

Algumas notas sobre o idealismo de António Sérgio: Gnosiologia, Metafísica e Política*

CARLOS MORUJÃO**

O ideário de António Sérgio e a natureza da sua actividade doutrinal

É impossível, no âmbito de um ensaio desta natureza, dar conta de todos os domínios em que se desenrolou a actividade literária de António Sérgio. Alguns terão de ficar mesmo por abordar, inclusive por nos faltar a competência necessária para o fazer. Por exemplo, tudo o que diz respeito à sua actividade de historiador, embora Sérgio nunca se definisse como tal, mas apenas como um interessado em assuntos históricos, que propunha algumas hipóteses à consideração dos investigadores. Esta recusa em se considerar como um especialista – em que se pode ver, quer uma atitude de modéstia, quer uma mal disfarçada arrogância – foi nele uma constante. Mas nem por isso Sérgio deixou de apresentar teses originais¹ sobre diversos aspectos da história portuguesa,

* Este texto reproduz, com algumas alterações e supressões, uma conferência que pronunciamos no Colóquio «Reencontrar António Sérgio, 40 anos depois», organizado pelo Centro de Estudos de História e Filosofia das Ciências da Universidade de Évora, a 27 de Maio de 2009.

** Universidade Católica Portuguesa.

¹ A originalidade de Sérgio neste domínio e, sobretudo, as suas ideias sobre a história de Portugal talvez não sejam, ainda assim, tão grandes como por vezes se tende a crer. Não falando já, no que ao segundo dos dois mencionados temas diz respeito, da influência da geração de 70 (em particular de Oliveira Martins e de Antero de Quental), diversas teses suas sobre acontecimentos particulares da história portuguesa parecem ter tido antecedentes em autores como Basílio Teles,

como sejam a origem da nacionalidade, a natureza da revolução de 1383-85, as causas da conquista de Ceuta, ou a expansão ultramarina dos séculos XV e XVI. A esta actividade de historiador liga-se, ainda, a sua actividade de economista e de sociólogo, que aqui também não faremos mais do que mencionar. Recorde-se, apenas, que Sérgio analisa a expansão portuguesa em função de duas políticas nacionais, a que chamou, num artigo célebre, a política de fixação e a política de transporte, que lhe fornecerão, não apenas um quadro para a interpretação da nossa história, mas também para a análise da realidade social portuguesa sua contemporânea. (Conviria, por exemplo, recordar tudo a que o ligava a um ministro da Agricultura dos governos da 1ª República, Ezequiel de Campos, e como a actividade de Ezequiel de Campos era vista por Sérgio como política de fixação.)

Sérgio tem também um pensamento pedagógico, ligado a uma teoria da inteligência, que não iremos abordar senão indirectamente. No quadro das suas preocupações com a reforma da educação (foi, como se sabe, episódico ministro da Educação em 1923-24), tem afirmações extremamente interessantes sobre o que são os estudos humanísticos e os estudos científicos; por exemplo, numa conferência de 1926, publicada no 2.º volume dos *Ensaios*, intitulada «O clássico na educação», onde discute o papel da educação científica no âmbito da educação integral do indivíduo segundo o ideal clássico. É assunto que também não iremos aqui desenvolver.

Em torno da personalidade de António Sérgio, desenvolveu-se a aura do polemista e do ensaísta. Sérgio também gostava de se apresentar a si próprio como tal. Vê o seu papel de polemista e a natureza da sua acção cívica como que entroncando numa tradição. O primeiro momento significativo dela foi a polémica em torno do *Verdadeiro Método de Estudar*, de Luís António Verney, aquando da sua publicação em 1747; Sérgio chamava-lhe o primeiro cume de uma grande polémica que se prolonga há dois séculos em Portugal². Esta expressão aparece num dos seus mais célebres ensaios, intitulado «O reino cadaveroso» e releva de uma outra problemática que aqui, infelizmente, não poderemos também abordar: uma filosofia da história de Portugal a partir do século XVI, vista como processo de decadência relativamente ao período áureo dos descobrimentos, retomando, de alguma forma, teses da geração de 70, em particular de Antero de Quental e de Oliveira Martins. O segundo momento, foi a polémica sobre o «milagre de Ourique», ocasionada pelo 1.º volume da

que Sérgio não apreciava. Vasco Pulido Valente chamou a atenção, há muitos anos, para esta questão em «António Sérgio de Sousa: uma revolução interior», in *O Tempo e o Modo*, 69-70 (1969) 261-302, p. 295 e nota 4, notando que o teor racista ou bairrista de muitas das ideias de Basílio Teles não significa que não pudessem ter exercido sobre Sérgio alguma influência.

² *Ensaios*, II, Lisboa, Seara Nova, 1932, 2.ª ed., p. 46.

História de Portugal de Alexandre Herculano, em 1845. O terceiro, finalmente, foi a Questão Coimbrã (entre Antero de Quental e seus seguidores e António Feliciano de Castilho), em 1865³.

Podemos caracterizar a sua acção, desde o início da sua actividade pública de escritor, nos últimos anos do regime monárquico (as suas primeiras obras são de 1909), como norteada pelo programa de europeização de Portugal. Numa carta a Raul Proença, Sérgio tem esta afirmação: «Precisamos [...] de ser comerciantes honrados (tal era Bach, o mais altamente idealista de todos os músicos), em lugar do que temos sido: saqueadores, parasitas, fadistas, bacharéis inúteis, bandidos desonrados.»⁴ Tal programa implica a ideia de que o progresso económico e material é a condição do progresso moral da humanidade ou de um povo. (Não, bem entendido, do progresso moral de cada indivíduo, embora alguns adversários de Sérgio não deixassem de alimentar alguma confusão a este respeito.) É este programa que, em 1913, alimentará a polémica que travará, nas páginas de *A Águia*, órgão do movimento da Renascença Portuguesa, com Teixeira de Pascoais, em torno do «saudosismo»⁵.

