

POÉTICA DA RAZÃO
HOMENAGEM
A
LEONEL RIBEIRO
DOS SANTOS

FICHA TÉCNICA

TÍTULO: **POÉTICA DA RAZÃO**
HOMENAGEM A LEONEL RIBEIRO DOS SANTOS.

AUTOR: Vários

ORGANIZADORES: Adriana Veríssimo Serrão • Carla Meneses Simões • Elisabete M. de Sousa
Filipa Afonso • Maria Luísa Ribeiro Ferreira • Pedro Calafate Simões • Ubirajara
Rancan de Azevedo Marques

EDITOR: © **Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa**, 2013.

Este livro ou partes dele não poderão ser reproduzidos sob qualquer forma,
mesmo eletrónica, sem explícita autorização do Editor e dos Autores.

CAPA: Arco da Velha Design

APOIO: **FCT** Fundação para a Ciência e a Tecnologia
MINISTÉRIO DA CIÊNCIA, TECNOLOGIA E ENSINO SUPERIOR



Impressão e acabamento: Gráficasmares, Lda.
R. Parque Industrial Monte Rabadas, 10
4720-608 Prozelo - Amares

Depósito Legal: 368843/13

ISBN: 978-989-8553-29-4



ANTERO DE QUENTAL E HENRI BERGSON. NOTAS PARA UMA APROXIMAÇÃO

Magda Costa Carvalho

Universidade dos Açores

1. O Prof. Doutor Leonel Ribeiro dos Santos

Ao contrário do caráter formal de que comumente se revestem as reflexões académicas, tomarei a liberdade de começar este texto com um relato na primeira pessoa, dada a importância que o Prof. Doutor Leonel Ribeiro dos Santos tem desempenhado no meu percurso académico.

O meu encontro direto com o Professor Leonel Ribeiro dos Santos fez-se em 2002, quando decidi preparar uma tese sobre Antero de Quental, a submeter à Universidade dos Açores no âmbito das já desaparecidas provas de aptidão pedagógica e capacidade científica. Apesar de ter feito a licenciatura em Filosofia na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, entre 1994 e 1998, decerto por vicissitudes da agenda de distribuição de serviço docente nesses anos e talvez também pelo facto de, na época, o curso se encontrar dividido em três percursos diferentes (a via A, Filosofia Fundamental; a via B, Filosofia da Cultura; e a via C, Filosofia da Ciência), não tive a honra de ser aluna do Professor Leonel Ribeiro dos Santos. Por isso, foi com alguma expectativa que apanhei o avião dos Açores para aquela primeira reunião, em 2002, sobre uma possível orientação do Professor aos meus trabalhos em torno do pensamento de Antero. O seu vasto e reconhecido currículo acerca da obra anterior falava por si, pelo que segui movida pela certeza de que um trabalho conjunto possibilitar-me-ia a concretização de uma reflexão séria e rigorosa.

Quer a receção que recebi nesse dia, quer o modo estimulante com que depois decorreram os trabalhos de concretização da tese, superaram qualquer expectativa inicial pela forma como o Professor Leonel Ribeiro dos Santos conjugava uma crítica incisiva e ajustada com a sugestão de percursos onde se descobriam no *corpus* anterioro sentidos ocultos a um primeiro olhar. Nos diálogos que travei com os textos de Antero, fui ouvindo a voz do meu pensamento próprio, sem nunca perder de vista a sábia companhia do meu Orientador. Todo o percurso de conceção e concretização da tese, apesar das duas mil milhas náuticas que nos separavam geograficamente, foi feito em grande e sentido acompanhamento e, na volta do correio, era com entusiasmo que recebia as cartas repletas de férteis sugestões do Professor.

Para além disso, foi do Professor Leonel Ribeiro dos Santos que partiu a sugestão do tema que, no seu entender, estava em falta na já existente hermenêutica anteriorana:

o conceito de *natureza*, tratada de formas tão distintas, porém inter cruzadas, nos textos do poeta-filósofo açoriano. Assim, o Professor colocou-me também na senda de um conceito que, até hoje, constitui um dos núcleos dos meus investimentos académicos.

Terminada a tese sobre a natureza em Antero de Quental, que tive depois a honra de ver publicada com a chancela da Imprensa Nacional-Casa da Moeda, era tempo de rumar a outras paragens na preparação do doutoramento. Mais uma vez, foi o Professor Leonel Ribeiro dos Santos que me colocou *no afamado caminho da Deusa*, se me é permitido parafrasear o grego Parménides: depois de alguns diálogos pessoais e epistolares, sugeriu-me que pensasse em Henri Bergson, um filósofo para mim à época quase desconhecido.

E, de novo, o Professor Leonel Ribeiro dos Santos foi certo na carta de navegação que me dava, já que encontrei em Bergson o interlocutor que procurava, de novo sobre o tema da natureza. Apesar de, neste caso, não ter sido o meu Orientador, pude contar com o apoio do Professor Leonel Ribeiro dos Santos ao longo dos anos do doutoramento e penso poder dizer que encontrei sempre nele um Amigo.

Tive o grato prazer e a honra de o ter como arguente nas provas em que defendi publicamente a dissertação sobre Bergson e, mais tarde, motivou-me a rever parte dessa investigação para ser publicada pelo Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, de que tenho o privilégio de ser membro.

