



## Revista de Guimarães

Publicação da Sociedade Martins Sarmiento

### **CIÊNCIA, CIENTISMO E METACIÊNCIA EM ANTERO DE QUINTAL.**

CUNHA, Norberto

Ano: 1992 | Número: 102

---

#### **Como citar este documento:**

CUNHA, Norberto, Ciência, Cientismo e Metaciência em Antero de Quintal. *Revista de Guimarães*, 102 Jan.-Dez. 1992, p. 209-245

---

Casa de Sarmiento  
Centro de Estudos do Património  
Universidade do Minho

Largo Martins Sarmiento, 51  
4800-432 Guimarães  
E-mail: [geral@csarmiento.uminho.pt](mailto:geral@csarmiento.uminho.pt)  
URL: [www.csarmiento.uminho.pt](http://www.csarmiento.uminho.pt)



Este trabalho está licenciado com uma Licença Creative Commons  
Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional.  
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>



**casadesarmiento**

centro de estudos do património

# Ciência, cientismo e metaciência em Antero de Quental

Norberto Cunha

Revista de Guimarães, n.º 102, 1992, pp. 209-245

No início do século actual, um notável estudioso da obra de Taine afirmara que o papel crucial que desempenhara a ideia cristã durante a Idade Média ou a ideia de razão no século XVIII, irá desempenhá-lo a ideia de Ciência na 2ª metade do século XIX<sup>1</sup>. Efectivamente, na segunda metade do século passado, o sábio, o «homem de ciência» não só arvorar-se-á em oráculo dum porvir edénico e critério do «verdadeiro» pretérito e do sentido do progresso (técnico e político-social), como o evangelho que professa e divulga rapidamente se converterá em religião do futuro — como entusiasticamente o proclamará E. Renan<sup>2</sup>.

## 1. O ELIXIR DA CIÊNCIA E SUAS VIRTUALIDADES

Como seria de esperar, Antero — como tantos outros dos seus contemporâneos — não resistiu ao elixir da ciência, ao fascínio dessa panaceia do século; via nela a chave-mestra para as grandes reformas com que sonhava, que não eram de pouca monta, a avaliar pela carta a W. Storck, de 14 de Maio de 1887, onde lhe confia,

---

<sup>1</sup> GIRAUD, V. -Essais sur Taine/son oeuvre et son influence, 3ème éd., Paris, Librairie Hachette et Cie., 1902, p. 12.

<sup>2</sup> In L'Avenir de la Science, Paris, 1890, p. 108 (esta obra estava escrita desde 1848).

nostalgicamente: «queria reformar tudo,...! Consumi muita actividade e algum talento, merecedor de melhor emprego, em artigos de jornais, em folhetos, em proclamações, em conferências revolucionárias: ao mesmo tempo que conspirava a favor da União Ibérica, fundava com outra mão sociedades operárias e introduzia, adepto de Marx e de Engels, em Portugal a Associação Internacional dos Trabalhadores. Fui durante uns 7 ou 8 anos uma espécie de pequeno Lassalle»<sup>3</sup>. Animavam-no, pois, não tanto reformas especulativas, mas reformas sociais. Era a reforma da sociedade portuguesa que anelava. É deste projecto que o seu interesse pelo valor preventivo e profiláctico da ciência é indissociável; interesse forçado, ainda que indirectamente, quer pelo cientismo redentorista que viveu e absorveu na alma mater conimbricense quer pelos factos ou disfunções orgânicas (para usarmos uma linguagem positivista) ocorridos durante as revoluções de Espanha (1868) e França (1848 e 1871). Para os resolver perfilaram-se, então, diante dos aprendizes de reformadores sociais duas soluções possíveis: ou a extirpação cerce dos supostos males (e isso implicava a violência revolucionária) ou uma política «científica» capaz de curar as enfermidades diagnosticadas sem amputações violentas do corpo social. Antero optou pela segunda via. Não esqueçamos que o poeta dos Sonetos, tal como Proudhon, era um intelectual avesso a revoluções, como ele mesmo disse em carta a

---

<sup>3</sup> QUENTAL, Antero de — *Obras Completas*, VII/*Cartas II* (1881-1891), Organização, introdução e notas de Ana Maria Almeida Martins, Lisboa, Universidade dos Açores e Editorial Comunicação Lda. 1989, p. 834. Doravante citaremos as obras de Antero pelas siglas que se seguem: O.C., VI/CI: *Obras Completas de Antero de Quental*, VI/*Cartas I* (1852-1881), Org., introd. e notas de Ana Maria Almeida Martins, Lisboa, Universidade dos Açores e Editorial Comunicação Lda., 1989; O.C., VII/CII: *Obras Completas de Antero de Quental*, VII/*Cartas II* (1881-1891), Org., introd. e notas de Ana Maria Almeida Martins, Lisboa, Universidade dos Açores e Editorial Comunicação Lda., 1989; O.C., III/F.: *Obras Completas de Antero de Quental*, III/*Filosofia*, Org., introd. e notas de Joel Serrão, Lisboa, Universidade dos Açores e Editorial Comunicação Lda., 1991; PI: *Prosas*, vol. I, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1923; PII: *Prosas*, vol. II, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1926; PIII: *Prosas*, vol. III, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1931. Utilizaremos ainda as siglas FNN e TGF para designarmos respectivamente a *Filosofia da Natureza dos Naturalistas* (1886) e *As Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX* (1890).

António de Azevedo Castelo Branco, escrita no verão de 1866: «a natureza em mim é conservadora: só o espírito é que é revolucionário»<sup>4</sup>. Mas mesmo as revoluções das mentalidades não se podiam levar a cabo de qualquer modo. Como advertiam os positivistas (de Comte a Littré e, neste aspecto, Antero estava com eles), a revolução deveria ser, essencialmente, um processo de consciencialização das leis inelutáveis do desenvolvimento da sociedade. E essa revelação moral só a educação científica a podia proporcionar. Havendo sintonia entre o desenvolvimento social e os cidadãos, ou seja, entre o determinismo social e o arbítrio pessoal, teríamos em coabitação pacífica a ordem e o progresso. Mas para que essa sintonia ocorresse era necessário converter o revolucionário de outrora — «hirto, sistemático, intratável e quimérico» — num cientista da sociedade, era preciso fazer dele um homem de ciência e de crítica<sup>5</sup>. Seriam estes os revolucionários do futuro. Daí as expectativas de Antero na política «científica», daí as suas expectativas na ciência. Não é casual que em carta a Oliveira Martins, de 13 de Abril de 1873, lhe tenha confessado: «mais do que nunca estou resolvido a nada fazer e nada esperar senão na ciência»<sup>6</sup>.

## 2. QUE SE PODIA ESPERAR DA CIÊNCIA?

Segundo Antero, pelo conhecimento científico visava-se, sobretudo, descobrir as relações entre os factos, para daí se deduzir leis susceptíveis de predizer o futuro. Ciência era previsão, dominação e apropriação do real em prol do homem; portanto, um poderoso agente da ordem, do progresso e da harmonia social. Mas até onde ia essa previsão e dominação da ciência, as suas virtualidades

---

<sup>4</sup> In O. C., VI/CI, p. 79; e linhas adiante, ainda na mesma carta, dirá: «É preciso que a sociedade seja bem ímpia para obrigar o homem à blasfémia social por excelência — a Revolta» (*Ibid.*, p. 80).

<sup>5</sup> In «Da reorganização social — aos trabalhadores e proprietários, por João Bonança» (1875), PII, p. 282.

<sup>6</sup> In O. C. VI/CI, p. 189.



redentoras? Ia além dos fenómenos naturais? Era também aplicável aos fenómenos sociais, podendo assim utilizar-se, legitimamente, como antídoto e remédio preventivo das convulsões do corpo social, como seu freio e açaimo? Segundo Antero, é evidente que o movimento de uma sociedade não é como o de uma máquina «que se pode armar e desarmar sempre que se queira, que se pode sem inconveniente fazer trabalhar neste ou naquele sentido, consoante um plano a priori e um sistema de gabinete; ou então, como uma matéria inerte, sobre que os empíricos podem fazer à vontade os seus experimentos e que tudo se amolda, como o barro na mão do oleiro»<sup>7</sup>. Não. A sociedade, para Antero (como para Teófilo também), não era uma máquina e os homens não eram coisas. Havia uma irreduzibilidade do humano ao determinismo mecanicista. Mas se a sociedade não era, para Antero, uma máquina, ela funcionava, porém, como se o fosse. Expliquemo-nos. Segundo Antero — e em abono dos seus pontos de vista invocou a doutrina spenceriana da evolução — a ciência social permitia verificar que a sociedade evolui como «um organismo dotado de uma vitalidade própria, com leis suas que não se alteram impunemente»<sup>8</sup>, isto é, que não podem ser iludidas nem violadas sob pena de graves alterações no seu corpo; conseqüentemente «a sociedade não pode (...) ser transformada se não no sentido dessas suas leis orgânicas e duma maneira orgânica também, isto é, segundo o processo natural por que se transformam todos os seres vivos, por uma lenta e gradual substituição de elementos, por um novo equilíbrio de forças, realizado por tentativas e não bruscamente, revulsivamente»<sup>9</sup>. E em abono de que essas leis sociais não lhe pareciam essencialmente diferentes das físicas está a sua afirmação de que a «sociabilidade é, de todas as leis naturais, aquela que mais exuberantemente demonstra as teorias da ciência, e a

---

<sup>7</sup> In «Da reorganização social - aos trabalhadores e proprietários, por João Bonança», PII, p. 281.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 280.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 281.

que mais que todas inexorável e severa lógica dos factos»<sup>10</sup>. Os fenómenos sociais estavam, pois, também eles, sujeitos a sistemas de «regularidades» ou leis, ainda que distintas das leis das ciências, a moral, o direito, a filosofia, o conhecimento do mundo físico, todas entre si têm vínculos comuns que as estreitam, porque todas juntas não formam mais do que uma só ciência<sup>11</sup>. Esta unidade da ciência gerou em Antero um ingénuo cientismo (é certo que era ainda um jovem!) que registou no esboço premonitório duma sociedade «ideal» de que passamos a falar.

