no caso, e com todo o respeito, obviamente, pelo próprio Hegel) e posta à parte a questão da influência histórica propriamente dita, de certas ressonâncias de uma idiossincrasia estilística e especulativa similar à do autor da *Wissenschaft der Logik* e da *Encyclopaedie*. Exemplos do que acabamos de dizer parece-nos ser certas passagens de *La contingence des lois de la nature*, e de *Le principe de l'induction*. Atente-se no texto seguinte, de Boutroux: “(...) Or l'être, tel qu'il est donné dans l'expérience, c'est le fait cause du fait, c'est-à-dire l'un déterminant l'autre. C'est un ensemble d'actes liés entre eux par un rapport de causalité. L'essence de l'être est donc le rapport de l'un et de l'autre, la

matéria, que não fosse um apelo sistemático e enganador para o passado, representado *surpreendentemente* (diríamos nós hoje em dia, com Belaval) pela filosofia de Leibniz. Esta situação é, de facto, estranha, senão mesmo paradoxal, por duas ordens de razões: primeiro, como veremos, porque essa filosofia estava obviamente muito longe de poder oferecer a possibilidade de uma verdadeira síntese entre ciência e filosofia, alheia como era, na sua própria época, àquela problemática filosófica e científica que inspirará dois séculos mais tarde, com base na energética e nas teorias da evolução, as disputas entre mecanicistas e vitalistas, para já não falar do alargamento do conceito de ciência motivado pelo surgimento das chamadas “ciências humanas”; depois, e em parte consequentemente, porque o resultado final da tentativa de uma “síntese leibniziana” acabou por ser, apesar de tudo, o *eclectismo em filosofia*, quer dizer, uma utilização ligeira e descomprometida da história da filosofia, por vezes nos seus aspectos mais opostos ou contraditórios, para fundamentar um projecto que era, na sua própria raiz, ele mesmo tendencialmente sistemático, a despeito das reiteradas declarações de intenções em sentido contrário (aí incluindo Antero e Leonardo).¹⁶ Mas, uma vez desacreditados o “intelectualismo” de Hegel e o “formalismo” de Kant,¹⁷ e parecendo certas teorias de Leibniz ir ao encontro da evolução da própria teoria da ciência, um tal regresso ao passado, na falta de uma filosofia verdadeiramente nova e redentora, era

multiplicité résultant de la différenciation. À son tour, la multiplicité, laissant quelque place à la contingence, devient la matière à laquelle s'applique, comme une forme, le systèmes des genres et des espèces, ou classification du multiple. Or, l'idée générale, la notion, est, d'une part, multiple, en tant qu'elle est décomposable en plusieurs notions plus particulières, différentes les unes des autres; d'autre part, elle est une, en tant qu'elle consiste en une essence commune à ces divers notions. La notion est donc l'harmonie introduite dans le multiple au moyen de la hiérarchie, la combinaison de l'unité et de la multiplicité.” (BOUTROUX, É., *De la contingence des lois de la nature*, Ed. Félix Alcan, Paris, 1898, p. 141)

¹⁶ Os textos citados nas notas 12 e 13, de Antero, são exemplos do que acabamos de dizer, insistindo quer na necessidade de uma síntese que resultará das “tendências expressas na posição actual dos problemas e na direcção das escolas”, quer na “construção [com essa base] de uma concepção sistemática do mundo, da razão e da humanidade”.

¹⁷ Quando Antero escreveu as “Tendências” já não era propriamente esse “intelectualismo” e “formalismo” do passado que, de modo geral, preocupava os filósofos, mas precisamente os seus contrários, e particularmente o “anti-intelectualismo” e “irracionalismo” das novas escolas filosóficas, que se expressava, aparentemente pelo menos, na recusa de todo o espírito sistemático em filosofia. Neste sentido verberará Antero o próprio espiritualismo francês (cf. *TGF*, p. 76 e ss., e, mais à frente, nota 79). Veja-se, deste ponto de vista, Fouillé, A., *La pensée et les nouvelles écoles anti-intellectualistes*, Ed. Félix Alcan, Paris, 1919.

inevitável.¹⁸ O resultado final desta complexa situação, como já antecipámos desde o início, é que a última metade do século XIX é a época, na história da filosofia ocidental de maneira geral, em que mais proliferam os chamados “filósofos menores”, por muito originais que fossem, e relativamente pouca coisa com verdadeiro impacto filosófico ficou para nós hoje em dia.

Quando, no dealbar do século XX, surgem os prenúncios dos grandes movimentos filosóficos contemporâneos (lógica formal, fenomenologia e hermenêutica, positivismo lógico, etc.), a tentativa de uma “síntese leibniziana”, como, noutra perspectiva, a de uma “síntese neo-kantiana”, tinha chegado ao seu termo *de facto*, por razões que têm a ver essencialmente com o desenvolvimento da própria ciência. O aparecimento das geometrias não-euclidianas, a aritmetização da análise e o surgimento da teoria dos conjuntos, com as matemáticas modernas, a teoria da relatividade e o aparecimento da quântica, na física teórica do primeiro quarto do século, por exemplo, levaram ao espartilhar disciplinar da ciência e à renúncia a toda a pretensão filosófica, fundacionalista, de integração mais ou menos totalizante do saber científico, que retomaria, com um novo figurino, o espírito (não, é claro, a letra) da *Enciclopédia* de Hegel. Este facto explica porque é que só alguns dos filósofos maiores dos finais do século XIX, como Cassirer, puderam acompanhar com alguma originalidade um tal desenvolvimento, sem deixar verdadeira continuidade filosófica.¹⁹

¹⁸ O apelo para a história da filosofia, como iremos sugerir mais à frente a propósito de Fouillé, é um sintoma, não de riqueza, mas justamente desse eclectismo a que nos referimos e, em última análise, de *fraqueza filosófica*. A história da filosofia aparece como o campo privilegiado por excelência de legitimação da filosofia da “síntese leibniziana”. (Sobre um tal uso e ab-uso da história em geral, veja-se Ribeiro, H., “Proposições de Russell, proposições russellianas e outras pro-posições: elementos para uma discussão de G. Hurtado”, em *Revista Filosófica de Coimbra*, nº 15, 1999, pp. 145-166, especialmente, pp. 147 e ss., “Uma teoria da leitura da história da filosofia”.)

¹⁹ A continuidade filosófica do neo-kantismo alemão, através do positivismo lógico vienense, tem sido, nestes últimos anos, defendida por alguns autores, como M. Friedman e A. Richardson. (Veja-se, neste sentido, Friedman, M., *Reconsidering Logical Positivism*, Cambridge University Press, 1999.) Mas Cassirer continuou a ser até aos anos trinta a grande figura de compromisso entre o século XIX e o século XX em filosofia, não, é verdade, quanto à filosofia em si mesma, mas quanto à história da filosofia propriamente dita. Nessa altura vamos encontrá-lo a debater com Heidegger, por exemplo, a filosofia de Kant, e, em particular, o papel da “imaginação transcendental” no sistema kantiano. Veja-se, a respeito do debate entre Cassirer e Heidegger, o livro que despertou a polémica, Heidegger, M., *Kant und das Problem der Metaphysic*, Ed. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1951 (ed. original editada em 1937); e, sobre o debate, Declève, H., “Heidegger et Cassirer intérprètes de Kant. Traduction et commentaire d’un document”, em *Revue Philosophique de Louvain*, tome 67, Nov. de 1969, pp. 517-545.

1. Traços gerais da recepção de Leibniz na teoria da ciência da última metade do século XIX

Quando Leonardo publicou *O criacionismo*, em 1912, as quatro grandes concepções que constituem a chamada física clássica (a mecânica, a energética, a teoria do campo electromagnético e a teoria da relatividade restrita)²⁰, tinham já sido apresentadas e eram amplamente conhecidas, quer naturalmente pela própria comunidade científica, quer, o que é essencial, pelos filósofos.²¹ Em *Experiência e filosofia*, justamente, observámos que o problema nuclear da obra mencionada será o ensaio de fundamentação metafísica da teoria da física clássica assim compreendida, e que um tal problema se expressa, do ponto de vista epistemológico, na tentativa correlativa, essencial, de justificar a articulação entre as diversas concepções acima citadas. Uma tal fundamentação, note-se, não tem a ver simplesmente com a física, mas envolve toda a hierarquia das ciências já referidas, as quais, excluindo a psicologia, mais não são do que as ciências que estão em questão no *Curso de filosofia positiva* de A. Comte.²² Leonardo, é importante acrescentar, teve acesso à teoria da ciência do seu tempo principalmente através da abundante literatura que, na época, em parte se debatia precisamente com o mesmo problema que está na base, como se disse, do seu pensamento. Mas, evidentemente, a sua frequência do Curso de Filosóficas e Matemáticas da antiga Faculdade de Letras da

²⁰ Essas concepções são estudadas por Leonardo no capítulo terceiro de *O criacionismo*, que aqui citaremos na edição original (Renascença Portuguesa, Porto, 1912): pp. 60 e ss. para a mecânica, 67 e ss. para a energética, 80 e ss. para a teoria do electromagnetismo, e 87 e ss. para a teoria da relatividade. Será necessário acrescentar, entretanto, que nos primeiro e segundo capítulos interroga-se o filósofo sobre as condições de possibilidade da matemática pura e da geometria, e nos quarto, quinto e sexto capítulos procura ele aplicar uma tal interrogação, já depois de o ter feito para a física, respectivamente à química e biologia, à psicologia e, finalmente, à sociologia. (Doravante, em todas as citações de *O criacionismo*, utilizaremos a sigla *Cr.*, seguida do(s) número(s) da(s) página(s) citadas.)

²¹ Compare-se, deste ponto de vista, o estudo de Leonardo das referidas concepções, no contexto que na nota anterior deixámos esboçado, com a abordagem que delas é feita pelo italiano F. Enriques, que, como o pensador português, pode ser considerado um «filósofo menor». No seu livro de 1911, *Problemi della scienza* (trad. francesa, *Les concepts fondamentaux de la science*, Ed. Flammarion, Paris, 1913), debruça-se no Livro I sobre a geometria, no II sobre a mecânica, no III sobre a «extensão da mecânica» ao electromagnetismo e à teoria da relatividade, e no IV, por fim, sobre a biologia e a psicologia. Teremos oportunidade de justificar estas analogias na perspectiva, em geral, do pensamento filosófico dos finais do século XIX.

²² Era seguramente o *Cours* que Leonardo conhecia directa ou (mais ou menos) razoavelmente, não a *Encyclopaedia der philosophischen im Grundrisse*, de Hegel.

Universidade de Coimbra, como um estudo especializado mostraria, permitiu-lhe, além disso, o contacto vivo com a própria teoria da ciência.²³

A respeito de Antero, a situação desta teoria é evidentemente diferente e, sobretudo, tudo leva a crer que se o seu conhecimento dela seja, quando comparado com o de Leonardo sobre a teoria da ciência do seu próprio tempo, significativamente inferior, embora, noutra perspectiva, certamente não seja menos rico.²⁴ Quando o filósofo açoriano publicou as «Tendências gerais da filosofia no século XIX», em 1890, tinham já sido lançados os fundamentos das concepções mecânica e energética, e, dezassete anos antes, em 1883, Clerck Maxuell tinha já feito publicar a obra *Electricidade e Magnetismo*. Destas concepções, ver-se-à, apenas certos aspectos filosóficos mais gerais das duas primeiras estão em questão na sua filosofia. Na verdade, ao contrário de Leonardo, Antero ignora geralmente o problema da significação epistemológica da hierarquia das ciências, em qualquer das suas versões,²⁵

²³ Em 1907-1908, na Escola Naval (onde tivémos oportunidade de ir, há uns anos, consultar a documentação existente sobre Leonardo), tinha já o filósofo tido ocasião de frequentar algumas disciplinas científicas, como Análise Infinitesimal-Mecânica, Química Aplicada ou Electricidade Aplicada, em que não foi muito feliz. Em Coimbra, já psicologicamente mais maduro, teve oportunidade de retomar essas disciplinas de um ponto de vista simultaneamente teórico e prático (Geometria e Álgebra, no 1º ano do Curso Matemático, e Física Experimental e Química, no terceiro ano do Curso Filosófico), ao lado de várias disciplinas de História Natural (biologia, botânica, etc., no segundo ano do Curso Filosófico), e, no âmbito de Filosofia Racional e Moral, de disciplinas especificamente filosóficas (Prolegômenos Gerais da Filosofia, História da Filosofia, Lógica, Metafísica e Moral). Sobre a organização do Curso de Filosóficas e Matemáticas, veja-se Rómulo de Carvalho, *História do ensino em Portugal*, Ed. Gulbenkian, Lisboa, 1985, pp. 477-483; e ainda, do mesmo autor, *História do gabinete de física da Universidade de Coimbra*, Coimbra, 1989.

²⁴ Os conhecimentos da teoria da ciência, por parte de Antero, parecem resultar fundamentalmente das suas leituras da literatura da época a esse respeito, e, em especial, da informação que foi colher junto de certos filósofos espiritualistas franceses. A sua informação em matéria de teoria da ciência, em 1890, por exemplo, parecia não ser completamente actual (para a época). Isto acontece talvez porque, ao contrário de Leonardo (mas como Boutroux ou Lachelier), Antero encarava a ciência metafisicamente, *não de uma perspectiva epistemológica*.

²⁵ Para além da versão comtiana, presente no *Cours de philosophie positive*, e da hegeliana, sugerida na *Encyclopadie der philosophischen im Grundrisse*, devemos considerar várias outras que proliferavam nos finais do século XIX, neo-comteanas, neo-hegelianas, ou independentes (H. Spencer, G. Wundt, A. Fouillé, etc.), as quais, em certos casos, procuram fazer uma síntese entre os dois filósofos, ou ler a filosofia de um à luz da do outro (no caso, por exemplo, a hierarquia de Comte à luz de certas concepções de Hegel), como acontece com Leonardo em *O criacionismo*. Um exemplo neo-comtiano dos finais de século, que teve alguma influência em Leonardo, é Roberty, É., *Nouveau programme*

embora, como veremos, não seja alheio nem à questão da fundamentação de alguns temas essenciais da teoria da ciência da época, como à querela

de sociologie (Introduction à l'étude des sciences du monde surorganique), Ed. Félix Alcan, Paris, 1904. (Sobre a influência de Roberty em Leonardo, e especialmente na ideia criacionista de "coordenação", veja-se Ribeiro, H., *op. cit.*, pp. 35-36.)- Na sua "filosofia da natureza" ("Segunda Parte" da *Encyclopaedie*), sugere Hegel explicitamente a ideia de uma hierarquia das ciências, em que a Ideia se revela sob a forma da exterioridade e/ou da alteridade, e é necessário "considérer la nature comme un système de dégrés, dont l'un dérive nécessairement de l'autre et constitue la vérité la plus voisine de celui dont il résulte; non toutefois au sens que l'un est produit naturellement par l'autre; mais il provient de l'idée intérieure qui fait le fond de la nature." (HEGEL, G., *Précis de l'Encyclopédie des Sciences Philosophiques*, Ed. J. Vrin, trad. J. Gibelin, Paris, 1952, p. 139.) Um tal sistema de graus corresponde aos fenómenos das diferentes ciências empíricas, desde a física, a química e a biologia (a mecânica e a "física orgânica", para Hegel), à psicologia, ao direito e à moralidade (estudadas no âmbito da "filosofia do espírito", a qual constitui, como diz Hegel, a "verdade" ou "o princípio absolutamente primeiro" da natureza"). (Veja-se *idem, ibidem*, p. 216.) Um ponto essencial nesta concepção, sobretudo quando lida à luz da *Phaenomenologie des Geistes*, e que vai ter uma influência decisiva nas interpretações neo-hegelianas da hierarquia das ciências comteana (como acontece com Leonardo e com Fouillé), não é só a integração da psicologia na hierarquia (o que Comte rejeitava) e o apelo para uma "filosofia do Espírito" (o que ele também não admitia), mas o facto de que a natureza, assim considerada, não é uma "coisa imediata e exterior", mas faz parte, em última análise, da própria essência do homem. (Veja-se Hegel, G., *Précis de l'Encyclopédie des Sciences Philosophiques*, pp. 137 e ss.) Sobre a significação da "filosofia da natureza" no sistema hegeliano, veja-se Petry, M. J., *Hegel's Philosophy of Nature*, Ed. George Allen and Unwin, New York, 1970, "Introduction", vol. I, pp. 11-190; e Alvarez-Gomez, M., *Experiencia y sistema. Introducción al pensamiento de Hegel*, Universidade Pontificia, Salamanca, 1978. - Parece-nos essencial destacar que é essencialmente por esta via de uma interpretação neo-hegeliana de certos temas fundamentais do positivismo que, no contexto de um descrédito mais ou menos generalizado da filosofia de Hegel, se dá um *retorno indirecto ou não assumido a ela* na teoria da ciência da segunda metade do século XIX. Não se trata aqui propriamente, note-se, da filosofia da ciência de Hegel, que em si mesma, em rigor, não teve qualquer influência significativa, mas do enquadramento meta-filosófico mais geral dessa filosofia. Deste ponto de vista, mesmo os próprios neo-hegelianos do começo do século, por exemplo, um J. E. McTaggart em Inglaterra, criticarão severamente a filosofia da natureza de Hegel. Veja-se McTaggart, J. E., *Studies in the Hegelian Dialectic*, Ed. Russell and Russell Inc., New York, 1964, especialmente, cap. VI, pp. 230-252. (Sobre a influência da filosofia da ciência de Hegel, *strictu sensu*, veja-se Findlay, J. N., "Hegel and the Philosophy of Physics", em *The Legacy of Hegel*, Ed. J. J. O' Malley et al., Martinus Nijhoff, The Hague, 1973, pp. 72-89; e Moretto, A., *Hegel e la 'Matematica dell'Infinito'*, Ed. Publicazioni di Verifiche, vol. 8, Trento, 1984. Sobre a influência mais geral de Hegel na história da filosofia, veja-se Löwith, K., *De Hegel à Nietzsche*, Ed. Sudamericana, trad. Emilio Estio, Buenos Aires, 1968; *idem*, *A cura de Karl Löwith. La Sinistra Hegeliana*, Ed. Caterza, Roma-Bari, 1982; Mariano, R., *La philosophie contemporaine en Italie. Essai de*

entre mecanicismo e vitalismo, nem à «síntese leibniziana», mediante a qual se procurou a sua resolução.²⁶

Entre 1687, data da vinda a lume dos *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, de Newton, e 1787, ano da publicação da *Mecânica analítica*, de Lagrange, isto é, exactamente um século depois da célebre obra do famoso filósofo e físico inglês praticamente um outro antes das «Tendências», a explicação mecânica de todos os processos da natureza transformou-se num dogma universal da ciência. Uma tal explicação, que, como o mostrará a história da mecânica até Hertz (o autor de *Os Princípios da Mecânica*), se caracteriza por vários problemas epistemológicos fundamentais²⁷ (de que Antero, em rigor, completamente abstrairá, e que Leonardo, na sequência da sua problematização pela teoria da ciência dos finais do século, terá pelo seu lado especialmente em atenção), será elevada por Laplace, no *Ensaio filosófico sobre as probabilidades*, ao plano de uma verdadeira religião.²⁸ A oposição a esta representação da mecânica, consta-

philosophie hégelienne, Ed. Germer Baillière, Paris, 1868; Houang, F., *Le néo-hegelianisme en Angleterre. La philosophie de B. Bosanquet: 1848-1923*, Ed. J. Vrin, Paris, 1954; Rosca, D. D., *L'influence de Hegel sur Taine, théoricien de la connaissance et de l'art*, Ed. Lib. Universitaire J. Gamber, Paris, 1928; Moog, W., *Hegel und die Hegelsche Schule von Willy Moog*, Ed. Verlag Ernst Reinhardt in Munchen, Munchen, 1930; Negri, A., *Hegel nel novocento*, Ed. Caterza, Roma-Bari, 1987; e P. Verstraeten (Ed.), *Hegel aujourd'hui*, Lib. J. Vrin, Paris, 1995.) Esta atitude ambivalente, que podemos encontrar de maneira geral na época referida, é particularmente evidente em Leonardo, mas é também perceptível em Antero, como veremos especialmente na Segunda Parte deste trabalho.

²⁶ Entretanto, nas "Tendências", a certo passo e de passagem, alude-se a essa significação da hierarquia: "Os fenómenos apresentam-se em séries, e estas conservam-se entre si numa ordem determinada. As séries encadeiam-se e sucedem-se, saindo cada uma da anterior e apoiando-se nela. O mais simples precede o mais complexo, este é uma transformação daquele. A forma mais geral do universo é pois a duma evolução. As ciências, na sua série hierárquica, desde a matemática até à sociologia, representam abstractamente essa evolução e, como um espelho, reflectem a ordem e desenvolvimento do mundo fenomenal. Uma filosofia científica da natureza tinha pois de ser uma filosofia evolucionista, e é esta com efeito a terceira feição característica da grande generalização científica dos nossos dias." (*TGF*, p. 83, sub. nosso)

²⁷ Sobre a natureza desses problemas, veja-se a introdução de H. Hertz à obra *Die Prinzipien der Mechanik in neuem Zusammenhang dargestellt*, em *Gesammelte Werke*, Ed. Barth, Leipzig, 1984-85, Bd. III (tradução inglesa, *The Principles of Mechanics presented in a new form*, Ed. Macmillan of London, London, 1890). Mais adiante aludiremos, a propósito de Leonardo, a alguns dos problemas referidos, que têm a ver, basicamente, com uma contradição (aparente, pelo menos) entre as leis do movimento de Newton, e com o facto de Hertz procurar, segundo alguns autores (como A. Fouillé ou R. Dugas), uma «solução leibniziana» para a resolução dessa contradição.