É a concretização deste programa que o levará também a discutir, por exemplo, a poesia de um António Nobre ou de um Guerra Junqueiro, não do ponto de vista – como Sérgio tantas vezes insistirá, defendendo-se dos seus críticos – do seu valor literário, mas sim do ponto de vista do seu significado político e do seu valor educativo. Quer estes fossem intencionalmente visados pelo seu autor (como foi o caso de Junqueiro, na opinião de Sérgio), quer, como no caso de António Nobre, tal resultasse de um aproveitamento, pelos leitores, do que no autor era uma simples possibilidade⁶. Eduardo Lourenço afirmou, quanto a nós correctamente, que seria injusto acusar Sérgio de insensibilidade literária, ou seja, de ser insensível aos valores propriamente estéticos dos poetas que estudou: a musicalidade, o ritmo, etc. Aliás, em «Ciência e Filosofia»⁷ chega a mencionar a «versificação admirável» de Junqueiro – referindo-se ao livro *Os Simples* –, embora considere que, quanto ao conteúdo, este livro é somente

³ Cf., «Camões panfletário», *Ensaio*, IV, Lisboa, Seara Nova, 1934, pp. 149-150.

⁴ In António SÉRGIO, *Correspondência para Raul Proença* (organização e introdução de José Carlos González, com um estudo de Fernando Piteira Santos), Lisboa, Publicações Dom Quixote / Biblioteca Nacional, 1987, p. 58.

⁵ Cf. o artigo que publicará em *A Águia*, no número de Janeiro de 1914, intitulado «Regeneração e tradição, moral e economia». (Cf. Teixeira de PASCOAES, *A Saudade e o Saudosismo (Dispersiones e Opúsculos)*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1988, pp. 111-120. Sobre este assunto, cf. António Cândido FRANCO, «António Sérgio e Teixeira de Pascoais ou o conflito cultural português», in *António Sérgio: Pensamento e Acção*, Lisboa, Universidade Católica Portuguesa (Centro Regional do Porto) – INCM, 2004, vol. I, pp. 139-161, pp. 144-145.

⁶ Cf. *Ensaio*, I, «Prefácio à Segunda Edição», Coimbra, Atlântida, 1949, 2.^a ed., pp. 18-19.

⁷ *Ensaio*, I, p. 129.

uma «débil <e> prolixa amplificação» de ideias contidas em alguns dos menos originais sonetos de Antero de Quental. Simplesmente, interessou-lhe, acima de tudo, a «realidade inteligível» da poesia, ou seja, as ideias que ela veiculava, ou que se poderiam defender interpretando o seu autor num certo sentido⁸. Assim, a obra de Junqueiro pode ser vista, segundo Sérgio, como um caso de «histeria romanesca», ou como um «sentimentalismo de dramalhão de feira»⁹.

Um bom acesso ao pensamento de Sérgio pode consistir na leitura das suas várias autobiografias intelectuais, mesmo que nelas se possa detectar aquilo que se costuma chamar a ilusão retrospectiva, ou seja, uma visão do passado em função do futuro que dele resultou. Por isso mesmo, escolhemos como ponto de partida da análise a primeira autobiografia de Sérgio, aquela em que ele próprio corria menos o risco de ser vítima de uma tal ilusão. Acresce que Sérgio tinha nessa altura apenas 33 anos, tendo iniciado apenas à 7 a sua actividade pública de homem de letras (em 1909, como dissemos), com um livro de poemas e um ensaio sobre Antero de Quental. Esta autobiografia encontra-se no *Livre d'Or* dos estudantes do Instituto Jean-Jacques Rousseau, de Genève, que Sérgio frequentou entre 1914 e 1916. É dela que extraímos esta passagem significativa, em que Sérgio recorda os seus últimos anos no Colégio Militar e a sua passagem pela Escola Naval:

«Gostava muito de matemática, achava muito belos os encadeamentos de teoremas e sonhava com uma matemática universal. Entretia-me a dar a forma de encadeamento geométrico a tudo o que conhecia e, mais tarde (aos 18 anos), fiquei entusiasmado quando folhee a *Ética* de Espinosa [...]. Li então (entre os 19 e os 26 anos) sem método Descartes, Pascal, Leibniz, Berkeley, Kant, Schopenhauer, Comte, Taine, Stuart Mill, Spencer, Guyau, Fouillée [...] Inclinei-me, então, para o voluntarismo, que encontrei, primeiro, em Schopenhauer [...].»

De alguns destes autores falaremos mais adiante. Surpreende um pouco a referência a Schopenhauer e ao voluntarismo. (Aliás, não há propriamente um voluntarismo em Schopenhauer; há uma filosofia da vontade – o que não é a mesma coisa – na perspectiva de uma anulação dessa mesma vontade, quer pela actividade estética, quer pela vida ética.) Não entendemos, por isso, ao certo o que Sérgio quer dizer com esta referência. Sérgio, no entanto, leu bastante Schopenhauer, como se pode inclusivamente comprovar pelas obras existentes na sua biblioteca. A entrada sobre Schopenhauer, na *Grande Enciclopédia Portuguesa*

⁸ Eduardo LOURENÇO, «Sérgio como mito cultural», in *O Tempo e o Modo*, 69-70 (1969) 250-260, pp. 255.

⁹ Cf. «O caprichismo romântico na obra do Sr. Junqueiro», *Ensaíos*, I, pp. 351-352.

e Brasileira, é da sua autoria. (Um excelente texto, aliás, que nada fica a dever aos que se encontram em enciclopédias mais recentes, como a *Enciclopédia Verbo* ou *Enciclopédia Logos*.) Na Introdução que escreveu para a edição dos sonetos de Antero de Quental, em 1943, há igualmente uma referência a Schopenhauer¹⁰: Sérgio afirma que o pessimismo schopenhaueriano de Antero em relação ao mundo dos sentidos era justificado, dada a falta intrínseca de verdade que o caracteriza (como se exprime, por exemplo, no soneto a Germano Meireles, que começa «Só males são reais, só dor existe: // prazeres só os gera a fantasia.»), embora esse pessimismo necessitasse de ser completado por uma filosofia da consciência, que Antero não desenvolveu. Por outro lado, há, na interpretação de Kant por Schopenhauer algo que poderia agradar ao idealismo gnosiológico de Sérgio: Schopenhauer não antepõe a sensibilidade ao entendimento, mas considera as formas kantianas da sensibilidade (ou seja, o espaço e o tempo) como funções do entendimento para o conhecimento do mundo sensível. Mas como nos textos de Sérgio não há qualquer referência a esta problemática em Schopenhauer, trata-se apenas de uma hipótese.