### 3. CIÊNCIA E UTOPIA

Confrontando-se com a questão da sociedade futura que haveria de suceder à actual, dirá Antero em 1886: «nas mãos da ciência está o (seu) molde; ela só fundirá a estátua da futura sociedade. Ao elemento crítico, que destruiu, gastando-o, o mundo velho, só a esse compete reconstruir sobre as ruínas, levantar um edifício em vez daquele de que a sua terrível curiosidade nos privou. Já nenhuma revelação, nenhum sonho divino tem o poder de ajuntar os povos e levá-los atrás de si no rasto de uma palavra luminosa. A análise, a reflexão, a ciência, eis aí o verbo novo. A consciência, na sua constante evolução, passou do estado intuitivo, maravilhoso, para uma fase superior, reflectida, eminentemente positiva e naturalista. Do sentimento subiu-se até à razão: e é dela que se espera agora tudo quanto se estava acostumado a pedir ao vago pressentimento, às intuições sublimes mas ilusórias... «Não esperemos pois que o código do futuro nos desça já de alguma nuvem misteriosa trazido por mãos de algum profeta sobre-humano»<sup>12</sup>. Não são, pois, as soluções estritamente políticas, não é o voluntarismo dos homens e os seus sentimentos, não é o providencialismo que detém a chave do futuro. Essa chave passou para outras mãos: para as da razão naturalista e

---

<sup>10</sup> In «Leituras populares» (1860), PI, p. 30.

<sup>11</sup> In «Esboços biográficos» (1860), PI, p. 53.

<sup>12</sup> In «O futuro da Música» (1866), O. C. III/F., p. 61.

positiva. O futuro da sociedade não será mais questão de arbítrio pessoal mas um processo de desenvolvimento segundo regularidades inelutáveis, necessárias e universais. Nessas regularidades, inscritas na calha da experiência, estará o sentido do futuro e não na tradição e na revelação<sup>13</sup>. E continua Antero: «Numa sociedade tal como a imaginamos (fundada toda sobre a ciência) uma rigorosa adaptação à realidade, uma determinada fixidez de ideias e de classificações, um equilíbrio sensato entre desejos e as possibilidades de realização, um predomínio, para tudo dizer, de prudência e de razão, definindo cada vez mais os fenómenos do mundo e os sentimentos do homem, há-de ir proporcionalmente estreitando dia a dia o círculo de acção da fantasia, os domínios do vago e do imprevisto não deixando ao capricho da imaginação, ao sonho, às intuições mais do que um lugar secundário e insignificante — os sentimentos, ainda os mais livres e espontâneos, esses mesmos irão tomando um repouso e uma gravidade em harmonia com as outras formas do espírito. A paixão será razoável; o entusiasmo medido; e ainda nos mais violentos afectos se deixará ver o ritmo sereno duma alma ordinariamente firme e consciente — resolvidos os problemas, cuja incerteza mais nos angustia, uma confiança maior e uma crença descansada nas leis do universo tomarão naturalmente o lugar desta ânsia angustiosa, desta dolorosa instabilidade, que tanto oprime o sentimento contemporâneo. Postos os espíritos no estado de equilíbrio moral que se chama crença e, por outro lado, assente a sociedade nas bases da justiça e da verdade, deixarão de jungir os corações os dois mais agudos espinhos, o cepticismo e a desigualdade, nos dois lados mais sensíveis e doridos, o sentimento religioso e o sentimento da justiça. Isto não é outra coisa mais do que a paz com o céu e com a terra: a ordem nas coisas divinas e humanas (...). Eis em traços gerais a própria fisionomia do espírito humano numa sociedade fundada sobre a ciência»<sup>14</sup>. Mirífica fé na Ciência! o espírito científico será o Espírito Santo de redenção pessoal e social! Pela sua infusão disporemos do «equilíbrio moral que

---

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 62-63.

se chama crença», diminuirão as injustiças, entraremos no reino da verdade, não haverá inadaptados à realidade, não haverá indeterminação de ideias e classificações, nem desequilíbrios, nem imprudências, nem fantasias, nem imprevisibilidades, apertar-se-á o torniquete ao capricho da imaginação e do sonho, açaimar-se-á a liberdade e espontaneidade de sentimentos, teremos ordem, paz, equilíbrio, repouso, contenção das paixões e dos entusiasmos, enfim, teremos o paraíso na terra (!?): tudo com peso e medida, como se a «justa medida» da felicidade humana decorresse da «medida» das ciências!

#### 4. OS LIMITES DA CIÊNCIA

Parece, pois, que por esta época, Antero não levantava quaisquer restrições ao alcance paradigmático das ciências naturais. A ciência parecia-lhe foice ajustada a qualquer seara, relha capaz de arrotear qualquer terra. E, no entanto, não era assim. O seu entusiasmo tinha limites. Já um ano antes daquele hossana à ciência que acabamos de reproduzir acima, ou seja, em 1865, o poeta dos Sonetos dissera: «o que muita vez o frio cálculo e análise reflectida deixam, por mesquinho ou vulgar, sem daí tirarem matéria para considerações, toma-o para si o coração sensível do poeta; pela imaginação o nobilita e engrandece, na mente lhe forma a robusta estatura; até que aparece enfim gigante de crescidas forças, esse que ainda há pouco, de mesquinho e pigmeu, nem sequer atraía as vistas do investigador curioso. É assim que a imaginação e a análise, a ciência e a inspiração, uma pela outra se completam, trabalhando cada qual na esfera que por natureza lhe compete, e para fim comum — a Verdade»<sup>15</sup>. A ciência não era tudo. Dizia respeito, sobretudo, ao mundo objectivo e à objectividade das relações humanas e sociais. E tinha limites: os nossos sentimentos. E reafirmá-lo-á no mesmo ano: «uma verdadeira ciência, que meça o ritmo das suas ideias pelo pulsar

---

<sup>15</sup> In «Leituras populares» (1860), PI, p. 33.



compassado do sangue, não entra, como louca e impaciente criança, impetuosa e audaz, no templo, no nosso mais íntimo e sagrado, onde a providência misteriosa do mundo guarda os últimos destinos do homem é o sacrário do sentimento. O sábio respeita coisas santas, ainda quando as interroga. Saber até qual limite se pode saber — eis aí a grande, a primeira das filosofias»<sup>16</sup>, como já recomendara Kant. Até Haeckel, apesar do seu militante cientismo, não esquecera a lição kantiana; não dirá ele que «no futuro a arte tão nobre e tão própria para aquecer os corações, ficará ao lado da ciência, radiante e luminosa — não em oposição, mas em harmonia com ela?»<sup>17</sup>. Mas a irredutibilidade entre o científico-natural e o social, tão claramente afirmada por Antero em 1865, tenderá a exatores nos anos imediatos, atingindo a sua cota de indiferenciação mais baixa em 1873 como nolo mostra o seu desabafo, já citado, a Oliveira Martins em carta que lhe escreveu em 13 de Abril desse ano. A ciência já não era apenas o *fiat lux* das suas decisões, tornou-se também o avatar das suas expectativas. Se não explicava os sentimentos e a imaginação, interferia, no entanto, decisivamente na realização dos seus fins, era ela que lhes dava sentido, que os furtava à gratuidade. É provável, como já dissemos, que este arrimo de Antero à ciência, tenha a ver com as suas supostas virtualidades salvíficas — contraponto a uma religião a que renunciara havia pouco. Mas passada a borrasca revolucionária de 1868 e 1871, e, com ela, concomitantemente os tempos de Coimbra, Antero parece recobrar a lucidez crítica de 1865. Em 1881 já vai longe, muito longe, a sua fé escatológica na ciência; dirá então: «o mundo real, o mundo visto à luz da ciência, é uma coisa atroz — atroz e ao mesmo tempo inexpressiva. Despair and die!»<sup>18</sup>; também ele — continua-se tinha deixado hipnotizar pela «moderna superstição do progresso», não se dando conta que a acumulação da análise jamais poderia produzir o contrário da análise, um símbolo

---

<sup>16</sup> In «O sentimento da Imortalidade» (1865), O. C., III/F, p. 35.

<sup>17</sup> In *Religião e Evolução* (1905), trad. de Domingos Ramos, 3ª ed., Porto, Livraria Lello & Irmão Editora, 1947, p. 113.

<sup>18</sup> In «A poesia na actualidade» (1881), PII, p. 321.

plástico, uma intuição poética!<sup>19</sup>. Alguns anos depois este relativismo científico parece ter-se acentuado; efectivamente, em carta a Joaquim de Araújo de 25 de Abril de 1884 adverti-lo-á: «nenhuma ciência lhe dará o que procura, uma solução para a vida moral, visto que a ciência só mostra a vida por fora. A solução que procura, só a achará na sua mesma consciência»<sup>20</sup>. Os valores e a consciência eram, pois, irreduzíveis ao escalpelo científico, à rasoira criteriológica da experiência. Esta só dava conta do que acontecia fora de nós. Era um saber epidérmico, superficial. Poderia ser um ponto de partida, mas nunca um ponto de chegada. A essência do mundo não era redutível a uma equação ou a um sistema de equações. Estas eram apenas a expressão sincategoremática duma "ratio essendi", dum Dasein que nenhum discurso, por mais rigoroso que fosse, poderia fixar ou esgotar.