²⁸ Este ensaio, recorde-se, foi apresentado como introdução à segunda edição do livro *Théorie analytique des probabilités*, em *Oeuvres*, Ed. Gauthier-Villars, Paris, 1886, vol. VII.

tá-lo-emos mais à frente, só propriamente veio a verificar-se no âmbito da poderosa imagem do universo que parecia resultar da descoberta do princípio da conservação da energia, a qual levava a tratar todos os fenómenos (incluindo, pois, os estritamente mecânicos) como transformações de energia e a tomar como fim último a sua redução às leis da transformação da energia.²⁹ Deste ponto de vista, surgiu uma nova e mais consistente representação da mecânica, a energética, em que a ideia de *força*, isto é, o ponto de partida da representação tradicional (em questão ainda em Antero),³⁰ foi substituída pela de *energia*.

Aí se afirma: «Nous devons envisager l'état présent de l'univers comme l'effet de son état antérieur et comme la cause de celui qui va suivre. Une intelligence qui, pour un instant donné, connaîtrait toutes les forces dont la nature est animée et la situation respective des êtres qui la composent, si d'ailleurs elle était assez vaste pour soumettre ces données à l'analyse, embrasserait dans la même formule les mouvements des plus grands corps de l'univers et ceux du plus léger atome; rien ne serait incertain pour elle, *et l'avenir, comme le passé, serait présent à ses yeux.*» (LAPLACE, *op. cit.*, I, pp. VI-VII, sub. nosso) Nas «Tendências», critica Antero explicitamente o mecanicismo de Laplace. Veja-se *TGF*, pp. 90-91.

²⁹ A primeira grande sistematização científica do princípio de conservação da energia, cuja descoberta, por volta de 1843, foi feita de modo independente e praticamente simultâneo por J. Joule, W. Grove e J. R. Meyer, deve-se a H. von Helmholtz, no ano de 1847, em «Über die Erhaltung der Kraft», em *Abhandlung von der Erhaltung der Kraft*, Berlin, 1947. (Sobre esta aplicação, veja-se H. Poincaré, *Ciência e hipótese*, Ed. Galeria Panorama, trad. Lopes Penha, Porto, 1970, cap. VIII, pp. 139-157.) - Em relação com esse princípio, que constitui a primeira lei da termodinâmica, está o chamado «princípio da degradação da energia», a segunda lei, descoberta por Sadi Carnot em 1824 e posta em forma moderna só em 1857, quase duas décadas depois, por Rudolf Clausius. A relação entre as duas leis constituiu durante toda a última metade do século XIX um verdadeiro problema para a teoria da ciência e para a reflexão filosófica propriamente dita. (Sobre este ponto, veja-se, por exemplo, Brunhes, B., *La dégradation de l'énergie*, Ed. Ernest Flammarion, Paris, 1908.) Esse problema, aparentemente ignorado por Antero, está em questão logo no segundo capítulo de *O criacionismo* (veja-se *Cr.*, pp. 60 e ss.) e é essencial para podermos compreender essa e as restantes obras de Leonardo. Devemos a W. J. M. Rankine a primeira grande tentativa de aplicação filosófica das leis da termodinâmica, no seu «Outline of a Science of Energetics» (*Proceedings of the Philosophical Society of Glasgow*, vol. III, 1848-1855), em *Miscellaneous Scientific Papers*, Ed. Griffin, London, s.d., pp. 209 e ss.. Sobre esta última aplicação, veja-se Rey, A., *La théorie physique chez les physiciens contemporains*, Ed. Félix Alcan, Paris, 1930, pp. 28 e ss..

³⁰ A este respeito, Leonardo, em *O pensamento filosófico de Antero de Quental*, nota a ambiguidade da utilização por Antero do termo «força», onde se deveria empregar «energia». (Veja-se Coimbra, L., *O pensamento filosófico de Antero de Quental*, Ed. Guimarães Editores, Lisboa, 1991, p. 44) (Doravante, em todas as citações desta obra, utilizaremos a sigla «PAQ», seguida do(s) número(s) da(s) página(s) citada(s).) Mas também já

Entretanto, não é só esta última representação dos fenómenos físicos, que, apesar de tudo, Antero não podia ignorar completamente, que está na base da sua crítica ao velho mecanicismo, mas também, em estreita relação com la, a concepção da dinâmica de Leibniz, a qual, recorde-se, de certo modo apareceu em oposição à concepção, depois historicamente triunfante, de Newton.³¹ Entre essa concepção e a energética haverá alguns pontos de contacto de tal modo evidentes que Russell, em cuja concepção da lógica matemática certos aspectos fundamentais da filosofia de Leibniz exercerão aliás uma influência decisiva,³² afirmará no seu ensaio de 1900, *A Filosofia*

Spencer, ao procurar traduzir a relação entre as duas leis da termodinâmica, fala-nos de «força» e de «dissolução da força». (Veja-se Spencer, H., *Les Premiers Principes*, Ed. Lib. Germer Baillière, Paris, 1871, cap. XXIV, pp. 577-599.) Este equívoco pode ser fundado na própria teoria da ciência. Grove, um dos descobridores do princípio de conservação da energia, ao procurar traduzir a equivalência entre trabalho e calor que está na base desse princípio, fala-nos de «correlação de forças» e Helmholtz de «persistência de força». Como observa W. Dampier, «Energy, as an exact physical quantity, was new to science. The concept which underlay it had previously been expressed by an inaccurate and confusing duplication of meaning of the word 'force', a confusion which had been pointed out by Young. Energy may be defined as the power of doing work, and, if the conversion be complete, may be measured by the work done. The use of the word 'energy' in this specialized sense is due to Rankine and William Thomson, the latter whom adopted Young's distinction.» (DAMPIER, W., *A History of Science, and its Relation to Philosophy and Religion*, Cambridge University Press, 1966, pp. 226-227)

³¹ Sobre o sentido desta oposição, que se expressou historicamente no confronto entre Leibniz e W. Clarke, ver *The Leibniz-Clarke Correspondance*, Ed. H. G. Alexander, Manchester, 1956. (Sobre Clarke, veja-se Casini, P., «El alter ego filosófico: Samuel Clarke», em *Idem, El universo máquina*, Ed. Martinez Roca, Barcelona, 1971, cap. 4, pp. 117-159.) Podem consultar-se proveitosamente, Okruhlik, K., «The Status of Scientific Laws in the Leibnizian System», em *The Natural Philosophy of Leibniz*, Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1985, pp. 183-207; e Hesse, M. B., *Forces and Fields: The Concept of Action at Distance in the History of Physics*, Greenwood Press, Westport-Connecticut, 1962, cap. VII, pp. 156-188.

³² Desde 1900 até ao seus últimos trabalhos, Russell salientou a importância da ideia de relação na lógica de Leibniz, em contraste com uma lógica tradicional que (segundo ele) estaria fundada (na sequência de Aristóteles) numa ontologia monista da substância, para a teoria realista das relações própria do logicismo. (Veja-se, no princípio do século XX, «The Logic of Relations with some Applications to the Theory of Series» (1901), em Russell, B., *Toward the 'Principles of Mathematics (1900-1902)'*, Ed. G. Moore, London and New York, 1993, pp. 310-349. E, nos anos quarenta, Russell, B., *History of Western Philosophy, and its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*, Ed. George Allen and Unwin, London, 1947, pp. 604-619.) Sobre a relação entre Russell e Leibniz, veja-se O'Briant, W., «Russell on Leibniz», em *Studia Leibnitiana*, Band XI/2, 1919, pp. 159-219; Silva, C. H., C., «Revisão crítica da obra de

de Leibniz: «Leibniz, vendo na força [ao contrário de Descartes] uma entidade última e tendo por axioma que a sua quantidade deve ser constante, introduziu uma avaliação diferente dela, através da qual ela se tornou proporcional ao que hoje chamamos energia.»³³ E, tendo em vista a

Bertrand Russell sobre Leibniz», em *Revista Portuguesa de Filosofia*, 28, 1972, pp. 420-457; Brown, J. R., e Mittelstrass (Ed.s), J., "Russell's Conundrum: On the Relation of Leibniz's Monads to the Continuum", em *An Intimate Relation. Studies in the History and Philosophy of Science*, Klüwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 1989, pp. 171-201; e Grattan-Guinness, I., *The Search for Mathematical Roots, 1870-1940. Logics, Set Theories and the Foundations of Mathematics From Cantor Through Russell to Gödel*, Ed. Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2000, pp. 287-289.) Mas já em em Peano a influência de Leibniz é essencial. As suas *Notations de logique mathématique (Introduction au formulaire de mathématiques*, Ed. Guadagnini, Turin, 1894), abrem justamente com um elogio de Leibniz. (Veja-se Kennedy, H., *Peano. Life and Works of Giuseppe Peano*, Reidel Pub. Company, London, 1979, pp. 47-48.) A mesma insistência quanto à importância de Leibniz para a lógica matemática contemporânea existe com o positivismo lógico vienense nos anos trinta. (Veja-se *La Conception Scientifique du Monde: Le Cercle de Vienne*, em *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*, sous la direction de A. Soulez, Ed. PUF., Paris, pp. 108-154, especialmente, p. 111. Ou ainda, Neurath, O., *Le développement du Cercle de Vienne et l'avenir de l'empirisme logique*, Ed. Hermann, Paris, 1935, pp. 20 e ss..) Ph. Frank, em *Modern Science and Its Philosophy*, tendo em vista um balanço final a respeito das influências de Kant e de Leibniz no positivismo lógico vienense, observa curiosamente a propósito do texto citado de Neurath: «Neurath writes that the Kantian influence had been slight in the Universities of Vienna and Prague and that their influence avoided the 'Kantian interlude' and passed directly from Leibniz to modern positivism.» (FRANK, Ph., *op. cit.*, Ed. Harvard University Press, Cambridge, 1950, p. 47) - Pode encontrar-se uma perspectiva similar à de Russell, mas (ao contrário dele, na época) com um escopo claramente epistemológico e político, em L. Couturat, o grande divulgador de Leibniz em França. (De Couturat sobre Leibniz, veja-se *La logique de Leibniz*, Ed. Félix Alcan, Paris, 1901; *Idem*, «Sur la métaphysique de Leibniz», em *Révue de Métaphysique et de Morale*, 1902, pp. 1-25; e *Idem*, *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, Félix Alcan, Paris, 1903. Este último trabalho, que trouxe à estampa inúmeros manuscritos inéditos de Leibniz, alterou a compreensão do filósofo em vários aspectos essenciais, e parece ter sido estimulado por conversações com Vacca no Congresso Internacional de Filosofia que se realizou em Paris, em 1900.) Para Couturat, a actualidade política de Leibniz adviria da sua concepção de uma *característica universalis*, em que presumia estar, a seu modo, a antecipação de uma língua cultural e politicamente neutra, como o esperanto, que podia ser posta ao serviço de uma sociedade internacional das nações (de que foi, aliás, um dos primeiros impulsionadores na época). Sobre a relação entre Couturat e Leibniz, veja-se *L'oeuvre de Louis Couturat (1868-1914) ... de Leibniz à Russell ...*, Ed. Presses de l'École Normale Supérieure, Paris, 1983.

³³ «Leibniz, au contraire, voyant dans la force une entité dernière, et tenant pour un axiome que sa quantité doit être constante, en introduisait une mesure différente, par laquelle

concepção leibniziana da conservação da força viva por um fluido, com a qual o autor de *A Monadologia* entrou para a história da mecânica,³⁴ observará: «Para desenvolver a doutrina de um fluido que penetra tudo, Leibniz teria tido necessidade seja da hidrodinâmica, seja da dinâmica do éter, coisas que não existiam no seu tempo.»³⁵ Mas também a respeito da concepção leibniziana do espaço e do movimento a influência de Leibniz na teoria da ciência da última metade do século XIX foi expressamente reclamada por Russell e por outros.³⁶ A. Fouillé, em França, ou E. Cassirer,

elle devenait proportionnelle à ce que nous appellons aujourd'hui énergie.» (RUSSELL, B., *La Philosophie de Leibniz. Exposé Critique*, Ed. Félix Alcan, trad. de J. Ray e R. Ray, Paris, 1908, p. 109)

³⁴ Veja-se R. Dugas, *La mécanique au XXII.ème siècle*, Dunot Éditeurs, Paris, 1954, pp. 466-475.

³⁵ «Pour développer la théorie d'un fluide qui pénètre tout, Leibniz aurait eu besoin, chose qui n'existait pas de son temps, soit de l'hydrodynamique, soit de la dynamique moderne de l'éther.» (RUSSELL, B., *op. cit.*, p. 101) Diga-se de passagem que a referência à «dinâmica do éter», onde se faz um apelo provavelmente para a teoria da ciência de Kelvin sobre o assunto, é coisa que nunca chegou a existir até aos nossos dias. Depois de muita literatura mais ou menos fantasista e especulativa a respeito do éter, a teoria da relatividade, de Einstein, acabará finalmente com uma tal ficção. Nas «Tendências» fala-nos Antero da «restauração», que terá «um alcance imprevisto» da «hipótese cartesiana do éter» na teoria da ciência dos finais do século XIX (*TGF*, p. 70). Como o contexto parece sugerir, trata-se de um lapso, isto é, não será propriamente a «hipótese cartesiana» mas a «leibniziana» que está em questão. De facto, não estará longe das teorias do éter dos homens de ciência dessa época a memória da concepção leibniziana de um fluido universal. Sobre este tema, que se prende com as dificuldades próprias da teoria da ciência dessa época, observa Ph. Wherlé: «(...) Effectivement, on assistera bientôt, surtout vers la fin du XIX.ème siècle, à une floraison, aussi abondante qu'éphémère, de *Weltbild* universels marquant un retour au Cartésianisme ou à l'Atomisme. À titre d'exemple mentionnons la tentative qui au jugement de Duhem est la plus intéressante, celle de Lord Kelvin. *Il revient au fluide universelle de Leibniz*, continu, incompressible, non visqueux, de 'température' uniforme et constante, obéissant aux équations de la Dynamique et doué du caractère irrotationnel, dont Helmholtz a démontré qu'il est dans ses conditions conservative, ce qui permet à Lord Kelvin d'identifier ingénieusement les atomes à des anneaux-tourbillons indestructibles et insécables.» (WHERLÉE, P., *L'univers aléatoire*, Dunot Éditeurs, Paris, 1956, pp. 125-126, sub. nosso) Sobre o contexto histórico-filosófico das teorias do éter no século XIX, veja-se Schaffner, K., *Nineteenth-Century Aether Theories*, Ed. Pergamon Press, Oxford, 1972, Part I, caps. 1 e 2, pp. 3-20. E sobre a teoria atômica, corpuscular, em Leibniz, e a sua relação com a ideia de um fluido universal no contexto da relação do filósofo com o cartesianismo, veja-se Belaval, I., *Leibniz critique de Descartes*, Ed. Gallimard, Paris, 1960, pp. 485-487.

³⁶ No seu livro sobre Leibniz, põe Russell em evidência as confusões e inconsistências da teoria relacional do espaço, de Leibniz, que resultarão, segundo ele, fundamentalmente

na Alemanha, para citar apenas alguns dos filósofos «maiores», sustentarão esta mesma ideia da actualidade de Leibniz na teoria da ciência na segunda metade do século XIX.³⁷

do facto de ter tomado a extensão como anterior ao espaço, e, assim, de pretender fundar a metafísica sobre a ideia de substância. (Veja-se Russell, *op. cit.*, p. 140.) Russell parece adoptar nesse livro, com algumas reservas, a ideia de que tanto o espaço como o movimento são absolutos. (*Idem, ibidem*, pp. 96-97.) Mas dois anos antes, no seu *Essay on the Foundations of Geometry*, tinha Russell claramente subscrito uma versão dessa teoria que passa por, de acordo com Kant, fazer do espaço uma “forma de exterioridade” necessária *à priori* à possibilidade da experiência, sempre negando que ela tenha qualquer significação psicológica, e, de acordo com Leibniz, por lhe atribuir uma natureza essencialmente relacional. (Veja-se Russell, *op. cit.*, Cambridge University Press, Cambridge, 1897, cap. VI, pp. 225 e ss..) - Desta síntese entre Leibniz e Kant procurada por Russell na sua tese de doutoramento, é testemunho uma outra tese, a de A. Hannequin, no seu *Essai critique sur l'hypothèse des atomes* (Ed. G. Masson, Paris, 1895), que corrige Kant, “allant plus loin qu’il ne l’a fait lui-même dans une voie où il semble avoir craint de s’engager, peut-être parce qu’elle l’eût, plus qu’il ne l’eût voulu, ramené à certaines vues qu’il avait de prime improvisées chez Leibniz.” (HANNEQUIN, A., *op. cit.*, p. 361) A solução de Hannequin passa, ao contrário do que acontece com Russell, por fundar a nova teoria do espaço e do movimento numa metafísica da substância, que implica rejeitar parte do apriorismo de Kant e “donner aux phénomènes entre eux des rapports de distance et de situation (...), a savoir l’aspect de leurs états présents, et des relations présents d’où en somme ils dérivent et qu’ils soutiennent entre eux.” (*IDEM, ibidem*, p. 385) Essa metafísica da substância encontra-a o autor no próprio *monadismo* de Leibniz, que na sua tese se opõe, de maneira geral, ao *mecanicismo* da teoria da ciência da segunda metade do século XIX, e aparece como fundamento epistemológico da própria hipótese de atomismo formulada por Hannequin. Como conciliar a subjectividade do movimento, que parece seguir-se da importância do apriorismo em geral, com a existência de um movimento objectivamente real na própria natureza e que deve estar na origem, inevitavelmente, dessa subjectividade? A solução consiste em regressar à metafísica de Leibniz, quer dizer, a “un système qui suppose l’existence hors de nous d’individualités réelles et multiples, dont le changement résulte des actions réciproques où les engage à chaque instant l’affinité de leurs natures et de leurs déterminations respectives.” (*IDEM, ibidem*, p. 323) - Sobre a teoria leibniziana do movimento, veja-se Wilson, M. D., “Leibniz Dynamics and Contingence in Nature”, em *Motion and Time, Space and Matter: Interrelations in the History of Philosophy and Science*, Ohio State University Press, 1976, pp. 264-289; Harman, P. M., *After Newton: Essays on Natural Philosophy*, Ed. Variorum, Aldershot-Hampshire, 1993, cap. VII, pp. 1-26; Duchesneau, F., *La dynamique de Leibniz*, Ed. Vrin, Paris, cap. 2, pp. 95-146.

³⁷ Na sua *Esquisse d’une interprétation du monde*, em 1913, A. Fouillé, reconhecendo em geral, como Russell e outros, a actualidade da dinâmica de Leibniz no que concerne às suas relações da mecânica clássica, vê nela um excelente pretexto para uma renovação desta última concepção, na perspectiva, que Antero igualmente sugere, da sua relação com a energética. Observa, neste sentido, a propósito do trabalho de H. Hertz: «(...) En dépit de ces obscurités, qui tiennent sans doute à l’imperfection actuelle de nos connaissances, la

Apesar de tudo, por razões que se prendem com o desenvolvimento da teoria da ciência desde Newton, esta associação entre a dinâmica de Leibniz e a energética não encontrou adeptos declarados entre os grandes homens de ciência,³⁸ para os quais a imagem do filósofo alemão que

considération des 'mécanismes cachés' ne s'impose moins à la science depuis un certain nombre d'années avec une force toujours croissante, la ramenant ainsi dans les voies de Descartes et de Leibniz.» (FOUILLÉE, A., *op. cit.*, Ed. Félix Alcan, Paris, 1921, p. 137, sub. nosso) E, antes desta passagem: «[Hertz] a repris et développée l'idée de 'mécanismes cachés' de Leibniz.» (*IDEM, ibidem*, p. 89) No *Leibniz' System in Seinen Wissenschaftlichen Grundlagen*, E. Cassirer, pela sua parte, aponta para a actualidade da dinâmica de Leibniz no que concerne à descoberta do próprio princípio da conservação da energia: «Im beweis des Grundgesetzes lassen sich nun bei Leibniz deutlich die beiden Gedankenrichtungen unterscheiden, die auch in der Entwicklung der modernen Theorie zu gesondertem Ausdruck gekommen sind. Während R. Mayer von der Gleichheit der Ursache und Wirkung ausgeht, legt Helmholtz den Satz des ausgeschlossenen perpetuum mobile seiner Untersuchung zu Grunde.» (CASSIRER, E., *op. cit.*, Ed. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1961, p. 317) R. Dugas diz sobre este mesmo ponto: «Le concept de *force vive*, et la liaison entre ce concept et celui de *force morte*, permet à Leibniz de jeter le premier pont entre l'énergétique et la statique. Son concept d'action aura de suites au XIX.ème siècle.» (DUGAS, R., *op. cit.*, p. 606) No que concerne à filosofia da matemática, e em particular à análise matemática propriamente dita, a influência de Leibniz, que é patente em Peano ou em Russell (como já assinalámos), era reconhecida na época geralmente. Assim, Picard dirá: "C'est surtout avec Leibniz que la Science s'engage dans les voies qui devaient conduire à ce que nous appelons l'Analyse Mathématique; c'est lui qui, pour la première fois, dans les dernières années du XVII.ème siècle prononce le nom de *fonction*. Par son esprit systématique, par les nombreux problèmes qu'il traite ainsi que ses disciples Jacques et Jean Bernoulli, il montra d'une manière définitive la puissance des doctrines à l'édification desquelles avaient successivement contribué une longue suite de penseurs depuis les temps lointains d'Eudoxe et d'Archimède." (PICARD, É., *Sur le développement de l'analyse et sur les rapports avec diverses sciences*, Ed. Gauthier-Villars, Paris, 1905, p. 130) Veja-se ainda Picard, É., *La science moderne et son état actuel*, Ed. E. Flammarion, Paris, 1914, cap. I, pp. 45-65.

