

# **SOBRE O KRAUSISMO EM PORTUGAL, COM PARTICULAR INCIDÊNCIA NO PENSAMENTO DE ANTERO DE QUENTAL**

Carlos Morujão

Universidade Católica Portuguesa  
Palma de Cima, 1649-023 Lisboa  
(351) 217 214 000| [info@reitoria.ucp.pt](mailto:info@reitoria.ucp.pt)

Resumo: Neste nosso texto, dissertaremos sobre o estudo do krausismo no pensamento português (em particular, no pensamento de Antero de Quental) na obra de António Braz Teixeira.

Palavras-chave: krausismo, pensamento português, Antero de Quental, António Braz Teixeira

Abstract: In this text, we will discuss the study of Krausism in Portuguese thought (in particular, in the thought of Antero de Quental) in the work of António Braz Teixeira.

Keywords: krausism, Portuguese thought, Antero de Quental, António Braz Teixeira

O tema deste ensaio foi suscitado por uma afirmação do pensador português que homenageamos, que, em 1991, afirmou ter sido à filosofia jurídica de inspiração krausista de Joaquim Maria Rodrigues de Brito que Antero de Quental ficou a dever a sua iniciação em matéria filosófica. A afirmação encontra-se num ensaio intitulado «As raízes krausistas do pensamento de Antero»<sup>1</sup>. Nas páginas que se seguem não pretendo examinar criticamente todos os argumentos que são aduzidos, neste ensaio, para justificar a importância do nosso krausismo na génese do pensamento de Antero. Limitar-me-ei aos que entendo mais relevantes. No final, apresentarei um motivo, que terá escapado a António Braz Teixeira, para suspeitar da eventualidade desta influência. Mas sempre no quadro de alguma prudência sobre esta matéria, pelos motivos que enunciarei nas linhas que se seguem.

Esta possível influência do krausismo na formação do pensamento de Antero de Quental – e permanecendo, segundo Braz Teixeira, ao longo de toda a sua vida –, bem como o grau maior ou menor da adesão de Antero a princípios ou teses que possamos classificar como krausistas, é assunto sobre o qual qualquer decisão terá de ser tomada na base de algumas precauções. A primeira das quais, obviamente, é a de determinar em que aspectos do pensamento de Antero essa influência se poderá ter feito sentir. Tal influência, a ter existido, é bem menos evidente, pelo menos no plano textual, do que, por exemplo, no caso do seu condiscípulo dos tempos de Coimbra, Francisco Machado de Faria e Maia, do qual voltarei a falar mais adiante. A razão pela qual, no caso específico de Antero, estaremos sempre no plano das hipóteses, por mais bem fundadas que algumas delas possam estar, é que não existe, na obra do pensador açoriano, não só qualquer referência a Karl Christian Friedrich Krause – o que, aliás, não é de espantar, pois quase ninguém o conheceria em Portugal –, mas também qualquer referência a discípulos seus, em particular ao jurista de Hannover Heinrich Ahrens, este sim citado, estudado e comentado, desde os finais da primeira metade do século XIX, por filósofos do direito da Universidade de Coimbra, onde Antero se formou.

Não deixa também de ser significativo que autores da geração de Antero, e que com ele mantiveram relações de proximidade intelectual, como foi o caso de Oliveira Martins, citem nos seus livros a obra de Ahrens sem que, a esse propósito, haja da parte de Antero qualquer reacção, mesmo quando desses livros dá conta

---

<sup>1</sup> António Braz Teixeira, «Raízes krausistas do pensamento de Antero», in *Deus, o Mal e a Saudade*, Lisboa, Fundação Lusíada, 1993, pp. 155-163, p. 155.

publicamente. É o caso, por exemplo, da sua reacção à *Teoria do Socialismo*, de Oliveira Martins, publicada em 1873, obra sobre a qual escreve uma resenha no *Diário Popular*. E relativamente a Oliveira Martins, conviria até dizer que alguns contemporâneos, que com ele privaram de perto, como foi o caso de Frederico Diniz d’Ayalla, não hesitam em falar de uma influência directa da filosofia de Karl Krause e de uma adesão do pensador português ao panenteísmo do filósofo alemão<sup>2</sup>. As referências ao *Cours de Droit Naturel* de Ahrens são frequentes na *Teoria do Socialismo* de Oliveira Martins e algumas passagens desta obra são meras paráfrases, nem sempre bem conseguidas, do livro de Ahrens, quando não uma simples tradução<sup>3</sup>. Em certos momentos, quase se poderia dizer da obra de Oliveira Martins o mesmo que Lopes Praça escreveu a propósito das *Noções Fundamentais de Filosofia do Direito*, de José Dias Ferreira, livro igualmente escrito sob a influência do jurista alemão: «O escritor português tem uma memória tão feliz que nós acreditamos que, muitas vezes, sem dar fé disso, não só reproduziu as soluções que outros escritores deram a problemas espinhosos, mas até se serviu, por igual motivo, das suas expressões.»<sup>4</sup>

Tal como o fizeram Krause, Ahrens e Tiberghian, Oliveira Martins, na *Teoria do Socialismo*, subordina a ideia de Direito à ideia de Bem, embora, para o pensador português, esta ideia não constitua um facto primitivo da consciência, mas sim o resultado de uma observação objectiva da evolução dos factos biológicos e sociais<sup>5</sup>. Esta concepção constitui, aliás, uma estranha e, por vezes, incoerente mistura entre uma metafísica finalista, de raiz leibniziana e wolffiana, e o evolucionismo característico do positivismo emergente. Mas razões fundamentais do interesse pelo krausismo, quer em Oliveira Martins, quer nos juristas portugueses de meados do século XIX, são de outra ordem e não são difíceis de explicar: irmanava-os um mesmo reconhecimento dos limites do princípio liberal de representação política, da ideia que se traduz na conhecida afirmação «um homem, um voto», e a recusa da ideia de que em todos os homens haveria uma igual capacidade jurídica, a que contrapunham a representação das classes e dos grupos sociais. António José Saraiva referia-se ao

---

<sup>2</sup> Frederico Diniz d’Ayalla, *Os Ideaes de Oliveira Martins*, Lisboa, Antiga Casa Bertrand – José Bastos, 1897, pp. 55 e 78.