Mas, em 1888, Antero vai mais longe. Já não questiona apenas o alcance da analiticidade e da racionalidade científicas. Adverte mesmo para a debilidade epistemológica dos seus mentefactos. A propósito das críticas, alegadamente científicas, de Nordau à sociedade do seu tempo insertas em *Les Mesonges Conventionelles*, dirá a Oliveira Martins no Inverno desse ano: «sempre queria dizer ao sr. Nordau, para seu ensino, que não está tudo em se saber cientificamente que uma coisa é errónea, para se condenar, e sobretudo para se afirmar que pode ser substituída. Para isso era necessário que a mola real do homem e da sociedade fosse a razão teórica, e a sua preocupação principal a verdade. Mas a verdade humana e social não é a verdade científica»<sup>21</sup>. Em suma, tudo leva a crer que Antero, em meados da década de 70, se começa a distanciar criticamente do cientismo, acabando por reconhecer que os problemas da vida concreta, os problemas sociais e políticos, mais do que ciência

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 318.

<sup>20</sup> In O. C., VII/CII, p. 701.

<sup>21</sup> In O. C., VII/CII; p. 919.

exigiam sabedoria para serem resolvidos<sup>22</sup>. Esta viragem terá a sua fundamentação epistemológica em dois textos que publicará pelos fins da década de 80: a *Filosofia da Natureza dos Naturalistas* (1886) e as *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX* (1890). Nestas duas obras analisará os pressupostos e limites da ciência comumente aceite no seu tempo, que epistemologicamente identificou com o positivismo e, filosoficamente, com o monismo materialista de Haeckel. Reduccionismo infeliz, a meu ver. Por várias razões: porque a crítica que faz ao haeckelianismo nada tem de original, não indo além da argumentação colhida nas obras que por cá iam aparecendo em língua francesa — como as de Janet, Agassiz e Oscar Schmidt, entre outras; porque deixou de fora da discussão inúmeras questões relevantes para a constituição duma «filosofia da natureza» que foram abordadas pelo embriologista alemão; porque ignorou (deliberadamente ou não) as teses materialistas de Buchner, Molleschott e Vogt; enfim, porque não soube aproveitar para a concepção da sua almejada filosofia da natureza, as virtudes de algumas das fontes que parece ter lido — como Claude Bernard, Cournot, Stallo, Naville, Boutroux, Laugel, Tyndall, entre outros. Enfim, a crítica anterior ao monismo materialista (entendido este como «filosofia da natureza»), parece-me, pois, filosoficamente, sem qualquer originalidade quer — repetimos — porque o materialismo que Antero critica não é tão «simples» como ele o apresenta (nem se reduz, paradigmaticamente, a Haeckel e aos seus epígonos) quer porque o valor científico que Antero lhe atribui como base para uma «filosofia da natureza» metafísico-positiva está muito aquém daquele que lhe poderiam proporcionar os ensinamentos das já citadas fontes

---

<sup>22</sup> Isso mesmo virá a reconhecer explicitamente alguns anos depois, numa fina advertência à «soberba» dos cientistas: «um homem de ciência, por enciclopédico que seja, se não tiver ao mesmo tempo reflectido muito e profundamente sobre as questões puramente racionais, que a ciência suscita e não pode por si resolver, que são umas, postulados para as diferentes ciências, outras, princípios ordenadores duma explicação geral das coisas, (...) pode dizer que sabe, mas que não entende, porque o problema do universo, como problema total e concreto, será para a inteligência, aliás opulenta de factos, tão obscuro o é para inteligência dum simples ignorante» (In FNN (1886), O. C., III/F., p. 95).

de influência. Mas passemos a provas, distinguindo na exposição sistemática das ideias de Antero dois momentos de análise: um, mais geral, relativo aos princípios de todas as ciências; outro, mais particular, referente propriamente ao monismo. Abordemo-los, separadamente.

#### 4.1. Aporias Epistemológicas Gerais

Segundo Antero, a ciência, partindo dos factos da experiência, tem por missão «desenhar, com os traços firmes das leis positivas, o quadro do universo na sua variedade e complexidade fenomenal»<sup>23</sup>. Visa, pois, conhecer as leis da fenomenalidade empírica. Desiderato, em seu entender, de alcance limitado e, pior do que isso, assente num ponto de partida, epistemologicamente, débil: os factos. Efectivamente, para Antero, a ordem ontológica da factualidade empírica, na instância máxima da sua organização, é sempre uma ordem radicalmente débil, porque decorre da generalização de impressões e inferências cujos resultados mais elaborados têm sempre o cunho da origem — as sensações<sup>24</sup>. É certo — reconhece — que a inteligibilidade científica não se pode construir exclusivamente a priori e que qualquer ciência, alegadamente positiva, tem de se colocar no terreno dos factos e nunca os perder de vista<sup>25</sup>. Todavia — adverte — «todos os factos do universo acumulados não produzem uma ideia»<sup>26</sup>. É esta, outrossim, — como bem disse Claude Bernard — «o princípio de todo o raciocínio e de toda a invenção, é dela que procede toda a iniciativa»<sup>27</sup>, é ela que constitui «o ponto de partida ou o *primum movens* de todo o raciocínio científico, é ela que constitui igualmente o

---

<sup>23</sup> In TGF (1890), O. C., III/F., p. 132.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 145.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 135 e 145.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 154. Já Claude BERNARD tinha afirmado que a acumulação indefinida de factos não conduzia a teoria alguma (in *Introduction à l'Étude de la Médecine Expérimentale*, Paris, J. de Gigord, Éditeur, 1928, p. 46).

<sup>27</sup> In *Introduction à l'Étude de la Médecine Expérimentale*, Paris, J. de Gigord, Éditeur, 1928, p. 43.



fim na aspiração do espírito na sua direcção para o desconhecido»<sup>28</sup>. E muitos outros estavam de acordo com C. Bernard e Antero acerca da criatividade do espírito. Os factos eram, pois, apenas o ponto de partida das ideias, sendo, em si mesmos, inertes e inexpressivos; ponto de partida da explicação, não se explicavam a si mesmos, exigindo pelo contrário, uma explicação, um critério de sentido transcendental<sup>29</sup>. Esta advertência de Antero para a ininteligibilidade dos factos em si não primava, no entanto, pela singularidade. Já num dicionário filosófico bastante vulgar entre nós desde meados do século passado (e que Antero conhecia), se advertia que se aceitássemos o facto como critério de verdade — como queria o empirismo — isso equivalia à negação de toda a ciência, de toda a teoria, porque «se só os factos são verdadeiros a ciência se reduzirá a uma colecção de experiências particulares que poderão ser reunidas num conjunto mas que não terão conexão entre si, porque não há leis gerais e universais sem verdades gerais e universais»<sup>30</sup>. Sem dúvida que os factos são importantes como ponto de partida da ciência, mas esta transcende-os; se assim não fosse, diz o articulista do dicionário supracitado, jamais entenderíamos as leis científicas — como a lei de atracção universal que, como sabemos, não nos é dada na experiência imediata, que é sempre particular<sup>31</sup>. Também Leibniz, um dos filósofos que influenciou Antero, afirmara que os sentidos, embora necessários a todos os conhecimentos, não bastavam para os legitimar, dado que apenas forneciam exemplos que confirmavam uma verdade geral e não a sua necessidade intrínseca e idêntica opinião manifestou Boutroux<sup>32</sup> e Claude Bernard<sup>33</sup>.

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>29</sup> In FNN(1886), O. C. III/F., p. 105, p. 105. Ver também TGF(1890), in O. C., III/F, p. 154.

<sup>30</sup> RIAUX, Fr., «Empirisme», in Dictionnaire des Sciences Philosophiques, 2ème éd., dir. por M. Ad. FRANCK, Paris, Librairie Hachette et C.ie, 1875, p. 443.

<sup>31</sup> *Ibid.*, pp. 443-444.

<sup>32</sup> BOUTROUX, E., De la contingence des lois de la nature, Paris, Librairie Germer Baillière, 1874 p. 4.

<sup>33</sup> In op. cit., pp. 43-44.

Mas se os factos só por si nada explicavam, se Antero lhes retirou o valor criteriológico, onde se situava a pauta de fiabilidade das hipóteses, das leis, em suma, das teorias científicas? As teorias científicas — como as do átomo, do movimento ou da matéria, entre outras — eram, segundo Antero, meras hipóteses de trabalho, instrumentos de coordenação de uma determinada espécie ou conjunto de fenómenos<sup>34</sup>, por isso mesmo — dirá Antero — «a ciência (...) não pretende impô-las fora da sua esfera, nem dá-las, em absoluto, como a explicação última e irreduzível das coisas»<sup>35</sup>. Como disse Claude Bernard eram estratégias de aproximação às coisas e aos fenómenos que não se confundiam com umas nem com outras e que estavam longe de representar verdades imutáveis<sup>36</sup>. Efectivamente, para o fisiologista francês, as teorias científicas não eram verdades provisórias e parciais, representativas do estado actual do saber num dado momento do seu desenvolvimento e, portanto, modificáveis com o progresso; esta precariedade não as tornava, no entanto, menos necessárias e valiosas. Pelo contrário. Elas eram como que os degraus duma escalada de investigação sem fim, não tendo nós outra certeza acerca delas a não ser o conhecimento da sua falsidade (absolutamente falando)<sup>37</sup>. No mesmo sentido, embora com um menor alcance epistemológico, se pronunciaram Laugel, Cournot e Stallo, todos eles leituras de Antero; o primeiro, por exemplo, embora reconhecendo que a atracção, a gravidade e o fluído eléctrico entravam no número das leis científicas, não deixou, no entanto, de reconhecer que a verdadeira natureza dessas leis nos era

---

<sup>34</sup> In FNN (1886), O. C. III/F., p. 101. Também J.-B. STALLO, um dos filósofos da ciência que Antero parece ter lido era da mesma opinião. Advertiu, no entanto, que o carácter hipotético das teorias científicas em nada as desvalorizava dado que este dependia, outrossim, da sua coerência lógica, da sua adequação aos factos e da sua capacidade para antecipar e prever fenómenos experimentalmente corroboráveis (in *La matière et la physique moderne*, Paris, Felix Alcan, Éditeur, 1884, p. 61).