³⁸ A primeira, e propriamente a última (descontando o que podemos chamar «sugestões leibnizianas») grande aplicação da teoria da ciência de Leibniz, deve-se a Boscovich, na sua *Theoria Philosophiae Naturalis*, de 1758 (tradução inglesa, *Theory of Natural Philosophy*, Ed. Child, Chicago, 1922), sobre quem Russell dirá: "La véritable dynamique de Leibniz n'est pas la sienne, mais celle de Boscovich." (RUSSELL, B., *La Philosophie de Leibniz*, p. 102) A seu respeito observa M. B. Hesse: «(...) his method was in the tradition of mathematical physics from Newton to the present time. Indeed, the method of deriving a force function *ad hoc* from the phenomena is very similar to that used at present in postulating short-range nuclear forces. What was influential however was Boscovich's fundamental idea of replacing the notion of extended particles by mathematical points having inertia. (...) His conception was developed in this sense by Kant, Faraday and nineteenth-century field theorists.» (HESSE, M. B., *op. cit.*, pp. 165-166) (Sobre a

prevalecia era ainda, e sobretudo, a do pensador mecanicista.³⁹ Mas, sobretudo, o grau de especialização requerido pela própria investigação

influência contemporânea de Boscovich, em Russell por exemplo, veja-se Lewis, A., "The Influence of Roger Boscovich on Bertrand Russell's Early Philosophy of Physics", em *Synthesis Philosophica*, 8 (2/1989), p. 649-658.) Significativamente, é entre os adeptos da energética que se rejeita qualquer aproximação histórica entre Leibniz e as suas próprias concepções. Esta situação talvez se possa explicar se observarmos que era essencial para eles, numa época em que se lançavam os fundamentos da energética e o apelo para a filosofia era uma tentação, insistir no carácter eminentemente científico e *anti-metafísico* desse ramo da física. Na sua história da mecânica, E. Mach concede a Leibniz um lugar verdadeiramente secundário, tendo a seu respeito uma posição fortemente crítica e em lado algum estabelecendo um paralelo entre a concepção leibniziana da mecânica e a energética. (Veja-se Mach, E., *La Mécanique. Exposé Historique et Critique de son Développement*, trad. de É. Bertrand, Lib. J. Hermann, Paris, 1925, pp. 127-273.) Mas a posição de Mach poderá talvez devida ao facto de não ser um adepto convicto da energética, como mostrou Blackmore, J. T., em *E. Mach. His Life, Work and Influence*, University of California Press, Berkeley, 1972, pp. 118 e 193. Um deles, P. Duhem, em *L'évolution de la mécanique*, embora dedique mais atenção à contribuição de Leibniz, tem também, como Mach, uma posição claramente crítica a respeito de Leibniz. Uma honrosa excepção à afirmação segundo a qual os grandes homens de ciência rejeitaram a associação entre Leibniz e a energética, será Dubois-Reymond, que, na sua memória sobre Helmholtz, vê no princípio de conservação da força viva de Leibniz a própria expressão da descoberta do princípio da equivalência entre o calor e o trabalho mecânico, só alcançada, como se disse antes, por Meyer, no século XIX. L. Boltzmann, num ensaio dos seus *Populare Schriften*, referir-se-á nos seguintes termos à posição de Dubois: «Incidentally we meet an appreciation of this principle already in the history of mechanic. Leibniz spoke of the substantiality of force, by which he meant energy almost in the same sense as modern followers of energetics; but he considers that in unelastic impact *vis viva* or kinetic energy gives rise to deformations, breaks in coherence and texture, tensions of springs and so on; that heat is a form of energy he had not the slightest notion. Thus Dubois-Reymond is quite wrong as to the facts when in his memorial speech for Helmholtz he seems once again to belittle Robert Meyer priority in the discovery of the equivalence of heat and mechanical work.» (BOLTZMANN, L., *Theoretical Physics and Philosophical Problems. Selected Writings*, Ed. Brian Mcquinn, Reidel Publishing Company, 1974, Dordrecht, pp. 91-92, sub. nossos.) - Na teoria contemporânea da ciência encontramos uma tentativa de aplicação de alguns princípios da dinâmica de Leibniz por parte do físico inglês J. B. Barbour. Veja-se «Maximal Variety as a New Fundamental Principle of Dynamics», em *Foundations of Physics, Biophysics and Cosmology*, vol. 19, n.º 9, Sept. 1989, pp. 1069 e ss..

³⁹ O mecanicismo de Leibniz pode atestado por várias passagens das suas obras, onde, por vezes, é tido como uma verdade evidente por si mesma. Nos *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, por exemplo, afirma-se a certa altura: «Tout se fait mécaniquement dans la nature, principe qu'on peut rendre certain par la seule raison et jamais par les expériences, quelque nombre qu'on fasse.» (LEIBNIZ, G., *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Ed. Flammarion, Paris, p. 78) É claro, entretanto, que todo o movimento só se pode explicar pela acção de uma força que reside num corpo, e, deste ponto de vista,

científica, que no último quarto do século XIX começou a ter o enquadramento institucional que se exigia, levava-os a suspeitar cada vez mais das fundamentações filosóficas da teoria da ciência.⁴⁰ W. Ostwald, o conhecido físico e teorizador da energética, dando por suposta a existência dessa associação entre Leibniz e a energética e o mecanicismo próprio da filosofia do primeiro, criticará mesmo a ilegitimidade da sua extensão da teoria da ciência ela mesma para a própria psicologia, declarando no seu *Esboço de uma Filosofia das Ciências*:

(...) esta suposição de que todos os fenómenos da natureza se deixam reduzir a elementos puramente mecânicos, não permite levantar a questão de saber se a si própria se justifica. Numa palavra, a hipótese mecanicista, com a sua pretensão de ser uma visão profunda da natureza, faz-se valer como qualquer coisa que 'se compreende por si mesma'. (...) As consequências funestas desta hipótese fizeram-se sentir da forma mais espantosa logo que se procurou estudar cientificamente os fenómenos da mente. Por muito que se estivesse disposto a representar todos os fenómenos da vida (a digestão, a assimilação ou mesmo a geração e a multiplicação dos seres) como um jogo extraordinariamente complicado de átomos, ninguém teve jamais, entretanto, a coragem de aplicar esta concepção à vida mental. (...) Mas transformações diversas mantiveram e fizeram predominar no nosso tempo a hipótese que Leibniz tinha proposto sob o nome de *harmonia pré-estabelecida*, que se chama hoje 'teoria do *paralelismo psicofísico*'. (...) Como é que se terá estabelecido uma tal relação, como é que ela se manterá, é coisa a respeito da qual os adeptos desta hipótese nada nos dizem, e, quando procuram fazê-lo, remetem-nos para esclarecimentos que só o futuro, do seu próprio ponto de vista, eventualmente dará uma resposta.⁴¹

ao determinismo universal (quer físico quer psicológico) subjaz uma espontaneidade ou liberdade essencial. Mas esta relação, que tem a sua justificação final na teoria da harmonia pré-estabelecida, não parece ter sugestionado os homens de ciência, embora, como veremos ao longo deste trabalho, *tenha influenciado notoriamente os filósofos propriamente ditos*, e particularmente o chamado “espiritualismo francês”. Por volta de 1890, a crença mecanicista estava tão arraigada entre os físicos e outros homens de ciência que Stallo pôde afirmar: «Ils [os cientistas] considèrent donc la validité de l'explication mécanique des phénomènes naturels non seulement comme indiscutable, mais comme absolue, exclusive et définitive. Ils croient que cette validité n'est conditionnée ni par l'état actuel de l'intelligence humaine, ni para la nature ou l'étendue des phénomènes qui se présentent comme objets de recherche scientifique.» (STALLO, J-B., *La matière et la physique moderne*, Ed. Félix Alcan, Paris, 1884, p. 7)

⁴⁰ Veja-se, neste sentido, no que concerne à física teórica nas Universidades alemãs, Jungnickel, C., e McCormmach, R., *Intellectual Mastery of Nature. Theoretical Physics from Ohm to Einstein. Vol. II: The Now Mighty Theoretical Physics: 1870-1925*, Ed. The University of Chicago Press, Chicago and London, cap. I, pp. 1-33.

⁴¹ OSTWALD, W., *Esquisse d'une Philosophie des Sciences*, Ed. Félix Alcan, Paris, 1908, pp. 139-141: «(...) cette supposition que tous les phénomènes de la nature se laissent

Quer se tenha compreendido Leibniz como um filósofo mecanicista ou se tenha visto nele, ao inverso, o pensador da síntese entre as ideias de

réduire à des éléments mécaniques, - l'hypothèse mécaniste, en un mot, se fait valoir comme quelque chose qui 'se comprend de soi', et, dans sa prétention d'être une vision profonde de la nature, ne permet pas (...) de soulever la question de savoir si elle se justifie. Les conséquences fâcheuses de cette hypothèse se sont manifestées de la façon la plus frappante, lorsqu'on a traité scientifiquement des phénomènes de l'esprit. Si disposé que l'on fût à se représenter comme un jeu extraordinairement compliqué d'atomes tous les phénomènes de la vie, la digestion, l'assimilation ou même la génération et la multiplication des êtres, l'on n'eut pourtant jamais le courage d'aller jusqu'à appliquer cette conception à la vie mentale, pou l'expliquer par là tout entière. (...) Mais différentes transformations ont maintenu et fait prédominer de notre temps l'hypothèse que Leibnitz avait proposée sous le nom d'*harmonie préétablie*, e que l'on appelle aujourd'hui la théorie du *parallélisme psycho-physique*. (...) Comment se serait établie une relation de ce genre, comment elle se maintiendrait, on se garde de le dire, ou bien l'on s'en remet aux éclaircissements de l'avenir.» Na base desta crítica a Leibniz está a ideia de que a vida mental pode ela própria ser explicada na perspectiva da noção energética de energia, e de que a energia mental e a física se transformam uma na outra segundo o princípio de conservação. (Veja-se *Idem, ibidem*, pp. 160 e ss.; e *Idem, L'Énergie*, Ed. Félix Alcan, Paris, 1910.) Ostwald terá aqui em vista quer a chamada psicofísica, de Fechner e da sua escola, quer o movimento correlativo da psicofisiologia, de Wundt e discípulos. (Sobre a psicologia experimental alemã no século XIX, veja-se Tibot, Th., *La psychologie allemande contemporaine*, Ed. Lib. Germer Baillière, Paris, 1879.) Historicamente, recorde-se, a crítica à concepção leibniziana de uma harmonia pré-estabelecida entre a alma e o corpo remonta à querela entre Leibniz e Sthal, o qual, defendendo o princípio do influxo recíproco entre a alma e o corpo, foi acusado de «materialista» por Leibniz. (Sobre esta querela veja-se Lemoine, A., *Le vitalisme et l'animisme de Sthal*, Ed. Germer Baillière, Paris, 1894.) Os ecos desta disputa, designadamente as repercussões do anátema de Leibniz, chegaram até aos debates travados em torno dos fundamentos da psicofísica e da psicofisiologia. (Pode ver-se neste sentido, por exemplo, o primeiro capítulo da obra de Janet, P., *Le matérialisme contemporain en Allemagne. Examen du système du Docteur Buchner*, Ed. Lib. Germer Baillière, Paris, 1864, «La philosophie allemande depuis Hegel», pp. 4-20. Ou ainda os dois primeiros capítulos da obra de Vacherot, É., *La science et la conscience*, Ed Lib. Germer Baillière, Paris, 1870, respectivamente, «La Physiologie» e «La Psychologie Experimentale», pp. 1-90.) Mas neste âmbito, e em rigor, a tese de Leibniz nunca foi completamente aceite, embora tenha exercido uma influência notável. Lotze e Herbart, por exemplo, combinam na fisiologia uma tal tese com a tese vitalista de Sthal. (De Lotze, veja-se *Principes Généraux de Physiologie*, Ed. Germer Baillière, trad. de A. Penjon, Paris, 1876.) Quanto a G. Wundt, dar-se-à no seu caso, a nosso ver, uma interessante tentativa de conciliação entre as concepções de Leibniz e de Kant. (Veja-se Wundt, W., *Systema de Filosofia Científica. Ou sea: Fundamentos de Metafísica baseada en las Ciencias Positivas*, Ed. Daniel Jorro, trad. Eloy André, Madrid, 1913, pp. 303-405.) Finalmente, a respeito da psicofísica, importará dizer que o que caracteriza este movimento da psicologia dos finais do século passado não é propriamente a tese do paralelismo, mas, como mostrou Bergson, a tentativa de aplicação psicológica dos métodos

determinismo e de liberdade, o essencial é que, a partir sobretudo da última metade do século XIX, a sua filosofia aparece como um referencial indiscutível da complexa problemática da época. Há, se assim pode dizer-se, um *retorno a Leibniz*, centrado, fundamentalmente, no debate sobre as ideias referidas. Este Leibniz a que se regressa surge em vários quadrantes, e quer entre os chamados “filósofos maiores” quer entre os “menores”, associado muito particularmente à filosofia de Kant, que constitui, sem dúvida, uma outra vertente do pensamento filosófico dos finais do século.⁴²

quantitativos das ciências físico-naturais. (Veja-se Bergson, H., *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Ed. Félix Alcan, Paris, 1926, cap. 1.) Fechner, por exemplo, afirma, ao contrário de Leibniz, que a oposição entre a alma e o corpo não é mais do que uma diferença de ponto de vista. (Veja-se Ribot, Th., *op. cit.*, pp. 158 e ss.) A crítica de Ostwald deve ser tomada simplesmente, pois, como uma expressão da importante influência de Leibniz na época—uma influência que, como observa I. Belaval, é essencialmente «confusa» e difusa».

⁴² Frequentemente, o apelo para Leibniz acontece no quadro de uma relação com Kant, nem sempre assumida e clara, sobre a actualidade das respectivas filosofias, seja no âmbito da ética e da moral, seja no da teoria da ciência propriamente dita. Neste último domínio, e particularmente no contexto do surgimento e desenvolvimento das chamadas “geometrias não-euclidianas”, dá-se no último quarto do século XIX, na falta de uma nova filosofia da geometria que acompanhasse esse desenvolvimento, indiscutivelmente *um retorno a Kant*, marcado pela tentativa de justificar à luz do filósofo essas geometrias, salvando o que era possível salvar da euclidiana. (Veja-se, sobre esse retorno a Kant, Friedman, M., “Geometry, Construction, and Intuition in Kant and His Successors”, em G. Scher e R. Tieszen (Ed.s), *Between Logic and Intuition: Essays in Honor of Charles Parsons*, Ed. Cambridge University Press, 1999.) Alguns trabalhos de Russell anteriores a 1900, e de outros, como Cassirer, posteriores, são exemplo disso. (Sobre a natureza kantiana das posições de Russell, veja-se *An Essay on the Foundations of Geometry*, pp. 1-9 e 225-264.) O apelo para Leibniz na altura (três anos antes de *The Philosophy of Leibniz*) é, de maneira geral, indirecto, mas patente na teoria do próprio Russell. (Veja-se *ibidem*, pp. 240 e ss., especialmente, 244 e ss.) Sobre Cassirer, veja-se *Substance and Function, [and] Einstein’s Theory of Relativity*, Ed. Dover Publications, 1953, especialmente, cap. III e IV, respectivamente, pp. 76-90 e 91-111. Cassirer afirma a certa altura: “The evolution of modern mathematics has approached the ideal, which Leibniz established for it, with growing consciousness and success. Within pure geometry, this is shown most clearly in the development of the general concept of space. The reduction of metrical relations to projective realizes the thought of Leibniz that, before space is defined as a *quantum*, it must be grasped in its original qualitative peculiarity as na ‘order of coexistence’ (*ordre des coexistences possibles*).” (CASSIRER, E., *op. cit.*, p. 91) (No que diz respeito ao apelo para Kant, veja-se, muito em especial, *idem, ibidem*, pp. 104 e ss.) E, neste âmbito, o que caracteriza a relação entre Leibniz e Kant feita por alguns desses autores é a *conciliação*, ou a tentativa de ler um dos filósofos à luz do outro (apelando, como acontece com Russell e Cassirer, para o conceito kantiano de “experiência possível, regulativa”, quanto aos conceitos puros do entendimento, e para o que se considerava ser uma “teoria leibniziana” a respeito das relações). (Quanto ao “uso regulativo” dos conceitos do entendimento, que é frequentemente ignorado (em contraste com um

Mas é também um Leibniz pensado à luz de certas concepções essenciais das filosofias de Schelling e de Schopenhauer, que agora, no contexto próprio do tempo, se retomam por vezes em contradição aparente como o que seria, de certo modo, o Leibniz original, para já não falar do próprio Hegel.⁴³ É o Leibniz, como notou Joaquim de Carvalho, que está em questão em *A crítica de Kant e a metafísica de Leibniz*, de Nolen, por exemplo,⁴⁴ ou aquele, diríamos nós, que corresponde à filosofia de E. Hartmann.⁴⁵ Ou mesmo ainda um Leibniz lido na perspectiva do

tal uso quanto às ideias transcendentais), veja-se Kant, I., *Crítica da Razão Pura*, Ed. F. Calouste Gulbenkian, Lisboa, pp. 225 e ss.) Já quanto à ética e à moral, como veremos mais à frente, a relação entre Leibniz e Kant é posta geralmente, na perspectiva da aceitação do primeiro filósofo, sob a forma de claro *confronto e oposição* com o segundo. O que está em questão essencialmente é a (suposta) superação leibniziana da antinomia determinismo-liberdade, e a crítica do “formalismo” da ética kantiana.

⁴³ Esta projecção de Leibniz através de Schelling e de Schopenhauer caracteriza toda a segunda parte do trabalho de Nolen ou o de Hartman (já citado). A ideia é que tanto um como outro destes dois filósofos, e sobretudo o segundo, na sequência de Leibniz, terão vindo pôr em evidência certas dificuldades fundamentais do sistema hegeliano. Neste sentido, a noção leibniziana de *força* é vista como um antecedente da de *vontade*, de Schopenhauer, e o pessimismo existencial desse filósofo, que se julgava na época mais ou menos redentor (como a harmonia pré-estabelecida de Leibniz), é geralmente posto em contraste com o “optimismo intelectual” de Hegel ou o “formalismo” kantiano na ética. Veja-se, ainda, Ribot, Th., *La philosophie de Schopenhauer*, Ed. Félix Alcan, Paris, 1890, especialmente, pp. 144-172.

⁴⁴ Veja-se Carvalho, J., *Estudos sobre a cultura portuguesa do século XIX*, vol. 1, p. 236 e ss..

⁴⁵ O traço essencial da relação Hartmann-Leibniz é a ideia de inconsciente. Hartmann afirmará: “Leibniz conserve l’honneur d’avoir le premier affirmé l’existence des idées inconscientes et d’en avoir reconnu la haute signification.” (HARTMANN, N., *Philosophie de l’Inconscient*, Ed. Lib. Germer Baillière, trad. e introd. de D. Nolen, Paris, 1877, vol. I, p. 21) E, nesta perspectiva, o próprio Hartmann reconhece a sua filiação leibniziana, embora só ocasionalmente insista nela (*idem*, p. 17 e ss.). Quanto à relação entre esta filiação e as influências de Hegel, Schelling e Schopenhauer, veja-se *idem*, vol. II, cap. 25, pp. 482-574. - Sobre a relação entre Antero e Hartmann, veja-se Carvalho, J., *Estudos sobre a cultura portuguesa do século XIX*, Vol. I (Antheriana), Imprensa da Universidade de Coimbra, 1955, particularmente, pp. 236 e ss.. (A despeito da inegável interesse e originalidade, para a época, do estudo de J. de Carvalho sobre essa relação, importa observar que aí se tende a sobrevalorizar a influência de Hartmann, como, noutra perspectiva, a de D. Nolen, desvalorizando (senão ignorando), simultaneamente, o contexto mais amplo das mesmas. O facto é que, feitas as contas, tanto uma como outra das influências em questão parecem ser *simples gotas de água no oceano filosófico mais amplo da época*.) - A ideia de inconsciente na filosofia de Leibniz foi já, em 1902, tema de um interessante ensaio de Giambattista G. Bertazzi, intitulado precisamente *L’Inconscio nella fillosofia di Leibniz* (Ed. Niccolo Giannotta, Catania, 1903). Sobre ela, veja-se ainda Lewis, G., *Le problème de l’incoscient dans le cartésianisme*, P.U.F., Paris, 1950/1985, cap. III, pp. 188-297.

positivismo, cuja representação, se se tiver em mente a hierarquia comteana das ciências, se cruza aliás com a já assinalada influência de Hegel. Às duas últimas representações, na perspectiva naturalmente de uma simples analogia, diríamos que corresponderá uma filosofia como a das ideias-forças de Fouillé.⁴⁶ E com as três no seu conjunto, como veremos em textos que retomaremos na Segunda Parte deste trabalho, identifica Leonardo aquilo a que chama em *O pensamento filosófico de Antero de Quental* as “tendências contraditórias no pensamento de Antero”.⁴⁷

Dois aspectos essenciais que nos permitem caracterizar o impacto de Leibniz no pensamento filosófico dos finais do século XIX serão, segundo a opinião de I. Belaval, a confusão e a invenção: “É na confusão que um autor se difunde. Encontramo-lo por todo o lado, mas não conseguimos apreendê-lo em parte alguma. Um conjunto numeroso de textos parece resultar da sua influência, mas esta paternidade torna-se duvidosa a partir do momento em que se procura prová-la. (...) - Confusão, difusão, mas também *invenção*. Os erros de leitura, os desconhecimentos ou os conhecimentos em segunda-mão, modelam pouco a pouco um novo autor. A história da filosofia é uma criação contínua, uma invenção constante. Leibniz é continuamente recriado. Inventa-se um leibnizianismo e é o leibnizianismo que fecunda os espíritos. Quando se regressa aos próprios textos apercebemo-nos da clivagem.”⁴⁸ Veremos, percorrendo alguns autores do período em questão e tendo sempre em vista a relação de Leonardo com Antero, que a ambiguidade notada por Belaval é essencial.