Os editores da mencionada biografia estranham ainda que, naquela lista de autores, não apareça o nome de Fichte. Convém dizer que também não se encontra lá o nome de Platão, esse sim verdadeiramente importante para compreender o pensamento de António Sérgio. Quanto a Fichte, Sérgio, que era leitor (e, mais tarde, assinante) da *Revue de Métaphysique et de Morale*, poderia ter lá encontrado, em artigos de autores como Xavier Léon, que foi um dos directores e era um eminente fichteano, diversas referências ao filósofo alemão, sem que tivesse de recorrer à leitura directa dos textos. A referência mais desenvolvida que Sérgio faz a Fichte, tanto quanto é do nosso conhecimento, encontra-se no comentário aos dois sonetos de Antero intitulados «Tese e Antítese»; é uma referência bastante correcta, mas trata-se de uma mera elucidação histórica, relativa à origem da concepção de «dialéctica» em Antero.

Filosofia, epistemologia e ontologia

As concepções filosóficas de Sérgio, no domínio da epistemologia e da metafísica, nunca foram sistematicamente expressas pelo seu autor. Elas, podem, além disso, encontrar-se onde menos se espera, intercaladas em textos sobre assuntos muito diversos. Assim, por exemplo, ao falar de Guerra Junqueiro e referindo-se aos críticos, a que chama «anti-intelectualistas», da sua interpretação do autor de *A Velhice do Padre Eterno*, Sérgio desenvolve a sua própria

¹⁰ *Obras de Antero de Quental* (edição organizada, prefaciada e anotada por António Sérgio), Volume I, *Sonetos*, Lisboa, Propriedade e Edição de Couto Martins, 1943, pp. 34-35.

concepção do dinamismo da inteligência, em termos que se assemelham aos do idealismo neo-kantiano¹¹. Dir-se-ia mesmo não haver propriamente uma epistemologia sergiana, mas sim um conjunto de temas de epistemologia, tratados em recorrência e, muitas vezes, ao estilo de Gaston Bachelard. Não afirmamos que tenha havido uma influência directa do filósofo francês sobre o pensador português, mas antes uma formação filosófica inicial muito semelhante: em ambos detectam-se leituras de Émile Boutroux, Renouvier, Léon Brunschwig ou, mesmo, Pierre Duhem. Mas, para começar, vejamos como o próprio Sérgio define a sua orientação filosófica, num ensaio de 1934:

«[...] parece-me que se poderá claramente compreender que o idealismo gnosiológico dos meus escritinhos é, antes de tudo, uma rejeição do empirismo – quer dizer, da doutrina que admite a existência de um mundo *dado* à mente com o conjunto das suas propriedades intrínsecas, sem colaboração constitutiva do nosso intelecto; da doutrina que concebe as ideias como reflexos das coisas na inteligência.»¹²

Antes de mais, reconheça-se que António Sérgio se pretende filiar numa tradição, que é a do racionalismo clássico, cujos principais representantes seriam Platão, Descartes, Malebranche, Espinosa e Kant. Ter-se-ia de mencionar também, já o dissemos, o neo-kantismo, a que Sérgio, por diversas vezes alude e que, muito provavelmente, não conheceria com profundidade. Tal significa que Sérgio se distancia de uma outra tradição, que designa por empirista, mas que engloba também, como diz nas *Cartas de Problemática*, Aristóteles e a escolástica medieval. Esta distinção que estabelece entre aquelas duas tradições subjaz à comparação entre o pensamento de Platão e o de Aristóteles, numa obra como *Cartesianismo Ideal e Cartesianismo Real*. Aristóteles – afirma – concebeu as leis do pensamento segundo o modelo da classificação biológica; Platão, segundo o modelo da relação matemática. Para Aristóteles, o conhecimento parte do sensível; para Platão, todo o conhecimento consiste em nos libertar do sensível¹³. Sérgio retoma esta questão nas *Cartas de Problemática*. A diferença – dirá então – é entre uma lógica da classificação (por género próximo e diferença específica) e uma lógica do engendramento, segundo a qual é a relação entre duas ideias que engendra uma coisa. O primeiro tipo de lógica constitui apenas um caso

¹¹ *Ibidem*, p. 42.

¹² SÉRGIO, «Migalhas de filosofia», *Ensaio*, VII, Lisboa, Europa-América, 1954, p. 235. Embora a data de publicação destas «Migalhas» seja 1934, trata-se de uma selecção de artigos de natureza epistemológica publicados na *Seara Nova*, em meados da década de trinta.

¹³ António SÉRGIO, *Cartesianismo Ideal e Cartesianismo Real*, Lisboa, Editorial Inquérito, 2.^a edição, 1959, p. 24.

particular do segundo: a ideia de um género e a ideia de uma diferença engendra uma espécie. Na modernidade, Descartes retoma o projecto de Platão, ao tentar explicar os fenómenos físicos por meio da relação matemática¹⁴. Do mesmo modo procedeu ainda Galileu ao estabelecer a lei da queda dos corpos: é de uma certa relação entre o espaço e o tempo que nasce o fenómeno da aceleração.