Desta feita, é com profunda gratidão e com um forte carinho que reconheço no Professor Doutor Leonel Ribeiro dos Santos um dos pilares da minha formação académica. Espero poder continuar a beneficiar dos seus ensinamentos, já que o exemplo de competência e dedicação que transmite me inspiram permanentemente.

Por tudo o que esta introdução diz, e pela gratidão imensa que palavra nenhuma pode dizer, é para mim uma honra estar presente nesta justíssima Homenagem. E penso que a melhor forma de o fazer será tentar uma breve aproximação entre os autores que o Professor me ajudou a compreender melhor: Antero de Quental e Henri Bergson.

2. Sintonias de pensamento

Não é inusitada a ideia de aproximar Antero de Quental e Henri Bergson, sobretudo para quem se encontre familiarizado com o pensamento de ambos. Ainda que seja sobejamente conhecida a predileção do primeiro pela filosofia alemã, a presença de autores como Boutroux entre o espólio bibliográfico do poeta-filósofo açoriano¹ anuncia uma sintonia com algumas das preocupações especulativas a que o pensamento francês do século XIX dera voz. Assim, apesar de não ser estruturante no modo de pensar anterior, a aproximação à filosofia francesa não deixa de se evidenciar ao

1. G. FRAGA & F. SILVEIRA (orgs.), *Catálogo da Livraria de Antero de Quental*. Ponta Delgada: Biblioteca Pública e Arquivo de Ponta Delgada, 1991, pp. 69-83.

longo de diversos momentos dos seus textos, “enriquecendo perspectivas, acentuando contornos, forçando orientações”.²

No que respeita especificamente à obra de Bergson, Antero apenas teria tido tempo de conhecer *Les données immédiates de la conscience*, de 1889, já que morre dois anos depois. Contudo, pelo que nos foi dado apurar, não há indícios que Antero tenha, de facto, conhecido essa primeira publicação bergsoniana.

Bergson, por seu lado, também não conheceria qualquer dos textos de Antero, tendo tido contacto com o pensamento filosófico português muito mais tarde: num primeiro momento, através de um trabalho de licenciatura em medicina que, em 1919, António Aleixo de Sant’Anna Rodrigues publicou com o título *A dinâmica do pensamento*³ e que teve o cuidado de enviar a Bergson. Conhece-se muito pouco acerca da posição de Bergson face a esta obra, à parte do esboço de resposta que terá endereçado a Sant’Anna Rodrigues.⁴ Num tom cordial, agradece a oferta, afirmando que o excesso de trabalho o impedia de analisar com profundidade o estudo, justificação que deverá ter constituído uma forma delicada de evitar referir a incompreensão da língua portuguesa. É certo que Bergson afirma que uma “primeira leitura” de *A dinâmica do pensamento* lhe revelava a importância dos seus resultados, situados na esfera de *Matière et mémoire*. Mas, com grande probabilidade, Bergson não estudou a obra em pormenor.⁵

O segundo momento de contacto de Bergson com o pensamento português ter-se-á feito em 1935, na sequência do encontro com Delfim Santos aquando de uma passagem deste por Paris. A conversa entre ambos desenrolou-se em torno da recepção ao pensamento bergsoniano em Portugal, sobretudo nos pensadores lusos pertencentes ao âmbito de influência do magistério de Leonardo Coimbra, tendo Bergson aproveitado a ocasião para esclarecer o ouvinte acerca de algumas leituras que vinham sendo vinculadas sobre alguns conceitos do seu pensamento e que ele considerava desajustadas.⁶ Sobre a obra de Antero de Quental, nem uma palavra.

Desta feita, a nossa aproximação entre Antero de Quental e Henri Bergson não se tece de qualquer intercâmbio ou de influências (in)diretamente recebidas, antes decorre de uma coincidência verificada entre os dois filósofos no modo de conceberem determinadas temáticas, o que sugere posturas e sensibilidades filosóficas similares.

2. M. Patrão NEVES, “Influência da filosofia francesa nos escritos filosóficos de Antero (breve apontamento)”. *Revista Portuguesa de Filosofia*, 47, 2, 1991, pp. 375-386.

3. No espólio de Bergson, depositado na Bibliothéque Littéraire Jacques Doucet, em Paris, consta um exemplar de *A dinâmica do pensamento*, acompanhado de uma carta inédita do autor a Bergson, provavelmente de 1919.

4. H. BERGSON, *Correspondances*. Paris: PUF, 2002, p. 892.

5. Disso constitui prova o facto de termos encontrado o exemplar que consta do seu espólio, o mesmo enviado por Sant’Anna Rodrigues, encadernado exatamente como saiu da gráfica, com as folhas por cortar.

6. Sobre este encontro tivemos já ocasião de publicar uma reflexão em 2007, “Delfim Santos e Henri Bergson: proximidade e divergências”. *Philosophica*, Revista do Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 30, 2007, pp. 245-275.