As sugestões que ressaltam desta sinopse dos traços gerais da recepção da filosofia de Leibniz na teoria da ciência da segunda metade do século XIX são, basicamente, aquelas que já sugerimos na introdução a este trabalho, e que importa recordar brevemente. Até ao surgimento de teorias científicas como a das geometrias não-euclidianas e da relatividade, e ao divórcio institucional entre a filosofia e a ciência que o acompanhou, essa teoria orientou-se basicamente por um espírito sistemático de unificação entre as suas diferentes vertentes teóricas no âmbito da física (a mecânica e a energética, fundamentalmente), cuja origem é, na realidade, de natureza

⁴⁶ É uma ideia a que regressaremos na próxima secção deste trabalho.

⁴⁷ Em *O pensamento filosófico de Antero de Quental* começa Leonardo por concluir, em síntese, que “O pensamento filosófico de Antero recebe directa ou indirectamente influências do pensamento alemão da *Crítica* de Kant e do subsequente idealismo, principalmente o de Hegel e Schelling, da preponderância da mecânica e das ciências da natureza, do dinamismo de Leibniz e do cientismo da forma positivista de Comte.” (*PAQ*, p. 103, sub. nosso)

⁴⁸ Veja-se, mais acima, nota 2.

claramente filosófica.⁴⁹ A filosofia de Leibniz, em contraste com outras como a de Kant, por exemplo, parecia estar de acordo basicamente com um tal espírito, mesmo se, para o efeito, era necessário adaptá-la e transfigurá-la a preceito. O facto é que a unidade que se procurava para a teoria da ciência tinha que provir, não da ciência ela mesma mas de um empreendimento filosófico fundacionalista que englobava filósofos e cientistas propriamente ditos. Se o alcance dessa filosofia parecia tão prometedora quanto à física, porque não generalizá-lo às próprias ciências humanas, ou à “Ciência” no seu conjunto? Foi, como veremos na secção seguinte, o que aconteceu, mesmo se, com um tal propósito, se tornou necessário ler Leibniz à luz de Hegel e de Comte, recriando a história da filosofia.

2. Síntese da “síntese leibniziana” na filosofia francesa do princípio do século XX (de Ravaisson a Fouillé)

F. Ravaisson, na sua notável *Comunicação sobre a filosofia em França no século XIX*, que em certo sentido mais não será do que um comentário sobre a filosofia de Leibniz,⁵⁰ e que, nos pontos essenciais está em perfeito acordo com o espírito e a letra das “Tendências”, como se verá, resumia o problema essencial do pensamento filosófico francês dessa época como um empreendimento de síntese, que se pretendia verdadeiramente superadora, do materialismo e do idealismo,⁵¹ o qual se

⁴⁹ É. Boutroux, que está longe de ser coerente na matéria, dirá criticamente que “On entend souvent parler de la science comme d’une unité”, e que “l’on considère comme réalisée la systématisation parfaite de toutes les sciences particulières.” (BOUTROUX, É., *La nature et l’esprit*, Ed. J. Vrin, Paris, 1926, p. 159) E contrapõe: “Notre science, essentiellement expérimentale, ni n’est une, ni ne sait si elle pourra jamais devenir une. L’unité est, pour elle, non un principe constitutif, mais un principe d’investigation” (*IDEM, ibidem*, p. 160).

⁵⁰ Fonsegrive, G., *De Taine à Peguy. L’évolution des idées dans la France contemporaine*, Ed. Bloud and Gay, Paris, 1920, p. 114. A interpretação de Fonsegrive reporta-se apenas, como veremos mais adiante, à relação entre Fouillé e Leibniz, embora se sugira a perspectiva que apresentámos.

⁵¹ A noção de “materialismo” de Ravaisson é muito ampla (veja-se *Rapport sur la philosophie en France au XIXème siècle*, Ed. Lib. Hachette, Paris, 1904, pp. 188-190), e uma breve elucidação do seu significado é importante para os nossos objectivos. De um modo geral, tende a pensar que o materialismo não é uma posição filosófica consistente, e, por isso, que não haverá propriamente um filósofo materialista, embora existam traços comuns que nos permitem falar de uma filosofia materialista: a recusa das causas finais, que se encontra ligada a uma concepção determinista ou fatalista da natureza, à ideia de que o espírito humano não tem uma existência independente do corpo e de que entre o homem e o animal a diferença é apenas de escala, ou à negação da existência de um Deus transcendente. Aspecto central do materialismo da sua época será tomar “pour unique et

apresentaria basicamente como a retoma em novos termos do ensaio de síntese de Leibniz, em que “a filosofia veio a encontrar a sua base

universel principe une matière active ayant en elle de la force.” (*IDEM, ibidem*, p. 187) Deste ponto de vista, em que o próprio Leibniz poderia ser tomado como um materialista, encontramos alguns desses traços, segundo ele, em pensadores tão diversos como Comte, Spencer, S. Mill, Renan e Taine, Cousin, Buchner, etc.. - Encontramos a mesma ambiguidade a respeito da noção de materialismo na obra de F.-Lange, *Histoire du Matérialisme e Critique de son Importance a Notre Epoque*, Liv. C. Reinwald, trad. de D. Nolen, Paris, 1977, 2 vol.s.. Esta ambiguidade, como mostra Nolen na “Introdução”, tem a ver com as dificuldades que caracterizam a concepção do próprio Lange, para o qual o materialismo se identificará essencialmente com o mecanicismo científico. (Veja-se Lange, F.-A., *op. cit.*, pp. XXXVI e ss..) - Em (Vários), *Darwin to Eintein. Historical Studies on Science and Belief*, Ed. Colin Chant e John Fauvel, New York, 1980, pp. 18 e ss., pode encontrar-se uma discussão sobre este carácter equívoco da noção de materialismo no pensamento filosófico dos finais do século XIX. Em lado algum do *Rapport* se utilizam os termos “naturalismo” e “cientismo”, que em parte abrangem a noção de “materialismo” e passaram a ser de uso frequente nessa mesma época. A utilização do primeiro, que é geralmente feita por Antero, generalizou-se sobretudo no âmbito do impacto das teorias da evolução, tendo, ao inverso da noção de “materialismo”, importantes conotações políticas, que discutiremos na Segunda Parte deste trabalho. A do segundo, mais recente do que a do primeiro, caracterizou particularmente uma certa tentativa de retorno à metafísica, enquanto empreendimento de fundamentação, que parecia em grande parte comprometida pela teoria da ciência dominante nas primeiras décadas deste século. Em (Vários) *L’avenir de la science*, pode encontrar-se uma excelente contextualização histórico-filosófica do termo “cientismo” feita por Raymond Charmet, em “Le mythe moderne de la science”, *op. cit.*, pp. 77-161. - Quanto à noção de “idealismo” de Ravaisson, e deixando por agora a elucidação da sua posição em relação a Kant (que nos ocupará mais adiante), ele parece ter essencialmente em vista um sistema como o do idealismo absoluto de Hegel, que identifica a um “mecanicismo psicológico” (*op. cit.*, p. 281). Também a respeito desta noção há algumas ambiguidades, como se pode ver pelo texto seguinte, que em parte poderia ser subscrito por Lange ou mesmo por E. Hartmann: “Il serait aisé, si le cadre de ce travail le comportait, de montrer dans les principales conceptions philosophiques auxquelles on donné le jour, en ce dernier temps, des pays différents du nôtre, des tendances toutes semblables font la base et le couronnement; le système de Schopenhauer ou le principe que explique tout est pareillement la volonté; celui de M. Lotze, qui, en maintenant la liaison des phénomènes, conclut à les réduire, d’un point de vue plus élevé, qui est celui de la métaphysique, à des manifestations d’une activité radicale foncièrement spontanée, et à résoudre toute véritable existence dans l’esprit infini et dans l’amour.” (*IDEM, ibidem*, p. 281)- Há, pois, uma certa vertente do idealismo, aquela justamente onde Nolen reconhecerá a influência explícita de Leibniz, em que Ravaisson afirma estarem representadas as mesmas tendências dominantes do pensamento filosófico francês da sua época. Sobre o conceito de “materialismo” nesse contexto, que particularmente nos interessa, vejamos P. Janet, *op. cit.*; *Idem, La crise philosophique: MM. Taine, Renan, Littré, Vacherot*, Ed. Lib. Germer Baillière, Paris, 1865; em oposição a esta perspectiva, Leblais, A., *Matérialisme et spiritualisme*, Ed. Lib. Germer Baillière,

definitiva.”⁵² E, nesta perspectiva, caracterizando uma tal tentativa ele observava, como Antero o poderia ter feito precisamente nos mesmos termos:⁵³

A natureza agora não é de modo algum, como ensina o materialismo, necessidade absoluta ou fatalidade. Entra aí o plano moral e, por isso, ela está como que penetrada de necessidade absoluta, que exclui a contingência e a vontade, e da necessidade relativa que as implica. Mas não é tudo: o moral é na natureza o principal. Se negligenciamos os acidentes que perturbam, em certa medida, o curso regular da natureza, mas que, aprofundados, entram nela ainda sob as mesmas leis, a natureza oferece por todo o lado um progresso constante do simples ao complicado, da imperfeição à perfeição, da vida fraca e obscura a uma vida progressivamente mais inteligível e inteligente no seu conjunto. Cada grau aí, além disso, é um fim para aquele que o precede, uma condição, meio ou matéria para aquele que se lhe segue. Daí uma necessidade absoluta e uma necessidade relativa em dois sentidos bem inversos um do outro.⁵⁴

Prof. de E. Littré, Paris, 1865. Sobre Ravaisson veja-se “Félix Ravaisson”, em *Les Études Philosophiques*, P.U.F., Octobre-Décembre, 1994; em especial, Simone, G.-F., “Ravaisson et les historiens du XIX^e siècle”, pp. 481-597.

⁵² Ravaisson, F., *op. cit.*, p. 21.

⁵³ Veja-se, mais acima, nota 25.

⁵⁴ “La nature, maintenant, n’est point, comme l’enseigne le matérialisme, toute géométrie, donc toute nécessité absolue ou fatalité. Il y entre du moral; elle est comme mélange de la nécessité absolue, qui exclut la contingence et la volonté, est la relative, qui les implique. Ce n’est pas tout: le morale y est le principal. La nature, si on néglige les accidents qui troublent, dans une certaine mesure, son cours régulier, mais qui, approfondis, rentrent encore sous les mêmes lois, la nature offre partout un progrès constant du simple au compliqué, de l’imperfection à la perfection, d’une vie faible et obscure à une vie de plus en plus énergique, de plus en plus intelligible est intelligente toute ensemble. Chaque degré y est, de plus, un fin pour celui qui le suit. De là une nécessité absolue, et une nécessité relative en deux sens inverses l’un de l’autre.” (*IDEM, ibidem*, p. 269) Antero acrescentaria talvez: “É pois o tipo superior que explica o inferior: é para aquele que este gravita (...). A evolução não é apenas uma complicação crescente de forças elementares: é um alargamento de ideias, isto é, de existência verdadeira.” (*TGF*, p. 103) É. Boutroux dirá: “Ainsi chaque forme de l’être est la préparation d’une forme supérieure; et les choses vont ainsi se diversifiant et se multipliant, pour aboutir à la forme hiérarchique, qui donne à l’ensemble toute la puissance et tout la beauté qu’il comporte.” (*BOUTROUX, É., De la contingence des lois de la nature*, Ed. Félix Alcan, Paris, 1898, p. 142) E o filósofo descreve essas diferentes graus: “Au degré inférieur, au dessous même de l’être indéterminé, est la nécessité ou quantité pure et simple, dont l’essence est l’unité. C’est la forme la plus vide qu’il soit possible de concevoir. (...) Grâce à un certain degré de contingence, à une sorte de jeu laissé aux cadres logiques, une nouvelle forme de l’être s’y introduit: la matière, chose étendue et mobile, dont l’essence est la continuité. (...) La matière, à son tour, se prête à la création des formes physiques et chimiques, dont l’essence est l’hétérogénéité. (...) Puis

Concluindo: “A fatalidade neste mundo, pelo menos quanto ao curso regular das coisas, e pondo o acidental à parte, não é se não aparência: o espontâneo, a liberdade, é o verdadeiro.”⁵⁵ E no que ao seu próprio pensamento concerne, por outro lado, é ainda esta mesma ideia nuclear, que para o historiador da filosofia será de embebelância leibniziana, segundo a qual “a natureza humana mergulha as suas raízes na natureza inferior [de carácter mecanicista], mas não se absorve aí completamente, pois a prolonga, espiritualiza-a e liberta-a”, que a caracterizará.⁵⁶

No que respeita a Fouillé, o ensaio de síntese do pensador alemão despertará uma interpretação ambígua, mas, de toda a maneira, a sua influência foi de tal maneira evidente que o historiador, sem hesitação, pôde afirmar que na filosofia das ideias-forças o seu autor “completa pela experiência psicológica as perspectivas de Leibniz.”⁵⁷ A ambiguidade residirá neste

le monde physique rend possible le monde vivant, lequel a pour essence l'individualisation, l'harmonie introduite dans l'hétérogène par la prépondérance d'un élément central, par l'hierarchie. (...) Enfin, au-dessus de la vie elle-même, et sur les fondements qu'elle fournit, s'élève la conscience, ou le monde est senti, connu, dominé.” (*IDEM, ibidem*, pp. 140-142) Estes diferentes “graus do ser” não correspondem *necessariamente* a uma *hierarquia das ciências*, mas, como dirá Boutroux, a uma “hierarquia do ser” ou a uma “história do ser” (*IDEM, ibidem*, p. 145). Há, em Boutroux, uma clara desconfiança a respeito da ciência e da possibilidade que ela oferecerá em fundamentar a metafísica, a despeito de certas declarações suas aparentemente comprometidas e hesitantes a este respeito (cf. *idem, ibidem*, p. 22 e ss.) Veja-se, neste sentido, “Du rapport de la philosophie aux sciences”, em Boutroux, É., *La nature et l'esprit*, pp. 150-172.

⁵⁵ “La fatalité en ce monde, du moins quant au cours régulier des choses, et l'accident mis à part, n'est donc que l'apparence; la spontanéité, la liberté est le vrai.” (RAVAISSON, F., op. cit., p. 270) Retomando *La liberté et le déterminisme*, Fouillé dirá: “Que l'on fasse donc la guerre au 'fatalisme paresseux' sous toutes ses formes, au fatalisme paralysant qui veut nous faire croire que pour nous, êtres pensants et sentants, la mécanique ou la géométrie vont produire toutes seules un avenir auquel nous ne pourrions rien changer.” (FOUILLÉ, A., *Histoire de la philosophie*, Ed. Lib. Ch. Delagrave, Paris, p. 571)

⁵⁶ “La nature plonge ses racines dans la nature inférieure, mais n'y s'absorbe pas complètement, puisqu'elle la prolonge, la spiritualise et la libère” (FONSEGRIVE, G., op. cit., p. 114)

⁵⁷ *Idem, ibidem*, p. 115. Na “Introdução” à sua *Histoire de la philosophie*, resume Fouillé o método da sua historiografia filosófica na ideia de que “L'appréciation des systèmes contient deux parties principales: correction des erreurs et conciliation des vérités.” (FOUILLÉ, A., op. cit., p. X) Deste ponto de vista, “il ne faut pas détruire, mais construire, et absorber tout ce que les autres ont dit de vrai dans une vérité plus large et plus compréhensive. ... il est nécessaire d'abord de chercher tout ce qui peut être admis en commun par les systèmes contraires” (*IDEM, ibidem*, p. X) Estes preceitos estão de acordo com a sua interpretação de Leibniz de maneira geral, cuja influência na matéria, aliás, é explicitamente reclamada (*idem, ibidem*, p. XII). Ecletismo? Ele dirá que não: “Cette méthode de conciliation ne doit pas se confondre avec la méthode proposée sous le nom

ponto essencial: em que medida, nesse ensaio, chega Leibniz verdadeiramente a conciliar, fora de pressupostos teológicos (a harmonia pré-estabelecida), que, em rigor, deveriam ser propriamente exteriores ao seu sistema,⁵⁸ “a liberdade e a providência, o reino da moral e o reino da natureza, a actividade individual e o determinismo universal”?⁵⁹ Na sua *História da filosofia*, justamente, afirma Fouillé que em nenhuma daquelas oposições metafísicas logrou o autor de a *Monadologia* alcançar verdadeiramente uma síntese.

Começando pela última, “não parece, em definitivo, que Leibniz se tenha elevado para além da ideia de desejo, nem, por outro lado, para além da de inteligência.”⁶⁰ E, mesmo a esses níveis, “a última razão desse desejo

d'éclectisme, bien qu'elle s'efforce de retenir ce que l'éclectisme avait de bon.” (*IDEM, ibidem*, p. XIV)

⁵⁸ A crítica do papel da teoria da harmonia pré-estabelecida na filosofia de Leibniz é muito comum na época de Fouillé. Lachelier dirá na sua introdução à tradução francesa de *A Monadologia*: “Leibniz a exposé l'harmonie préétablie (...) de plusieurs manières assez différentes et difficilement conciliables. (...) On voit que cette théorie suppose une dualité d'être, une opposition de l'âme et du corps, qui est étrangère au fond de la métaphysique de Leibniz.” (LACHELIER, H., em *La Monadologie, avec introduction, notes et suppléments*, Ed. Lib. Hachette, Paris, 1909, sub. nosso, pp. 25-27) Podemos encontrar uma perspectiva similar no trabalho já citado de A. Hannequin, *Essai critique sur l'hypothèse des atomes dans la science contemporaine*, ed. cit., pp. 325-326 (veja-se, mais acima, nota 36.) Antero alude à mesma perspectiva nas “Tendências”, a certo passo: “(...) [Leibniz] com a sua harmonia pré-estabelecida, reconhecia, *embora sob uma forma que o futuro havia de rejeitar* (...)” (*TGF*, pp. 62-63, sub. nosso). Lotze afirmará a respeito da teoria da harmonia pré-estabelecida e da sua relação com a ideia de que as mónadas estão em completo isolamento mútuo: “Je ne puis admirer cette proposition, parce que je trouve qu'elle n'est nullement motivée et qu'elle écarte d'une manière brusque ce qui était encore en question. Que les monades, les forces dont le monde se compose, ne soient pas des espaces vides dans lesquels des états tout achevés pénétraient par des ouvertures laissées libres, cela (...) n'empêchait pas qu'il y avait entre elles des relations (...) méritant le nom d'action mutuelle.” (LOTZE, *op. cit.*, pp. 127-128) E, mais decisivamente: “Ce n'est donc pas une sympathie exempte de préoccupations que celle qui fait accueil à l'harmonie préétablie; cette hypothèse de Leibnitz, lors même qu'elle remplirait sa tâche métaphysique, serait une invraisemblable subtilité.” (*IDEM, ibidem*, p. 132) Fouillé, pelo seu lado, criticará igualmente “l'impénétrabilité leibnizienne des consciences et des êtres”, opondo-lhe o monismo de acordo com o qual “la multiplicité des individus a pour base une radicale unité.” (FOUILLÉ, *Le mouvement positiviste et la conception sociologique du monde*, Ed. F. Alcan, Paris, pp. 10-11)

⁵⁹ “(...) la liberté et la providence, le règne morale et le règne de la nature, l'activité individuelle et le déterminisme universel” (FOUILLÉ, A., *Histoire de la philosophie*, p. 325).

⁶⁰ “Il ne semble pas que Leibniz, en définitive, se soit élevé ni au-dessus du désir, ni au-dessus de l'intelligence.” (*IDEM, ibidem*, p. 326)

ou desta inteligência não reside em mim, mas fora de mim [harmonia pré-estabelecida].⁶¹ Deste ponto de vista, “Também não mostrou realmente ao homem o ideal da moralidade propriamente dita, que procurava fundar sob o nome de reino da moral.”⁶² Exemplo disso é o facto, essencial para Fouillé como o será para Antero ou para Leonardo, de não encontrarmos no pensamento de Leibniz, mesmo em sentido intelectualista, a ideia capital de *amor*: “A vontade, tal como ele a concebe, não é verdadeiramente desinteressada de todo o fim estranho; não se dá a ela própria verdadeiramente o bem; ela *deseja*, não *ama*.”⁶³ Finalmente, e precisamente por ter “esta noção insuficiente de vontade, Leibniz transportou-a do homem a Deus.”⁶⁴ Mas este Deus é concebido por Leibniz simplesmente como uma *inteligência*, tal como acontece, aliás, com a própria alma.⁶⁵ Resulta daí, conclui Fouillé, que Deus encontra-se sempre submetido, tal como o Júpiter

⁶¹ “(...) la dernière raison de ce désir ou de ce mouvement n'est pas en moi, mais en dehors de moi.” (*IDEM, ibidem*, p. 326)

⁶² “Aussi n'a-t-il pas réellement montré à l'homme l'idéal de la moralité proprement dite, qu'il cherchait à fonder sous le nom de règne moral.” (*IDEM, ibidem*, p. 326)

⁶³ “La volonté, telle qu'il la conçoit, n'est pas vraiment désintéressée de toute fin étrangère; elle ne se donne pas véritablement elle-même au bien; elle *désire*, elle *n'aime pas*.” (*IDEM, ibidem*, p. 326) Leonardo, em *O pensamento filosófico de Antero de Quental*, dirá numa perspectiva claramente monista - em que as filosofias de Leibniz, de Espinoza e de Hegel se reconciliariam -, que “A comunicação das mónadas nunca existiu em qualquer sistema fora do pensamento de Deus ou da essência da Substância de que elas são simples modalidades; ora tal comunicação dá sempre o solipsismo de Deus ou da Substância com o milagre brutal duma manifestação insensata ou ilusória.” (*PAQ*, p. 128) Deste ponto de vista, contra Leibniz: “Se em Deus temos a Consciência, se nela hemos de ter em ideias a pluralidade, porque não havemos de ter, de pronto e em bondade, as subconsciências que são o concreto do Amor, a própria Invenção fazendo-se infinito centro de invenção para poder realizar, viver aquele Amor?” (*PAQ*, p. 127) Nas “Tendências”, sem qualquer referência a Leibniz, alude Antero a certo passo a esta mesma concepção monista da bondade ou do amor, observando: “O bem é o momento final e mais íntimo da evolução do ser, em que o espírito se liberta na consciência de todas as limitações, criando em si, de si e para si um mundo completo, transcendente e definitivo. (...) É o que, na linguagem (que para nós não pode ser senão simbólica) do misticismo, se chama a união da alma com Deus” (*TGF*, p. 106).