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> In *Introduction à l'étude de la Médecine Expérimentale*, Paris, J. de Gigord, Éditeur, 1928, p. 63.

<sup>37</sup> *Ibid.*, pp. 63, 67 e 69. Veja-se também, do mesmo autor, *Principes de Médecine Expérimentale*, Paris, P.U.F., p. 214.

desconhecida, afirmando a propósito da lei da atracção universal: «quando dizemos que os corpos se atraem, é preciso entender que as coisas se passam como se os corpos se atraíssem»<sup>38</sup>, ou seja, tudo o que sabíamos acerca das leis científicas é que representavam regularmente determinadas funções e nada mais; Cournot, por sua vez, demonstrou, até à exaustão, o carácter probabilístico das leis científicas e — como Leibniz — reafirmou a contingência das verdades de facto<sup>39</sup>; Stallo, por sua vez, lembrou que todas as teorias científicas, dignas desse nome, eram, primigeniamente, hipóteses<sup>40</sup>. Em suma, as teorias científicas não eram mais do que uma outra maneira de falar acerca do mundo que só fazia sentido numa determinada comunidade sintáctico-semântica, num determinado segmento de falantes, mas cuja língua, mesmo estruturalmente considerada, era, no entender de Antero, indizível. A fiabilidade das teorias científicas não estava pois na sua correspondência com os factos em si mesmos mas na sua coerência interna e lógica.

Não surpreende, assim, que Antero, contrariamente ao estreito empirismo de Reid, nos venha dizer que a hipótese científica, embora exigindo a confirmação experimental ou a observação sistemática, não era um produto dos factos mas da imaginação criadora — uma «filha legítima da especulação», como disse — com um alcance geral que transcendia as premissas em que se baseava<sup>41</sup>. Este traço metafísico (mas não essencialista) da hipótese fora já realçado por vários filósofos mais ou menos contemporâneos de Antero, como Naville e C.

---

<sup>38</sup> LAUGEL, M. A. *Les Problèmes de la Nature*, Paris, Germer-Baillière, Libraire-Éditeur, 184, pp. 27-28.

<sup>39</sup> In *Oeuvres Complètes*, t. II: *Essai sur les fondements de nos connaissances et sur les caracteres de la critique philosophique*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1975, pp. 52-53 e p. 393-394. Veja-se G. LEIBNIZ, *Princípios de Filosofia ou Monadologia* trad., introd. e notas de Luís Martins, Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda, (1987), p. 50.

<sup>40</sup> STALLO, J.-B., *La matière et la physique moderne*, Paris, Felix Alcan, Éditeur, 1884, p. 61.

<sup>41</sup> In TGF(1890), O. C. III/F., p. 132. Cf. NAVILLE, E., *La logique de l'hypothèse*, Paris, Librairie Germer Baillière et. Cie., 1880, pp. 203-205, pp. 213-214, 249-251, p. 259 e pp. 317-318.

Bernard; este último, para além de advertir para a natureza «espontânea» e instrumental da hipótese (que entendia como antecipação criativa do espírito sobre os factos) chega a dizer que o seu último dia seria também o último dia da ciência<sup>42</sup>. E o mesmo carácter metafísico-instrumental se poderia atribuir *mutatis mutandis* à noção de lei científica. A constante relação que esta exprimia entre o modo de ser das coisas era, segundo Antero, apenas a constância de um momento (no espaço e no tempo, o nosso mundo) que não nos autorizava a induzir a sua necessidade; para que esta necessidade se impusesse — disse — era necessário provar a universalidade e a permanência do nosso mundo, a necessidade absoluta da natureza ou modo de ser das coisas. O que para Antero era manifestamente impossível. E porque haveria de ser a natureza absolutamente necessária? «A posteriori, (...) — disse — nada o faz supor, a priori tal necessidade não encontra fundamento algum na razão pura, para a qual a realidade nada tem de necessário e é apenas o mundo dado, um mundo possível, e mais nada»<sup>43</sup>. A lei científica exprimia, pois, para Antero, não uma relação intrínseca e absolutamente necessária entre os fenómenos, não a sua essência, mas apenas uma relação mais geral entre eles que não deixava, no entanto, de ser uma relação contingente<sup>44</sup> — como já tinha sido, aliás, amplamente demonstrado por Leibniz, Boutroux<sup>45</sup> e Cournot<sup>46</sup>.

---

<sup>42</sup> In *Principes de Médecine Expérimentale*, Paris, P.U.F., 1947, p. 77. Note-se, no entanto, que embora Claude BERNARD reconhecesse a espontaneidade da hipótese, distinguia no entanto o seu apriorismo metafísico da sua verificação experimental; só depois desta as corroborar elas tinham um alcance científico (Ibid., p. 191); e idêntica opinião era a de J.-B. STALLO (in *La matière et la physique moderne*, Paris, Felix Alcan, Éditeur, 1884, p. 61).

<sup>43</sup> In «Ensaio sobre as bases filosóficas da moral ou filosofia da liberdade» (1893), O. C., III/F., p. 73.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>45</sup> BOUTROUX, E. op. cit., p. 83-84.

<sup>46</sup> COURNOT, A. A. — *Oeuvres Complètes*, t. II: Essai sur les fondements des nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique, Paris, librairie Philosophique J. Vrin, 1975, pp. 52-53 e pp. 393-94.



Daqui decorria, segundo Antero, que o grande erro da filosofia positiva (estritamente científica) da natureza e o erro dos positivistas em geral, tinha sido o de reduzir o real a uma *ars magna* de matriz científico-natural, convictos de que um ponto de vista — o ponto de vista da unidade protocolar do mundo — poderia esgotar a sua compreensão possível. Era uma quimera. Como se bastasse reunir em quadro as conclusões de todas as ciências, ou generalizar as ideias fundamentais comuns a todas elas, para se obter a mais alta compreensão das coisas, a que nos é dado aspirar!<sup>47</sup>. Obviamente que «não seria quimera, se com efeito o conhecimento científico representasse o conhecimento supremo e definitivo, e não apenas uma determinada esfera do conhecimento. Nesse caso a generalização dos dados científicos corresponderia a uma verdadeira síntese e a abstracção suprema dos elementos da realidade tomaria o lugar das ideias da razão. Infelizmente ou felizmente — diz Antero — (...) a razão subsiste e com ela o ponto de vista das ideias metafísicas de substância, causa e finalidade, às quais têm de ser referidas, em última instância, as conclusões da ciência. E porquê? Porque essas conclusões, ainda nas suas mais vastas e deslumbrantes generalizações, não se explicam a si mesmas e, representando apenas as grandes linhas e como que a estrutura abstracta do mundo fenomenal, precisam elas mesmas de ser explicadas. Como o seu carácter abstracto, são ainda factos, e os factos precisam do reflexo da razão para se tornarem inteligíveis. O conhecimento científico constitui apenas a região média do conhecimento, entre o senso comum, dum lado, e o conhecimento metafísico do outro. É, pois, a razão que tem, em última instância, de se pronunciar sobre o valor e o lugar, na compreensão total do universo, dos dados quer do senso comum quer da ciência»<sup>48</sup>. Compreensão total que, em seu entender, era exactamente a tarefa da filosofia, melhor dizendo, da metafísica no sentido em que a entendia Kant. Era medida transcendental de que carecia o monismo e todos os positivismos — segundo Antero.

---

<sup>47</sup> In FNN (1886), O. C. III/F., p. 107.

<sup>48</sup> *Ibid.*, pp. 107-108.

## 4.2. Crítica ao Monismo e aos seus Pressupostos

Segundo Antero, a filosofia da natureza ou naturalismo, ainda que simples e grandiosa — e disso era exemplo paradi-gmático o monismo haeckeliano — era uma filosofia «tenebrosa e desoladora»<sup>49</sup>. Essa filosofia assentava em várias ideias fundamentais, a saber: a matéria e a sua espontaneidade, o mecanicismo, o determinismo e o evolucionismo.

Segundo a interpretação de Antero a «matéria» dos materialistas era a forma do real que tinha na força a sua propriedade mais geral; mas como a força era redutível ao movimento, a forma do real ou matéria era o movimento<sup>50</sup>. Esta ideia de «matéria», segundo Antero, incorria em várias dificuldades lógicas — como a impossibilidade de se passar da noção de substância una e simples e virtualmente omnímota — que a matéria pretendia ser — para a de variedade dos seres concretos de que se compõe o universo<sup>51</sup>; como é que, sendo una e simples, a matéria era, simultaneamente, automotriz e múltipla? Como é que essa substância, una e simples, se determinava?<sup>52</sup>. É que a concepção monista haeckeliana, segundo Antero, implicava continuidade e tudo no universo era, pelo contrário, descontínuo; a descontinuidade da matéria impunha-se como um facto à sensação, como um postulado à ciência e impunha-se à especulação que não podia conceber o movimento onde não havia distinção, oposição e sucessão<sup>53</sup>. O monismo materialista era, pois, contraditório: ou era coisa nenhuma — disse Antero — ou tinha de se resolver na ideia de átomo e, então, o que estava por detrás era a descontinuidade da matéria e não a sua unidade monista e

---

<sup>49</sup> In TGF (1890), O. C., III/F. p. 145.

<sup>50</sup> In FNN (1886), O. C., III/F, pp. 97-98.

<sup>51</sup> *Ibid*, p. 98.

<sup>52</sup> *Ibid*.