Este racionalismo sergiano, que, por vezes, se parece identificar, sem mais, com o idealismo gnosiológico, consiste, por conseguinte, em afirmar que o chamado «objecto exterior» não é senão um «qualquer coisa» postulado a partir do que o autor chama o «aspecto presentativo» da experiência, ou seja, aquele conjunto de sensações, percepções e imagens a que o pensamento acrescenta as formas com que busca explicá-las¹⁵. Em nosso entender, há aqui, porém, uma imprecisão. O «acrescento» de que Sérgio fala é um termo kantiano. «O nosso acrescento» é uma expressão que ocorre com alguma frequência em Kant para designar a actividade do sujeito no conhecimento, ou seja, a sua contribuição com uma forma para pensar uma matéria que lhe é dada de fora. Mas tal atitude, em si mesma, nada tem de idealista; aliás, Kant, quando se classifica a si mesmo de idealista transcendental, diz, como sabemos, que tal atitude é compatível com um realismo empírico. Uma verdadeira posição idealista, que se queira ainda apoiar em Kant, como é o caso da do neo-kantismo, deverá considerar a forma, não como um mero acrescento, mas sim como uma actividade originária de constituição do objecto. Não é a forma enquanto tal, nem, muito menos, o acrescento da forma, mas sim uma certa intencionalidade da forma – o seu carácter «objectivante», quer dizer, constitutivo do objecto enquanto objecto de conhecimento –, que pode caracterizar um idealismo gnosiológico como o que Sérgio tinha em vista. Mas, noutros textos, Sérgio soube exprimir-se com a clareza necessária. Em «Educação e Filosofia», por exemplo, a propósito dos exemplos do violino e da chama (são dois exemplos célebres, que estão em muitos estudiosos do pensamento sergiano; não os iremos aqui desenvolver), afirma: «os objectos [...] *criam-se* no pensamento como imagem [...] consoante as relações que os constituem.»¹⁶ A mesma ideia é ainda expressa em «Considerações sobre o problema da cultura», a propósito da experiência do espaço, defendendo Sérgio que só através da actividade pensante pode o espaço ser aquilo que é, ou seja, uma totalidade dada anteriormente a cada uma das suas partes. Ver a multiplicidade na unidade, marcar finidades num infinito intensivo, pressupor este como anterior àquelas é – diz Sérgio – o próprio carácter do pensamento.

¹⁴ Idem, *Ibidem*, p. 27.

¹⁵ *Cartas de Problemática*, Lisboa, Editorial Inquérito, 1955, Carta n.º 1, p. 2, coluna da esquerda.

¹⁶ «Educação e Filosofia», *Ensaços*, I, p. 179.

Aquelas formas do pensar, dir-se-á ainda nas *Cartas de Problemática*¹⁷, são os invisíveis por intermédio dos quais a ciência explica o sensível. Assim, por exemplo, a física moderna representa por uma onda a natureza dinâmica do movimento de um corpúsculo, mas o movimento ondulatório, diz Sérgio, não constitui nenhum acidente de um corpúsculo sensível, servindo antes como modelo para interpretar os sinais que o corpúsculo sensível envia ao observador¹⁸.

Vasco de Magalhães-Vilhena, numa obra sobre Sérgio, considerou-o, como é sabido, um neo-kantiano de inspiração platónica, que rejeitou os dados da intuição sensível (admitidos por Kant, na sua «Estética Transcendental» da *Crítica da Razão Pura*) e afirma a actividade do intelecto, a exemplo do matematismo cartesiano¹⁹. Este matematismo tem um sentido preciso (e, quanto a nós, globalmente correcto) em Sérgio, pois não significa, apenas, uma transposição mais ou menos ilegítima ou ingénua, para o plano da reflexão epistemológica, de um modo de proceder que seria característico das ciências matemáticas. A tradução de figurações sensíveis em relações intrínsecas de inteligibilidade – por exemplo, de um círculo traçado a giz na superfície de um quadro de ardósia, para a fórmula analítica correspondente, ou seja, para a sua equação –, tal como acontece na geometria de Descartes, exemplifica, segundo Sérgio, o processo platónico de saída da caverna, tal como no-lo apresenta o Livro VII de *A República*²⁰. Numa autobiografia inédita, existente no espólio de Sérgio (não confundir com a autobiografia mencionada anteriormente), dactilografada e sem data, há uma explicação pormenorizada desta questão. Sérgio pergunta: qual a relação entre uma equação de 1.º grau a duas incógnitas e a linha recta que lhe corresponde? (Ou seja, como aos valores respectivos de x e de y de uma equação de 1.º grau posso fazer corresponder os pontos de uma linha recta, pergunta-se qual a relação existente entre os primeiros e a segunda.) Cremos que vale a pena citar a resposta de Sérgio:

¹⁷ Na p. 5, coluna da esquerda.

¹⁸ Cf., igualmente, toda a Carta n.º 10 e a Carta n.º 11, em particular p. 3, coluna da direita. Cf. Gaston BACHELARD, *Le Nouvel Esprit Scientifique*, Paris, PUF (coleção Quadrige), 1983, 15.ª ed., pp. 87 e segs.

¹⁹ *António Sérgio: O Idealismo Crítico e a Crise da Ideologia Burguesa*, p. 16. De Sérgio, sobre este assunto, ver a edição dos *Sonetos* de Antero de Quental, 1.ª edição, pp. 125 e 260. «Migalhas de Filosofia», in *Ensaio*, VII, pp. 229 e segs., pp. 232 e 234-235. *Cartesianismo Ideal e Cartesianismo Real*, Lisboa, Editorial Inquérito, s/d, pp. 12-13 e, sobretudo, p. 24: «Aristóteles concebeu as leis do pensar segundo o modo da classificação zoológica (...). Platão, pelo contrário, busca o processo da explicação científica consoante o modelo da relação matemática.»

²⁰ SÉRGIO, «Migalhas de Filosofia», *ed. cit.*, p. 239.

«Esta linha é a correspondente *imaginativa* da equação; é a equação *visualizada*, se me posso assim exprimir; e a equação, reciprocamente, dá-nos a relação inteligível entre as coordenadas dos pontos da nossa linha; é a linha, digamos, no puro domínio do inteligível.»