⁶⁴ Fouillé, A., *op. cit.*, p. 326.

⁶⁵ *Idem, ibidem*, p. 327-328. Leonardo dirá sobre este mesmo problema do mal em Leibniz: “Os seres são radicalmente evolutivos, porque duram e o espírito instantâneo, que no genial dizer de Leibniz a matéria, é apenas o limite inacessível de uma queda porventura resgatável. - Eis o *problema do Mal*.” (*PAQ*, pp. 134-135) E depois conclui criticamente: “Mas consente Deus o mal? - Este é que é o trágico problema que Leibniz resolve pela impossibilidade dum modo melhor.- De modo que temos a Fatalidade da Lógica dos compossíveis pairando de asas negras sobre tudo o que sofre e agoniza.” (*PAQ*, p. 135)

antigo, a uma espécie de destino, que é a verdade concebida pelo seu entendimento, “porque é na verdade eterna que Leibniz coloca a necessidade primitiva, a origem de todas as outras e, em particular, desta triste necessidade que se chama o mal.”⁶⁶ Ora, fazendo-o, ele reduz, eliminando-o em última análise, o significado humano ou propriamente moral do pecado e, com ele, todo o sentido da liberdade ela mesma.⁶⁷ Em resumo, “Leibniz viu perfeitamente a necessidade de conciliar a ordem física com a ordem moral; mas teve desta última uma noção incompleta, porque não soube dignificar o seu ideal de liberdade.”⁶⁸

Desta crítica, aparentemente bem definida, não será legítimo, entretanto, retirar a conclusão de que o pensamento de Fouillé aparece de algum modo em oposição à filosofia de Leibniz. Pelo contrário, ela tem em vista mostrar justamente que, naqueles pontos em que o ensaio de síntese do filósofo de Leipzig é inconsistente, a filosofia das ideias-forças, tal como dirá o historiador já citado, aparecerá como essa mesma filosofia *revista e completada* nas novas condições de reflexão impostas, sobretudo, pela nova teoria da ciência. No final da sua *História da filosofia*, neste sentido, ao encontro da interpretação de Ravaisson e, como veremos, das de Leonardo e de Antero, ele sintetizará nas palavras seguintes aquele que será o problema filosófico nuclear do pensamento filosófico dos finais do século XIX:

Se (...) recordamos os últimos resultados das investigações metafísicas na Alemanha, em França e em Inglaterra, vemos que há cada vez mais um consenso em dois pontos essenciais. Em primeiro lugar, reconhece-se que *o fundo da existência, o objecto da metafísica é o mesmo para todos os seres e que a diferença dos seres*

⁶⁶ “(...) car c’est dans la vérité éternelle que Leibniz place la nécessité primitive, origine de toutes les autres, et en particulier de cette triste nécessité qu’on appelle le mal.” (FOUILLÉ, A., *op. cit.*, pp. 326-327)

⁶⁷ Veja-se *idem, ibidem*, pp. 327-328.

⁶⁸ “Leibniz a bien vu la nécessité de concilier dans la nature l’ordre physique et l’ordre morale; mais il n’a eu de ce dernier qu’une notion incomplète, parce qu’il n’a pas élevé assez haut son idéal de liberté.” (*IDEM, ibidem*, p. 329) Lachelier sugere esta mesma perspectiva nas suas observações finais sobre a moral de Leibniz, fazendo o paralelo entre esta e a antiga, por um lado, e, por outro, a moral de Kant, onde essa dignificação da ideia de liberdade, como veremos a seguir, parece encontrar uma expressão mais adequada: “En résumé, la morale de Leibniz est une morale antique, et ses défauts sont les mêmes que ceux des doctrines de l’antiquité: l’idée d’obligation, dont le premier a bien compris l’importance fondamentale, en est à peu près absente. La vertu est, pour Leibniz, une connaissance, elle consiste avant tout à réfléchir, à contempler. (...) mais il semble que jamais cette volonté n’ait à lutter, que jamais il ne lui arrive d’entendre l’impératif catégorique de la Raison s’élever contre ses instincts et ses désirs.” (LACHELIER, *op. cit.*, pp. 80-81)

é uma simples diferença de desenvolvimento. Em segundo lugar, está-se de acordo em reconhecer que o fundo de toda a existência é a acção. Mas em que consiste esta acção e qual é a sua verdadeira essência? É sobre esta questão final que vemos ainda opôrem-se as duas grandes direcções em que se divide a metafísica contemporânea.⁶⁹

Segundo os adeptos da necessidade universal, continua Fouillé, a acção à qual toda a existência se reduz está submetida a leis fatais e a nossa pretensa liberdade não é mais do que uma aparência enganadora: a moralidade do homem absorver-se-à então, a seus olhos, no mecanicismo da natureza. Ao contrário, segundo os adeptos do idealismo, é a necessidade que é uma aparência exterior, uma forma de desenvolvimento dos seres, um simples momento do seu progresso; o fundo interior não é mais do que a liberdade, sempre presente, sempre actuante.⁷⁰

Se assim é, pergunta-se, qual a perspectiva de resolução deste problema fundamental para a nova metafísica dele emergente, a metafísica das ideias-forças? A resposta de Fouillé, que nos permitirá avançar para a clarificação de duas outras vertentes fundamentais do pensamento filosófico dos finais do século XIX, é, neste sentido, assaz instrutiva: “(...) a antítese entre os dois termos talvez não seja absoluta; pode-se fazer da liberdade moral uma ideia que a torne compatível com o determinismo da natureza. Para isso, é preciso conceber a liberdade não como uma potência de decisão

⁶⁹ “Si (...) nous nous rappelons des derniers résultats des recherches philosophiques en Allemagne, en France et en Angleterre, nous voyons qu'on s'accorde de plus en plus sur des points essentiels. En premier lieu, on reconnaît que le fond de l'existence, l'objet de la métaphysique, doit être le même pour tous les êtres, matériels ou spirituels, et que la différence des êtres est une simple différence de développement ou d'évolution. En second lieu, on s'accorde à reconnaître que ce fond de tout existence doit être l'action et même, au sens général, la volonté. - Mais en quoi consiste cette action, et quelle en est la véritable essence? C'est sur cette question finale que nous voyons s'opposer les diverses écoles entre lesquelles se partage la philosophie contemporaine.” (FOUILLÉ, A., *op. cit.*, p. 564) Quanto à Inglaterra, Spencer é certamente um exemplo notável das afirmações de Fouillé. Em vez de “acção”, ele falará em “Força”, “o princípio dos princípios”: “Quoique les conceptions de Temps, d'Espace, de Matière et de Mouvement soient en apparence toutes des données nécessaires de l'entendement, une analyse psychologique (...) nous montre qu'elles sont édifiées avec des expériences de Force, ou qu'elles en sont tirées par abstraction.” (SPENCER, H., *op. cit.*, pp. 147-148)

⁷⁰ “Selon les partisans du mécanisme exclusif, l'action à laquelle toute existence se ramène est soumise à des lois fatales, et tout idéal est chimérique: la moralité de l'homme s'absorbe dans le mécanisme de la nature. Au contraire, selon les partisans de l'idéalisme, c'est la nécessité mécanique qui est l'apparence, la forme du développement des êtres, la série des moments de leurs progrès; le fond intérieur de toutes choses est une volonté toujours agissante (...) qui tend à l'indépendance et à la liberté”(FOUILLÉ., A., *op. cit.*, p. 574).

indiferente entre contrários, como uma liberdade de indiferença ou um livre arbítrio vulgar, mas como uma potência de desenvolvimento indefinido cuja essência consiste no poder de se desinteressar e de amar. - (...) O homem em quem a influência do ideal moral é predominante age a seu respeito e a respeito dos outros como em relação a seres morais; ele regula a sua vontade e as suas acções como se a moralidade livre fosse a essência universal cuja manifestação depende de nós, como se a força fatal fosse um obstáculo passageiro que depende de nós destruir. - (...) Esta indução metafísica constitui o fundo de todo o acto moral.”⁷¹

Eis tanto quanto é possível apresentá-lo por agora, partindo de Leibniz, aquele que é o ponto essencial de confluência no pensamento de Fouillé entre a filosofia do pensador de Leipzig e a filosofia de Kant, que constitui justamente, como se verá, uma outra vertente fundamental do pensamento filosófico dos finais do século passado. A importância desta confluência,

⁷¹ “(...) l’antithèse des deux termes n’est peut-être pas absolue; on peut se faire de la liberté morale une idée qui la rend compatible avec le déterminisme de la nature. Pour cela il faut concevoir la liberté non comme une puissance de décision indifférente entre les contraires, comme une liberté d’indifférence ou un libre arbitre vulgaire, mais comme une puissance de développement indéfini dont l’essence consiste dans le pouvoir de se désintéresser et d’aimer. - (...) L’homme en qui l’influence de l’idéal moral est prédominante agit envers soi et envers les autres comme des êtres moraux; il règle sa volonté et ses actions comme si la bonne volonté était l’essence universelle qu’il dépend de nous de manifester, comme si la force fatale et égoïste était un obstacle qu’il dépend de nous soit de détruire, soit de reculer, soit de tourner au profit de la volonté même. - (...) Cette induction métaphysique fait le fond de tout acte moral.” (*IDEM, ibidem*, pp. 498-499) Este regular da vontade a que se refere Fouillé, como se verá a seguir, não se traduz necessariamente numa obrigação perante qualquer imperativo formal, mas emana da expansão da própria vida de cada indivíduo, ou daquilo a que Guyau chama a sua “fecundidade moral”. “La vie, en prenant conscience de soi, de son intensité et de son extension, ne tend pas à se détruire: elle ne fait qu’accroître sa force propre. (...) Le moraliste, dit esse discípulo de Fouillé, est tenté d’invoquer une loi supérieure à la vie même, une loi *intelligible, éternelle, supra-naturelle*. Cette loi, nous avons renoncé à l’invoquer, au moins comme loi (...) Il faut que la vie individuelle se répande pour autrui, en autrui, et, au besoin, se donne (...) au lieu de dire, *je dois, donc je puis*, il est plus vrai de dire: *je puis, donc je dois*. De là l’existence d’un certain devoir impersonnel crée par le pouvoir même d’agir.” (GUYAU, M., *Esquisse d’une morale sans obligation, ni sanction*, Ed. Félix Alcan, Paris, 1896, pp. 245-247) Em *Éducation et hérédité* retoma Guyau esta mesma concepção, mas do ponto de vista da filosofia da educação, fazendo do homem-ao encontro do postulado anarquista, prodhouniano, da vida autónoma do ser colectivo da sociedade-o próprio social interiorizado ou, como ele dirá “intra-orgânico”. (Veja-se Guyau, M., *Educação e hereditariedade*, Ed. Guimarães & C.a, trad. de J. Cordeiro, Lisboa, 1910, p. 62.) A influência de Guyau em Leonardo, como veremos na Segunda Parte deste trabalho, é evidente em *O criacionismo*.

bem evidente em Antero,⁷² e que iremos surpreender, de modo igualmente explícito, também na de Leonardo, já alguns anos antes de *O criacionismo*,⁷³ justifica que a seu respeito nos detenhamos por alguns momentos.

Logo que Fouillé afirma que o homem deve agir e regular a sua vontade como se a boa vontade fosse a essência universal cuja manifestação depende de nós, apelando explicitamente para o sentido das duas primeiras formulações, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, do imperativo categórico de Kant,⁷⁴ ele dá à sua própria afirmação um sentido diverso, nos pressupostos e nas consequências, das formulações referidas do filósofo de Königsberg. Era para ele particularmente claro, como o era aliás para todo o chamado “espiritualismo francês”, que Kant só tinha salvo a ideia de liberdade, que na *Crítica da Razão Pura* se designa como “ideia transcendental”,⁷⁵ pelo preço do *formalismo*, que terá afectado irremediavelmente a originalidade da sua “revolução copernicana” na história da filosofia.⁷⁶ Se uma tal ideia não radica na ordem das coisas ela mesma,

⁷² Aludindo a Kant, criticamente, observa Antero no mesmo sentido de Fouillé e de Guyau, que “A necessidade da determinação é pois interna e a lei, na sua constância, exprime apenas a constância daquele acordo do ser consigo mesmo, que, em idênticas relações, se manifesta por idênticas modalidades. (...) A liberdade, no sentido rigoroso da palavra, é pois a espontaneidade quando plena, isto é, quando o ser, não já espontâneo apenas na sua actividade exteriormente condicionada (...), o é ainda nessa mesma condicionalidade, criando conscientemente os motivos das suas determinações e criando-os em vista do próprio fim.” (TGF, p. 99)

⁷³ Logo em “O pensamento e a liberdade”, artigo publicado em 1909, afirma Leonardo: “Dizemos que actuamos livremente quando o acto por nós realizado é acompanhado por um sentimento geral de acordo e plenitude, quando nos parece que a nossa actividade se distende na direcção de uma persistente contracção prévia.” (COIMBRA, L., art. cit., *A Vida*, Porto, 2ª Série, Ano V, nº 2, de 10 de Janeiro de 1909, p. 1) É pois toda a riqueza interior do indivíduo que se revela na acção livre e criadora. Os motivos, que aparentemente determinam a acção livre, não são mais do que a “adaptação progressiva do indivíduo conceitual ao mundo exterior.”

⁷⁴ I. Kant, *Grundelegung zur der Metaphysic der Sitten*, em *Kant's gesammelte Schriften*, Königlich preussischen Academie der Wissenschaften, Berlim, 1910 e ss., vol. V, pp. 435 e ss..

⁷⁵ I. Kant, *Crítica da Razão Pura*, Ed. Gulbekian, trad. de Manuela dos Santos e Alexandre Morujão, Lisboa, 1985, pp. 462 e ss..

⁷⁶ É. Boutroux, nos seus *Nouvelles études sur l'histoire de la philosophie*, faz assentar toda a filosofia moral de Fouillé justamente na rejeição do “arbitraire et despotique Impératif de Kant” e na tentativa de dedução, no quadro do princípio das ideias-forças, de um “idéal moral persuasif”, a que se resumirá a explicação de uma tal filosofia. Veja-se op. cit., Ed. Alcan, Paris, 1927, p. 162 (citação do texto de Boutroux, “La philosophie en France depuis 1867”, em *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1908). - E, de facto, Fouillé, na sua *Critique des systèmes de morale contemporaine*, dá razão a esta interpretação quando afirma:

observa ele em vários contextos, então é a própria legitimidade da reflexão e, com ela, o escopo de fundamentação da teoria da ciência, que fica comprometido.⁷⁷

Na verdade, a consciência da necessidade desse enraizamento ontológico terá sido segundo ele, como se viu, um dos méritos essenciais da filosofia de Leibniz. Mas, justamente, este último filósofo só logrou fundar a liberdade na substância (as mónadas), na perspectiva, que Fouillé rejeita, da teologia, retirando assim à moral a sua significação propriamente humana. Ao contrário, ao assumir-se em Kant, em grande parte contra

“(…) ce qui importe à la fondation d’une véritable science de la conduite, c’est de déterminer les rapports de la moralité intelligible avec le monde sensible. Le noeud du problème est de savoir comment la moralité devient une loi impératif, une obligation, un devoir” (Lib. Germer Baillièrre, Paris, 1899, p. 164). E, mais à frente, concluindo o estudo da moral kantiana: “Les divers imperfections du kantisme nous semblent tenir à une défaut fondamental (...): c’est le dogmatisme formel, en d’autres termes la prétention d’affirmer la loi, en tant que loi, comme certaine” (IDEM, p. 238). Na sua *Histoire de la philosophie*, observa Fouillé que “Le moment est venu, sans doute, de dépasser le kantisme, mais il n’est pas besoin, pour éviter le Chaybde du nécessitarisme, de tomber dans le Scylla de l’indéterminisme.” (IDEM, *op. cit.*, p. 572) No que concerne à teoria do conhecimento, importa, segundo ele, rejeitar a dissociação kantiana entre fenómeno e númeno, uma vez que “Par la conscience profonde et intime, nous prenons notre être sur le fait, nous sommes au coeur de la réalité” (IDEM, *ibidem*, p. 573). E “En morale, Kant a également besoin d’être dépassé. Il a fait du devoir une sorte de loi mystique, un impératif catégorique purement formel derrière lequel se cache le noumène.” (IDEM, *ibidem*, p. 573)

⁷⁷ Em *Le moralisme de Kant et l’amoralisme contemporain*, considera Fouillé que “(...) la force causal qu’il [Kant] attribue à l’idée de la loi n’est pas du tout, comme dans la doctrine des idées-forces, une causalité *naturelle* ou un principe naturellement déterminant de cette causalité; elle est, nous l’avons vu, une causalité supra-naturelle et purement intelligible. Cette causalité est *négativement libre* en ce sens qu’elle n’est plus soumise aux conditions du déterminisme naturel et des idées-forces, sans que nous *sachions* ce qu’elle est, ni si elle est *positivement libre*.” (FOUILLÉ, A., *op. cit.*, Ed. F. Alcan, Paris, 1905, p. 336) O resultado final da ética kantiana é não só um divórcio entre a moral e a ciência, mas, mais do que isso, a ideia inaceitável de que a primeira é superior à segunda. Ao contrário, “si la nature est le tout qui nous comprend nous-mêmes, le tout de la vie et de la pensée, la moralité, avec la finalité intelligente qu’elle implique, n’est pas supérieure à la nature: elle est la nature supérieure.” (IDEM, *ibidem*, pp. 346-347) Para Kant, há-de recordar-se, só a lei moral ou imperativo categórico é um *factum* da razão, enquanto a liberdade aparece como a *ratio cognoscendi* de uma tal lei ou imperativo, quer dizer, o meio ou instrumento da sua elucidação e da sua própria aplicação prática. (Veja-se I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, in Kant’s *gesammelte Schriften*, vol. V, pp. 19 e ss..) Resulta daqui que da liberdade ela mesma não pode haver senão um uso regulador, que se exprime na subordinação da moralidade à suposição (o “como se” prático kantiano) de que se funda efectivamente na ordem das coisas (*idem*, *passim*). Sobre este ponto, veja-se B. Carnois, *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, Ed. du Seuil, Paris, 1975, p. 120 e ss..

Leibniz, a salvaguarda desta significação, de que é exemplo a sua famosa ideia, já citada, de dever moral, foi a própria natureza ontológica da liberdade, no sentido tradicional e talvez mais verdadeiro do termo, que, indubitavelmente, se terá perdido.⁷⁸ De que modo, pois, há-de a filosofia elevar-se a uma perspectiva em que, sem sacrificar a ontologia mas fora da teologia, preserve simultaneamente a dignidade humana da moral?

A teoria da ciência da época, por si mesma, fornecia a Fouillé e ao espiritualismo,⁷⁹ já se disse, os dados suficientes para uma problematização original da relação mecanicismo-liberdade. Com a descoberta das leis da energia e a sua aplicação nas teorias da evolução, como o darwinismo, era possível pensar não só a liberdade do homem mas a problemática filosófica em geral já não simplesmente no plano da moral mas *ao nível da própria teoria da ciência*, repondo em novos termos a questão clássica da teleologia na natureza com novas e evidentes implicações metafísicas.⁸⁰ De facto,

⁷⁸ Veja-se, neste sentido, Fouillé, A., *Histoire de la philosophie*, p. 135 e ss.: “(...) la morale de Kant demeure mal fondée, puisque l’essentiel y est négligé. Dans la *Critique de la raison pratique* (...) Kant se borne à une analyse purement métaphysique du devoir, qui n’est toujours qu’une analyse déguisée des conditions de sa possibilité. Quand il en faudra venir à la question capitale: ‘Oui ou non le devoir est-il réel et objectif?’, nous verrons Kant se contenter à peu de frais et finir par faire appel à une acte de foi.”