<sup>53</sup> *Ibid*.

substantiva<sup>54</sup>. Incontestáveis consequências, sem dúvida, mas que decorriam duma interpretação contestável das premissas do materialismo haeckeliano. Haeckel não partilhava uma concepção essencialista da matéria; ele mesmo disse que as limitações dos nossos meios de conhecer nos impediam o conhecimento da essência das coisas<sup>55</sup>; é esta conclusão que o leva a admitir não só o carácter hipotético da unidade da matéria<sup>56</sup> mas também a natureza hipotética dos átomos<sup>57</sup>; por outro lado, a matéria e a força haeckelianas eram apenas dois modos de ser ou atributos duma substância monista mais vasta<sup>58</sup> que, na óptica do embrio-logista alemão, não se identificava nem com o materialismo teórico (que negava o espírito e concebia o mundo como uma soma de átomos inertes) nem com o espiritualismo teórico, recentemente desenvolvido pelo energetismo de Oswald, que negava a matéria e considerava o mundo como um simples agrupamento de energias ou forças naturais; a substância de Haeckel, o substrato unificador da força e da matéria (que, afinal não eram essencialmente diferentes) era, em sua opinião, a substância tal como a concebia Spinoza, uma substância que recusava a dualidade espírito/matéria, a dualidade Deus/Mundo, integrando ambos numa

---

<sup>54</sup> *Ibid.*

<sup>55</sup> In *Histoire de la création des êtres organisés d'après les lois naturelles*, trad. de Ch Letourneau, 2ème éd., Paris, C. Reinwald et Cie., Librairies-Éditeurs, 1877, p. 29.

<sup>56</sup> *Id.*, *O Monismo*, trad. de Fonseca Cardoso, Porto, Livraria Chardron, de Lello & Irmão, editores, 1908, p. 87, nota 2.

<sup>57</sup> In *Les énigmes de l'Univers*, Paris, C. Reinwald, Scheicher Frères & Cie. Éditeurs, s.d., p. 257. Em outra ocasião dirá, a propósito, que embora o monismo tivesse de reduzir a explicação dos fenómenos a um atomismo mecanicista, no entanto estava-se ainda «completamente fora do estado de fazermos uma ideia satisfatória da essência própria dos átomos» (In *O Monismo*, trad. de Fonseca Cardoso, Porto, Livraria Chardron, de Lello & Irmão, editores, 1908, p. 27). Note-se que também Louis BUCHNER, partidário do atomismo mecanicista, tinha dito que a palavra átomo, embora fosse um conceito operatório indispensável para explicar os movimentos da matéria, era, no entanto, uma noção convencional sobre cuja realidade não se fazia a menor ideia (in *Force et Matière*, 2ème éd., trad. rev. por A. Gros-Claude, Paris, C. Reinwald, Libraire, 1865, p. 24).

<sup>58</sup> In *O Monismo*, trad. de Fonseca Cardoso, Porto, Livraria Chardron, de Lello & Irmão, editores, 1908, p. 25.

realidade panteísta mais vasta<sup>59</sup>. Já Büchner e Vogt tinham assinalado que não se devia dissociar a «matéria» da «força» sob pena de se cair numa logomaquia de vazias abstrações: a primeira era inconcebível sem coesão ou afinidade, repulsão ou atracção; a segunda era inconcebível sem matéria (tal como a electricidade o era sem moléculas ou a faculdade secretória sem a glândula respectiva)<sup>60</sup>. Mesmo Emile Boutroux já advertira para os perigos duma interpretação meramente lógica daqueles conceitos<sup>61</sup> e, numa linha de pensamento afim, Stallo manifestara a opinião de que separar a massa do movimento — atributos reais e distintos desse *sumum genus* ideal da classificação dos corpos que era a matéria — era invia-bilizar uma concepção científica da realidade física<sup>62</sup>. Antero, ao dissociar a matéria da força estava a atribuir aos materialistas uma concepção da matéria que eles não subscreviam — uma espécie de «um coche ao qual se atrelam as forças como cavalos» — segundo o sugestivo símile de Du Bois-Reymond<sup>63</sup>.

Mas o materialismo, segundo Antero, tinha outras limi-tações: o seu reducionismo empirista remetia para o domínio de meras ilusões subjectivas os fenómenos de consciência mais autónomos e genuínos — como o sentimento moral e a liberdade — que, em última instância, eram reduzidos a determinações mecânicas e complexas de forças elementares, cegas e sem fim inteligível, sem se interrogar sequer — como pertinentemente o fizera Du Bois-Reymond — como é que um movimento ou grupo de movimentos, por mais complexo que fosse,

---

<sup>59</sup> In *Les énigmes de l'Univers*, Paris, C. Reinwald, Schleicher Frères & Cie. Éditeurs, s.d., pp. 22-23 e pp. 247-249. Cf. do mesmo autor *O Monismo* supracit., pp. 75-77.

<sup>60</sup> BÜCHNER, Louis, *Force et Matière*, 2ème éd., trad. rev. por A. Gros-Claude, Paris, C. Reinwald, Libraire, 1865, pp. 2-3. Veja-se também JANET, Paul, *Le matérialisme contemporain en Allemagne*, Paris, Germer Baillière, Libraire-Editeur, 1864, p. 20.

<sup>61</sup> In *op. cit.*, p. 51-52.

<sup>62</sup> In *op. cit.*, p. 113-114.

<sup>63</sup> *Apud* JANET, op. 20.

podia produzir não tantos factos superiores da vida ou do pensamento, mas uma simples sensação<sup>64</sup>.

Também a «espontaneidade» da matéria alegadamente defendida pelo monismo era — segundo Antero — contraditória com a noção de inércia, ou seja, com a teoria da conservação do movimento vigente nas ciências físicas e biológicas<sup>65</sup>. O monismo aplicava o princípio da conservação do movimento sem a menor reserva ou explicação, desde a física até à psicologia e a evolução era por ele apresentada como exclusivo resultado do puro mecanismo<sup>66</sup>. Ora — diz Antero — «se havemos de entender que todo o movimento, seja de que ordem for, é não só condicionado por um movimento anterior, mas realmente e exclusivamente uma transformação desse movimento anterior, é claro que tal concepção do movimento exclui *in limine* a ideia de espontaneidade. A condição passa a ser causa: o efeito, mera

---

<sup>64</sup> In FNN (1886), O. C., III/F., p. 109-110. Como Antero, também já E. NAVILLE manifestara a opinião de que a consciência era irredutível ao movimento sendo a matéria apenas um veículo pela qual se exprimia (In *La logique de l'hypothèse*, Paris, Librairie Germer Baillière et. Cie., 1880, pp. 72-73). Também na entrada «Atomisme» do *Dictionnaire des Sciences Philosophiques*, de M. Ad., Franck, se adverte para a impossibilidade do materialismo explicar o acaso, o que pensa pelo que não pensa, o sentimento pelo que não sente, a unidade do eu por um conglomerado de elementos (p. 119-120). A história do dualismo psicofísico teve dois momentos altos na década de 70 do século XIX: o célebre discurso de Du BOIS-REYMOND «Sobre os limites do conhecimento da natureza» pronunciado no Congresso dos naturalistas realizado em Leipzig, em 14 de Agosto de 1872, onde o sábio alemão reconheceu ser o problema da consciência um dos enigmas do universo — o outro era a ligação entre a matéria e a força — uma ampla exposição e análise discurso encontra-se em F.-A. LANGE, *Histoire du matérialisme et critique de son importance à notre époque*, 2<sup>ème</sup> éd., trad. de B. Pommerol, Paris, Reinwald & Cie., Libraires. — Éditeurs, 1879., pp. 150-166.). E o discurso de J. TYNDALL pronunciado na sua tomada de posse de presidente da "British Association for the Advancement of Science", em 19 de Agosto de 1874, onde, apesar de afirmar a unidade essencial do homem e da natureza, reconheceu no entanto a inexplicabilidade da conexão entre os fenómenos psíquicos e físicos (in *Fragments of Science*, vol. 2<sup>o</sup>, sixth edition, London, Longmans, Greens and Co., 1879, pp. 137-203). O problema psicofísico, ainda hoje irresolúvel, adquiriu uma relevância extraordinária nas discussões filosóficas do fim do século passado e é indissociável das polémicas do materialismo v. espiritualismo que então ocorreram entre nós (tendo correspondência, no domínio celular, no problema do mecanicismo *versus* vitalismo).

<sup>65</sup> In FNN (1886), O. C., III/F., p. 99.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 100.



prolação da causa é uma aparência sem ser próprio, sem autonomia»<sup>67</sup>. A suposta espontaneidade da matéria não passava, assim, de transformação dum movimento antecedente e este do que precedera e assim regressivamente. E Antero exemplificava: se o movimento A se reduzia a uma transformação das acções anteriores do movimento B e se este, por sua vez, estava para o C (que, por sua vez, era condicionado pelo seu antecedente) exactamente na mesma relação e assim indefinidamente, então em parte alguma havia movimento espontâneo<sup>68</sup>. O que significava então a espontaneidade da matéria afirmada pelos monistas? Como se explicava o movimento, que era por toda a parte efeito, sem ter causa em parte alguma? Como se concebia esse modo de ser, que não tendo autonomia mas realizando-se universalmente parecia ser e não ser ao mesmo tempo?<sup>69</sup>. Em abono destes argumentos de Antero, poderíamos ainda acrescentar as opiniões de E. Naville (e, segundo este, também a de Oscar Schmidt) segundo as quais a teoria da espontaneidade da matéria carecia de qualquer base experimental<sup>70</sup>; até Haeckel e Buchner poderíamos invocar a favor de Antero; um e outro manifestam também a opinião que a espontaneidade da matéria era apenas uma mera hipótese<sup>71</sup>. Até certo ponto Antero tinha razão. Mas a razão de Antero desa-guava no criacionismo que, para os materialistas, era não só inaceitável, porque repunha a teleologia da natureza (que, para Moleschott, acabava por ser radicalmente o mesmo que teologia<sup>72</sup>) mas também porque, de um ponto de vista científico, era, operatoricamente, um conceito regressivo. Seja como for, da refutação da inverificabilidade empírica da espontaneidade da

---

<sup>67</sup> *Ibid.*

<sup>68</sup> *Ibid.*

<sup>69</sup> *Ibid.*

<sup>70</sup> In *La logique de l'hypothèse*, Paris, Librairie Germer Baillière et Cie., 1880, pp. 179-180.