<sup>3</sup> Compare-se Oliveira Martins, *Teoria do Socialismo*, Lisboa, Guimarães & C., 1952, p. 13 e Henri Ahrens, *Cours de Droit Naturel ou de Philosophie du Droit*, Tome Premier, Leipzig, F. A. Brockhaus, 1868, p. 313. Mas os exemplos poderiam multiplicar-se.

<sup>4</sup> Lopes Praça, in *A Harpa*, 1874, p. 89. (Actualizamos a ortografia e a pontuação do texto original.)

<sup>5</sup> Fernando Catroga, «O problema político em Antero de Quental», in *Revista de História das Ideias*, 3 (1981) 341-520, p. 363, nota 53.

pensamento antiliberal e corporativista de Oliveira Martins, e Cabral de Moncada fizera um diagnóstico semelhante para os krausistas de Coimbra.

Antero não tinha uma memória tão feliz quanto José Dias Ferreira. O krausismo de Antero, a existir, fica a dever-se a motivos só parcialmente coincidentes com os dos autores que referi. E no que à influência dos seus professores de Coimbra diz respeito, poder-se-ia referir o seu juízo negativo sobre o que deles aprendeu, e a distância crítica que sempre manteve relativamente ao ensino e à mentalidade geral que presidia aos estudos universitários na Universidade coimbrã. Sobre este assunto, constituem testemunhos eloquentes a carta a Oliveira Martins, de 2 de Julho de 1875, e a carta a Germano Meireles, de 16 de Julho do mesmo ano. Da primeira destas duas cartas destaco esta passagem significativa:

«Estive dois dias em Coimbra e assisti a umas *teses*, coisa que me divertiu bastante, e mais ainda um *acto* de Direito, em que se argumentava sobre o poder moderador. Que tola escolástica que é o tal direito público oficial! E que escola de *imbecilidade ilustrada* é a tal Universidade!»<sup>6</sup>

A mesma ideia sobre a Universidade transparecia já, mas nessa altura ainda em tom jocoso, em dois pequenos artigos dos tempos de estudante, intitulados «Das revistas de Coimbra» e «Revista Literária de Coimbra», publicados, respectivamente, no semanário académico *Grémio Alentejano*, a 31 de Outubro de 1861, e na *Revolução de Setembro*, de 26 de Janeiro de 1862<sup>7</sup>. É certo que tal juízo negativo não significa que nenhuma influência no pensamento de Antero terá deixado o ensino recebido. Mas também se pode colocar a questão, não menos relevante, de saber se o que, à primeira vista, poderá parecer, em Antero, uma influência do krausismo, nomeadamente alguns aspectos do seu pensamento social, não terá chegado ao filósofo açoriano por outras vias, ou seja, pelo contacto com aqueles autores que reconhecidamente leu e tiveram influência decisiva na sua evolução intelectual.

Mas ainda em relação à influência que possam ter exercido em Antero alguns dos seus professores de Coimbra, outro tipo de questões se podem colocar, nomeadamente, saber qual era de facto a fidelidade de filósofos do Direito como Vicente Ferrer Neto Paiva ou Joaquim Maria Rodrigues de Brito às teses de Krause ou de Ahrens e se o que deles terá Antero retido constitui, de facto, elementos de proveniência krausista no

---

<sup>6</sup> In *Novas Cartas Inéditas de Antero de Quental* (Introdução, organização e notas de Lúcio Craveiro da Silva), Braga, Faculdade de Filosofia, 1996, p. 67.

<sup>7</sup> Antero de Quental, «Das revistas de Coimbra» e «Revista Literária de Coimbra», in *Prosas*, volume I, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1923, pp. 120-123 e 137-145.

pensamento de ambos. É certo que Ferrer pugnou pela introdução do *Curso de Direito Natural* de Ahrens na Universidade e que, desde 1844, circulava em Coimbra uma tradução parcial desta obra, efectuada por Francisco Cândido de Mendonça e Melo, aluno do 1.º ano de Direito. Mas, relativamente a Ferrer, Cabral de Moncada, num ensaio que lhe dedicou<sup>8</sup>, perguntava se «teria sido (...) um verdadeiro krausista?» e respondia, claramente, que não, observando ainda que Ferrer em vão procurara conciliar o formalismo jurídico de Kant com o mutualismo de Ahrens. Posição semelhante defendera já Francisco Machado de Faria e Maia, assinalando, a este propósito, a existência de uma evidente contradição entre o § 17 e o § 18 dos *Elementos de Direito Natural* de Ferrer. Este é um assunto a que voltarei mais adiante. A consulta da documentação da época pode ajudar-nos um pouco. Sabemos que a Faculdade de Direito de Coimbra, para a preparação do exame do 1.º ano, em 1859 – altura em que Antero o frequentava –, recomendava aos alunos, entre outras obras, a leitura dos §§ 249-260 da Parte IV dos *Elementos de Direito Natural* de Ferrer, sobre as «Garantias do Direito»<sup>9</sup>. A leitura desses §§ não parece revelar nada de especificamente krausista, embora existam neles várias remissões para os §§ 14, 16 e 21, que Antero poderá ter lido – mas seria necessário ter a certeza de que os leu de facto –, onde a influência do krausismo é mais notória. De facto, a ideia de que a Moral é, como defendera o professor de Coimbra no § 246, que introduz esta Parte IV, uma garantia interna do Direito – embora desprovida de carácter jurídico –, repousando na consciência que tem cada um dos direitos dos outros e das suas obrigações jurídicas para com eles (Idem, *Ibidem*, § 246, p. 177), tornava obrigatória aquela remissão para os mencionados parágrafos.