⁷⁹ Trata-se aqui do que Antero chamará nas “Tendências”, com algumas hesitações, “o novo espiritualismo” (corrigindo no próprio texto original uma afirmação inicial em que se falava de “nosso espiritualismo” (Veja-se *TGF*, p. 94). A sua noção de “espiritualismo” é tão ampla que acaba por se tornar vaga e historicamente imprecisa. O idealismo alemão de Kant a Hegel e a Schelling será “espiritualista”, mas já a própria filosofia de Descartes, para ele, o é (*TGF*, p. 77). Quanto ao espiritualismo francês propriamente dito (Maine de Biran, Jouffroy, Cousin, Ravaisson e outros), as suas referências são claramente críticas, uma vez que “nunca chegou a ser uma filosofia” e “não tem método”: “Eclectismo para uns, psicologia para outros, ora invocando o processo da análise íntima (...) ora o processo histórico, ficou sempre no estado de tendência, sem poder definir rigorosamente a sua verdadeira direcção.” (*TGF*, p. 76) Como Leonardo contestará por sua própria conta, em *O pensamento filosófico de Antero de Quental, o mesmo acontece precisamente com a filosofia de Antero ela mesma, todas essas lacunas do “espiritualismo” podendo ser atribuídas às “Tendências”*.

⁸⁰ Veja-se, neste sentido, as “Tendências” de Antero: *TGF*, pp. 98 e ss.. Deste ponto de vista dirá Antero que “Tanto basta para que o quadro da realidade desenhado pela filosofia científica da natureza, visto a uma luz nova, nos apareça como que transfigurado.” (*TGF*, p. 102) E que uma tal luz justifica a ideia de uma “evolução universal”, que “só agora é inteligível (...) Uma ideia instintiva lateja surdamente, como uma pulsação de vida, nesse universo que a ciência mede e pesa, mas não explica: é a aspiração profunda de liberdade, que abala as moles estelares como agita cada uma das suas moléculas, que anima o protoplasma indeciso como dirige a vontade dos seres conscientes. É esse fim soberano, realizado em esferas cada vez mais largas, que torna efectiva a evolução das coisas. Por ele, essa evolução já não é puramente formal e aparente, mas real, substancial” (*TGF*, p. 102).

enquanto ser submetido, como todos os seres da natureza, a um tal princípio, o homem, pensava-se, escapa às malhas do determinismo, pois tem o privilégio, ao contrário dos restantes seres, de, pela sua própria acção e *sem que esta acção aflore necessariamente à sua consciência*, “fornecer uma direcção ao curso dos fenómenos”, como dirá, do seu próprio ponto de vista, Leonardo.⁸¹ Nesta problemática propriamente epistemológica radica a ideia de inconsciente que, de Leibniz a Hartmann e a Antero, parece ter à primeira vista, inadvertidamente pelo menos, um desenvolvimento metafísico independente.⁸² Mas também a ideia metafísica tradicional de espontaneidade (que surgia em Kant, na *Crítica da Razão Pura*, marcando o indeterminismo e em oposição à causalidade puramente mecânica)⁸³, ou a de antinomia entre mecanicismo e finalidade (que aparece nesse filósofo, na *Crítica do Juízo*, como o princípio organizador dos fins prosseguidos pela natureza orgânica em geral)⁸⁴ podiam agora ser fundadas, de modo original, na própria ordem das coisas.⁸⁵ O problema que

⁸¹ Cr, p. 170.

⁸² Em Antero, de novo, é claro que um tal desenvolvimento independente é apenas aparente. Na sequência de Hartmann, observa ele que “o inconsciente não é todavia absolutamente destituído de graus”, e que “Deve pois encontrar-se já nele algum elemento de liberdade, por ínfimo (...) que seja.” (TGF, p. 101) E retomando a ideia de série dos fenómenos à luz da sua filosofia dinamista, observa que desde a espontaneidade que determina os movimentos moleculares “a liberdade do homem que se determina pela razão, a distância não é incomensurável: ela é a medida exacta da distância que vai do momento inferior do ser, da força elementar e abstracta à força complexa e completa.” (TGF, p. 101) Sobre Hartmann veja-se, a seguir, nota 86.

⁸³ I. Kant, *Crítica da Razão Pura*, p. 468: “(...) não se encontrando no homem [enquanto número], portanto, qualquer ligação com fenómenos enquanto causas, este ser activo, seria, nas suas acções, independente e livre de qualquer necessidade natural como a que se encontra unicamente no mundo sensível. Dir-se-ia dele, muito acertadamente, que inicia espontaneamente os seus efeitos no mundo dos sensíveis, sem que a acção comece *nele mesmo* (...)”.

⁸⁴ Em Kant, recorde-se, a antinomia entre o “princípio mecânico” e o “teleológico” quanto ao “modo de produção” dos “seres organizados” é resolvida atribuindo-lhes uma natureza transcendental, o que, no caso, significa “qu'ils ne déterminent pas l'origine de ces choses en soi, mais qu'ils signifient seulement que d'après la nature de notre entendement et de notre raison, nous ne pouvons concevoir cette espèce d'êtres qu'au moyen des causes finales; par conséquent, notre raison ne nous autorise pas seulement, mais elle nous engage à tenter, par les plus grands efforts et avec la plus grande hardiesse, de les expliquer mécaniquement, quoique nous nous sachions incapables d'y réussir, à cause de sa nature particulière et des limites de notre entendement.” (KANT, I., *Critique du Jugement suivie des Observations sur le Sentiment du Beau et du Sublime*, trad. de J. Barni, Ed. Lib. Philosophique de Ladrage, Paris, 1846, pp. 129-130)

⁸⁵ No seu *Esquisse d'une interprétation du monde*, depois de retomar na perspectiva da sua própria filosofia a problemática da ciência, designadamente as interpretações

se colocava, desde a própria teoria da ciência, consistia em saber em que medida esta interpretação da realidade à luz da energética colidia com a interpretação propriamente mecânica, quer dizer, apresentava-se como uma interrogação sobre os limites, e portanto sobre a legitimidade, de ambos os tipos de interpretação, mecânica e energética.⁸⁶

mecânica, energética e evolucionista do mundo, caracterizará Fouillé as “ideias-forças” que estão em questão no seu próprio pensamento como “une des formes, la plus importante sans doute, de l'énergie universelle, qui est elle-même appétition ou volonté”, acrescentado que ele, bem longe de se vir a sobrepôr a uma realidade previamente dada, surge “du fond même de la réalité et de la vie”, sendo “capable d'introduire dans le mond du neuf et de l'original” (FOUILLÉ, A., *op. cit.*, pp. 331-332) Deste ponto de vista, a liberdade, enquanto ideia-força, não é mais “l'idée d'un déterminisme consciente de soi et ne réagissant sur soi qu'en vertu du déterminisme même”, quer dizer, uma pura representação, mas “est conçue comme une puissance interne qui limite le déterminisme des rapports externes, qui dépasse même tout réel d'eterminisme et qui peut toujours trouver en soi de quoi aller plus loin et plus haut, indéfiniment.” (IDEM, *ibidem*, p. 335)

⁸⁶ É desta ampla perspectiva que Hartmann pensa não só a ideia de liberdade mas a sua própria problemática filosófica em geral. “La téléologie, diz ele, veut être la théorie des fins qui prouve l'existence des fins dans la réalité, et la manière dont la nature réalise les fins qui ne sont pas encore réelles, c'est-à-dire qui sont idéales. Mais comment la fin idéale peut-elle se réaliser sans une matière dans laquelle et par laquelle elle se réalise? (...) La matière dans laquelle la fin se réalise et les moyens mécaniques para lesquelles elle se réalise, ne peuvent être conçus que comme un mécanisme, c'est-à-dire que comme une somme de forces de l'activité des lois naturelles. En d'autres termes, la téléologie suppose le mécanisme, elle est impossible sans lui, comme inversement le mécanisme est impossible sans la téléologie.” (HARTMANN, É., *Le darwinisme: ce qu'il y a de vrai et de faux dans cette théorie*, Ed. Félix Alcan, Paris, 1894, p. 154, sub. nosso) E, logo a seguir: “Dans la nature la téléologie et le mécanisme se comportent donc exactement comme les idées de but et de moyen : chacun ne peut être sans l'autre.” (IDEM, *ibidem*, p. 156) Há, pois, um princípio de unidade, organizador, na natureza geral, que é simultaneamente mecanicista e teleológico, e que encontramos desde o inorgânico e as forças atômicas elementares até à vida e à consciência humana em geral. Não se trata, como em Kant, de um princípio transcendental, mas de um princípio verdadeiramente metafísico, isto é, que faz parte da própria essência das coisas. Como Hartmann dirá, apelando para Leibniz e para a própria teoria da ciência: “Les forces atomiques aussi bien que le principe d'organisation ou l'impulsion formatrice sont des principes *metaphysiques*, qui agissent derrière le phénomène appelé matière; cela devrait être assez généralement reconnu pas la science. (Cf. Dubois-Reymond, *Sur les limites des connaissances naturelles*.) (IDEM, *ibidem*, p. 165) E acrescenta: “Mais on trouverait difficilement même parmi les savants, un doute sur le caractère métaphysique du principe d'organisation.” (IDEM, *ibidem*, p. 165) É um tal princípio de organização que Hartmann identifica com o *inconsciente* (veja-se *idem, ibidem*, pp. 165 e ss.). É ele que assegura a necessária continuidade que vai do mecanismo estrito e redutor que parece caracterizar as leis inorgânicas à finalidade subjacente às orgânicas, isto é, que

Na teoria da ciência, tanto a teoria dos filósofos como a teoria dos homens de ciência propriamente ditos, o sentido dominante da resolução deste problema orientou-se pela perspectiva de salvaguardar, em planos distintos, a legitimidade de ambos os tipos de interpretação-mecânica e energética. Da parte dos filósofos, como já vimos para o caso de Hartmann, duas razões fundamentais estiveram na base desta perspectiva: por um lado, a tradição mecanicista inclinava-os fortemente a procurar compreender a relação do homem, enquanto sujeito da filosofia, com o mundo, no âmbito da explicação mecânica;⁸⁷ por outro, e uma vez que o *explicandum*

vai desde as forças atômicas aos fenómenos vitais e à consciência humana propriamente dita. Esta superação da contradição aparente entre mecanicismo e teleologia, por parte de Hartmann, pressupõe, apesar de tudo, uma recuperação da teoria kantiana sobre a finalidade na natureza, e a sua adaptação ao novo contexto da teoria da ciência. Contra o mecanicismo biológico de Haeckel, com efeito, mostra Hartmann que “Kant a donc en réalité triomphé de la contradiction donnée inductivement, et ne s'est laissé détourner que par sa fausse théorie de la connaissance, de déterminer de plus près ce principe d'unité parce qu'il est transcendantal, bien qu'il tombe sous le sens que l'un des deux principes, le principe téléologique, avec laquelle il s'arrange sans difficulté, est déjà *transcendental* de sa nature.” (*IDEM, ibidem*, p. 149)

⁸⁷ Esta tradição, a que já aludimos anteriormente, é propriamente aquela que caracteriza a modernidade filosófica inaugurada pela revolução galilaico-cartesiana. Sobre ela, veja-se, entre outras, as obras clássicas de A. N. Whitehead, *Science and Modern World*, Ed. Cambridge University Press, Cambridge, 1925; W. Burt, *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science*, Ed. Routledge & Kegan Paul, Londres, 1932; A. O. Lovejoy's, *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*, Cambridge-Harvard, 1936; e os trabalhos de A. Koyré: *Newtonian Studies*, Ed. Chapman & Hall, trad. de R. E. Madison, Londres, 1958. Pode encontrar-se em (Vários), *Changing Perspectives in the History of Science*, Ed. Heineman, Londres, 1973, cap. XX, P. M., Rattansi, “Some Evaluations of Reason in the Sixteenth-and-Seventeenth-Century Natural Philosophy”, pp. 148-167, uma bibliografia detalhada sobre este assunto até aos anos setenta.- Trata-se de um tradição amplamente partilhada, da qual comungam pensadores de diversas orientações e sem conotações positivistas evidentes. É. Vacherot, reflectindo a importância deste clima mecanicista e de um contexto em que o conceitos de “positivo” ou de “positivismo” poderiam ainda continuar a ser utilizados (apesar de tudo), dirá a respeito do primeiro qu’ “il est la négation de la métaphysique, en tant que science. Il est vrai que cette négation est le principe même du positivisme. Toute critique qui aboutit à une telle conclusion, toute philosophie qui la professe appartient à cette école. Par la l'esprit positif est devenu l'esprit dominant des oeuvres de la critique et de la philosophie contemporaine.” (VACHEROT, É., *La métaphysique et la science, ou Principes de métaphysique positive*, p. 191) Esta “escola positivista” é a mesma de que J.-B. Tissandier se reclama em *Origines et développement du positivisme contemporain. Critique de cette doctrine. Essai de conciliation* (Ed. Lib. D'Eugène Belin, Paris, 1874), procurando uma síntese entre o positivismo clássico de Comte e Littré e o espiritualismo.

mecânico, em última análise, era o mesmo da explicação energética, só que diferentemente compreendido, era-se conduzido a pensar que, no quadro desta última explicação, bem longe de se estar em oposição à primeira, se poderiam efectivamente resolver, superando-as, as suas contradições próprias.⁸⁸ Num sentido análogo, procurou-se compreender, já não simplesmente as questões epistemológicas específicas da física, mas as relações entre a *física* e a *biologia*, e aquelas que são próprias das relações entre estas duas ciências, a *psicologia* e a *sociologia*, ou a própria *religião*.⁸⁹

⁸⁸ É o caso, já citado, de Leonardo, e, com certos limites que posteriormente analisaremos, do próprio Antero. - Restará acrescentar no texto: "levando até ao fim a explicação dos princípios fundamentais da mecânica". Porque, significativamente, e tendo em atenção o facto de que os homens de ciência, até às primeiras décadas deste século, eram também, e talvez essencialmente, filósofos e pensadores, é entre alguns homens de ciência tidos como mecanicistas que esta última perspectiva foi, de um modo mais ou menos consoante, partilhada. Será o caso de H. Hertz, da chamada "escola inglesa", e de L. Boltzmann, um dos fundadores da termodinâmica, que, em parte devido à defesa desta tese, se opôs a E. Ostwald. (Veja-se Hertz, H., *op. cit.*; e Boltzmann, *op. cit.*, cap. 3, "The Second Law of Thermodynamics", pp. 173-184.) No âmbito da energética, e mais propriamente de um energetismo puro como o de Duhem ou o de Ostwald, uma tal perspectiva não poderia ser aceite, dada a sua recusa em conceder à explicação mecânica um estatuto propriamente ontológico. (De Duhem, veja-se *La theorie physique, son objet, sa structure*, Ed. Lib. Marcel Rivière, Paris, 1914, 1ª Parte, cap. I, pp. 3-21.) Uma consequência similar poderia derivar-se a propósito do convencionalismo de Poincaré. (Veja-se Poincaré, *op. cit.*, pp. 21-55; e *idem*, *La valeur de la science*, Ed. Flammarion, Paris, pp. 235-240.) Em Rey, A., *Le mécanisme et l'énergetisme au point de vue des conditions de la connaissance*, Ed. Alcan, Paris, 1908, encontra o leitor uma discussão interessante de alguns destes aspectos. - As contradições próprias da mecânica, a que nos referimos, são exemplificadas pelo famoso "paradoxo de Alembert", no quadro do qual, ao sustentar-se a possibilidade de várias explicações mecânicas contraditórias para um mesmo grupo de fenómenos, a explicação mecânica aparece como essencialmente relativa. É este, recorde-se, um dos primeiros pressupostos da teoria dos modelos da "escola inglesa". (Sobre a história desta teoria, que assenta na teoria do campo electromagnético de K. Maxwell, até ao princípio do século, veja-se P. Duhem, *op. cit.*, Primeira Parte, cap. IV, "Les théories abstraites et les modèles mécaniques", pp. 77-154; e, tendo em vista uma reflexão epistemológica mais actual a seu respeito, veja-se R. B. Braithwaite, *Scientific Explanation*, Cambridge University Press, 1953.) Em que sentido a energética, compreendida à luz dos princípios fundamentais da mecânica, permitiria resolver essas contradições, é um assunto a que mais adiante aludiremos.

⁸⁹ É o caso da teoria da ciência de Leonardo, que não é de todo alheia a um certo hegelianismo sobre o assunto. Cada ciência da hierarquia caracteriza-se por um conjunto de contradições fundamentais, cuja superação é feita pela ciência que se lhe segue na ordem hierárquica. No que concerne à sociologia, por exemplo, a contradição principal é aquela que existe entre a pessoa e a própria sociedade: se é verdade que o homem se deve auto-

O que caracterizou originalmente as teorias da evolução, filosoficamente falando, foi justamente, como já se referiu, a tentativa de aplicação biológica das leis da energética.⁹⁰ Uma tal aplicação, para pensadores como Fouillé, Haeckel ou o próprio Leonardo, aparecia como particularmente profícua, sobretudo porque, na sua perspectiva, era possível equacionar, tendo em mente a sua superação, as contradições que respeitavam à relação entre as duas leis da termodinâmica: o princípio de Meyer, de que já falámos, e o famoso princípio da degradação da energia, ou o princípio de Carnot-Clausius.⁹¹ Tal como, pensava-se, a energética, sem se sobrepôr

determinar pela liberdade, só o pode fazer, entretanto, no quadro da sociedade; mas se esta for tomada como uma "cousa" (ou "cousada"), quer dizer, for encarada como uma realidade estática que existiria por si mesma (ou independentemente da sua relação com o homem) será completamente ininteligível qualquer relação entre ela e o homem, que ele mesmo não deve ser "cousado" (veja-se *Cr*, 181 e ss..) Esta contradição, como se verá na próxima secção, só é superada finalmente, na hierarquia, com a religião.

⁹⁰ Spencer apresentará a lei da conservação da energia na sua filosofia como o "princípio da persistência da força", e a lei da degradação como o "princípio da dissolução da força", que são por ele generalizados abertamente da física propriamente dita à química, biologia e fisiologia. Em ambos os casos, as origens científicas dos referidos princípios são evidentes nos seus trabalhos. As teorias de Meyer, Joule, Grove e Helmholtz são aludidas e, nalguns casos, analisadas com alguma atenção de um ponto de vista filosófico. Sobre a importância do primeiro princípio na sua filosofia, ele dirá: "Le seul principe qui dépasse l'expérience, parce que lui sert de base, c'est donc la persistence de la Force. Si c'est la base de l'expérience, ce doit être la base de toute organisation scientifique des expériences." (SPENCER, H., *op. cit.*, p. 174) Veja-se, sob o princípio da persistência, *idem*, cap. VI, pp. 168-174; e sobre o da dissolução, *idem*, cap. XXIII, pp. 464-480.

⁹¹ Haeckel afirma deste ponto de vista: "Pour servir de base exacte et même en partie mathématique à cette conception unitaire de la nature, les grandes découvertes générales de la physique et de la chimie théoriques sont venues fournir des matériaux. Depuis que Robert Meyer et Helmholtz ont établi la loi de conservation de l'énergie, il est démontré que l'énergie dans le monde constitue une quantité constante et immuable; même quand une force paraît diminuer ou disparaître, il ne s'agit que de la transformation d'une force en une autre. De même la loi de Lavoisier sur la conservation de la matière nous apprend que la matière représente une quantité constante et invariable (...) Ces deux grandes lois, la loi fondamentale physique de la force et la loi fondamentale chimique de la conservation de la matière, nous pouvons les réunir dans un concept philosophique, la loi de conservation de la substance. Dans notre conception moniste, en effet, la force et la matière sont inséparables, et de simples manifestations différentes d'une même essence universelle, la substance." (HAECKEL, E., *Le Monisme, Lien entre la Religion et la Science*, Paris, Lib. C. Reinwald, 1897, pp. 15-16) Sobre Haeckel, veja-se Haeckel, E., *The History of Creation: or the Development of the Earth and its Inhabitants by the Action of Natural Causes. A Popular Exposition of the Doctrine of Evolution in General and that of Darwin, Goethe and Lamarck in Particular*, N. York, 1876; *Idem*, *The Evolution of Man: a Popular Exposition of the Principal Points of Human Ontogeny and Phylogeny*, N. York, 1879; *Idem*,

à mecânica, permite superar as contradições desta, elevando o seu poder explanatório a um maior nível de universalidade, a biologia, de um modo similar, poderá mostrar que a vida ela mesma aparece como a expressão superadora da aparente contradição entre as duas leis já referidas.⁹² Podemos encontrar esta mesma perspectiva, a que não é estranha também em alguns pensadores, como se verá na Segunda Parte deste trabalho a propósito de Leonardo, a ideia kantiana de um uso regulador da explicação filosófica, no que respeita à sociologia. Contudo, os dados do debate filosófico, neste caso, tinham uma pertinência especial, sobre a qual nos devemos debruçar, embora brevemente.

Comte, recorde-se, tinha visto na sociologia a realização final, derradeira, da evolução histórica objectiva do conhecimento, que se expressa na bem conhecida lei da hierarquia das ciências, e, simultaneamente, a condição objectiva da possibilidade de um novo domínio, que se pretendia completamente esclarecido ou plenamente consciente de si, da própria objectividade da realidade social - o que ele traduzia através da relação entre essa lei e a lei dos três estados, e metodologicamente compreendia no quadro da relação entre as duas sínteses, a objectiva e a subjectiva.⁹³

The Last Link: our Present Knowledge of the Descent of Man, London, 1898. E, particularmente, *idem*, *Les Énigmes de l'Univers*, Ed. Scheider Frères & C.ie, Paris, s.d., pp. 283 e ss.. Haeckel, recorde-se, acusava de “erróneo” o princípio da entropia, que, a ser aceite, destruiria pela base a tese fundamental da sua filosofia: a famosa lei de conservação da substância, fundada no primeiro princípio da termodinâmica, o princípio da conservação da energia. Sobre Haeckel, a quem aliás continuaremos a nos referirmos ao longo deste ensaio, veja-se Bolsche, W., *Haeckel: His Life and Work*, Ed. T. Fisher Unwin, trad. de Joseph McCabe, London, 1906. - Sobre Leonardo, releia-se *Cr*, 71 e ss.. A relação entre os dois princípios já mencionados constituiu, desde essa obra, um problema fundamental para o pensador português, o qual percorre todas as suas obras e terá em *A razão experimental* talvez a solução mais consistente e elegante. Veja-se Coimbra, L., *op. cit.*, Ed. Renascença Portuguesa, Porto, 1923, pp. 321 e ss..