<sup>71</sup> In *La logique de l'hypothèse*, Paris, Librairie Germer Baillière et Cie., 1880, pp. 179-180.

<sup>72</sup> MOLESCHOTT, J., *La circulation de la vie*, t. premier, trad. de E. Cazelles, Paris, Germer Baillière, Libraire-Éditeur, 1866, p. 95.

matéria e da incoerência lógica desta teoria não decorria como verdadeira a tese contrária — como sagazmente viram os materialistas. É que se o conhecimento científico tinha por limites a fenomenalidade empírica era igualmente ilegítimo que Antero o invocasse para provar o que estava para além dela. Tentá-lo, era enveredar pelos domínios do imaginário e das crenças; crenças — dirá Haeckel — sem dúvida valiosas de um ponto de vista ético-social, mas que nada tinham de científico<sup>73</sup>.

Também o mecanicismo, segundo Antero, pecava por fragmentário e lacunar. Teoria sensista e associacionista, reduzia a sensação "simpliciter" ao movimento, convertendo assim os factos últimos da consciência em movimentos ou forças susceptíveis de expressão quantitativa<sup>74</sup>, e não indo além de um conhecimento das condições externas das coisas e da ordem das suas relações formais<sup>75</sup>. Na sua máxima elaboração conceptual era «o máximo grau de abstracção de que a inteligência era capaz dentro dos limites e com os dados da sensibilidade, mas (...) só isso»<sup>76</sup>. A concepção do mundo dele decorrente era uma concepção inferior e elementar, amputada dos seus «órgãos mais nobres»<sup>77</sup>, um universo abstracto, uma ficção da inteligência dissociada da vida, do real concreto<sup>78</sup>. Não quer isto dizer — esclareceu Antero — que o mecanicismo fosse uma ilusão ou um erro<sup>79</sup>. Não era. Juntamente com o empirismo, era até um dos dois pilares que exprimiam a dinâmica das coisas no que ela tinha de

---

<sup>73</sup> In *Religião e Evolução* supracit., p. 112.

<sup>74</sup> In TGF (1890), O. C. III/F., p. 143.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 162.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 145-146. No ensaio sobre as bases filosóficas da moral ou filosofia da liberdade (1893), Antero dir-nos-á que toda a generalização indutiva estritamente vinculada à experiência será sempre uma generalização relativa que só será superada pela «pura especulação», ou seja, pela análise das ideias em si independentemente de quaisquer induções fundadas na experiência (O. C., III/F., pp. 71-72).

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 146.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 162. E. BOUTROUX também considerava o mecanicismo como uma mera hipótese pese embora o papel por ele desempenhado nas ciências (in *op. cit.*, p. 58).

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 147.

exterior e abstracto, e, por isso mesmo, de simples e fixo<sup>80</sup>; mais: «em si, (o mecanicismo) sendo a fórmula definitiva da experiência, era verdadeiro, e verdade alguma superior podia prescindir dos dados positivos por ele fornecidos; tal como era, representava um resultado enorme: a síntese do espírito moderno no terreno do conhecimento científico»<sup>81</sup>; não dissera já F. Magy (mais uma das fontes filosóficas do pensamento de Antero) que «todas as nossas ideias científicas são determinações, quer imediatas quer mediatas, das noções de extensão ou de força»<sup>82</sup>. Mas exactamente porque a verdade do mecanicismo se circunscrevia aos estreitos limites da inteligibilidade científica, por isso mesmo era incompleto<sup>83</sup>. Se nos podia dar a conhecer matematicamente as forças que, num dado momento, actuavam no universo — como já o referira pertinentemente Laplace no seu "Ensaio Filosófico sobre as Probabilidades" (1814?) — não era menos verdade que o seu alcance ficaria sempre aquém do conhecimento das vontades, dos pensamentos e dos sentimentos, numa palavra, da actividade interna de todos os seres elementares e não elementares<sup>84</sup>; porque não era um conhecimento essencial mas fenoménico (a origem absoluta dos fenómenos escapava-lhes) — «conhece (...) a mecânica dos movimentos mas não a causa do movimento, conhece as acções dos seres mas não a actividade interna que os produz»<sup>85</sup>; a sua visão do mundo era uma visão exterior e abstracta<sup>86</sup>, era a expressão dum universo que se movia nas trevas, sem saber porquê nem para onde, um universo sem vida e sem

---

<sup>80</sup> *Ibid.*, pp. 147-148.

<sup>81</sup> *Ibid.* É interessante assinalar que, para J.-B. STALLO, o mecanicismo era uma teoria essencialmente metafísica, um resto do realismo medieval, cujos atributos substanciais eram os descendentes lógicos dos "universalia ante rem e in re" dos escolásticos (in op. cit. p. 114).

<sup>82</sup> In *De la science et de la nature/Essai de philisophie première*, Paris, Librairie Philosophique de Ladrangé, 1865, p. 3.

<sup>83</sup> In TGF (1890), O. C. III/F., p. 147.

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 153. Cf. E. BOUTROUX, op. cit., pp. 57-58.

<sup>85</sup> *Ibid.*

<sup>86</sup> *Ibid.*



circulação do espírito, sem a luz das ideias, duma inerte e desesperante serenidade, com uma beleza puramente geométrica e algo sinistra, que nada dizia ao coração nem respondia às mais ardentes aspirações do nosso sentimento moral. Para quê — perguntava Antero — um tal universo? E para quê viver nele?<sup>87</sup>.

Mas o mecanicismo — segundo Antero — tinha ainda outros inconvenientes de monta, como a generalização abusiva da sua matriz de inteligibilidade aos fenómenos sociais. Em seu entender, essa generalização só era legítima nos limites em que esse mundo pertencia à ordem orgânica e não absolutamente, porquanto além da ordem orgânica havia o mundo do espírito e os seus fins aos quais as leis naturais estavam subordinadas; só assim se tornava inteligível que na sociedade civilizada (espiritualizada), não só o "struggle for life" tenha assumido a forma de uma guerra jurídica (e não duma guerra animal) dirigida para um fim superior não contido nos dados da pura animalidade mas também que a divisão do trabalho, que no mundo orgânico só se efectua estabelecendo desigualdades fundamentais entre os órgãos e uma hierarquia, tendesse sob a influência da civilização e do direito, a ser uma cooperação de funções diversas e equivalentes, ordenadas e não subordinadas, coisa que também saía fora dos dados da pura divisão do trabalho animal<sup>88</sup>. Se bem entendo Antero, a irredutibilidade da vida a uma explicação físico-química<sup>89</sup> — irredutibilidade também defendida por Boutroux e Naville — e, consequentemente, a irredutibilidade dos fenómenos históricos e sociais a uma explicação mecanicista mostravam, entre outras coisas, que a aplicação do princípio da concorrência vital a esses fenómenos era insuficiente e só era legítimo na medida em que esses fenómenos pertenciam ao domínio do orgânico. Em suma: o evolucionismo mecanicista era cego, tendendo a generalizar e impor ao homem a hierarquia e desigualdades vigentes no mundo animal, não deixando assim espaço nem legitimidade ao direito e à moral. Ora esta

---

<sup>87</sup> *Ibid.*

<sup>88</sup> In Carta a Oliveira Martins de 26 de Dezembro de 1873, O. C. VI/CI, pp. 230-31.

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 231. Cf. E. BOUTROUX, op. cit., pp. 88-97.

conclusão estava longe de ser compartilhada pelos materialistas mecanicistas. Büchner, por exemplo, embora reconhecendo que o homem era um ser essencialmente social e sociável e, conseqüentemente, só unindo-se aos seres da sua espécie é que podia cumprir o seu destino e chegar à felicidade (felicidade esta que estava, pois, estreitamente ligada ao esforço da humanidade para o bem-estar e para o progresso) era da opinião que essa sociabilidade e solidariedade em nada colidiam com o evolucionismo mecanicista e com princípio da luta pela vida<sup>90</sup>. Pelo contrário. Eram simplesmente estratégias de sobrevivência que não precisavam de ser justificadas pela intervenção de factores teleológicos mas por razões bem mais simples: as fragilidades e carências do próprio ser humano<sup>91</sup>. E Haeckel era da mesma opinião, advertindo para a dimensão instintiva e natural da sociabilidade humana e animal, isto é, do amor ao próximo, da reciprocidade de auxílio e de protecção<sup>92</sup>; em suma, egoísmo e altruísmo, longe de serem incompatíveis, eram, pois, aspectos distintos, complementares e conaturais da espécie humana (e também da animal) perfeitamente inteligíveis e compagináveis, dentro do quadro duma filosofia natural exclusivamente evolucionista e mecanicista.

Outra das críticas de Antero vai para o determinismo implícito no mecanicismo<sup>93</sup>. Efectivamente, o mundo da mecânica é o mundo da necessidade, em que não se concebe um movimento que não tenha atrás de si outro movimento, é um mundo onde não há lugar para o acaso nem para a espontaneidade, onde tudo se rege por «leis simples e férreas»<sup>94</sup>. Nesse mundo determinado — diz Antero — os fenómenos apresentam-se em séries que conservam entre si uma ordem determinada, que se encadeiam e sucedem saindo cada uma da

---

<sup>90</sup> BÜCHNER, Louis — *O Homem segundo a Ciência*, trad. de Alfredo Pimenta, Porto, Livraria Chardron, 1912, p. 190.