O § 14 desenvolve uma teoria da sociabilidade em que parece existir uma inspiração krausista; embora seja de assinalar que Faria e Maia, no seu ensaio de 1878, interprete este mesmo § na base da filosofia jurídica de Kant, à luz da tese de que o Direito consiste nas condições de coexistência das liberdades<sup>10</sup>. Já o § 16 apresenta uma distinção entre acções internas e externas – cuja origem remonta a Christian Tomasius e está ainda presente na *Metafísica dos Costumes* de Kant<sup>11</sup> –, de acordo com a modificação que Krause nela introduziu, segundo a qual, revestindo algumas

---

<sup>8</sup> Cabral de Moncada, *O Liberalismo de Vicente Ferrer de Neto Paiva*, Coimbra, 1947, p. 27.

<sup>9</sup> Vicente Ferrer de Neto Paiva, *Elementos de Direito Natural ou de Filosofia do Direito*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1850, pp. 179-187.

<sup>10</sup> Francisco Machado de Faria e Maia, «Determinação e desenvolvimento da ideia de direito, ou síntese da vida jurídica», in *O Instituto*, 9 (1878) 385-403, p. 389, nota 1.

<sup>11</sup> Cf., nomeadamente, Kant, *Metaphysik der Sitten*, Ak. Aus. VI, p. 229.

condições internas um carácter externo, compete ao Direito garantir as condições internas e externas que permitem aos homens o desenvolvimento da sua natureza inteligente<sup>12</sup>. Esta distinção apresenta contornos muito interessantes, pois remete para uma outra distinção, que em Ferrer não é absoluta, entre o Direito e a Moral. É aqui evidente alguma distância em relação à posição de Kant sobre este assunto e uma aproximação às posições de Krause e Ahrens. Este último, no *Cours de Droit Naturel*, afirmava, justamente, que a necessária separação entre a moral e o direito não impedia que uma síntese superior mostrasse a comum origem dos dois<sup>13</sup>.

Mas já o § 21 do livro de Ferrer me parece de inspiração muito mais kantiana do que krausista, com a sua referência explícita a uma das fórmulas do imperativo categórico: «respeita a humanidade em ti e nos outros como um fim e nunca como um meio»<sup>14</sup>, bem como ao princípio do *neminem laedere*, que Ferrer traduz por «não leses ninguém». Dificilmente diríamos estar sob a influência de Krause alguém que escreve que temos direito a praticar todas as acções que não forem injustas. Esta afirmação, em consonância com o que Ferrer escrevera no § 18 – para o qual, aliás, remete –, teria de ser interpretada, à luz do que defende no § 17, como meramente restritiva e negativa e, por conseguinte, insuficiente para fundar o direito. É isto que, com acerto, lhe dirá Faria e Maia, ao notar, como atrás referi, uma contradição entre estes dois parágrafos.

Assim, os dados de que podemos dispor, referentes ao ambiente em que decorreram os estudos jurídicos de Antero, nos seus tempos de Coimbra, terão de ser sempre confrontado com afirmações do próprio Antero sobre o seu percurso intelectual e sobre as principais influências que se exerceram sobre o seu pensamento. Parece pacífico que Hegel, lido em tradução francesa desde os tempos de Coimbra, foi determinante para a sua evolução filosófica. É conhecida a passagem da carta a Wilhelm Storck, onde Antero afirma: «[...] o Hegelianismo foi o ponto de partida das minhas especulações filosóficas e posso dizer que foi dentro dele que se deu a minha evolução intelectual.»<sup>15</sup> Em carta a Oliveira Martins, datada de 20 de Novembro de 1876<sup>16</sup>, confessava também este seu hegelianismo de juventude. Ele revestia a forma de uma crença na realidade absoluta de um ideal, do qual todas as coisas se vão

---

<sup>12</sup> Vicente Ferrer de Neto Paiva, *Ibidem*, pp. 14 e 177.

<sup>13</sup> Henri Ahrens, *Cours de Droit Naturel ou de Philosophie du Droit*, pp. 315-316.

<sup>14</sup> Vicente Ferrer de Neto Paiva, *Ibidem*, pp. 20-21.

<sup>15</sup> Citado in *Novas Cartas Inéditas de Antero de Quental*, p. 15.

<sup>16</sup> In *Novas Cartas Inéditas de Antero de Quental*, pp. 79-81.

progressivamente aproximando, sendo que, diz Antero, é justamente esta distinção entre uma realidade fenomenal e uma realidade ideal, para a qual aquela tende, que distingue o panteísmo de Hegel do panteísmo naturalista de Espinosa. Todavia, um seu contemporâneo de Coimbra, Raimundo Capela, afirma que a leitura de Hegel, em tradução francesa, aconteceu apenas nos últimos anos do curso; ela seria posterior, por conseguinte, ao contacto com o pensamento do krausista Rodrigues de Brito, que foi professor de Antero no 1.º ano, em 1858-1859 e por cuja sebenta Antero certamente estudou, o que constituiria um argumento favorável à tese de António Braz Teixeira.