⁹² É a tese de Leonardo em *Cr*., pp. 121 e ss., e posteriormente constantemente reafirmada. (Veja-se Coimbra, L., *A morte*, Ed. Renascença Portuguesa, 1913, pp. 71 e ss.; *Idem*, *O pensamento criacionista*, Ed. Renascença Portuguesa, Porto, 1915, pp. 202 e ss.; *Idem*, *A morte*, Ed. Renascença Portuguesa, 1913, pp. 124 e ss.; *Idem*, *A alegria, a dor e a graça*, Ed. Renascença Portuguesa, Porto, 1916, pp. 124 e ss.; *Idem*, *A luta pela imortalidade*, Ed. Renascença Portuguesa, Porto, 1917, pp. 173 e ss.; e *PAQ*, pp. 202 e ss..) Também Haeckel a admite, com certos limites, porque, para ele, e analisando o segundo princípio na perspectiva do primeiro, é sempre possível a transformação do calor em trabalho mecânico uma vez reunidas certas condições, isto é, aquelas mesmas condições em que se traduz a sua interpretação da teoria da evolução.

⁹³ A “síntese objectiva” deveria concluir teoricamente o movimento do conhecimento objectivo, expresso na hierarquia, que vai do mundo ao homem, ou da mecânica à biologia. Deste ponto de vista, a hierarquia pode ser compreendida como “une succession toujours

Porém, recusou-se a interpretar do ponto de vista ontológico esta relação, quer dizer, a compreendê-la como *algo que se reporta à própria essência dos fenómenos em questão*—único modo, segundo Fouillé e Roberty, de justificar a própria ideia de síntese em geral.⁹⁴ Sendo assim, é natural, como dirá Roberty contra Comte, que não possamos compreender “nem uma física, nem uma química, nem uma biologia, nem, por maioria de razão, uma sociologia, que partilhariam eternamente o conjunto das propriedades

homogène d'états de plus en plus complets, dont chacun embrasse essentiellement tous les précédents, en sorte que le dernier d'entre eux, relatifs aux conceptions les plus complexes que puisse aborder l'esprit humain, constitue aussitôt la liaison universelle et définitive des différentes spéculations positives.” (COMTE, A., *Cours de philosophie positive (1830-1842)*, Ed. Hermann, Paris, 1975, vol. II, p. 700) Mas, como no próprio *Cours* se admite e Spencer argumentou em “Reasons from dissenting from the philosophy of Comte”, há uma ruptura clara entre as ordens dos fenómenos e, conseqüentemente, uma irreduzibilidade das ciências umas em relação às outras, que faz com que, de facto, a série lógica e enciclopédica das ciências não dê lugar verdadeiramente a qualquer síntese objectiva. (Veja-se, sobre este ponto, Tort, P., “Spencer et le système des sciences”, Introdução a *Herbert Spencer. Autobiography: Naissance de l'évolutionisme libéral*, Ed. PUF, Paris, 1987.) Tornava-se necessária, pois, uma inversão de ponto de vista: do homem ao mundo, ou da sociologia às matemáticas. Como dirá Comte: “Ainsi rapportées, non à l'univers mais à l'homme ou plutôt à l'humanité, nos connaissances réelles tendent au contraire, avec une évidente spontanéité, vers une entière systématisation, aussi bien scientifique que logique. On ne doit concevoir au fond qu'une seule science, la science humaine, ou plus exactement sociale, dont notre existence constitue à la fois le principe et le but et dans laquelle vient naturellement se fondre l'étude rationnelle du monde extérieur, au double titre d'élément nécessaire et de préambule fondamentale, également indispensable quant à la méthode et quant à la doctrine.” (COMTE, A., *Discours sur l'esprit positif*, Ed. J. Vrin, Paris, 1974, p. 38) Sobre a problemática da relação entre as sínteses objectiva e subjectiva, veja-se Grange, G., *La philosophie d'Auguste Comte*, Ed. PUF, Paris, 1996, pp. 96 e ss., e 189-191.

⁹⁴ Exemplo dessa recusa é a rejeição comteana da procura das causas dos fenómenos, que Comte, de acordo com a lei dos três estados, relegava para as primeiras fases do desenvolvimento da ciência. O método positivo, de acordo com o *Cours de philosophie positive*, em lugar de causas procura apenas as correlações entre factos que podem ser expressas através de leis gerais, e constituem o culminar da investigação propriamente científica. “La caractéristique basique de la philosophie positive, diz Comte, c'est qu'elle regarde tous les phénomènes comme étant soumis à des lois naturelles invariables. (...) Nous n'avons pas aucune intention d'exposer les causes génératrices des phénomènes. (...) Notre affaire est simplement d'analyser précisément les circonstances de leur production, et de les mettre en rapport à travers des rapports normaux de succession et de ressemblance.” (COMTE, A., *Cours de philosophie positive*, vol. 1, pp. 14-15) Note-se que aqui Comte está implicitamente a reconhecer a existência de causas ao mesmo tempo que desaprova qualquer interesse na sua investigação. Sobre esta recusa, veja-se Kremmer-Marietti, *L'antrophologie d'Auguste Comte*, Ed. Champion, Paris, 1890, cap. V, pp. 223-245.

cósmicas elementares.”⁹⁵ Quer dizer: “A noção de série (...) deve poder aplicar-se à íntima essência dos fenómenos que serve para graduar.”⁹⁶

A explicação desta ausência de uma “síntese indivisivelmente objectiva e subjectiva” encontra-a Fouillé numa outra ausência, mais fundamental, já assinalada por vários outros pensadores do seu tempo. Era para ele particularmente claro, como afirma em *O movimento positivista e a concepção sociológica do mundo*, que o positivismo renunciava a tematizar a ideia de um sujeito que não fosse simplesmente um sujeito de reflexão inconsciente de si e da sua relação com o mundo, e, portanto, que fosse ele próprio, nos termos de Kant, não só condição de possibilidade de conhecimento, mas também sujeito *constitutivo* desse mesmo conhecimento.⁹⁷

⁹⁵ “Nous ne pouvons pas comprendre ni une physique, ni une chimie, ni une biologie, ni, à plus forte raison, une sociologie, qui se partageraient pour jamais l'ensemble des propriétés cosmiques élémentaires” (ROBERTY, É., , *Le bien et le mal. Essai sur une sociologie considérée comme sociologie première*, Ed. Félix Alcan, Paris, 1896, p. 56).

⁹⁶ “La notion de ‘série’ (...) doit pouvoir s'appliquer à l'intime essence des phénomènes qu'elle sert à graduer” (*IDEM, ibidem*, p. 56).

⁹⁷ W. Whewell, do lado inglês, foi um dos primeiros filósofos a assinalar algumas dessas dificuldades de um ponto de vista muito próximo do de Kant. Ele ridiculariza a própria ideia de “filosofia positiva”, mantendo que Comte se concentrou mais em rejeições do que propriamente em afirmações positivas, e que a sua filosofia poderia ser classificada como “negativa” (“Comte and Positivism”, *Macmillan's Magazine*, nº 13, 1866, p. 355). Neste sentido, contra Comte, argumenta a favor da impossibilidade de nos confinarmos apenas à descoberta das leis dos fenómenos mesmo numa ciência como a geologia, onde “to proscribe the inquiry into causes would be to annihilate the science.” (WHEWELL, W., *Philosophy of the Inductive Sciences, Founded Upon Their History*, Ed. John Parker, London, 1847, p. 105) E, mais decisivamente do ponto de vista kantiano, defende não só que a investigação científica vai para além da simples descoberta das leis da natureza, mas também que a indução das causas dos fenómenos é parte essencial de uma verdadeira compreensão do universo: “The idea of cause is not derived from experience, for in judging of occurrences which we contemplate we consider them as being, universally and necessarily, causes and effects, which a finite experience could not authorize us to do. The axiom that every event must have a cause is true independently of experience and beyond the limits of experience.” (*IDEM, ibidem*, pp. 451-452) Ainda do lado inglês, a crítica a Comte na perspectiva da importância de um “fenomenismo subjectivo e psíquico”, como dirá Fouillé (*Le mouvement positiviste et la conception sociologique du monde*, p. 3), é evidente na recepção do autor do *Cours de philosophie positive* por J. Stuart Mill. O ponto essencial dessa crítica passa pela rejeição comtiana da psicologia como ciência da hierarquia: “Il n'est pas bien nécessaire de faire une réfutation élaborée d'un sophisme, à l'égard duquel la seule chose surprenant serait qu'il en imposât à quelqu'un. (...) on pourrait renvoyer M. Comte à l'expérience (...) pour preuve que l'esprit peut, non-seulement avoir conscience de plus d'une impression à la fois, et même en percevoir un nombre considérable, mais encore y prêter attention. (...) En second lieu, il aurait pu venir à l'esprit de M. Comte qu'il est

Uma tal ausência, do seu ponto de vista, tem *por ela mesma* consequências nefastas em todos os planos da filosofia positiva, que o próprio Leonardo assinalará por sua conta deste os seus trabalhos no período pré-criacionista: uma indiferença evidente perante a problemática metafísica e gnosiológica do conhecimento, que atravessa todos os planos da filosofia de Comte,⁹⁸ a recusa do individualismo e, ponto essencial, a falta de uma verdadeira concepção metafísica da história.⁹⁹ “Por ela mesma”, na justa medida em

possible d'étudier un fait par l'intermédiaire de la mémoire (...); et c'est, en réalité, le mode suivant lequel s'acquiert généralement le meilleur de notre science touchant nos actes intellectuels.” (MILL, J. S., *Auguste Comte et le positivisme*, Ed. Félix Alcan, trad. de G. Clémenceau, Paris, 1890, p. 64) O paralelo entre Comte e Kant, deste ponto de vista que acabamos de mencionar, é constante ao longo do livro de Fouillé. Na “Introdução” aponta o autor para o “vício essencial” do positivismo, “d’abord en sa ‘synthèse objective’, puis en sa synthèse imparfaitement ‘subjective’”, que “c’est d’avoir précisément fait abstraction du vrai sujet, de l’être sentant et pensant, et, par conséquent, de ne pas s’être élevé au véritable point de vue de la philosophie” (*IDEM, ibidem*, p. 8). Daí a “grand objection” de Fouillé: “Vous voulez entièrement expliquer l’expérience, diz ele aos positivistas, par ce qui est inintelligible sinon comme produit d’une fonction mentale. Vous voulez rendre compte de la pensée et du sujet pensant en ne supposant qu’un monde d’objets agissant les uns sur les autres. Or, on peut vous montrer que les choses par vous assumées sont elles-mêmes, en tant qu’objets intelligibles, des constructions mentales et dépendent de l’action de cette pensée que vous prétendez expliquer entièrement par cette seule voie.” (*IDEM, ibidem*, p. 8) É claro para Fouillé, entretanto, que a simples elevação do positivismo ao idealismo kantiano não chega, porque se “Comte pose l’inconnaissable comme expression des limites rencontrées par l’expérience”, e “organise l’ensemble des propriétés irréductibles en un grand X”, pondo a relatividade do conhecimento do lado do objecto, Kant põe essa relatividade tanto do lado do objecto como do lado do sujeito (*idem, ibidem*, p. 11) Por outro lado, o Kant de Fouillé (no caso, o conceito kantiano de “representação”) é concebido claramente no sentido psicológico e sociológico. Como dirá Fouillé: “quand il sagit d’interpréter philosophiquement la réalité, il n’est nullement indifférent de rappeler que toutes nos conceptions, en définitive, sont des phénomènes psychologiques et même sociologiques, non pas seulement mécaniques ou biologiques.” (*IDEM, ibidem*, p. 305) Sobre a relação entre Comte e Kant veja-se *idem, ibidem*, pp. 303-304.

⁹⁸ *IDEM, ibidem*, p. 336.

⁹⁹ A perspectiva de Comte, diz o filósofo, é puramente objectiva (*idem, ibidem* p. 313), e, por isso, ele não reconhece a necessidade de uma teoria do conhecimento (*idem, ibidem*, p. 314), e concebe a síntese subjectiva essencialmente de um ponto de vista metodológico e instrumental (*idem, ibidem*, p. 318). Em consequência, também ignora o valor do indivíduo: “S’il nous a paru juste de dire avec Comte: l’individu n’a pas véritable existence, son existence humaine et morale, que comme unité dans l’organisme social. Il n’est moin juste de dire: l’humanité, à son tour, ne trouve sa réalisation que dans l’individu.” (*IDEM, ibidem*, p. 337) E tornando a filosofia da história, como na *Phaenomenologie* e na *Encyclopaedie* de Hegel, essencialmente dependente da subjectividade (no caso, desta nova

que, para ele, seria possível na perspectiva de uma introdução da ideia de um sujeito de conhecimento na concepção positivista, levada até ao fim, fazer elevar uma tal concepção ao nível de uma verdadeira síntese do pensamento filosófico do século XIX, inserindo-o no contexto da tradição filosófica e, muito particularmente, no que dessa tradição constituiu, aparentemente, a síntese final (o idealismo absoluto de Hegel), tal como esta foi retomada por Schelling, Schopenhauer e o “idealismo contemporâneo”.¹⁰⁰

concepção da subjectividade): “C’est, au fond, la synthèse à la fois subjective et objective qui doit réconcilier tous les points de vue, dans la sociologie comme dans la cosmologie. Il ne faut plus dire seulement avec les uns: ‘l’individu seul est réel’; avec les autres: ‘l’universel seul est réel’; il faut dire avec Hegel: *l’individu est réel, mais seulement comme la réalisation de l’universel; l’universel est réel, mais seulement en tant que se manifestant dans l’individuel.*” (IDEM, *ibidem*, p. 338, sub. n.ºssso) Deste ponto de vista, para Fouillé e ao encontro da *Phaenomenologie* e da *Encyclopaedie* de Hegel, a reflexão filosófica não necessita de uma teoria da história, à qual se sobreporia, mas é ela mesma, por essência, histórica, na medida em que a história, como objecto de ciência, está essencialmente dada, em última análise, em cada homem. - Quanto à ideia de síntese, Leonardo afirma em *O criacionismo* que “A filosofia criacionista não recebe por acção exterior o motivo da inflexão da sua trajectória. (...) Não precisamos de sobrepôr à síntese objectiva uma síntese subjectiva. A realidade não se divide em duas *cousas*-sujeito e objecto.” (Cr., p. 257) Mas já em 1909 ele observava que para Comte “a filosofia é apenas o feixe de verdades científicas hierárquicas. - Tudo o que é essencial e fundamental é a irredutibilidade da seriação científica; nada de unidade interior e nada de filosofia, pois. - A síntese é exterior, é na inteligência do filósofo e na sua estreita finalidade utilitária a posse contemporânea da erudição fundamental hierárquica.” (COIMBRA, L., “O materialismo”, em *A Vida*, Semanário de doutrinação anarquista, Porto, 2ª série, n.º 15, de 11 de Abril de 1909, p. 1) - Quanto ao individualismo, que Comte abertamente rejeitava, dedicar-lhe-à Leonardo, também em 1909, um trabalho onde as alusões críticas a Comte são evidentes. Veja-se Coimbra, L., “O individualismo”, em *A Vida*, Porto, 2ª série, 10 de Janeiro de 1909.

¹⁰⁰ Hegel não é, pois, o termo final, embora seja a base fundamental em que assentarão os contributos destes últimos filósofos. A questão de saber como conciliar as perspectivas de Schopenhauer, por exemplo, com as de Hegel, fica por responder: “Auguste Comte, se bornant au point de vue superficiel de l’intérêt humain, n’a pas pénétré, par une analyse radicale, jusqu’au fond du sujet pensant et volant. S’il avait fait cette analyse, il aurait vu que le sujet pensant est ‘le monde même en tant que représenté’, et que, en conséquence, la synthèse subjective se confond avec la synthèse objective. C’est le point de vue auquel s’est élevé Hegel. Ajoutons, pour nous élever plus haut encore, que le sujet n’est pas seulement le monde ‘représenté’ et que le monde objectif n’est pas seulement ‘une représentation’. Sous la pensée il y a un principe plus profond, et ce principe est celui des objets autres que nous comme il est notre propre principe; il est le réel et le concret par excellence, dont la synthèse purement objective de Comte ne saisissait que les lois abstraites: il est la volonté. C’est le point de vue de Schelling, de Schopenhauer et de

Em que medida, pergunta Fouillé, poderia Comte justificar a ideia de sujeito que resulta da sua síntese objectiva? Na verdade, se essa síntese pretende ser verdadeiramente *objectiva*, então haverá que reconhecer, ao contrário do autor do *Curso de filosofia positiva*, que entre o movimento de reflexão que justifica uma tal ideia e os estratos do real correspondentes às diversas ciências da hierarquia, existe uma relação que seria, nos termos de Kant, propriamente *constitutiva*, quer dizer, que a ligação entre tais estratos não é simplesmente algo que releva da reflexão, no caso, a reflexão do próprio filósofo, mas, isso sim, *algo que tem um fundamento objectivo no próprio real*, e, portanto, algo na perspectiva do qual o homem, isto é, esse mesmo sujeito dado na “síntese indivisivelmente objectiva e subjectiva”, mais não será que “o natural ele mesmo tomando enfim consciência da sua verdadeira vida”.¹⁰¹ E, em consequência, deverá ainda ser reconhecido que este natural assim compreendido, *é o próprio sujeito da reflexão filosófica, o qual adquire consciência de si justamente na medida em que o movimento da sua reflexão funda a possibilidade dessa consciência*.¹⁰²

l'idealisme contemporain.” (*IDEM, ibidem*, p. 336) - Nas “Tendências” põe Antero expressamente em relevo essa conexão entre a filosofia de Kant e as de Schelling e de Hegel, a que aludimos no texto, observando que “a verdadeira significação histórica do Kantismo é aquilo que legitimamente safu dele, o realismo transcendental de Schelling e de Hegel.” (*TGF*, p. 66) A relação com Leibniz é evidente: “A nova filosofia fundada sobre a ‘identidade do ser e do saber’ leva as ideias fundamentais do espírito moderno, as ideias de *força*, de *imanência* e de *desenvolvimento*, até ao máximo grau de condensação.” (*TGF*, p. 67) E observa a seguir, significativamente do ponto de vista em que aqui nos colocamos: “Schelling e Hegel fundaram definitivamente a doutrina da evolução, e fundaram-na na mais alta região das ideias, donde ela domina todo o pensamento do nosso século. (...) Com Schelling e Hegel a filosofia da natureza compenetra-se dos seus verdadeiros princípios metafísicos: o mecanismo dissolve-se no dinamismo, cujo tipo último é o espírito. O universo, à luz do realismo transcendental dos dois grandes sucessores de Kant, transfigura-se: o seu movimento aparece como uma sucessão e encadeamento de ideias e a sua imanência define-se como a da alma infinita das coisas.” (*Ibidem*)

¹⁰¹ Esta perspectiva fundamental, como assinalámos mais acima (nota 21), é aquela que resulta da filosofia da natureza de Hegel quando esta, uma vez assumida a mediação do positivismo comteano, é lida à luz da *Phaenomenologie des Geistes*: “(...) il faut que le point de vue social soit foncièrement identique au point de vue universel, il faut que l’humain soit *le naturel même prenant conscience de sa vraie vie*. Dès lors, au lieu d’une synthèse purement ‘subjective’, la seule que Comte croit possible, il faut poursuivre une synthèse indivisiblement subjective et objective, par l’extension à l’univers des attributs fondamentaux de l’homme et des lois fondamentales de la société humaine. Le positivisme a donc besoin d’être completé et, par là, identifié à l’idealisme même.” (*IDEM, ibidem*, p. 336, sub. nosso)

¹⁰² Fouillé dirá: “Un être conscient est, comme disait Hegel, un ‘centre universel de relations’; il n’y a rien qu’il ne puisse, en tant que conscient, rendre partie de sa propre vie; dès lors, l’application de l’idée organique à cet être enveloppe l’application de la même idée

Para Fouillé, como para Leonardo, não é tanto de Comte ou de Hegel de que aqui se trata, mas essencialmente de Leibniz, ou de um Leibniz lido geralmente na perspectiva desses filósofos.¹⁰³ Seja como for, estas são algumas das concepções fundamentais a que o próprio Fouillé se eleva na sua filosofia, que resultariam não propriamente de pensar Comte à luz de Kant, cujo pensamento acaba por estar muito próprio do próprio pensador francês, como se sugeriu, mas precisamente de se pensar Comte à luz de Hegel, dando-se assim por suposto que se o próprio Comte o tivesse feito, teria superado, para além de Hegel, as dificuldades essenciais cima referidas.¹⁰⁴

au monde entier. C'est ce que méconnaît l'empirisme positiviste.” (*IDEM, ibidem*, p. 339) Deste mesmo ponto de vista, há duas ideias fundamentais em Roberty que exercerão uma influência decisiva em Leonardo. Desde logo, a ideia de que, na sua relação com a série hierárquica das ciências (a série comteana), a filosofia é “uma espécie de consciência científica reunindo ao membros dispersos do saber num todo compreensível e inteligível”, na medida em que “passando das noções e representações particulares (...) aos vastos domínios do saber, nós não podemos evidentemente sair de nós mesmos” (ROBERTY, É., *L'ancienne et la nouvelle philosophie*, Ed. Félix Alcan, Paris, 1890, p. 322). Em seguida, a ideia complementar da anterior, de que, na hierarquia assim concebida, a consciência em que essas representações dadas é a expressão orgânica da evolução da série objectiva dos fenómenos naturais, e que esse saber coordenador, mais concretamente a forma como nele se organizam as referidas representações, está ela própria dependente da arte, que vem logo após sociologia, e da actividade prática ou trabalho, que se lhe segue, e, por isso, que a constituição de cada ciência não é algo estabelecido de uma vez por todas mas algo sempre em aberto, que depende da “série psico-social inteira”. (ROBERTY, É., “Leçon d'ouverture d'un cours sur l'éthique à l'Université Nouvelle de Bruxelles”, em *Pourquoi je ne suis pas positiviste*, 1900, p. 12.) Por sua vez, devemos distinguir dois aspectos quanto às ideias referidas. A unidade real, objectiva e científica entre os fenómenos, que Comte não reconhecia, é ainda em *L'ancienne et la nouvelle philosophie* apenas um ideal regulador. Esta perspectiva agnóstica é também mantida em *La sociologie: essai d'une philosophie sociologique* (Ed. Félix Alcan, Paris, 1893, p. 43 e ss.), e posteriormente fundada num estudo do próprio Comte (*A. Comte et H. Spencer: contribution à l'histoire des idées au XIXème siècle* (Ed. Félix Alcan, Paris, 1896). Mas em *L'éthique. Le bien et le mal. Essai sur une morale considérée comme sociologie première*, como já assinalámos anteriormente (notas 95 e 96), Roberty considera que “La notion de série (...) doit pouvoir s'appliquer à l'intime essence des phénomènes qu'elle sert à graduer”. Eis o que conduz o “hiper-positivista” Roberty (na expressão de Fouillé) a superar decisivamente o positivismo no texto que acabámos por citar e a adoptar, contra o relativismo epistemológico da hierarquia comteana, um relativismo propriamente antropológico.