3. Ciência e Metafísica

Começaremos por apresentar um aspecto em que ambos se sintonizam e que nos parece nuclear por revelar como Antero de Quental e Henri Bergson se deixavam interpelar pelas mesmas preocupações especulativas e interpretavam de formas bastante próximas os desenvolvimentos oitocentistas da filosofia europeia. Referimo-nos à posição de ambos em relação à nefasta hegemonia que o positivismo comteano havia reclamado na primeira metade do século XIX. Sem esquecer a importância do conhecimento científico, reconhecendo-lhe virtualidades indispensáveis ao pensamento, os dois autores reclamam a primazia do conhecimento de matriz metafísica “à ciência, a missão de desenhar, com os traços firmes das leis positivas, o quadro do universo na sua variedade e complexidade fenomenal: à filosofia, a missão de interpretar superiormente a significação desse quadro e de descobrir ou tentar descobrir a chave do grande enigma”,⁷ afirma Antero em *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX*. Compete, portanto, à ciência responder ao “como” e à metafísica ao “porque”: irmãs e iguais, nascidas no mesmo dia, a primeira ocupa-se dos factos, a segunda dos primeiros princípios e fundamentos das coisas. Apenas uma articulação equilibrada entre ambas torna possível o verdadeiro conhecimento filosófico: equilíbrio entre a reflexão e a experiência, adaptação dos factos conhecidos às ideias diretoras da razão.

Bergson di-lo de modo semelhante, ainda que mais detalhado, recorrendo à metáfora da “circunvalação”:⁸ um problema metafísico exige um trabalho prévio de fundação positiva, requerendo do filósofo a aprendizagem do trabalho científico. A ciência deve funcionar em articulação com a filosofia e promove o conhecimento das *causas profundas*,⁹ o plano espiritual ou metafísico. A metafísica orienta-se, pois, num sentido inverso da ciência, complementando a análise parcelar e justaposta dos factos com o esforço intuitivo de apreensão da essência movente do real ou devir. A ciência funda-se na experiência e atinge a essência do real no que respeita à sua dimensão material positiva. Já a filosofia ou metafísica, partindo igualmente da experiência interna do sujeito (*positiva* também por isso), atinge um conjunto preciso e rigoroso de conhecimentos acerca da região não material da realidade. A relação entre ambas é, pois, da ordem da complementaridade: a ciência fornece à metafísica elementos para a construção de perspectivas precisas e positivamente fundadas, a filosofia fecunda a ciência e reformula-a, permitindo-lhe avançar no domínio da matéria de acordo com a referência às causas últimas.

7. A. de QUENTAL, *Filosofia*. Ponta Delgada: Universidade dos Açores / Editorial Comunicação, 1991, p. 132.

8. H. BERGSON, *La pensée et le mouvant*. Paris: PUF, 2011, pp. 71-72.

9. H. BERGSON, *L'évolution créatrice*. Paris: PUF, 2007, p. 195.

Bergson filia-se no movimento do *realismo ou positivismo espiritualista*, projetado por Félix Ravaisson em 1867,¹⁰ que partia dos dados positivos do real apresentados pelas ciências e lhes conferia um posterior tratamento metafísico, contextualizando essa mesma informação e desenvolvendo leituras apropriadas a cada fenómeno positivo. Como a própria designação indica, o positivismo espiritualista irá assumir como ponto de partida os dados *positivos* fornecidos pelas ciências e encontrará a explicação última do homem e do universo natural num princípio de cariz *espiritual* inerente aos seres e que lhes confere inteligibilidade. À filosofia restava, pois, estabelecer-se na confluência de ambas, ciência e metafísica, “[p]orque não podemos obter da realidade uma intuição, quer dizer, uma simpatia espiritual com aquilo que ela tem de mais interior, se não tivermos ganho a sua confiança por uma longa camaradagem com as suas manifestações superficiais”,¹¹ isto é, os fenómenos descritos pelas ciências.

Antero não pode estar mais perto deste projeto quando, em diversos momentos, apresenta a filosofia na senda de uma tendência conciliadora: ora enquanto *metafísica positiva*,¹² ora como *materialismo idealista*,¹³ ora como *realismo transcendental*.¹⁴ Em todos os casos, o autor concebe um projeto filosófico que reúne, na sua unidade, as duas tendências divergentes do pensamento: experiência e razão. O estudo das obras de Darwin e Haeckel, bem como o confronto com o pensamento de Hegel haviam desagradado igualmente a Antero, que se vira conduzido para dois reducionismos, igualmente indesejáveis: positivista no primeiro caso, idealista no segundo. Nem a cegueira determinista do naturalismo científico, nem a gélida inércia da metafísica hegeliana se mostravam capazes de saciar a mais alta aspiração do espírito humano, a explicação última e verdadeira de tudo, não só do homem na sua integralidade, mas de toda a natureza, ainda nos seus momentos físicos elementares.¹⁵

4. O santo: paradigma de humanidade

A partir da imprescindibilidade de uma filosofia positivo-metafísica, encontramos nas obras de Antero de Quental e de Henri Bergson um outro importante elemento de sintonia. Referimo-nos à figura do santo ou do herói, também designado por homem justo, virtuoso ou de bem, que os dois autores entendem enquanto figura cimeira das

10. F. RAVAISSON, *La philosophie en France au XIX^e siècle* (1867) suivi du *Rapport sur le prix Victor Cousin (Le scepticisme dans l'antiquité)* (1884). Paris: Librairie Hachette et Cie, 1904, p. 275.