Além disso, o seguimento da carta mostra que Antero possuía uma imperfeita e deficiente assimilação do pensamento de Hegel. Isto é patente na afirmação de que aquela realidade ideal poderia ser atingida pela razão prática, se a razão especulativa fosse insuficiente para lá chegar; e, como se isto não bastasse, Antero afirma ainda que, mais do que compreendida pelo pensamento, esta realidade ideal pode ser sentida em resultado do sofrimento e transformada em crença mais do que em saber. A noção de que é dentro do homem que está Deus, ou que é olhando para dentro que temos a verdadeira experiência do divino, marcou já as primeiras reacções de Antero ao pensamento de Hegel. O erro de Hegel – parece ser a tese de Antero – consiste no facto de ter objectivado como Ideia aquilo que cada um experimenta como sentimento. E embora esta afirmação possa ser natural em quem, como Antero, chegou a dizer, em carta a um amigo, que sempre se sentiu mais poeta do que filósofo, não é, todavia, a melhor interpretação da filosofia de Hegel. É assim que, num ensaio crítico sobre *A Bíblia da Humanidade*, de Michelet, escrito em 1865, Antero afirma:

«Se a alma cria deuses e, respirando, espalha o infinito em volta de si – é que lá dentro alguma coisa infinita se concentra e o *divino* se esconde para se manifestar dia a dia na revelação constante chamada Vida. É que o mais humilde dentre nós dá em seu peito morada a um grande desconhecido que ali existe, cuja voz grave se ouve a espaços e nos alumia a face com os relâmpagos da sua glória.»<sup>17</sup>

Trata-se, afinal, de uma total inversão das relações entre a crença e o saber, tal como Hegel as defendera, o que, por si só, seria suficiente para demonstrar as incompreensões de Antero relativamente à filosofia hegeliana. Mas, por outro lado, e no mesmo texto, Antero defende uma opinião que não é absolutamente compatível

---

<sup>17</sup> Antero de Quental, «A Bíblia da Humanidade de Michelet. Ensaio crítico», in *Prosas*, volume I, pp. 257-278, p. 263.

com esta. A filosofia hegeliana é uma variedade de monismo evolucionista, uma espécie de panteísmo, para o qual Deus palpita em cada ser, mesmo no mais humilde, e se exprime no grandioso movimento da natureza e da história, sendo embora no coração dos homens que o seu segredo se revela. Nas obras mais maduras, como as *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX*, encontramos afirmações de maior consistência, mas que parecem conservar uma mesma linha de interpretação do pensamento de Hegel. A filosofia hegeliana constitui, para Antero, uma forma de evolucionismo de carácter idealista que vem reforçar o extremo subjectivismo da filosofia de Kant, um «apriorismo absoluto»<sup>18</sup>, como lhe chamou na mencionada obra (e que, curiosamente, nos recorda a crítica de Krause às filosofias de Schelling e de Hegel), no qual os casos particulares e a imensa variedade dos fenómenos naturais, que compete às ciências estudar, são deduzidos dialecticamente de um único princípio. A apressada síntese hegeliana, diz Antero em carta a Manuel Ferreira Deusdado<sup>19</sup>, tornou necessário o recurso à análise, feita sob o signo do regresso a Kant. Voltarei ainda a este assunto no final deste meu ensaio.

### **Influência do ensino de Ferrer?**

O que se acabou de dizer não impede que se devam admitir, na génese do pensamento de Antero, outras influências para além daquelas que ele explicitamente reconhece e que poderão ter-se exercido de forma quase subterrânea. Referi atrás a obrigatoriedade de um aluno do 1.º ano de Direito consultar, para exame, os *Elementos de Direito Natural* de Vicente Ferrer. Ferrer fora o titular da cadeira de Filosofia do Direito, sendo substituído na regência, em 1858-1859, por Rodrigues de Brito, ou seja, no ano em que Antero inicia, em Coimbra, os seus estudos jurídicos. Será, provavelmente, difícil saber se Antero, para além das páginas que eram de leitura obrigatória para as provas que tinha de realizar, terá lido mais alguma coisa da obra de Ferrer. Só uma referência explícita, nos seus escritos, e que creio inexistente, nos poderia dar uma certeza. Todavia, várias páginas da Secção 1.ª da 1.ª Parte do livro de Ferrer parecem ecoar em alguns escritos do jovem Antero, aqueles que, tendo Antero cerca de 20 anos, possivelmente traduzem as suas primeiras leituras, mesmo que mal

---

<sup>18</sup> Antero de Quental, *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX*, Lisboa, Editorial Comunicação, 1989, p. 50.

<sup>19</sup> Idem, *Cartas*, Lisboa, Propriedade e Edição de Couto Martins, 1957, p. 94.

assimiladas. Há 3 artigos, publicados em 1862 no *Grémio Alentejano*, sob o título genérico de «A indiferença em política», que merecem alguma atenção<sup>20</sup>.

Diz Antero que cada nação, assim como cada indivíduo, possui um fim próprio e busca os meios que lhe permitam realizar a sua missão; esse fim é o bem e os meios são a liberdade. Além disso – afirma –, se cada um não se cansa para conseguir os fins a que tende a sua existência individual, muito mais deverá tomar a peito os meios que permitem à sociedade alcançar os fins que são de todos (o que torna, justamente, inaceitável o indiferentismo em política). E Antero acrescenta:

«Não errará quem disser [que esse meio] é a *liberdade*. Com efeito, seja qual for o lado para o qual a mão de Deus vai levando as nações, seja qual for o destino que está marcado a cada indivíduo e a cada nacionalidade, o que é certo é que, para alcançá-lo, é necessário, mais que tudo, que esse caminho providencial seja buscado livremente [...]» (Idem, *Ibidem*, p. 150)

Veja-se agora, por exemplo, o § 16 da obra de Ferrer, que Antero, como atrás disse, poderia ter lido, com a sua distinção, ainda assim mais kantiana do que krausista, entre Direito e Moral. Se a moral ordena que se empreguem todas as condições para que o homem possa seguir o seu destino de ser racional, individual ou social, é ao Direito que cabe o exame dessas condições<sup>21</sup>. Tais condições mais não são do que os meios que o homem deve empregar para prosseguir os seus fins, acrescenta Ferrer nos esclarecimentos a este § 16 e, na medida em que se trata de condições externas – pois das internas trata a Moral –, deverá a sociedade subministrá-las e o Direito garanti-las. Ora essas condições externas – conclui Ferrer – dependem exclusivamente da liberdade, pois, em caso contrário, confundir-se-iam com condições de natureza física, sobre as quais o arbítrio humano não tem qualquer poder.