Assim, os primeiros conceitos com que começa a ciência da natureza (ou mesmo a ciência *tout court*) não são repetições e reproduções da realidade que circunda o homem; pelo contrário, afastam-no dela. A descoberta científica, diz Sérgio, resulta do estabelecimento de uma relação contrária ao depoimento dos sentidos²¹. No mundo do físico, entra tão pouco da percepção imediata quanto tem lugar nele o prazer ou o desprazer que estão associados à percepção²². O saber é essencialmente uma tradução do sensível em conceitos, realizada graças à pura espontaneidade das relações mentais. A relação domina e produz os termos, de modo que o juízo, como relação entre conceitos, é a «mola fundamental do espírito»²³, tal como na lógica de Descartes e de Platão. O organismo das nossas ideias é um tecido de relações e a correlação entre as ideias, diz Sérgio, é o «estofa do pensamento»²⁴. Num outro texto, Sérgio afirma:

«[...] a pura filosofia ocidental e moderna é a que parte da aplicação da matemática às coisas; segundo ela, vamo-nos aproximando da realidade do objecto por meio de um tecido cada vez mais denso de relações intelectuais de claridade perfeita; o concreto, neste caso, não é precedente à actividade do Espírito, como coisa em si; é sim um produto do labor mental.»²⁵

Este texto não deixará de evocar a definição de idealismo por Paul Natorp, em artigo publicado em 1887 na *Philosophische Monatshefte*, intitulado «Fundação objectiva e fundação subjectiva do conhecimento». Diz aí o filósofo alemão que o idealista é aquele que considera que o particular só possui significação tendo em conta o universal de que é o particular, sendo, em si mesmo, destituído de qualquer validade. Como o neo-kantiano da escola de Marburg, Sérgio defende que o ponto de partida do pensar é já pensar, pois consiste em relacionar impressões sensíveis e atribuir-lhes um objecto correspondente, que é sempre uma elaboração do intelecto. Conhecer é, por isso, relacionar, e uma coisa só se pode considerar como conhecida quando é integrada num sistema de relações

²¹ Idem, *Ibidem*, p. 238.

²² CASSIRER, *Gesammelte Werke* (Hamburger Ausgabe), Bd. 9, p. 220.

²³ A. SÉRGIO, «Os dois Anteros», in *Ensaio*, IV, p. 183.

²⁴ Idem, *Ibidem*, p. 172.

²⁵ Cf., «Considerações sobre o problema da cultura», in *Ensaio*, III, Lisboa, Seara Nova, 1937, 2.^a ed., pp. 34 e segs., p. 62.

inteligíveis. O todo, que tal conjunto de relações constitui, é o universal e, por isso, o imediato autêntico²⁶.

Para percebermos de que modo a relação, para Sérgio, constitui os objectos, socorramo-nos de um exemplo simples. Consideremos um dado fenómeno visual, como seja, por exemplo, a percepção de um raio luminoso de uma certa cor: uma lei de óptica estabelecerá uma correlação entre a intensidade da luz reflectida por um espelho, por um lado, e, por outro, a espessura desse espelho e o ângulo de incidência dos raios que o iluminam. (Este exemplo encontra-se em Pierre Duhem, um filósofo da ciência do início do século XX, de que Sérgio era leitor²⁷.) Assim, quando Sérgio cita a frase de Duarte Pacheco Pereira, no *Esmeraldo de Situ Orbis*, «a experiência é a madre das coisas», é para explicar logo de seguida: não se trata de consultar uma autoridade externa à razão, um conjunto de dados heterogéneos à natureza do pensamento, pois, se a experiência é a *madre* das coisas, é porque não é a sua imagem, mas sim a sua criação²⁸. Como o neo-kantismo da escola de Marburg²⁹, poder-se-ia dizer que, para Sérgio, o objecto captado pelos sentidos é a incógnita de uma equação, que não é totalmente desconhecido, uma vez que pode ser determinado pelas grandezas conhecidas.

A filiação filosófica de Sérgio num idealismo próximo do da escola de Marburg explica o teor de muitas das suas críticas a Bergson. O seu anti-bergsonismo (que constitui por si só um tema, de modo que não o iremos desenvolver aqui) dirige-se, acima de tudo, contra a concepção da inteligência, em Bergson, vista, por Sérgio, como simples actividade de relação e de dissociação de conceitos, mas incapaz de criar e de construir. O anti-associacionista Bergson teria, então, uma concepção da actividade intelectual semelhante à dos associacionistas. Para Sérgio, a inteligência é criadora, de certo modo ela é mesmo intuitiva (se quisermos entender por intuição a faculdade pela qual algo é dado à consciência), ou seja, é uma actividade de composição e de síntese. Porém, as melhores explicações de Sérgio sobre este assunto, como aliás quase sempre, são aquelas que fornece em resposta aos que criticaram as primeiras formulações do seu anti-bergsonismo. É o que acontece, por exemplo, no «Prefácio à Segunda Edição» do 1.º volume dos *Ensaio*s³⁰.

²⁶ SÉRGIO, *Introdução Geográfico-Sociológica à História de Portugal*, Lisboa, Livraria Sá da Costa Editora, 1973, p. 13. (No seguimento, referiremos esta obra pela abreviatura *Introdução Geográfica*.)

²⁷ Cf. Pierre DUHEM, *La Théorie Physique*, Paris, Vrin, 1981, p. 6.

²⁸ *Ensaio*s, II, pp. 63-64.

²⁹ Cf. Paul NATORP, «Fundação objectiva e subjectiva do conhecimento», in *Philosophische Monatshefte*, 1887, pp. 139-168, p. 140.

³⁰ *Ed. cit.*, pp. 43 e segs.