11. H. BERGSON, *Introduction à la métaphysique*. Paris: PUF, 2011, p. 226.

12. A. de QUENTAL, *Cartas*, I. Ponta Delgada: Universidade dos Açores / Editorial Comunicação, 1989, p. 231.

13. A. de QUENTAL, “A filosofia da natureza dos naturalistas”. *Filosofia*, Ponta Delgada: Universidade dos Açores / Editorial Comunicação, 1991, p. 113.

14. A. de QUENTAL, “Tendências gerais da filosofia na segunda metade do século XIX”, *Filosofia*, Ponta Delgada: Universidade dos Açores / Editorial Comunicação, 1991, p. 168.

15. A. de QUENTAL, *Cartas*, II. Ponta Delgada: Universidade dos Açores / Editorial Comunicação, 1989, p. 338.

suas perspectivas morais. Como procuraremos evidenciar, ainda que coloquem o ser humano no final do percurso evolutivo que subjaz ao universo, nem o pensamento anterioriano, nem o bergsonianô se encerram no plano antropológico.

Em *Tendências gerais da filosofia na segunda metade do século XIX*, o derradeiro texto filosófico de Antero (1890), a síntese final do pensamento contemporâneo concretiza-se na concepção de uma “visão moral do mundo”.¹⁶ Com esta expressão, o Professor Leonel Ribeiro dos Santos refere-se ao horizonte em que se inscrevem as várias dimensões humanas (natural, social, pessoal) e que constitui, em simultâneo, o princípio explicativo do universo. Quando assume o ponto de vista moral, o homem descobre a verdadeira essência da realidade e, desta feita, Antero resolve a inicial contradição entre matéria e espírito no terreno da ideia de Bem.

No que respeita a Bergson, escreve a sua última obra original, *Les deux sources de la morale et de la religion*, em 1932, desenvolvendo também uma perspectiva de fundo moral. A moral apresentada por Bergson situa-se na linha da teoria do élan vital, imagem-conceito do âmbito do evolucionismo biológico e metafísico do autor. A moralidade surge como continuação do impulso interno à dinâmica evolutiva da vida, assumindo as configurações positivas da evolução de acordo com o plano do espírito. Não significa isto que o filósofo se inscreva na perspectiva naturalista de um biologismo estrito (que reduza a moral à fisiologia), antes adopta uma concepção da vida nas suas dimensões de carácter material, mas também espiritual. Desta feita, Bergson colmata na obra de 1932 o seu evolucionismo de matriz biológica com uma abordagem de carácter espiritual.

Quer no caso de Antero, quer no caso de Bergson, o ser humano será entendido enquanto manifestação ôntica por excelência, lugar da final revelação do sentido do ser. No entanto, como afirmámos, nenhum dos autores encerra o seu pensamento numa estrita leitura antropológica, por entenderem o homem como instância privilegiada de abertura metafísico-moral, arquetipicamente concebido na figura do *santo*.

De facto, Antero considera que o “espírito humano não é fragmento truncado e incompreensível ou uma coisa à parte e isolada no meio do universo, mas sim um elemento fundamental dele e a mais alta potência e expressão da sua essência”.¹⁷ Bergson atesta a diferença de natureza, e não apenas de grau, entre a humanidade e os restantes seres naturais: “com o homem, a consciência quebra a cadeia. No homem, e apenas no homem, ela liberta-se”.¹⁸ Num caso como no outro, os autores insistem numa diferença qualitativa que confere ao ser humano um lugar de destaque no universo. Porém, num caso, como no outro, esse destaque não detém apenas uma dimensão ontológica, sendo antes no plano moral (ativo) que se realiza plenamente. É nesse âmbito que se passa da *espontaneidade* dos seres naturais à *liberdade* do ser humano.

16. L. Ribeiro dos Santos, *Antero de Quental: uma Visão Moral do Mundo*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2002.

17. A. de Quental, *Cartas*, II. Ponta Delgada: Universidade dos Açores / Editorial Comunicação, 1989, p. 901.

18. H. Bergson, *L'évolution créatrice*. Paris: PUF, 2007, p. 264.

4.1. Antero de Quental: o santo como decifrador do enigma universal

Para Antero, quando a evolução positivo-espiritual dá lugar a uma manifestação ôntica que cria plenamente as determinações em vista do seu próprio fim – o ser humano plenamente consciente e livre –, desdobrando-se indefinidamente numa atividade que se (re)cria a si mesma nesse processo, a realidade torna-se o assumir completo do ser que está plenamente presente em cada um dos seus momentos anteriores. Aqui reside a noção de “liberdade” que Antero começa por apresentar metafisicamente e que depois irá retomar e desenvolver do ponto de vista moral.¹⁹ Metafisicamente, o ser absolutamente livre é, segundo o autor, um ser só ideal. É o ser “tipo”: tipo da plenitude, tipo da liberdade, tipo da causa, tipo de todas as forças que povoam a natureza. Em termos morais, a liberdade é o centro de atração de todos os entes, desde o mais ínfimo plano ôntico até às mais altas esferas morais, estendendo a sua influência à ação humana concreta.