É conhecida também a influência de Leibniz sobre Antero e ele próprio, várias vezes, se reclamou do leibnizianismo. Qual tenha sido de facto essa influência e que conheceria Antero dos escritos de Leibniz (ou até que informações de segunda mão teria dele obtido) são assuntos que não abordarei aqui. Mas há um tema leibniziano, o tema da «harmonia» – que Antero considera que se encontra no centro do pensamento do autor da *Monadologia* –, cuja presença nos seus escritos pode ter resultado da influência, quer de Ferrer, quer de Rodrigues de Brito. Harmonia poderia ser, como se sabe, o tema em torno do qual seria possível apresentar o pensamento de

---

<sup>20</sup> Idem, «A indiferença em política», in *Prosas*, volume I, ed. cit. pp. 146-155. (Os artigos foram publicados a 3 e 17 de Abril e a 8 de Maio de 1862.)

<sup>21</sup> Vicente Ferrer de Neto Paiva, *Ibidem*, pp. 13 e segs.

Leibniz. Com efeito, Leibniz fala-nos da harmonia entre o corpo e a alma, da harmonia entre a liberdade e a necessidade, da harmonia entre Deus e o mundo, por fim, da harmonia entre as substâncias individuais, ou mónadas, cada uma delas exprimindo, de um ponto de vista diferente e em graus diferentes de claridade, a totalidade do universo. Karl Krause é largamente devedor desta perspectiva leibniziana. Até mesmo a pretensão de Krause de unificar os sistemas filosóficos e de ultrapassar as disputas entre racionalistas e empiristas se poderia reclamar da herança de Leibniz, que afirmava que todos os sistemas eram mais verdadeiros por aquilo que afirmavam – mesmo quando pareciam defender afirmações contraditórias – do que por aquilo que negavam<sup>22</sup>.

Ora, a propósito deste tema da harmonia e da sua importância para a formação do pensamento de Antero, é oportuno citar uma passagem do livro de Ferrer, o § 3 da Parte I, onde ele igualmente se encontra presente. Diz Ferrer:

«A Natureza, sempre providente, organizou de um modo particular cada um dos *seres*, de que se compõe a criação, e, segundo a diversidade da sua organização, lhes deu uma natureza particular e os predestinou para *fins* correspondentes. Esta organização e predestinação limitam o desenvolvimento da sua natureza, e mantêm a *ordem* e a *harmonia*, que admiramos no universo.»<sup>23</sup>

A presença do tema da harmonia é muito forte em Antero. Não posso afirmar que a sua raiz seja exclusivamente leibniziana, até porque é muitas vezes evocado em contextos que pouco terão a ver com Leibniz, ou em que Leibniz não é citado e onde outras influências seria possível detectar. Entre os seus escritos de juventude, mencione-se, por exemplo, o pequeno ensaio intitulado «Arte e Verdade», publicado em 1865 num periódico literário de Lisboa<sup>24</sup>, onde à arte é atribuído o papel de harmonizar as aspirações do sentimento religioso com as exigências do pensamento. Por outro lado, é sabido que o tema da harmonia, com acentos menos metafísicos e mais próximo de um programa de crítica social ao liberalismo português da segunda metade do século XIX, teve a especial predilecção dos nossos krausistas. O caso mais

---

<sup>22</sup> A importância deste tema para o krausismo em Espanha é devidamente assinalada por Hans Jeschke, *La Generación de 1898 en España*, Santiago de Chile, Ediciones de la Universidad de Chile, 1946, pp. 28-29.

<sup>23</sup> Vicente Ferrer de Neto Paiva, *Ibidem*, p. 3.

<sup>24</sup> Antero de Quental, «Arte e Verdade», in *Prosas*, volume I, pp. 322-329.

notório foi, provavelmente, o de António Costa Lobo<sup>25</sup>, em cuja definição de natureza humana, como «variedade na unidade», não seria difícil encontrar ecos leibnizianos.

### **Leibniz ou Krause?**

Seria preciso ver quais as razões desta presença de Leibniz na Universidade de Coimbra, em meados do século XIX. Em Francisco Machado de Faria e Maia, essa presença é tão forte que chega a ser na base da filosofia de Leibniz – ou da sua interpretação da filosofia de Leibniz, o que para o caso pouco importa – que procura fundar a ideia de Direito, num ensaio intitulado «Determinação e desenvolvimento da ideia de Direito ou síntese da vida jurídica», publicado em 1878. Diz Faria e Maia que, tal como Leibniz colocara na base do universo a síntese entre as substâncias ou elementos simples que o constituem, também a ideia de Direito se funda nos elementos simples que constituem as vontades individuais, nos três níveis em que estas se estruturam: no que diz respeito às suas volições, no que diz respeito à combinação dessas volições (ou seja, as obrigações positivas e negativas), por fim, no que diz respeito à vontade colectiva que garante o cumprimento daquelas obrigações<sup>26</sup>. O que significa que, se é o direito que regula o exercício da vontade, o direito, por sua vez, nasce da própria vontade e seres sem vontade não estabeleceriam entre si relações de carácter jurídico. Este ensaio de Faria e Maia é muito interessante, com largas referências à filosofia moral e à filosofia jurídica de Kant (de que Faria e Maia me parece ter um conhecimento bem superior do que se pode concluir da leitura das obras de Antero), bem como ao ensino de Vicente Ferrer, que Faria e Maia aproxima, como já atrás disse, sobretudo do pensamento de Kant e não tanto do de Krause ou Ahrens. Parece, aliás, ter um conhecimento razoável da filosofia jurídica destes últimos, pois reconhece o que a eles ficou a dever o ensino de Ferrer, em particular no que se refere à sua formulação da definição de Direito. Assim, para Ferrer, diz Faria e Maia, o Direito não é apenas uma exposição do complexo conjunto de condições que garantem a coexistência das liberdades, mas também das condições que garantem o cumprimento do destino individual, racional e social de cada

---

<sup>25</sup> Cf. Fernando Catroga, «O problema político em Antero de Quental», pp. 355-356; e Cabral de Moncada, *Subsídios para uma História da Filosofia do Direito em Portugal (1772-1911)*, Coimbra, Coimbra Editora, 1938, pp. 74 e segs.