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 181 e 191.

<sup>92</sup> In *O Monismo supracit.*, p. 63-64.

<sup>93</sup> In TGF (1890), O. C., III/F, p. 143.

<sup>94</sup> *Ibid.*, pp. 143-144.

anterior e apoiando-se nela<sup>95</sup>: o mais simples precede o complexo, este é uma transformação daquele. Nesta cadeia causal a forma geral do universo apresentava-se como evolutiva e a própria evolução das ciências reflecte esse tipo de desenvolvimento do mundo fenomenal<sup>96</sup>. Qualquer filosofia da natureza terá, pois, de ser evolucionista<sup>97</sup>. Mas não como pretendia sê-lo o evolucionismo mecanicista que não passava, em seu entender, de um evolucionismo formal, um estado progressivo de complicação e nada mais, uma aparência que nada continha em si de substancial<sup>98</sup>. Por outro lado, advertiu — tal como Agassiz e Schmidt o tinham feito já — que o conceito de evolução não era princípio aplicável a toda a realidade mas apenas àquela que se inscrevia na diacronia, ou seja, só àquela onde o elemento histórico representava um papel proeminente (ou seja nas ciências da organização — como a antropologia e as ciências sociais quanto à sua dimensão biológica e, de certo modo, também, mas menos acentuadamente, a astrogenia)<sup>99</sup>. Só nessa dimensão diacrónica é que se operava a diferenciação, a passagem do homogéneo ao heterogéneo<sup>100</sup>; não na química e na física; na primeira, ou seja, na química, tudo parecia reduzir-se à atomicidade e a uma maior ou menor complexidade de composição; na segunda, em vez duma hierarquização o que se constatava era paralelismo e redutibilidade que, implicando unidade não implicava, contudo, evolução<sup>101</sup>. A ideia de evolução — segundo Antero — não tinha, pois, a generalidade que lhe atribuíam os monistas, generalização que só seria possível se a ideia de evolução se impusesse quer a toda a ordem de fenómenos e a todas as ciências quer explicasse, sem recorrer a qualquer ideia nova, a passagem evolutiva de cada uma dessas ordens para a sua imediata;

---

<sup>95</sup> *Ibid.*

<sup>96</sup> *Ibid.*

<sup>97</sup> *Ibid.*

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 145.

<sup>99</sup> In FNN (1886), O. C. III/F., p. 103.

<sup>100</sup> *Ibid.*

<sup>101</sup> *Ibid.*



ora nenhuma destas condições se verificava, pois a ideia de evolução só se aplicava a certas ciências, a uma limitada esfera de fenómenos<sup>102</sup>. Por outro lado, diz Antero, a passagem duma ordem de fenómenos a outra não se pode explicar evolutivamente porque, nesse terreno, o elemento comum das várias ordens é só um elemento abstracto — o movimento — que pela sua abstracção não é capaz de dar razão do que há de especial na forma que representa; por exemplo: ainda que os fenómenos vitais sejam redutíveis a grupos de movimentos elementares, nem por isso a vida pode ser satisfatoriamente definida como um modo de ser do movimento, porque uma tal definição, pela sua abstracção, nada define; dito de outro modo, a concepção mecânica da vida não nos diz o que é a vida, mas apenas um aspecto dela<sup>103</sup>.

Em suma, «a doutrina monista da evolução tem (...) em despeito das suas pretensões de positividade, um carácter especulativo e é propriamente um sistema, uma construção filosófica, em que o a priori representa um papel preeminente»<sup>104</sup>; é, pois, uma hipótese filosófica e não uma teoria científica<sup>105</sup>.

O que valia então o monismo, ou seja, a filosofia da natureza de Haeckel e dos seus sequazes — como Vianna de Lima (pretexto para as reflexões anti-haeckelianas de Antero)? Segundo Antero, havia a considerar dois aspectos nessa avaliação: um, relativo à parte puramente zoológica e palentológica; outro, relativo à sua filosofia da natureza. Quanto ao primeiro, que respeitava quer ao desenvolvimento da série orgânica e das suas leis (selecção, adaptação, etc.) quer a uma aproximação entre a embriologia e a paleontologia — mais exactamente entre a ideia de embrião e a de célula primitiva ou mónera que, na opinião de Antero era «uma ideia de imenso alcance e que lançava luz a jorros sobre (...) as origens do

---

102 *Ibid.*, p. 104.

103 *Ibid.*

104 *Ibid.*

105 *Ibid.*

mundo orgânico»<sup>106</sup> — o contributo de Haeckel é rotulado pelo poeta dos Sonetos como «inabalável»<sup>107</sup>; quanto ao segundo aspecto, ou seja, à filosofia da natureza de Haeckel, considerou-a de menor valia; não porque não tivesse alguns aspectos positivos — tinha-os como adiante veremos — mas porque caíra, sobretudo, num erro de ingentes consequências: a ilegítima generalização de hipóteses metafísicas adequadas apenas a alguns domínios científico-naturais a esferas ontológicas que lhe eram irredutíveis; como era o caso da evolução, que legítima numa dada ordem ou série de fenómenos não o era em outras séries de fenómenos especificamente distintos. O erro de Haeckel fora, pois, sobretudo, um erro de método<sup>108</sup>. Assim o reconheceu também Virchow que não contestando o direito de Haeckel em apresentar as suas hipóteses como pertinentes num determinado segmento da realidade, contestou, no entanto, que as tivesse generalizado a outras instâncias da realidade como verdades demonstradas<sup>109</sup>. Mas, concretamente, que erros de método cometera Haeckel? — «1º, explicar a (...) vida por forças físico-químicas, isto é, (...) forças puramente mecânicas; 2º, assimilar as leis orgânicas do espírito às leis orgânicas da vida, e deduzir daqui aplicações naturalistas para a história e a sociedade»<sup>110</sup>; pretensões, pois, como já o tinham mostrado também Du Bois-Reymond, Helmholtz e Huxley, sem qualquer base científica e filosófica<sup>111</sup>.

Que restava então da tentativa filosófica de Haeckel? Um valor, fundamentalmente sintomático, da tendência «que cada vez mais se manifesta na esfera da ciência, para uma unidade de compreensão, que assentando rigorosamente no terreno científico, saía ao mesmo tempo da análise e abstracção inerentes à ciência, procurando como fórmula uma ideia de carácter sintético, isto é, uma ideia propriamente

---

<sup>106</sup> In Carta a Oliveira Martins, de 26 de Dezembro de 1873, O. C. VI/CI, p. 230.

<sup>107</sup> *Ibid.*

<sup>108</sup> In Carta a Oliveira Martins de 26 de Dezembro de 1873, O. C. III/F, p. 231.

<sup>109</sup> *Apud* NAVILLE, E. - op. cit., pp. 189 e 538.

<sup>110</sup> In Carta a Oliveira Martins de 26 de Dezembro de 1873, O. C. III/F., p. 231.

<sup>111</sup> In FNN (1886), O. C. III/F, p. 96.

filosófica»<sup>112</sup>; o seu grande erro foi apresentar-se como um sistema, ter a pretensão de fundar uma filosofia da natureza com a simples generalização dos dados dum grupo de ciências e sem ter em conta o indispensável critério das ideias<sup>113</sup>.

Também Hegel, segundo Antero, caíra no mesmo erro filosófico e metodológico de Haeckel e, por isso, as críticas que se aplicavam a este deviam ser-lhes igualmente aplicadas *mutatis mutandis*. É certo — diz Antero — que «Hegel enquanto formulou metafisicamente a lei do devenir na Natureza, ou Evolução, fez uma obra sólida e que há-de(...) ficar para sempre. Mas, em vez de parar aqui, começou a fazer ciência a priori, e a deduzir leis para esferas particulares de fenómenos, leis que só à ciência experimental cabe induzir»<sup>114</sup>. O evolucionismo de Haeckel e Hegel pecaram, pois, ambos por excesso ou abuso aos seus limites: o primeiro procurou universalizar o princípio da evolução orgânica para fora da classe de fenómenos que o justificavam, sem se dar conta que a Evolução, como princípio universal, só metafisicamente pode ser formulada, porque só a metafísica é universal<sup>115</sup>; o segundo procurou particularizar o princípio universal da evolução ao arrepio dos dados de cada ciência em particular. Um pecou por excesso de reducionismo positivista, o outro por reducionismo metafísico e idealista. A solução superadora desta antinomia estava segundo Antero, numa doutrina evolucionista «metafísica positiva»<sup>116</sup>, que seria «em grande parte a de Hegel, com a qual combinava a ideia da série proudhoniana»<sup>117</sup>. Seria uma interpretação metafísico-positiva da Evolução da Natureza.

---

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 110.

<sup>113</sup> *Ibid.*

<sup>114</sup> In Carta supracitada a Oliveira Martins, in O. C. VI/CI p. 231. Também S. BÉNARD, no artigo que escreveu no *Dictionnaire des Sciences Philosophiques* de M. Ad., Franck sobre a história e usando frequentemente de «fórmulas muitas vezes vazias» e de «princípios hipotéticos»; também J. Wilm no artigo que escreveu no mesmo dicionário sobre «Hegel» criticou a arbitrariedade da sua filosofia da natureza.

<sup>115</sup> *Ibid.*

<sup>116</sup> *Ibid.*, p. 232.

<sup>117</sup> *Ibid.*, p. 231.