A situação humana assume um duplo caráter, conforme o poeta tinha já intuído no soneto “Evolução”:²⁰ situado no topo da hierarquia ôntico-ontológica, tal qual o isolado vértice de uma prodigiosa pirâmide, o ser humano assume simultaneamente a função pontifícia de descobrir a essência do universo e de lhe restituir unidade. Maximamente solitário pela virtualidade que acompanha a sua ação, privilégio que o destaca da restante animalidade, o homem é, por outro lado, maximamente gregário pela co-naturalidade da sua essência. Desta feita, entre a consciência e o conjunto dos seres naturais não-conscientes a diferença a estabelecer é qualitativa (ou de natureza e não de grau, diria Bergson). Quando ocupa este lugar cimeiro, o homem reconduz-se ao seio cósmico, assim como transmuda a natureza numa enorme comunidade espiritual.

Unicamente na consciência individual reside a dissolução de todas as forças e leis naturais na final expressão do espírito, consistindo a lei moral na fórmula alquímica necessária. Mediante a autodeterminação da vontade que, abandonando o registo meramente espontâneo, assume o seu próprio motivo e condicionalidade, entra o espírito na órbita da liberdade.²¹ A interioridade da consciência é também o mais íntimo reduto da natureza, o cerne onde Antero encontra a moralidade: um mundo que distingue e opõe à fatalidade e ao pessimismo da matéria, a liberdade e o optimismo do espírito.

19. A perspetiva metafísica sobre a liberdade surge tematizada no escrito fragmentário *Ensaio sobre as bases filosóficas da moral ou filosofia da liberdade*, de publicação póstuma e que se deve ter sido composto por volta de 1875; a sua leitura moral encontra pleno desenvolvimento nas *Tendências gerais da filosofia na segunda metade do século XIX*, texto de 1890.

20. “Fui rocha, em tempo, e fui, no mundo antigo, / Tronco ou ramo na incógnita floresta... / Onda espumei, quebrando-me na aresta / Do granito, antiquíssimo inimigo... // Rugi, fera talvez, buscando abrigo / Na caverna que ensombra urze e giesta; / Ou, monstro primitivo, ergui a testa / No limoso paúl, glauco pascigo... // Hoje sou homem – e na sombra enorme / Vejo, a meus pés, a escada multiforme, / Que desce em espirais na imensidade... // Interrogo o infinito e às vezes choro... / Mas, estendendo as mãos no vácuo, adoro / E aspiro unicamente à liberdade.”

21. A. de QUENTAL, *Filosofia*. Ponta Delgada: Universidade dos Açores / Editorial Comunicação, 1991, p. 165.

O homem santo, justo ou virtuoso personifica o desenlace final do processo evolutivo cósmico, alienando a sua feição de indivíduo natural e protagonizando o encontro da natureza com o seu fundamento último, ou seja, o plano espiritual. O eu reflui para a sua essência e, sem deixar de ser indivíduo, transita do registo limitado de uma ação particular e transitória para o absoluto ilimitado e inalterável, o que significa a assunção de uma conduta moral que se projeta a uma escala universal. Mediante o conceito de santidade, o pensamento de Antero legitima a abertura da antropologia à ética, entendida esta última como fundamento e suporte do universo.

Tal como explica o Professor Leonel Ribeiro dos Santos, a perspectiva de Antero corresponde a uma mundividência moralmente configurada e configuradora da realidade, mais atenta à redenção do universo do que propriamente aos resultados e consequências práticas de determinada conduta.²² O santo encarna a virtude estreme, reconhece o autêntico fundamento espiritual do ser e assume-se como instrumento à concretização do Bem, à reconciliação do ser com a sua própria essência: “A sua existência agora já não é a de uma individualidade particular, circunscrita no tempo e no espaço [...] não: é como que a existência dum princípio universal, impessoal, absoluto, atuando indiferentemente num ponto do espaço, e a sua obra, a virtude, não é também uma obra particular e transitória, mas universal e absoluta”.²³

O único preceito de cariz prático fornecido pelo texto das *Tendências* prende-se com a renúncia a todo o egoísmo, a tudo o que seja derivado do ego e para ele convergente e que consequentemente impeça que o indivíduo experimente em si a totalidade do ser. Esta renúncia equivale ao encontro vertical da natureza consigo própria e à sua (re)união com o espírito. Antero opera, assim, a sua final revelação: o santo é a mais acabada obra do espírito. O universo existe e move-se com vista à ação virtuosa e justa protagonizada por este homem de excelência.

O santo torna-se a chave do mistério e do enigma de que falam todas as coisas, da contradição entre o determinismo da matéria e a liberdade da vontade. Para Antero, este enigma universal decifra-se através da própria natureza do ser humano, não de acordo com meras coordenadas ontológicas, mas respondendo às potencialidades morais que se encontram na sua ação.

O santo, ou homem justo, não é, portanto, fim em si mesmo: é instrumento do Bem e, ultrapassando os imperativos da individualidade e da personalidade, elege como divisa o amor puro e maximamente desinteressado. É o ideal de altruísmo absoluto que viabiliza a própria vida moral, anunciando e reafirmando a possibilidade de se escapar à cegueira determinista material que inunda a dimensão física da natureza.

Tal como Bergson, Antero conhecia as leituras científicas sobre a evolução natural e, tal como Bergson, não aceita que a última palavra da natureza seja a constatação de que uma ação humana livre e autónoma seja mera ilusão do pensamento.