<sup>26</sup> Francisco Machado de Faria e Maia, «Determinação e desenvolvimento da ideia de direito, ou síntese da vida jurídica», *Ibidem*, p. 386.

indivíduo<sup>27</sup>. Este carácter incondicionado dos fins do homem, a que se subordinam a liberdade e autonomia da vontade, seriam a marca do krausismo no pensamento de Ferrer, essencialmente de natureza kantiana. Refira-se que Antero teve conhecimentos deste ensaio de Faria e Maia, a que se refere numa carta de 11 de Maio de 1878, prometendo ocupar-se dele quando se encontrassem com disposição de espírito mais favorável. Nada sabemos, contudo, sobre uma eventual apreciação crítica posterior de Antero em relação ao escrito do seu antigo condiscípulo<sup>28</sup>, pelo que, tal como em relação à *Teoria do Socialismo* de Oliveira Martins, ficamos sem saber que significaria para ele o pensamento de Ahrens.

Uma carta de Antero a Faria e Maia, datada de 28 de Março de 1885, é interessante para perceber a inclinação de Antero para o pensamento de Leibniz e quanto, relativamente a este assunto, poderá ter sido Faria e Maia a colocar Antero na pista de Leibniz e a desviá-lo de uma primitiva inclinação para Hegel<sup>29</sup>, que confessava na carta a Wilhelm Storck e que mais acima mencionei. Ora Faria e Maia, no início do seu ensaio, refere que ele mais não é do que a forma definitiva que adquiriram reflexões que vinha fazendo deste 1861-1862, ao tempo em que estudava na Universidade de Coimbra. E esta última carta de Antero não deixa dúvidas acerca da existência de conversas sobre Leibniz, entre os dois amigos, na altura em que ambos eram estudantes. Antero não deixa, contudo, de salientar aquela que é, para si, a principal dificuldade da filosofia leibniziana – a saber, a aparente incompatibilidade entre uma metafísica do ser apoiada no princípio de continuidade, e a ciência do mundo físico que trabalha sobre uma realidade descontínua –, afirmando que julga poder ultrapassá-la com o seu próprio sistema. Trata-se, aliás, da mesma dificuldade que Antero, um pouco mais tarde, em «A “filosofia da natureza” dos naturalistas», afirma encontrar no monismo materialista, que supõe a continuidade e a simplicidade, ao passo que, no universo, tudo é descontínuo e complexo<sup>30</sup>.

Aliás, a influência de Faria e Maia sobre o desenvolvimento intelectual de Antero parece-me a mim determinante. É um tema, provavelmente, ainda pouco estudado. Mas as relações entre as *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século*

---

<sup>27</sup> Idem, «Determinação e desenvolvimento da ideia de direito, ou síntese da vida jurídica», in *O Instituto*, 10 (1878) 437-456, p. 442.

<sup>28</sup> A. Paulo Dias de Oliveira, «O princípio do direito: uma polémica oitocentista», in *Revista do Instituto de Direito Brasileiro*, 2 / 11 (2013) 12803-12879, p. 12830.

<sup>29</sup> Antero de Quental, *Cartas*, pp. 67-71.

<sup>30</sup> Idem, «A “filosofia da natureza” dos naturalistas», in *Prosas*, volume III, Lisboa, Propriedade e Edição de Couto Martins, 1946, p. 29.

XIX e o longo ensaio de Faria e Maia, publicado em 1878 na revista *O Instituto*, de Coimbra, intitulado «Determinação e desenvolvimento da ideia de direito, ou síntese da vida jurídica», são tão grandes – quer em extensão, quer em termos substanciais – que julgo nos autorizam a falar em alguma mais do que uma mera comunidade de pontos de vista. Há, pelo menos, três ideias fundamentais que encontramos nos dois textos:

1. A tripartição da vida do espírito em três domínios distintos: o intelectual, o afectivo e o volitivo. Embora, em Antero, ao contrário de Faria e Maia, esta tripartição possa revestir, historicamente, contornos dramáticos. É o que acontece quando uma pura explicação intelectual dos fenómenos físicos – tal como a que é proporcionada pela ciência moderna – nos apresenta um universo mecânico e sem vida. Como diz Antero, a inerte serenidade da ciência inspira uma contemplação semelhante ao desespero<sup>31</sup>.
2. A ideia que a realidade tem por abstracto geral uma substância que, no plano fenoménico, se manifesta na relação regular entre os factos tal como as leis da ciência a exprimem. Leis que, como diz Antero, nos oferecem a imagem de um universo que se move nas trevas, sem saber porquê nem para onde.
3. Por fim, a ideia de que os verdadeiros princípios do mundo fenoménico são a actividade e a passividade, que, embora se manifestem nas leis positivas do mundo físico, podem ser conhecidos intuitivamente pela consciência porque, antes de as encontrar em acção no mundo físico, elas as conhece através da experiência interna.

A influência de Rodrigues de Brito e de Ahrens é evidente em todo este ensaio de Faria e Maia, desde logo no propósito, enunciado no início, de expor a vida psicológica, desde os factos mais elementares da consciência até às manifestações mais complexas da vida moral, jurídica e económica<sup>32</sup>. Como já disse, esta psicologia é, acima de tudo, uma antropologia, de acentuado carácter teleológico: existem certos fins que o homem, pela sua natureza, se propõe atingir e o direito é a garantia da possibilidade da sua obtenção.