Para Sérgio, mesmo o objecto de uma percepção isolada é já um conglomerado de atributos, por conseguinte, o resultado de uma actividade intelectual de relação. Da mesma forma, se afirmamos a igualdade de um objecto A com um objecto B, tal igualdade afirma-se de um ou de alguns atributos de ambos, ou seja, é uma igualdade em relação a ele ou a eles³¹. Assim, o conhecimento é a relação com o objecto conhecido; não, bem entendido, no sentido em que o objecto seria simplesmente aquilo que há a conhecer (a que Sérgio por diversas vezes chama a *physis*), mas sim como lei geral de que o objecto aparece como instanciação, ou seja, como caso particular. A lei é sempre a unidade de um diverso da experiência. Ora, Sérgio notara correctamente – em páginas de uma clareza excepcional, por ventura das mais claras de toda a sua obra filosófica: referimo-nos a *Cartesianismo Ideal e Cartesianismo Real*³² – que, em física, a forma matemática não se aplica a um universo de dados sensoriais que lhe seja estranho, mas sim que a ciência física, destituída de elementos de figuração, constrói, ela própria, a realidade como um conjunto de relações inteligíveis. A hipótese científica é uma fórmula e não uma imagem do que se supõe ser o caso; ela é apenas uma expressão algébrica que contém uma relação entre grandezas, às quais se poderão aplicar, de seguida, os instrumentos de medida, mediante a observação empírica³³. Esta, por sua vez, só é possível como um resultado daquela relação, não como a sua causa.

O afastamento em relação aos dados sensíveis é muito mais evidente ainda no estudo de fenómenos como a velocidade da luz do que o era, para a determinação da velocidade de um corpo material, na mecânica clássica. A mecânica relativista reforçou a ideia de que conceitos como espaço, tempo e movimento têm um carácter totalmente diferente quando os pensamos como grandezas matemáticas, do que têm quando os fazemos corresponder a fenómenos psicológicos. Resulta daqui, com toda a clareza, uma outra característica essencial da experiência científica. Ela não é a mera constatação de uma relação entre factos concretos, mesmo que tal relação seja expressa quantitativamente, mas sim um juízo que liga certas noções abstractas, cujas teorias respectivas estabelecem a correspondência com os factos efectivamente observados³⁴. Os enunciados da física só se ligam às realidades concretas por intermédio de teorias longas e complexas. Assim, o espaço e o tempo não são o resultado da medida, mas sim o seu pressuposto e condição. (Ideia que subjaz à Estética Transcendental da *Crítica da Razão Pura*, mesmo não estando lá claramente expressa.) Espaço e

³¹ SÉRGIO, «Notas de política», in *Ensaio*, III, p. 296.

³² Cf. *Cartesianismo Ideal e Cartesianismo Real*, ed. cit., pp. 42 e segs.

³³ Cf. Relativamente a este assunto, Ernst CASSIRER, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, Darmstadt, Wissenschaftliches Buchgesellschaft, 1994, p. 187.

³⁴ Pierre DUHEM, *op. cit.*, p. 222.

tempo não são algo que se possa em geral medir, mas sim a forma graças à qual se mede, quer dizer, graças à qual produzimos uma ordem na nossa experiência sensível e as leis numéricas que a regulam. Esta crítica à objectivação do espaço e do tempo foi realizada pela filosofia idealista de alguns dos autores que Sérgio mais apreciava, como sejam Leibniz, Berkeley e Kant³⁵.

Uma posição como a que sucintamente acabámos de descrever, comum a Sérgio e ao neo-kantismo da escola de Marburg, é chamada por Sérgio de «kantismo ideal». As suas características divergiriam da do kantismo real (aquele que se exprimiu na letra da *Crítica da Razão Pura*), na medida em que este, em primeiro lugar, começa pela «Estética» (ou seja, pela doutrina da sensibilidade) e não pela «Analítica» (a doutrina do pensar e das suas regras); em seguida, completa a análise reflexiva que desemboca na «Dedução transcendental» por uma síntese progressiva que leva à teologia tradicional; e, por último, admite a coisa em si e um código definitivo de categorias³⁶.

Ao inteligir, a inteligência que confere unidade, por meio do juízo, é uma inteligência dessubjectivada e participante no Eu originário (transcendental), ou unidade unificante. Não se trata somente de um Eu penso à maneira kantiana, nem de uma unidade exterior à consciência – de um Deus transcendente –, mas sim de uma unidade imanente, de um Eu Absoluto superior às consciências individuais, simples, idêntico e livre. Nas «Notas sobre os sonetos de Antero de Quental», de 1909, Sérgio criticara a passagem da unidade da consciência para um eu-espírito, ou alma, caracterizado por aqueles predicados. Mas parece-nos a nós ser claro que o que Sérgio, em 1909, critica em Antero, é apenas a passagem que o próprio Kant também proibira na Doutrina dos Paralogismos, da *Crítica da Razão Pura*. Este Eu Absoluto (que não é uma alma, no sentido substancialista da metafísica clássica) é atingido por um aprofundamento da actividade espiritual que acontece em nós. Este aprofundamento torna-se possível pelo facto de os eus individuais serem modos do Eu Absoluto. Mas isto não significa que aqueles sejam «degradações» deste, que é o termo utilizado por Sérgio em 1909 e que nos parece um pouco infeliz³⁷.

É aqui que Sérgio vai mais longe do que o neo-kantismo de que tantas das suas teses o aproximam, detectando-se, por ventura, a influência do pensamento de Espinosa. Mas «degradação» convém mais a um esquema, por exemplo, neo-platónico do que espinosista. É claro que se poderia ainda pensar aqui na influência de Fichte, por causa da referência àquele Eu Absoluto; só que, então, seria a palavra «modos» que não conviria, pois os modos são modos de uma

³⁵ Idem, *Ibidem*, p. 233.

³⁶ A. SÉRGIO, «Migalhas de filosofia», in *Ensaíos*, VII, p. 235.

³⁷ Manuel Cândido PIMENTEL, «António Sérgio e Antero de Quental», in *António Sérgio: Pensamento e Acção*, ed. cit., pp.193-206, p. 196.

substância, e o Eu de Fichte não é uma substância. Mas Sérgio, embora possuísse uma formação filosófica rica e diversificada, não era um filósofo de profissão; são mais do que naturais estes deslizes de linguagem, que devemos perdoar-lhe e que não afectam a compreensão do seu pensamento.