22. Cf. L. Ribeiro dos Santos, “O problema moral em Antero de Quental”. In *Antero de Quental, uma visão moral do mundo*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2002.

23. A. de Quental, *Filosofia*. Ponta Delgada: Universidade dos Açores / Editorial Comunicação, 1991, p. 166.

4.2. Henri Bergson: o santo ou “grande homem de bem”

Henri Bergson viveu numa das épocas mais conturbadas da Europa contemporânea, tendo assistido à 1.^a Guerra Mundial e morrido em plena 2.^a Grande Guerra (1941). Teve, pois, contacto com o ambiente de profunda consternação social, política, económica, cultural e até moral do *pré* e do *entre* guerras, desempenhando funções ativas no âmbito de alguns processos diplomáticos internacionais. Assistiu a profundas crises mundiais e sentiu necessidade de (re)pensar o lugar do ser humano numa sociedade intimamente fraturada.

Les deux sources de la morale et de la religion, a obra de 1932 em que Bergson expõe o seu pensamento moral, constrói-se sobre importantes pares conceptuais dos quais destacamos o “fechado” e o “aberto”. O fechado refere-se à cristalização das manifestações vitais em conceitos estáticos e estanques, à imagem das entidades materiais circunscritas em coordenadas espaciais concretas e limitadas. O aberto assume a dimensão íntima do impulso interior que caracteriza a vida enquanto conjunto de tendências evolutivas em constante dinamismo criador (e não estados ou coisas fixas), de acordo com o ritmo temporal interno ou duração. A progressão do fechado ao aberto não se faz de modo linear ou por acumulação quantitativa, existindo entre ambos uma diferença de natureza e não de grau. Assim sendo, a passagem entre ambos só se pode efetuar pela experiência intensiva da intuição metafísica enquanto experiência positiva e consciente que se transporta ao interior da realidade simples e dinâmica para coincidir com o seu movimento próprio.

Neste contexto, Bergson irá tematizar a moralidade na confluência entre o fechado e o aberto, alertando para os diferentes imperativos que de ambos podem advir para a ação humana.

Para a concretização dessa ideia, sublinhemos o desdobramento do conceito de natureza operado pelo autor. Por um lado, entende-a enquanto dimensão orgânica que compõe as impulsões biológicas evolutivas presentes em todos os entes naturais. Neste sentido, estão em causa instintos e impulsões orgânicas que, nos seres humanos, promovem uma tendência inata para comportamentos gregários e para a conservação biológica da espécie. Recorrendo à nomenclatura bergsoniana, poderíamos identificar este sentido do conceito com uma natureza “fechada”.

Por outro lado, o autor aborda a natureza numa acepção lata que extrapola o registo meramente orgânico e se aproxima da imagem do élan vital ou energia espiritual. Esta noção constitui a continuidade íntima do movimento que trespassa o mundo organizado, o fundo contínuo que liga todos os seres e lhes confere uma substancialidade dinâmica. Por esse motivo, consideramos que deve ser entendida como a acepção forte de natureza no pensamento de Bergson: a natureza “aberta”, se nos é permitido extrapolar.

Bergson remete depois as duas concepções de natureza a uma mesma origem, tratando-se de uma única força cuja atividade se afirma quer ao nível orgânico, quer no plano espiritual: “É verdade que, se descêssemos até à raiz da natureza ela mesma,

talvez nos apercebêssemos de que é a mesma força que se manifesta diretamente, rodando sobre si própria, na espécie humana uma vez constituída, e que, de seguida, age indiretamente, por intermédio de individualidades privilegiadas, para empurrar a humanidade para diante”.²⁴

É desta forma que encontramos a moralidade no vértice do movimento íntimo da realidade, na instância que Bergson irá qualificar como energia espiritual e que convida o indivíduo a abrir-se, através de uma emoção criadora, ao dinamismo íntimo propulsor do real. É uma mesma força que ora se manifesta diretamente na evolução biológica das espécies, ora se torna presente de modo indireto nas “individualidades privilegiadas”: os sábios ou os heróis da Antiguidade, os profetas bíblicos, os santos do cristianismo, os monges das religiões asiáticas.²⁵

Na sequência das leituras da noção de natureza a que designámos como fechada e aberta, Bergson pensa a ação humana na confluência de dois tipos de imperativos morais: as exigências sociais impostas pelos sistemas de hábitos e costumes gregários que, numa perspectiva impessoal, constroem os indivíduos a obrigações que visam manter a estrutura natural do todo (uma espécie de programação inscrita na nossa biologia); e um outro tipo de inclinações, dirigidos à humanidade do homem, que extrapolam a normatividade das obrigações de carácter social e têm como objetivo não a manutenção dos grupos, mas o prolongamento do impulso gerador da vida para o plano da espiritualidade. À primeira, Bergson designa como *moral de pressão* ou moral fechada; à segunda como *moral de aspiração* ou moral aberta.

A *moral de pressão* diz respeito aos mecanismos instintivos de hábitos e obrigações que o conjunto social impõe aos seus membros, *pressionando-os* de forma a garantir a conservação do grupo (como acontece com outros animais); já a *moral de aspiração* refere-se a um outro modo de promover a consciência moral, a partir de uma atração direta que um determinado indivíduo exerce sobre os restantes, que *aspiram* a imitá-lo, desencadeando uma emoção entusiasta e em si mesma criadora que se configura como um princípio de propulsão direta sobre a vontade individual (apanágio exclusivo do ser humano). A primeira centra-se na necessidade formal de conservação das estruturas sociais, a segunda parte da própria pulsão interior do élan ou energia vital.