### **Uma filosofia da liberdade. Influência de Rodrigues de Brito?**

Para António Braz Teixeira, a influência de Rodrigues de Brito em Antero teria sido duradoura e não se teria limitado, como já afirmei no início, a despertar o impulso filosófico no jovem pensador açoriano. Assim, noções, centrais na argumentação de Antero em *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX*, como as de

---

<sup>31</sup> Antero de Quental, *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX*, p. 65.

<sup>32</sup> Francisco Machado de Faria e Maia, *Ibidem*, p. 290.

espontaneidade e de liberdade, relevariam ainda do magistério de Rodrigues de Brito e teriam uma raiz krausista. A este propósito, António Braz Teixeira remete para os §§ 47 e 173 da *Filosofia do Direito* do professor de Coimbra<sup>33</sup>. Nesta obra, o § 47 constitui o início do Capítulo VIII da Primeira Parte da «Introdução», Capítulo que se intitula «Das formas do desenvolvimento da inteligência». Estamos, por conseguinte, no âmbito da Psicologia, a qual, para Rodrigues de Brito, inclui temas que hoje atribuiríamos, como maior propriedade, à lógica e à epistemologia e à antropologia. O autor distingue duas formas no desenvolvimento da inteligência, a espontânea e a reflexa, a primeira – espontânea – fornecendo a matéria da ciência e a segunda – a reflexa – imprimindo-lhe a sua forma propriamente científica<sup>34</sup>. Já o § 173 pertence à Segunda Parte da «Introdução», mais precisamente ao capítulo II, cujo título é «Determinação da lei ou do princípio supremo das acções humanas». A espontaneidade é ali definida como uma determinação da vontade, sempre que esta obedece apenas aos instintos e apetites da sua natureza (Idem, *Ibidem*, p. 119).

Estas referências à psicologia – hoje diríamos, talvez, à antropologia filosófica – não são ocasionais em Brito, tal como não eram em Ferrer, onde também, de forma mais contida, as podemos encontrar. Também em Krause o Sistema da Ciência contém uma primeira parte, que Krause designa por Analítica, mas que corresponde a uma análise psicológica e antropológica das faculdades do espírito humano e do modo como cada ciência remete para as características deste. Para os dois autores portugueses, mas, sobretudo, para Brito – mais consequente no seu krausismo do que Ferrer –, a razão humana não é, como em Kant, a única instância legitimadora das regras jurídicas; a fundamentação do «princípio do direito» exige o recurso a uma outra instância, que mais não é do que essa entidade a que, por comodidade, se costuma chamar a «natureza humana», bem como o conjunto de fins que se lhe encontra associado. O direito assenta no conhecimento desses fins e não é senão o conjunto de condições para cada homem os poder realizar<sup>35</sup>.

O krausismo ortodoxo exige, contudo, que a análise seja completada por uma síntese: a intuição do fundamento de onde derivam todas as ciências, as quais, no homem, são apenas a réplica do protótipo de todo o saber, que se encontra na mente divina. Em

---

<sup>33</sup> António Braz Teixeira, «Raízes krausistas do pensamento de Antero», pp. 159-160.

<sup>34</sup> Joaquim Maria Rodrigues de Brito, *Filosofia do Direito*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1871, pp. 35-37.

<sup>35</sup> Cabral de Moncada, *Subsídios para uma História da Filosofia do Direito em Portugal (1772-1911)*, p. 94.

Rodrigues de Brito, embora no plano estrito de uma Filosofia do Direito, encontramos ainda lugar para este momento sintético: subordinando Brito o direito à moral e, por conseguinte, o justo ao bem, este pode ainda aparecer como o resultado de uma acção realizada pelo exclusivo amor de Deus e da sua lei. Em Faria e Maia, porém, tal como em Antero, também aqui muito próximo do seu companheiro de Coimbra, as coisas são, se é que assim posso dizer, mais retorcidas.

Admito que a noção de espontaneidade, em Antero, possa ter sido colhida em Rodrigues de Brito. Mas António Braz Teixeira assinala ainda a passagem, em Antero, de uma problemática que, em Rodrigues de Brito, se cingia ao âmbito da psicologia, para o plano da filosofia da história (correspondendo a espontaneidade, no pensador açoriano, à primeira fase, ou fase infantil, da humanidade) e, mais tarde, para a problemática da filosofia da natureza. Esta passagem pode ser comprovada pelo seguinte trecho das *Tendências Gerais da Filosofia*:

«A liberdade tem pois graus. Se é só na consciência que a conhecemos, o inconsciente não é todavia absolutamente destituído de razão. (...) Entre os dois extremos a distância é enorme, mas não tal que a inteligência não possa transpô-la. (...) Chamemos-lhe [à liberdade] só espontaneidade, pois assim convém, a esse impulso obscuro que determina os movimentos moleculares, as simples atracções materiais: mas não esqueçamos que esse impulso parte do centro do ser e que a espontaneidade é a própria raiz da liberdade. Assim pois, a distância que vai da vaga espontaneidade da molécula, que vibra na atracção ou repulsão doutra molécula, à liberdade do homem que se determina pela razão, não é incomensurável (...).»<sup>36</sup>

Embora, obviamente, seja necessário procurar as fontes do pensamento de Antero, pelo menos nesta fase madura, em outros ambientes filosóficos que não apenas, nem principalmente, o dos nossos krausistas, a perspectiva evolucionista não se encontra ausente na obra de Rodrigues de Brito. É que o krausismo não terá sido a única filosofia a determinar o pensamento de Rodrigues de Brito e creio ser possível detectar nele a presença de um evolucionismo espiritualista característico da filosofia alemã e francesa de meados do século XIX. Veja-se, por exemplo, o que diz no § 113: da sua *Filosofia do Direito*:

«A virtualidade *primitiva e originária* do ser é provocada pelo próprio fim a *manifestar* a sua *essência* na variedade e multiplicidade dos seus actos. (...) a virtualidade primitiva do ser, possuindo já, como *entidade real*, forma na existência, mas

---

<sup>36</sup> Antero de Quental, *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX*, p. 78.

incompleta, deve sentir a necessidade instante de converter o fim em acto, porque o seu *bem efectivo* consiste nessa conversão.»<sup>37</sup>

Creio não ser difícil encontrar expressões muito semelhantes a estas nas obras de Félix Ravaisson, por exemplo, tal como, mais tarde, em Bergson. Ora, este conjunto de ideias – ou ideias muito parecidas – encontram-se efectivamente em Antero, embora a linguagem de Antero seja diferente da de Brito, esta muito mais próxima da de Ahrens e, por via deste, da de Krause e da metafísica alemã pré-kantiana. Todavia, não creio que seja apenas em Rodrigues de Brito que Antero vai colher o essencial das suas noções de espontaneidade e de liberdade; creio até que algumas semelhanças entre afirmações de Brito e afirmações de Antero se deverão ao facto de se terem exercido sobre Antero influências filosóficas de índole muito variada, nas quais alguns temas, a que não chamaria krausistas, mas que se encontram em Krause e nos seus discípulos, estavam presentes. Para comprovar o que estou a dizer, teria de proceder a uma análise – que aqui não pode ter lugar – de autores designados, genericamente, pelo termo *Spätidealisten* (idealistas tardios), ou seja, os idealistas alemães por volta de 1830, entre os quais, obviamente, se conta Krause, embora como figura filosófica de segundo plano.

Nos limites muito estreitos do que me é possível dizer aqui sobre este assunto, e para tentar concluir, concentrar-me-ei em duas noções centrais do pensamento de Ahrens e de Krause – a saber, as de análise e de síntese –, tentarei ver que uso delas fazem os nossos krausistas e, de seguida, tentarei verificar se Antero delas se apropriou e, tendo-o feito, que trabalho filosófico com elas realizou. Começo por dizer que o facto de Rodrigues de Brito as utilizar no âmbito da sua psicologia, portanto, de uma investigação sobre a natureza das funções do espírito, lhes confere um aspecto à primeira vista limitado, mas que é enganador relativamente ao seu real alcance. Avanço, por isso, para uma citação do *Cours de Droit Naturel* de Ahrens, onde se pode ler:

«A teoria de Krause sobre o direito e sobre o estado (...) combina, em primeiro lugar, os dois métodos gerais, a *análise* e a *síntese*: o seu ponto de partida é a análise da natureza do homem e de todas as suas relações, onde o direito aparece como um princípio essencial de organização; mas o homem e a humanidade são também reconduzidos ao seu princípio, a Deus, e a partir de então a concepção do direito torna-

---

<sup>37</sup> Joaquim Maria Rodrigues de Brito, *Ibidem*, p. 78.

se sintética; a justiça é compreendida, ao mesmo tempo, como ideia *divina e humana* [...].»<sup>38</sup>

É nos §§ dedicados ao método da ciência que Brito, sem as nomear, refere o uso da análise e da síntese. A síntese estabelece a ordem normal das coisas, que a análise, necessária em resultado da fraqueza do espírito humano, teve de desagregar. A síntese procede dedutivamente do princípio, ou fundamento, para a consequência, ou da causa para o efeito; a análise, ao invés, avança da consequência para o fundamento, do conhecido para o desconhecido – como defendia Descartes –, desagregando o primeiro nos seus elementos constituintes, para verificar nestes a acção do princípio que os tornou possíveis<sup>39</sup>.

Antero, em meu entender, faz uma aplicação curiosa do método analítico e do método sintético. Antero era um espírito mais especulativo do que muitos dos seus companheiros de geração e não o preocupava a fundamentação do «princípio do direito»; preocupava-o, de um ponto de vista filosófico, estabelecer uma relação entre o desenvolvimento das diversas ciências positivas e o princípio sintético que as hierarquiza e unifica (e do qual, por isso, elas podem ser deduzidas). É este o «grande enigma», a que se refere nas *Tendências Gerais da Filosofia* e que o idealismo alemão quis desvendar, como diz, à força dos seus silogismos. Antero – como uma boa parte da sua geração – tem diante de si o modelo do *Cours de Philosophie Positive* em que Augusto Comte faz coincidir aquele princípio com nas necessidades fundamentais do espírito humano, que busca, em simultâneo, o máximo de ordem no saber e o máximo de progresso na vida social. Antero vê um princípio sintético em acção nas ciências do seu tempo: da física, que, restabelecendo a hipótese do éter, reconhece a unidade e a correlação de todas as forças; passando pela química, que demonstra que existe no universo uma mesma matéria disfarçada na variedade das formas; à história, que, reconhecendo a variedade das civilizações, protesta contra as reconstruções pretensamente históricas da filosofia hegeliana, mas reafirma a unidade da humanidade em torno de uma ideia<sup>40</sup>. Reencontramos aqui – sem as suas subtilezas metafísicas –, o esquema de Ahrens no excerto que li acima, que, por sua vez, segundo julgo (mas isto teria de ser verificado), reproduz o esquema evolucionista de Krause, na sua obra póstuma, publicada em 1843, *Die Urbild der*

---

<sup>38</sup> Henri Ahrens, *Cours de Droit Naturel ou de Philosophie du Droit*, p. 78.

<sup>39</sup> Joaquim Maria Rodrigues de Brito, *Ibidem*, pp. 102-103.

<sup>40</sup> Antero de Quental, *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX*, pp. 52-53.

*Menschheit*. As ciências, para Krause, remetem para as particularidades do espírito humano, mas este, por sua vez, só pode ser entendido à luz do seu fundamento (que é Deus), pelo que as ciências, que são obra do homem, reproduzem de forma imperfeita a ciência prototípica que se encontra na mente divina.