¹⁰³ Leonardo sugeriu-lo à claramente em 1911, num texto intitulado significativamente “Aos poetas religiosos-uma monadologia” (em *A Águia*, Porto, 1ª Série, nº 10, 15 de Janeiro de 1911), e que teremos oportunidade de analisar atentamente na Segunda Parte deste trabalho.

¹⁰⁴ Este é, sem dúvida, um ponto essencial, no sentido em que, do que trata efectivamente para Fouillé é de uma verdadeira reabilitação do “movimento positivista” à

Dois pontos essenciais que caracterizam essa superação são justamente aqueles que Ravaisson, na sua *Comunicação*, e ele próprio Fouillé, em *O movimento positivista*, tinham apontado: o homem, bem longe de se encontrar em oposição a uma natureza que lhe seria exterior, é essa mesma natureza interiorizada e, enquanto ela é objecto da necessária síntese que se procura entre a ciência e a filosofia, é também a própria superação dela como *consciência e liberdade*. O problema que se vai colocar, tanto em Antero como em Leonardo, é precisamente de saber como é que uma tal síntese pode ocorrer e como é que é possível justificá-la de modo consistente, sem, como dissémos desde o início, nos limitarmos a retomar eclecticamente, com novas vestes, a história da filosofia, reinventando Leibniz, Comte, Hegel e o idealismo alemão em geral. Na Segunda Parte deste trabalho, partindo justamente dessas duas concepções fundamentais no criacionismo de Leonardo, veremos se o filósofo chegou ou não, de facto, a alcançar um tal desiderato, e, nesta perspectiva, como pôde ele ler Antero à luz da sua própria filosofia.

Referências (1ª Parte)

- ALEXANDER, H. G. (Ed.), *The Leibniz-Clarke Correspondance*, Manchester, 1956;
 ALVAREZ-GOMEZ, M., *Experiencia y sistema. Introducción al pensamiento de Hegel*, Universidade Pontificia, Salamanca, 1978;
 ARTHUR, R. T., "Russell's Conundrum: On the Relation of Leibniz's Monads to the Continuum", em *An Intimate Relation. Studies in the History and Philosophy of Science*, J. R. Brown e J. Mittelstrass (Ed.s), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 1989, pp. 171-201;
 BARBOUR, J. B., "Maximal Variery as a New Fundamental Principle of Dynamics", em *Foundations of Physics, Biophysics and Cosmology*, vol. 19, nº 9, 1989, pp. 1069 e ss.;
 BELAVAL, I., *Leibniz critique de Descartes*, Ed. Gallimard, Paris, 1960;
 BELAVAL, I., *Études leibniziennes*, Ed. Gallimard, Paris, 1976;
 BERGSON, H., *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Ed. Félix Alcan, Paris, 1926;
 BERTAZZI, G. G., *L'inconscio nella filosofia di Leibnitz*, Ed. Niccolo Giannotta, Catania, 1903;
 BLACKMORE, J. T., *E. Mach. His Life, Work and Influence*, University of California Press, Berkeley, 1972;

luz da (nova) "concepção sociológica do mundo". Como ele dirá: "Ainsi conçeu *selon l'esprit véritable du positivisme*, la philosophie s'approche (...) de la conception proposée par l'idéalisme même. Hegel, Spencer et Comte tendent à se réconciler." (*IDEM, ibidem*, p. 3, sub. nosso)

- BOLSCHÉ, W., *Haeckel: His Life and Work*, Ed. T. Fisher, trad. de Joseph McCabe, London, 1906;
- BOLTZMANN, L., *Theoretical Physics and Philosophical Problems. Selected Writings*, Ed. Brian MacGuinness, Reidel Pub. Company, Dordrecht, 1974;
- BOSCOVICH, R., *Theory of Natural Philosophy*, Ed. Child, Chicago, 1922;
- BOUTROUX, É., *De la contingence des lois de la nature*, Ed. Félix Alcan, Paris, 1898;
- BOUTROUX, É., “La philosophie en France depuis 1867”, em *Revue de Métaphysique et de Morale*, Nov. de 1908;
- BUNHES, B., *La dégradation de l'énergie*, Ed. E. Flammarion, Paris, 1908;
- BRUNNER, F., *Études sur la signification historique de la philosophie de Leibniz*, Ed. J. Vrin, Paris, 1950;
- BURTT, W., *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science*, Ed. Routledge & Kegan Paul, Londres, 1932;
- CASSIRER, E., *El Problema del Conocimiento en la Filosofía y en la Ciencia Modernas. De la Muerte de Hegel a Nuestros Dias (1832-1932)*, Ed. Fondo de Cultura Económica, Mexico-Buenos Aires, 1956;
- CASSIRER, E., *Substance and Function, [and] Einstein's Theory of Relativity*, Dover Publications, 1953 (ed. original, em alemão, 1923);
- CASSIRER, E., *Leibniz' system in Seinen Wissenschaftlichen Grundlagen*, Ed. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1961;
- CARVALHO, J., *Estudos sobre a cultura portuguesa do século XIX (Antheriana)*, vol. 1, Imprensa da Universidade de Coimbra, Coimbra, 1955;
- CARVALHO, R., *História do ensino em Portugal*, Ed. Gulbenkian, Lisboa, 1985;
- CARVALHO, R., *História do gabinete de física da Universidade de Coimbra*, Coimbra, 1989;
- CASINI, P., “El alter ego filosófico: Samuel Clarke”, em *El universo maquina*, Ed. Martinez Roca, Barcelona, 1971;
- CHANT, C., e FAUVEL, J., *Darwin to Einstein. Historical Studies on Science and Belief*, New York, 1980;
- COIMBRA, L., “O pensamento e a liberdade”, em *A Vida*, Semanário de doutrinação anarquista, Porto, 2ª Série, Ano V, nº 2, 10 de Janeiro de 1909;
- COIMBRA, L., “O materialismo”, em *A Vida*, Porto, 2ª série, nº 15, 11 de Abril de 1909;
- COIMBRA, L., *O criacionismo (esboço de um sistema filosófico)*, Ed. Renascença Portuguesa, Porto, 1912;
- COIMBRA, L., *O pensamento filosófico de Antero de Quental*, Ed. Guimarães Editores, Lisboa, 1991;
- COIMBRA, L., *A razão experimental (lógica e metafísica)*, Ed. Renascença Portuguesa, Porto, 1923;
- COLEY, N. G., e HALL, V. M. D. (Ed.s), *Darwin to Einstein. Primary Sources on Science and Belief*, Open University Press, New York, 1980;
- ENRIQUES, F., *Les concepts fondamentaux de la science*, Ed. Flammarion, Paris, 1913;
- COMTE, A., *Cours de philosophie positive (1830-1842)*, Ed. Hermann, Paris, 1975;
- COMTE, A., *Discours sur l'esprit positif*, Ed. J. Vrin, Paris, 1974;
- COUTURAT, F., *La logique de Leibniz*, Ed. Alcan, Paris, 1901;
- DAMPIER, W., *A History of Science, and its Relation to Philosophy and Religion*, Cambridge University Press, 1960;

- DUCHESNEAU, F., *La dynamique de Leibniz*, Ed. J. Vrin, Paris, 1994;
- DUGAS, R., *La mécanique au XIX.ème siècle*, Dunot Éditeurs, Paris, 1954;
- DUHEM, P., *L'évolution de la mécanique*, em *Révue Générale des Sciences*, 1905;
- DUHEM, P., *La théorie physique, son objet, sa structure*, Ed. Lib. Marcel Rivière, Paris, 1914;
- FONSEGRIVE, G., *De Taine à Peguy. L'évolution des idées dans la France contemporaine*, Ed. Bloud and Gay, Paris, 1920;
- FOUILLÉ, A., *Histoire de la philosophie*, Ed. Lib. Ch. Delagrave, Paris, 1891;
- FOUILLÉ, A., *Critique des systèmes de morale contemporaine*, Ed. Germer Baillière, Paris, 1893;
- FOUILLÉ, A., *La pensée et les nouvelles écoles anti-intellectualistes*, Ed. Félix Alcan, Paris, 1919;
- FOUILLÉ, A., *Esquisse d'une interprétation du monde*, Ed. Félix Alcan, Paris, 1921;
- FRIEDMAN, M., *Reconsidering Logical Positivism*, Cambridge University Press, 1999;
- GRANGE, G., *La philosophie d'Auguste Comte*, Ed. PUF, Paris, 1996;
- GRATTAN-GUINNESS, I., *The Search for Mathematical Roots, 1870-1940. Logics, Set Theories and the Foundations of Mathematics From Cantor Through Russell To Gödel*, Ed. Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2000;
- GUYAU, M., *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, Ed. Félix Alcan, Paris, 1896;
- GUYAU, M., *Educação e hereditariedade*, Ed. Guimarães & C.a, trad. de J. Cordeiro, Lisboa, 1910;
- HARMAN, P., *After Newton: Essays on Natural Philosophy*, Ed. Variorum, 1993;
- HARTMANN, É., *Philosophie de l'Inconscient*, Ed. Lib. Germer Baillière, trad. e introd. de d. Nolen, Paris, 1877, 2 vol.s;
- HARTMANN, É., *Le Darwinisme. Ce qu'il y a de Vrai et de Faux dans cette Théorie*, Ed. Félix Alcan, trad. de G. Guérout, Paris, 1894;
- HAECKEL, E., *The History of Creation: or the Development of the Earth and its Inhabitants by the Action of Natural Causes. A Popular Exposition of the Doctrine of Evolution in General and in that of Darwin, Goethe and Lamarck in Particular*, N. York, 1876;
- HAECKEL, E., *The Evolution of Man: a Popular Exposition of the Principal Points of Human Ontogeny and Phylogeny*, N. York, 1879;
- HAECKEL, E., *The Last Link: Our Present Knowledge of the Descent of Man*, London, 1898;
- HAECKEL, E., *Les Énigmes de l'Univers*, Ed. Scheider Frères & C.ie, Paris;
- HANNEQUIN, A., *Essai critique sur l'hypothèse des atomes dans la science contemporaine*, Ed. G. Masson, Paris, 1895;
- HEGEL, G., *Précis de l'Encyclopédie des Sciences Philosophiques*, Ed. J. Vrin, trad. De J. Gibelin, Paris, 1952;
- HEIDEGGER, M., *Kant und das Problem der Metaphysic*, Ed. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1951;
- HERTZ, H., *The Principles of Mechanics presented in a new form*, Ed. Macmillan of London, London, 1980;
- HESSE, M. B., *Forces and Fields: The Concept of Action at Distance in the History of Physics*, Greenwood Press, Westport-Connecicut, 1962;

- JANET, P., *Le matérialisme contemporain en Allemagne. Examen du Système du Docteur Buchner*, Ed. Lib. Germer Baillière, Paris, 1864;
- JANET, O., *La crise philosophique: MM. Taine, Littré, Renan, Vacherot*, Ed. Lib. Germer Baillière, Paris, 1865;
- JUNGNICKEL, C., e McCormach, R., *Intellectual Mastery of Nature. Theoretical Physics from Ohm to Einstein. The Now Mighty Theoretical Physics: 1870-1925*, Ed. The University of Chicago Press, Chicago and London, 1986, vol. II;
- KANT, I., *Crítica da Razão Pura*, Ed. C. Gulbenkian, trad. de Manuela dos Santos e Alexandre Morujão, Lisboa, 1985;
- KANT, I., *Grundelegung zur der Metaphysic der Sitten*, em *Kant's gesammelte Schriften*, Königlich preussischen Academie der Wissenschaften, Berlin, 1910 e ss., vol. V;
- KANT, I., *Critique du Jugement suivie des Observations sur le Sentiment du Beau et du Sublime*, Ed. Lib. Philosophique de Ladrage, trad. de J. Barni, Paris, 1846;
- LACHELIER, H., *La Monadologie, avec introduction, notes et suppléments*, Ed. Lib. Hachette, Paris, 1909;
- LANGE, F.-A., *Histoire du Matérialisme et Critique de son Importance à son Époque*, Lib. C. Reinwald, trad. de D. Nolen, Paris, 1877;
- LAPLACE, *Oeuvres*, Ed. Gauthier-Villars, Paris, 1986, vol. VII;
- LEBLAIS, A., *Matérialisme et spiritualisme*, Ed. Germer Baillière, Paris, 1865;
- LEIBNIZ, G., *La Monadologie, avec introduction, notes et suppléments*, Ed. Lib. Hachette, Paris, 1909;
- LEIBNIZ, G., *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Ed. Flammarion, Paris, s.d.;
- LEMOINE, A., *Le vitalisme et l'animisme de Sthal*, Ed. Germer Baillière, Paris, 1894;
- LEWIS, A., “The Influence of Roger Boscovich on Bertrand Russell's Early Philosophy of Physics”, em *Synthesis Philosophica*, 8 (2/1989), pp. 649-658;
- LEWIS, G., *Le problème de l'incoscient dans le cartésianisme*, PUF., Paris, 1950/1985;
- LOTZE, *Principes Généraux de Physiologie*, Ed. Germer Baillière, trad. de A. Penjon, Paris, 1876;
- LOTZE, H., *Métaphysique*, Ed. Librairie de Fermin-Didot, trad. de A. Duval, Paris, 1883;
- LÖWITH, K., *De Hegel à Nietzsche*, Ed. Sudamericana, trad. Emilio Estio, Buenos Aires, 1968;
- LÖWITH, K., *A cura de K. Lowith. La sinistra hegeliana*, Ed. Caterza, Roma-Bari, 1982;
- MACH, E., *La Mécanique. Exposé Historique et Critique de son Développement*, Lib. J. Hermann, trad. É. Bertrand, Paris, 1925;
- McTAGGART, J. E., *Studies in the Hegelian Dialectic*, Ed. Russell & Russell Inc., New York, 1964;
- MARIANO, R., *La philosophie contemporaine en Italie. Essai de philosophie hegélienne*, Ed. Germer Baillière, Paris, 1968;
- MILL, J. S., *Auguste Comte et le positivisme*, Ed. Félix Alcan, trad. de G. Clémenceau, Paris, 1890;
- MOOG, W., *Hegel und die Hegelsche Schule von Willy Moog*, Ed. Verlag Ernst Reinhardt in Munchen, Munchen, 1930;
- MEYERSON, É., *De l'explication dans les sciences*, Ed. Payot, Paris, 1921;
- MORUJÃO, A., “O sentido da filosofia em Leonardo Coimbra”, em *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, 1983, tomo XXXIX, fasc. 4;

- MORUJÃO, A., "Ciência e filosofia em Leonardo Coimbra", em *O pensamento filosófico de Leonardo Coimbra*, Ed. Didascália, Lisboa, 1989;
- NICOLET, C., *L'idée républicaine en France (1879-1924)*. *Essai d'histoire critique*, Ed. Gallimard, 1982;
- OSTWALD, W., *L'Énergie*, Ed. F. Alcan, Paris, 1910;
- OSTWALD, W., *Esquisse d'une Philosophie des Sciences*, Ed. Félix Alcan, Paris, 1911;
- PANZA, M., e PONT, C. (Ed.s), *Les savants et l'épistémologie vers la fin du XIX.ème siècle*, Lib. Albert Planchard, Paris, 1995;
- PARODI, I., *La philosophie contemporaine en France. Essai de classification des doctrines*, Ed. Félix Alcan, Paris, 1919;
- PETRY, M. J., *Hegel's Philosophy of Nature*, Ed. George Allen and Unwin, London and New York, 1970, vol. I;
- PICARD, É., *Sur le développement de l'analyse et sur les rapports avec diverses sciences*, Ed. Gauthier-Villars, Paris, 1905;
- PICARD, É., *La science moderne et son état actuel*, Ed. E. Flammarion, Paris, 1914;
- POINCARÉ, H., *Ciência e hipótese*, Ed. Galeria Panorama, trad. Lopes Penha, Porto, 1970;
- QUENTAL, A., *Tendências gerais da filosofia na segunda metade do século XIX*, Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1991;
- QUENTAL, A., *Cartas I : [1852] - 1881*, Organização, introdução e notas de Ana Maria Martins, Editorial Comunicação, Universidade dos Açores, 1989;
- QUENTAL, A., *Cartas II : 1881-1891*, Organização, introdução e notas de Ana Maria Martins, Editorial Comunicação, Universidade dos Açores, 1989;
- QUINE, W. V. O., *Rélativité de l'Ontologie et quelques autres essais*, Ed. Aubier, trad. J. Largeault, Paris, 1977;
- RANKINE, J. M., "Outline of a Science of Energetics", em *Miscellaneous Scientific Papers*, Ed. Griffin, London, s.d.;
- RAVAISSON, F., *Rapport sur la philosophie en France au XIX.ème siècle*, Lib. Hachette, Paris, 1904;
- REY, A., *La théorie physique chez les physiciens contemporains*, Ed. Félix Alcan, Paris, 1930;
- RIBEIRO, H., *Experiência e filosofia em Leonardo Coimbra*, Universidade de Coimbra, Coimbra, 1991;
- RIBOT, Th., *La psychologie allemande contemporaine*, Ed. Lib. Germer Baillière, Paris, 1879;
- RIBOT, Th., *La philosophie de Schopenhauer*, Ed. Félix Alcan, Paris, 1890;
- ROBERTY, É., *Le bien et le mal: essai sur une morale considérée comme sociologie première*, Ed. Félix Alcan, Paris, 1896;
- ROBERTY, É., *A. Comte et Herbert Spencer: contribution à l'histoire des idées au XXème siècle*, Ed. Félix Alcan, Paris, 1896;
- ROBERTY, É., "Leçon d'ouverture d'un cours sur l'éthique à l'Université de Bruxelles", em *Pourquoi je ne suis pas positiviste*, 1900;
- ROBERTY, É., *Nouveau programme de sociologie (Introduction à l'étude des sciences du monde surorganique)*, Ed., Félix Alcan, Paris, 1904;
- ROSCA, D. D., *L'influence de Hegel sur Taine, théoricien de la connaissance et de l'art*, Ed. Lib. Universitaire J. Gamber, Paris, 1928;

- RUSSELL, B., *An Essay on the Foundations of Geometry*, Cambridge University Press, Cambridge, 1897;
- RUSSELL, B., *La Philosophie de Leibniz. Exposé Critique*, Ed. Felix Alcan, trad. de J. Ray e R. Ray, Paris, 1908;
- SCHAFNER, K., *Nineteenth-century Aether Theories*, Ed. Pergamon Press, Oxford, 1972;
- SHARLIN, H., I., *The Convergent Century. The Unification of Science in the Nineteenth Century*, Ed. Abelard-Shuman, London, 1966;
- STALLO, J.-B., *La matière et la physique moderne*, Ed. Félix Alcan, Paris, 1984;
- TISSANDIER, J.-B., *Origines et développement du positivisme contemporain. Critique de cette doctrine. Essai de Conciliation*, Ed. Lib. d'Eugène Belin, Paris, 1874;
- TURNER, F. M., *Between Science and Religion*, Ed. Yale University Press, London, 1974;
- VACHEROT, É., *La métaphysique et la science, ou principes de métaphysique positive*;
- VACHEROT, É., *La science et la conscience*, Ed. Lib. Germer Baillière, Paris, 1870;
- (VÁRIOS), *Changing Perspectives in the History of Science*, Ed. Heineman, Londres, 1973;
- (VÁRIOS), *Filosofia e ciência na obra de Leonardo Coimbra*, Ed. Fundação António de Almeida, Porto, 1992;
- VERSTRAETEN, P. (Ed.), *Hegel aujourd'hui*, Lib. J. Vrin, Paris, 1995;
- WHERLÉE, Ph., *L'univers aléatoire*, Dunot Éditeurs, Paris, 1956;
- WHEWELL, W., *Philosophy of the Inductive Sciences, Founded Upon Their History*, Ed. John Parker, London, 1847;
- WUNDT, W., *Systema de Filosofia Científica. Ou sea: Fundamentos de Metafísica baseada en las Ciencias Positivas*, Ed. D. Jorro, trad. E. André, Madrid, 1913.