Por conseguinte, a dimensão orgânica da existência (a natureza fechada é a primeira fonte da moralidade de que nos fala o título de *Les deux sources de la morale et de la religion* e a energia espiritual que constitui o dinamismo íntimo da vida (a natureza aberta consiste na segunda fonte da moral, de “aspiração”, competindo-lhe motivar diretamente nos seres humanos um impulso criador que, na sua essência, é a própria vida.

O mais nobre propósito da moralidade humana deverá, então, consistir na transição do fechado ao aberto, já que aquele é simples etapa de um processo mais lato de elevação das pulsões sociais orgânicas acima do plano estritamente biológico. É como

24. H. BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris: PUF, 2008, p. 48.

25. *Ibidem*, p. 29.

se Bergson nos dissesse que, para além da superfície rugosa da complexidade social que nos determina, reside o ponto de vista do autêntico e global sentido da vida.

Na sociedade humana ideal, a perspectiva fechada do grupo abre-se à humanidade e, novamente, a diferença entre ambas as tendências da sociabilidade humana (fechada e aberta) é uma diferença de natureza e não de grau. A lógica de conservação do grupo e da sua defesa perante intrusos ou estrangeiros é abandonada pela coincidência com a energia espiritual geradora da vida. E é, portanto, a moral de aspiração que permite orientar a ação para esse desiderato mais profundo. A defesa do grupo é substituída pela fraternidade humana e, até, pelo amor a toda a natureza: é a atitude da alma aberta presente nos homens excepcionais.²⁶

Bergson apelida estes indivíduos excepcionais como “os grandes homens de bem”²⁷ e considera que encarnam pelo testemunho do que fazem e do que são a mais elevada esfera a que deve a ação humana aspirar. Os grandes homens de bem são a segunda fonte de moralidade, a mais segura e profunda por provocar uma alteração do comportamento por uma espécie de contágio: são aqueles cuja ação exerce uma atração irresistível sobre a nossa conduta, que emanam uma emoção comunicativa. Os grandes homens de bem não falam em nome próprio e, tal como dizíamos a propósito da tematização anterior do santo, estes homens não são fins em si mesmos. São instrumentos ou mensageiros do impulso que conduziu a vida até nós e fazem-nos um apelo que nem todos conseguiremos seguir, é certo, mas perante o qual todos reconhecemos a grandeza. O homem de bem convida-nos a retomar a viagem que o élan interrompeu quando encontrou a matéria como obstáculo evolutivo porque para ele as coisas não são já impedimentos, mas meios. O grande homem de bem quebra a resistência que o instinto e a extensão material representam na progressão do movimento íntimo da vida e religa o espírito a si mesmo.

Estes homens encontram-se ao lado de cada um de nós. São os “heróis obscuros da vida moral que podemos encontrar no nosso caminho”,²⁸ afirma Bergson. O grande homem de bem é aquele que, podendo viver ao nosso lado, não se submete necessariamente à lógica do reconhecimento público e cuja motivação para a ação é tão irresistível quanto inexprimível, dando sentido a um plano elevado de experiência positiva: um tipo de misticismo.

5. Um misticismo ativo

Por último, sublinhamos que a sintonia entre os nossos pensadores se estende à reabilitação que ambos empreendem da instância mística.

A mais elevada forma de experiência positiva surge em *Les deux sources de la morale et de la religion* enquanto misticismo de uma emoção vital que invade os

26. *Ibidem*, p. 34.

27. *Ibidem*, p. 30.

28. *Ibidem*, pp. 47-48.

homens excepcionais e transborda para aqueles que são por eles “tocados”, numa experiência íntima e decisiva que altera todo o enquadramento da ação individual: “Considerem-nos atentamente, – aconselha Bergson – procurem experienciar simpaticamente o que eles experienciam, se querem penetrar por um ato de intuição no ato mesmo da vida. Para desvendar o mistério das profundezas, por vezes é preciso apontar aos cumes. O fogo que está no centro da terra só aparece no cimo dos vulcões”.²⁹

É enquanto presença que se define o valor excepcional destes indivíduos. O plano místico que abrem não se identifica com o protótipo contemplativo do êxtase e da imobilidade. Estes são *grandes homens de ação*,³⁰ afirma Bergson, sendo pelas ações que indicam aos filósofos de onde vem e para onde vai a vida³¹ e que transbordam para os outros o impulso vital que os orienta. O élan que subjaz à sua *práxis* comunica-se unicamente pela força do seu ser, motivando admiração e mobilizando vontades, coincidindo interiormente com o apelo que o ser lança a todas as consciências.

Também Antero se refere a uma experiência mística ativa,³² considerada enquanto adesão, pelo conhecimento e pela vontade dos indivíduos à perfeição do ser. É a partir de uma noção puramente inativa do absoluto, simples categoria do entendimento, que Antero abre caminho para a concepção de um misticismo ativo motor da ação moral: o que devemos, aconselha o autor, *é praticar a vida como quem sabe que cada ato e momento dela é um ato e momento do absoluto da perfeição máxima do ser*. Este é um percurso gradativo cuja eficácia reside numa experiência continuada: quanto mais nos familiarizarmos com esta prática – afirma Antero –, mais nos uniremos ao domínio espiritual da realidade.