## 5. A METAFÍSICA POSITIVA

O que era essa filosofia da natureza metafísico-positiva (expressão colhida em Vacherot) ou materialismo idealista?<sup>118</sup>. Genericamente — disse Antero a J. de Magalhães Lima em carta de 14 de Novembro de 1886 — pretendia ser um idealismo dentro do naturalismo, «um espiritualismo idealista, enxertado para florir e frutificar, no tronco robusto do materialismo»<sup>119</sup>. Mas este materialismo ou atomismo científico, em seu entender, não devia ir além de um ponto de partida<sup>120</sup>, embora reconhecesse que, no domínio estrito da natureza física, não havia lugar para outro tipo de explicação que não fosse a mecanicista<sup>121</sup>. Mas mesmo o materialismo que serviu de ponto de partida a Antero era distinto do de Haeckel. Para Antero, a matéria não era mais do que «a forma elementar e primordial da sensibilidade» sendo esta, por sua vez, «a forma elementar de representação — a representação que um ser tem do outro; a representação do limite que esse outro lhe opõe, isto é, a modificação mais geral do eu em frente do não-eu»<sup>122</sup>. Essa resistência ou não-eu impunha à representação do real uma descontinuidade atomista que Antero, no entanto, não considerava entitativa ou substantiva mas fenoménica e instrumental<sup>123</sup>. Esse

---

<sup>118</sup> In FNN (1886), O. C. III/F., p. 113.

<sup>119</sup> In TGF (1890), O. C. III/F. p. 168.

<sup>120</sup> In Carta a Batalha Reis de 24 de Dezembro de 1885, O. C., VII/CII, p. 761.

<sup>121</sup> In Carta a Francisco Machado de Faria e Maia de 15 de Setembro de 1886, O. C., VII/CII, p. 788 e em FNN (1886), O. C. III/F., p. 112. Idêntica opinião já manifestara em carta a Oliveira Martins de Março de 1873 (in O. C., VII/CII, p. 270).

<sup>122</sup> In *Ensaio sobre as bases filosóficas da moral ou filosofia da liberdade* (1893), O. C., III/F., p. 77.

<sup>123</sup> É, no entanto, interessante assinalar que embora Antero considerasse a noção de átomo — como as noções de força e de movimento — apenas legítima no domínio das ciências físicas e mera hipótese de aplicação restrita à coordenação racional de uma determinada ordem de fenómenos (in FNN, O. C. III/F., p. 101), tinha-a, no entanto, por indispensável não só na concepção duma «filosofia realista», ou seja, duma filosofia que partisse (como ele desejava) dos dados elementares da sensibilidade mas

atomismo — disse — impunha-se mesmo à própria ciência como um postulado e á especulação como uma necessidade, porquanto era impossível conceber a alteridade e o dinamismo onde não houvesse distinção, oposição e sucessão<sup>124</sup>. Ora Haeckel não estaria longe de subscrever este convencionalismo. Dissentia, porém, radicalmente de Antero quanto à natureza desses átomos. Para o poeta dos Sonetos, os átomos constituintes do real eram os átomos-mónadas leibnizianos com a espontaneidade da Ideia hegeliana<sup>125</sup>; conseqüentemente, forças espirituais, intrinsecamente espontâneas e dinâmicas, pressupondo, por isso mesmo, uma finalidade para a evolução mecanicista<sup>126</sup>. A natureza não era, pois, determinada apenas por uma evolução cega, por uma lei fatal e inexpressiva, puramente formal e aparente, como defendiam os monistas materialistas. O seu dinamismo implicava uma lei análoga à lei racional, real e substancial, imanente ao movimento universal, uma ideia «instintiva» que a ciência não media nem explicava, uma «aspiração profunda de liberdade», um fim soberano, que realizado em esferas cada vez mais vastas, era o *quid* do progresso e dum aumento de ser<sup>127</sup>. Enfim, a evolução da natureza exigia uma finalidade metafísica — como já advertira Kant — que a filosofia da natureza de Haeckel negava, identificando-a, em contrapartida, com uma cega selecção natural<sup>128</sup>. Ora, para Antero,

---

também no conhecimento do que não era átomo, ou seja, na ideia de Substância que, segundo ele, era a última e mais remota das ideias metafísicas e ideia indispensável à explicação final do Ser (in Carta a Francisco Machado de Faria e Maia, de 28 de Março de 1885, O. C., III/F., p. 730). Note-se que também E. HAECKEL reduziu, explicitamente, as noções de matéria e força, espírito e natureza, à ideia espinozista de substância (in *Religião e Evolução* supracit., p. 122). Cfr. LEIBNIZ, *Princípios de Filosofia ou Monadologia*, trad., introd. e notas de Luis Martins, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1987, pp. 46-47 e 74 (e nota 9) e pp. 103-104 (e notas 59 e 60).

<sup>124</sup> In FNN (1886), O. C. III/F., p. 98.

<sup>125</sup> Carta a Batalha Reis de 24 de Dezembro de 1885, O. C. VII/CII, pp. 761-762 e FNN (1886), O. C. III/F., p. 206. Cfr. G. LEIBNIZ, op. cit., pp. 45-48.

<sup>126</sup> In TGF(1890), O. C. III/F., pp. 124-125.

<sup>127</sup> In TGF (1890), O. C., P. 162.

<sup>128</sup> In *Histoire de la création des êtres organisés d'après les lois naturelles*, trad. de Ch. Letourneau, 2ème éd., Paris, C. Reinwald et Cie, Librairies-Éditeurs, 1877, pp. 89-94 e *Les*



era exactamente nessa ideia de finalidade metafísica que residia a explicação racional do dinamismo e evolução naturais que, só por si, eram ininteligíveis e contraditórios<sup>129</sup>. E argumentava: «se o movimento, acto essencial da matéria, é autónomo (esta é a tese monista fundamental) tal movimento não pode ser concebido senão como um impulso espontâneo e, por conseguinte, como uma verdadeira determinação voluntária: ora, onde há uma determinação voluntária sem móbil, sem fim? pois não é o fim que determina a vontade e que explica o acto?»<sup>130</sup>. Portanto, um movimento autónomo, estranho a um fim, é inconcebível. Ora foi a recusa pelos materialistas haeckelianos do reconhecimento da importância capital desta «pedra angular de toda a construção filosófica no terreno da natureza»<sup>131</sup>, ou seja, da finalidade (para a qual tinham amplamente chamado a atenção Kant, Hegel, Schelling e Hartmann) que lhes retirou aquilo que, no entender de Antero, deveria ser o primeiro fundamento dum verdadeiro naturalismo<sup>132</sup>, finalidade que não era contrária às leis da natureza nem às ciências, mas princípio imanente à matéria e, por isso mesmo, longe de ser contraditório com o movimento era a sua própria explicação<sup>133</sup>. Finalidade espiritual e metafísica que se confundia com a lei suprema das coisas e, conseqüentemente, dissolvia o mecanicismo no dinamismo da Ideia hegeliana, transfigurando o real num encadeamento e sucessão de ideias e o seu princípio imanente de desenvolvimento numa consciência cada vez mais livre e moral. O materialismo anterior transfigurava-se assim num idealismo e num pampsiquismo — a que também chamou

---

*énigmes de l'Univers*, Paris, C. Reinwald, Schleicher Frères & Cie., Éditeurs, s. d., pp. 298-301 e p. 448.

<sup>129</sup> In FNN (1886), O. C. III/F., p. 105. Muito diferente era, por exemplo, a opinião de F. BACON para quem a investigação das causas finais era tão estéril como o fruto das virgens consagradas a Deus (in *The Philosophical Works*, London, Routledge and Sons Ltd., N. Y., 1905, p. 473).

<sup>130</sup> *Ibid.*

<sup>131</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>132</sup> *Ibid.*

<sup>133</sup> *Ibid.*



psicodinamismo<sup>134</sup> — que harmonizava o determinismo e o materialismo das ciências naturais sem sacrificar nenhum dos princípios do espiritualismo<sup>135</sup>. Consequentemente matéria e espírito, determinismo e liberdade, não mais eram antagónicos (como também o tinham dito Claude Bernard e o próprio Haeckel) mas duas esferas ontológicas apenas distintas e complementares; uma verdadeira filosofia da natureza não tinha, portanto, que rejeitar o determinismo universal nem a evolução como forma mecânica desse determinismo; o que não devia era abusar da generalidade dessa matriz nem aplicar esse determinismo para além da fenomenalidade empírica e do ponto de vista da realidade como sistema de movimentos<sup>136</sup>, subsumindo-os, em contrapartida, em ideias mais vastas, enfim, numa metafísica<sup>137</sup>. Nessas ideias mais vastas e no seu dinamismo teleológico estava a chave do dinamismo mecânico. Esta concepção metafísica da física não lhe retirava — ao contrário do que poderia supor-se — universalidade e necessidade. Como lembra Antero, as hipóteses, as leis científicas, as induções, por mais elaboradas que fossem, nunca iam além da generalidade própria da observação empírica a que estavam vinculadas; a sua suposta universalidade e necessidade não decorria dos fenómenos que relacionavam — que em si mesmos eram contingentes e particulares — mas da pura especulação, de categorias incondicionadas do entendimento, em suma, de exigências metafísicas. Por isso uma verdadeira filosofia da natureza, em sua opinião, não poderá dissociar ciência e metafísica; não são duas esferas opostas mas dois círculos concêntricos cuja unidade dará ao conhecimento da natureza o realismo de que ela carece, ou seja, a sua dupla faceta experimental e especulativa, positiva e metafísica<sup>138</sup>.

<sup>134</sup> In Carta a W. Storck de 14 de Maio de 1887, O. C. VII/CII, p. 839.

<sup>135</sup> In Carta a Magalhães Lima *supracit.*, O. C. VII/CII, p. 805.

<sup>136</sup> In FNN (1886), O. C. III/F, p. 101.

<sup>137</sup> *Ibid*, p. 108.

<sup>138</sup> In TGF (1890), O. C. III/F, p. 158. Cfr. Bernard, C. — *Principes de Médecine Expérimentale*, *supracit.*, p. 191.S.