Na substância infinita de Espinosa, que se exprime numa infinidade de atributos, dois, a saber, o pensamento e a extensão, são-nos acessíveis porque se manifestam em nós. À substância de Espinosa poderia assemelhar-se o que Sérgio³⁸ chama a «razão total», uma razão ordenadora da totalidade dos factos da consciência, tanto das representações, como dos impulsos, dos sentimentos, como, ainda, das relações com os outros homens. Em «O reino cadaveroso»³⁹, afirma que é o Deus imanente da *Ética* de Espinosa que fornece a metafísica adequada a um experimentalismo radical. Deus é a unidade da experiência, de acordo com a interpretação que Sérgio faz das palavras de Duarte Pacheco Pereira, que afirmava que a «majestade da grande natureza» – o *Deus sive natura* de Espinosa –, na variedade infinita da sua ordem, gera a totalidade dos seres do mundo.

Aqui, poderíamos estabelecer uma relação com a interpretação do Bem de Platão por alguns representantes do movimento neo-kantiano. Permanece apenas, diz Sérgio num ensaio sobre Luís António Verney, aquilo em que se revelou o espírito, o princípio a que Platão chamou a forma do Bem⁴⁰, pelo que é a ética que fornece o acabamento sistemático da teoria das ideias, segundo um esquema que se aproxima das teses de Hermann Cohen: 1) as coisas são vistas, num primeiro momento, como exemplo das relações matemáticas, ou seja, das relações constantes a que obedece o fluir sensível. É este o papel, por exemplo, do cálculo infinitesimal. Só o cálculo infinitesimal torna inteligível, ou seja, constitui efectivamente para nós, um fenómeno à primeira vista tão simples como a composição de todas as forças de atracção que se exercem sobre a Terra e determinam a sua posição e a sua velocidade num momento dado; 2) as coisas são, num segundo momento, vistas como imagens das ideias; 3) as ideias são arquétipos das coisas. O Bem é o suporte de todas as relações de inteligibilidade, não se confundindo, por isso, com nenhuma delas. (Está, como diz Platão no Livro VII da *República*, «para lá da essência».)

Sérgio chegou, inclusivamente, a dar expressão literária a esta ideia, no soneto que termina «As pessoas são tudo e as coisas nada», em resposta a um poema de Teixeira de Pascoais, onde se afirmava justamente o inverso⁴¹. Para Sérgio, as coisas são «nada» na medida em que são despidas de realidade

³⁸ Idem, «Resposta a um catedrático de Direito sobre a doutrina ética dos meus “Ensaio”», in *Ensaio*, VII, pp. 179-205, pp. 188.

³⁹ *Ensaio*, II, p. 43.

⁴⁰ «Sobre o apostolado cívico de Luís Verney», *Ensaio*, VII, p. 104.

⁴¹ «Sobre o carácter da poesia de Teixeira de Pascoais», in *Ensaio*, VII, p. 118.

substancial, são um produto da actividade do espírito, que as contempla uma vez libertado das cadeias do mundo sensível. O cientista e o filósofo, que, neste campo, são idênticos ao místico, elevam-se do mundo da multiplicidade e da dispersão para o mundo da unidade verdadeira, atingindo a própria unidade dessa unidade; quer dizer, não só se identificam com a unidade, como são, eles próprios, essa mesma unidade. Realizando a unidade do mundo fenomenal, pelo trabalho da ciência e da filosofia, ou seja, pela actividade racional do eu, o homem identifica-se com o princípio unificante, ou Deus, que ama, à maneira de Espinosa, com amor intelectual⁴². Verifica-se aqui uma abertura para o plano da moralidade, pela identificação entre a vida moral e o princípio de actividade do universo. Mas tal princípio não de manifesta no mundo sensível (como pensava Antero, erradamente segundo Sérgio), mas sim na actividade da consciência.

Moral, educação e política

A moral consiste, assim, em subordinar o comportamento de cada um de nós ao todo em que ele se deve integrar. A dialéctica da ciência coincide com a dialéctica da moral, na medida em que em ambas se verifica uma mesma tendência para a unidade. Simplesmente, enquanto na ciência essa tendência se realiza graças ao trabalho da inteligência, que procura uma ordem e uma coerência no plano das representações, na moral é a razão que as procura no plano das vontades⁴³. A moralidade procede do poder do espírito em se elevar ao universal e objectivo, portanto, em se dessubjectivar. O conhecimento de que somos mortais leva-nos a admitir a relatividade do nosso eu e que, em consequência, não é para ele que devemos viver, mas sim para o que é absoluto.

Para que nos elevemos à moralidade, é necessário o recurso à educação. Aqui, em coerência, também, com o seu idealismo filosófico, de que falámos mais atrás, Sérgio dirá que o fundamento de qualquer projecto pedagógico é a lei da unidade da consciência⁴⁴. Ao nosso eu habitual, que tende a afirmar-se espontaneamente, e ao nosso eu que se adapta e que tende à imitação espontânea, deve seguir-se a adaptação voluntária e consciente, própria do eu que legisla. Este, afirma Sérgio numa expressão de nítido sabor kantiano, assegura-se da objectividade dos seus juízos morais pela consciência da dessubjectivação da atitude em que se colocou⁴⁵. É este, para Sérgio, o grande objectivo da educação:

⁴² «Sobre o carácter do socialismo de Antero», in *Ensaio*, VII, p. 97.

⁴³ «Educação e Filosofia», *Ensaio*, I, pp. 163-164.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 163.