Bergson refere-se a um plano fechado e a um plano aberto da realidade. Antero adopta uma nomenclatura diferente, contudo com uma intencionalidade próxima: uma atitude contemplativa e uma atitude ativa perante a perfeição do ser.

Sendo certo que o ser humano cumprirá tão mais verdadeiramente a vida quanto mais desprezar tudo o que for fonte de limitação e finitude, nenhum dos autores entende que o espírito se oponha à matéria, antes pressupondo e completando a dimensão puramente biológica dos seres. O resultado, em termos morais, é o de uma ação que continua a partir da vida concreta do indivíduo, mas que a posiciona e eleva a um ponto de vista impessoal e desinteressado: o ponto de vista do todo, no dizer de Antero; o ponto de vista íntimo da realidade, para Bergson.

Para ambos os pensadores, o misticismo ativo cifra-se numa prática real em que o percurso do indivíduo se subsume na vida em geral e a ação assume como horizonte o interesse de todos, o que, em última análise, consiste numa perspetiva impessoal e desinteressada.

29. H. BERGSON, *La conscience et la vie*. Paris: PUF, 2011, p. 25.

30. H. BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris: PUF, 2008, pp. 101-102.

31. *Ibidem*, p. 274.

32. A. de QUENTAL, *Cartas*, I. Ponta Delgada: Universidade dos Açores / Editorial Comunicação, 1989, pp. 207-210.

Antero e Bergson propõe-nos uma filosofia sedimentada numa moral do testemunho. É essa a mensagem que o santo, o justo, o herói, o homem excepcional de bem nos enviam em cada um dos seus atos. O exemplo das suas vidas convence sem persuadir, porque não se efetua no plano da argumentação e da argúcia discursiva dos sermões, mas transborda a partir do exemplo das suas vidas.

“N’écoutez pas ce qu’ils disent, regardez ce qu’ils font”. Com esta divisa, Vladimir Jankélévitch sintetiza o principal ensinamento da moral bergsoniana. Julgamos poder estendê-la com propriedade ao pensamento final de Antero: há ações que não são feitas para que falemos delas, mas para que, tocados pela força íntima que as produziu, as façamos também. Perante estas ações, a palavra surge como secundária, pouco convincente ou até ineficaz e, contudo, elas são as mais importantes e as mais preciosas da vida.³³

A proposta ética que Antero e Bergson nos legaram parece-nos ter ainda mais sentido em momentos históricos como o que vivemos, sobretudo porque nos convida a uma atenção suplementar àqueles que se entregam de modo absoluto na simplicidade de cada um dos seus atos e que, nessa entrega, nos exortam em silêncio a nos voltarmos para os pormenores íntimos da realidade, onde o segredo da vida se encontra intensamente contraído, na esperança de sermos tocados por ela.

Referências

- BERGSON, Henri (2002). *Correspondances*. Paris: PUF.
- BERGSON, Henri (2007). *L’évolution créatrice*. Paris: PUF.
- BERGSON, Henri (2008). *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris: PUF.
- BERGSON, Henri (2011). *La pensée et le mouvant*. Paris: PUF.
- BERGSON, Henri (2011). *Introduction à la métaphysique*. Paris: PUF.
- BERGSON, Henri (2011). *La conscience et la vie*. Paris: PUF.
- CARVALHO, Magda Costa (2007). “Delfim Santos e Henri Bergson: proximidade e divergências”. *Philosophica*, Revista do Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 30, pp. 245-275.
- FRAGA, G. & F. SILVEIRA (orgs.) (1991). *Catálogo da Livraria de Antero de Quental*. Ponta Delgada: Biblioteca Pública e Arquivo de Ponta Delgada.
- JANKÉLEVITCH, Vladimir (1959). “N’écoutez pas ce qu’ils disent, regardez ce qu’ils font”. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2, pp. 161-162.
- NEVES, M. Patrão (1991). “Influência da filosofia francesa nos escritos filosóficos de Antero (apontamento breve)”. *Revista Portuguesa de Filosofia*, 47, 2, pp. 375-386.
- QUENTAL, Antero de (1991). *Filosofia*. Ponta Delgada: Universidade dos Açores / Editorial Comunicação.
- QUENTAL, Antero de (1989). *Cartas*, I. Ponta Delgada: Universidade dos Açores / Editorial Comunicação.
- QUENTAL, Antero de (1989). *Cartas*, II. Ponta Delgada: Universidade dos Açores / Editorial Comunicação.
- QUENTAL, Antero de (1991). “A filosofia da natureza dos naturalistas”. In *Filosofia*, Ponta Delgada: Universidade dos Açores / Editorial Comunicação.
- RAVAISSON, François (1904). *La philosophie en France au XIX^e siècle (1867) suivi du Rapport sur le prix Victor Cousin (Le scepticisme dans l’antiquité) (1884)*. Paris: Librairie Hachette et Cie.

33. Vladimir JANKÉLEVITCH, “N’écoutez pas ce qu’ils disent, regardez ce qu’ils font”. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2, 1959, pp. 162-168.