⁴⁵ SÉRGIO, «Resposta a um catedrático de Direito sobre a doutrina ética dos meus “Ensaio”», *Ensaio*, VII, pp. 191-192.

fazer com que o nosso pensamento individual coincida com a razão universal, a fonte comum das conclusões comuns. Contudo, seria errado supor-se, em Sérgio, uma qualquer variedade de intelectualismo moral; a este, bem como a uma moral apoiada exclusivamente no sentimento – que denuncia em Shaftesbury ou em Rousseau –, Sérgio contrapõe o que chama uma moral apoiada na espontaneidade da razão viva e criadora. Isto pode parecer um pouco vago, mas, se não estamos em erro, a tese de Sérgio resulta da seguinte posição de princípio: a moralidade, não resultando da ciência, tem o mesmo fundamento que ela – ou seja, a razão – e sofre das mesmas debilidades que ela: nada podemos fazer contra quem não queira seguir a razão, excepto colocá-lo em estado de não nos causar dano⁴⁶. A moral e a ciência estão suspensas de tendências indestrutíveis do nosso espírito, como sejam o instinto tendente a alcançar a harmonia interna ou a plena inteligibilidade. A tendência para a moralidade, por isso, não cai fora da ciência, mas sim da própria moral, e manifesta-se tanto numa como na outra. Em «Educação e Filosofia» afirma:

«O método do pedagogo revela a existência da razão comum, e a existência da razão comum justifica o método do pedagogo e dá o vínculo aos seres *humanos*. Construir o alicerce da filosofia, portanto, foi construir o da pedagogia, e, ao mesmo tempo, o da sociedade; e não é de estranhar, por isso mesmo, que vejamos o primeiro dos grandes filósofos condenado num tribunal pela tradição caduca, sob a acusação de se ter arvorado em professor da juventude.»⁴⁷

Para que nos formemos como um eu que legisla é necessário que o ideal não apareça como um regra abstracta, mas sim representado por certas personalidades. Tal era, por isso, como refere, o papel que o antigo estoicismo atribuía ao exemplo, na educação moral⁴⁸. Por isso, educar não é apenas desenvolver a inteligência, ou seja, a capacidade de buscar relações inteligíveis de unidade entre as percepções e as representações, mas, antes, é desenvolver a razão, ou seja, a unidade da vida mental, no domínio da representação, do sentimento e da vontade.

Há um vínculo estreito entre o idealismo político de Sérgio e o seu idealismo gnosiológico. Num ensaio sobre Herbert Spencer⁴⁹, Sérgio afirma que é o desconhecimento da natureza do espírito que leva a substancializar as relações sociais e a atribuir-lhes uma existência fantástica, fora da consciência de cada

⁴⁶ «Educação e Filosofia», *Ensaios*, I, p. 166.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 162.

⁴⁸ *Ibidem*, pp. 161 e segs.

⁴⁹ «A propósito dos “Ensaios Políticos” de Spencer», *Ensaios*, II, pp. 181-209, p. 199.

um de nós. De aqui resulta uma hipóstase da sociedade, como um ser que se coloca acima dos indivíduos, e que se traduz, para Sérgio, na prática política do jacobinismo. Veja-se a opinião seguinte:

«A única soberania para o verdadeiro democrata – é a soberania da Razão, e quando o povo desejar coisas contra a Razão, o nosso dever de democratas é não reconhecer ao povo soberania alguma, é contrariá-lo, é emendá-lo. Democracia não é demagogia, mas sim demopédia (educação do povo), como dizia Proudhon.»⁵⁰

Daqui resultou, a nosso ver, não apenas uma ambiguidade na sua doutrinação política, mas, igualmente, uma ambiguidade na sua acção política concreta; pois a sua desconfiança face ao estado, a que queria ver substituída a livre cooperação de produtores e consumidores – «um simples instrumento que facilitasse aos homens o voo supremo para a conversão em Deus»⁵¹ –, não obstou a que (como, aliás, outros elementos do grupo da *Seara Nova*) admitisse a hipótese de uma ditadura transitória daquelas elites que pudessem levar a cabo a sua tão desejada reforma das mentalidades⁵². No já citado «Prefácio» a 3.º volume dos *Ensaíes*⁵³ defende esta opinião, embora para opor uma ditadura do tipo da de Mousinho da Silveira a uma ditadura de tipo mussoliniano, na qual via apenas uma tentativa de envilecer e bestificar o povo, sob a tirania de um bando. Nas circunstâncias em que foram escritas – corria o ano de 1932 – estas palavras tiveram certamente um peso maior do que o que lhe somos talvez tentados a atribuir hoje. Mas uma ideia semelhante à da ditadura das elites aflorara já, anos antes, em 1923, ainda no tempo da 1.ª República. No Prefácio a uma antologia de escritos políticos de Oliveira Martins⁵⁴, defende a ideia de um governo de excepção – de dupla inspiração, como diz, revolucionária e conservadora – capaz de proceder à reconstituição da economia e à reorganização da vida social.

Deverão, certamente, aplicar-se a Sérgio estas palavras que escreveu sobre Antero de Quental: «[...] seria não perceber o que venha a ser um filósofo (...) o supor que o seu credo social-político poderia não prender-se, e não ter consonância, com as fontes metafísicas do seu credo ético, que brotaram es-

⁵⁰ Artigo publicado na *Seara Nova*, 47 (1925). Cit. in António REIS, «António Sérgio e Raul Proença: tão próximos e tão distantes», in *António Sérgio Pensamento e Acção*, ed. cit., pp. 177-191, pp. 184-185.

⁵¹ Idem, «Sobre o carácter do socialismo de Antero», *Ensaíes*, VII, p. 100.

⁵² Cf. António REIS, art. cit., ed. cit., pp. 190-191.

⁵³ *Ensaíes*, III, p. 27.

⁵⁴ *Ensaíes*, V, p. 93.

pontaneamente do seu ser anímico.»⁵⁵ Nos dois planos, no social-político e no metafísico, manifesta-se um mesmo movimento que, na linguagem de Platão, se poderia chamar a conversão da alma ao ser, que tudo move porque é amado. Movimento ascensional em direcção a um ser que é transcendente, diz Sérgio, porque é transcendental, ou seja, condição de possibilidade de todos os possíveis. O social-político constitui, para Sérgio, a determinação prática daquela conversão espiritual, que não é – como também não era em Platão – puramente especulativa. Sérgio encontra-a retratada nuns versos célebres de Camões, as redondilhas *Sobolos Rios*, que cita várias vezes. E terminaremos com uma citação delas, para que no final desta nossa prosa desajeitada possam ter, pelo menos, alguma boa poesia:

Não cativo e ferrolhado
Na Babilónia infernal,
Mas dos vícios desatado
E cá desta a ti levado
Pátria minha natural.

⁵⁵ Idem, «Sobre o carácter do socialismo de Antero», *Ensaios*, VII, p. 99.