

Edição conjunta de:

MIL: MOVIMENTO INTERNACIONAL LUSÓFONO
www.movimentolusofono.org
Palácio da Independência, Largo de São Domingos, n.º 11
1150-320 Lisboa

Centro de Estudos Humanísticos da Universidade dos Açores
Edifício das Ciências Humanas
Rua da Mãe de Deus
9500-321 Ponta Delgada

Instituto de Filosofia Luso-Brasileira
Palácio da Independência, Largo de São Domingos, n.º 11
1150-320 Lisboa

e

DG Edições
Av. D. Pedro V, 15 - 5.º Esq.º
2795-151 Linda-a-Velha

Ilustração da capa: Retratos de Francisco Machado de Faria e Maia e de
Roberto de Mesquita.

Impressão e acabamento: VASP DPS

ISBN:

Depósito Legal:

Primeira edição: Outubro de 2024

**FRANCISCO MACHADO DE FARIA E MAIA,
ROBERTO DE MESQUITA E O SEU TEMPO**

VII Colóquio do Atlântico

Coordenação:

Berta Pimentel
Manuel Cândido Pimentel
Renato Epifânio

MIL | CEHu | IFLB

Capítulo IV

José Luís Brandão da Luz

FRANCISCO MACHADO DE FARIA E MAIA E
AS CATEGORIAS BIOLÓGICAS DO SEU
PENSAMENTO METAFÍSICO

Francisco Machado de Faria e Maia faz anteceder o seu ensaio *Determinação e Desenvolvimento da Ideia do Direito* de uma afirmação de Haeckel, em que este conhecido naturalista reclama para os factos da experiência o campo fértil da consciência e a seiva fecundante da filosofia. O teor epistemológico da epígrafe marca a opção teórica do autor de situar no domínio subjetivo ou especulativo da consciência a compreensão da atividade humana, na sua tripla dimensão intelectual, afetiva e prática. O ensaio sobre a *Ideia do Direito*, que diz respeito à análise da vida jurídica, procura compreendê-la como uma coordenação ou combinação de vontades individuais, deixando para posteriores abordagens, sempre adiadas, os outros dois segmentos da vida voluntária, ou seja, a moral, que coordena as relações da vontade com os instintos, os desejos, a inteligência, e a vida económica, que visa as ações que satisfazem e asseguram as condições da existência. O seu propósito, esclarece à partida, cumpre o desígnio eminentemente teórico de determinar os elementos de base que imprimem à vida jurídica uma ordem orgânica ou sistemática, identificando a vontade livre do homem como o seu princípio gerador.

Antes, porém, de desenvolver o tema, Faria e Maia detêm-se em considerações de teor epistemológico sobre as condições primeiras que suportam a atividade do sujeito na organização do conhecimento científico, em geral, desde os trabalhos preparatórios das primeiras observações até às combinações operativas e explicações mais elaboradas. Ciente de que a nota distintiva deste tipo de conhecimento radica no seu carácter sistemático, recorre à teorização do método experimental de Claude Bernard para fazer valer a ideia de que a decomposição dos elementos, procedimento próprio da fase analítica do método experimental, se completa pela elevação do espírito a uma síntese unificadora que reconfigura os elementos analisados, aproximando-os de outros fenómenos, «nas suas relações de semelhança e diferença, de coexistência e sucessão» (F. F. Maia, 1878: 36). Entre as categorias ou condições que integram essa atividade sintética da consciência, a ideia de substância é a mais geral e presente em todo o processo, desde as

primeiras articulações dos «materiais grosseiros» da experiência às mais complexas de nível intelectual, afetivo e voluntário. Trata-se de uma noção integrante da realidade, que o sujeito acrescenta aos dados da análise que efetuou para operar a síntese das suas singularidades. Todavia, a noção de substância, ao ser compreendida como um equilíbrio dialético entre a passividade e a atividade, conserva no pensamento metafísico de Faria e Maia as virtuosidades da sua origem biológica, o que lhe permite integrar os dados irrecusáveis do evolucionismo da natureza e do mundo vivo, dispensar o providencialismo metafísico da solução leibniziana e distanciar-se, simultaneamente, do materialismo mecanicista dos naturalistas.

1. A ideia de substância reveste a maior centralidade na exposição do pensamento de Francisco Machado de Faria e Maia, elaborada por seu filho Jacinto, um ano após a morte do pai, a partir da transcrição de alguns «dos seus documentos inéditos», que diz constituírem um «volumoso trabalho» (J. F. Maia, 1924: 3). Considera-a mesmo indispensável para entender o pensamento metafísico do autor de *Determinação e Desenvolvimento da Ideia do Direito* e para o distinguir das especulações metafísicas de Antero, que permanentemente o envolviam. Desconhece-se o paradeiro desses manuscritos, redigidos ao longo da vida «sobre os mais variados assuntos» (*ibidem*, 37), tendo apenas chegado até nós as passagens que Jacinto Machado de Faria e Maia transcreveu no seu opúsculo *Em Volta de Antero*, para urdir o animado diálogo que ficcionou entre os dois amigos, o filósofo do direito e o poeta-pensador dos *Sonetos*.

Contra a visão dominante na época de que as questões metafísicas pertenciam a «um estado retrógrado do espírito humano» (*ibidem*, 12), os dois autores recusavam as restrições prescritas pelo positivismo de limitar a filosofia ao estudo dos fenómenos e das suas relações, mas debatiam os mais altos problemas, no campo da metafísica e do transcendente. Todavia, a forma como cada um deles enfrentava as questões filosóficas trazia a marca do respetivo temperamento. A natureza impulsiva e sentimental de Antero impelia-o a «tomar de assalto, ao Infinito, e roubar-lhe o supremo Ideal!» (*ibidem*, 8), como enfatizava no depoimento publicado no *In Memoriam*, com o título «Antero de Quental (esboço psicológico)» (cf. F. F. Maia, 1896: 169-173). Empenhado em integrar as modernas ideias científicas nos caminhos que a leitura dos filósofos lhe ia abrindo, o poeta vislumbrava em cada um deles um belo ponto de vista, de onde podia «enviar ao mundo um lindo soneto», ao mesmo tempo que se julgava «convictamente de posse

duma metafísica vitoriosa, e dava com ela o tal assalto que serve aqui de imagem» (J. F. Maia, 1924: 9-10).

Francisco de Faria e Maia, ao contrário de Antero, era de temperamento mais cerebral e não se deixava seduzir pelos sistemas filosóficos que ia estudando, Leibniz, Kant, Hegel e outros. Procurava, antes, compulsá-los para apurar a sua linha de pensamento, privilegiando assim, diz ele, «a profunda especulação do nosso íntimo, mais metido em casa do que saindo dela, sem as agitações e atropelamentos de rua» (*ibidem*, p. 9). Percorrendo os caminhos que a humanidade já havia trilhado, o nosso filósofo dispunha-se a «subir a sua escada sistematizadora» (*ibidem*, 15) para formar e robustecer as categorias basilares do seu pensamento e assim alcançar «generalizações mais perfeitas (...), arquetetando as ideias num todo harmónico» (*ibidem*). Segue sem pressa a escalada da montanha, não pelos caminhos ajardinados que fazem supor o cume «sempre a pouca distância» dos seus passos, mas preferindo a «ascensão em linha reta por uma escadaria acima» (*ibidem*, 10). À semelhança dos jogadores de xadrez, avança lentamente, deixando os lances especulativos suspensos de ponderações demoradas.

Para Francisco de Faria e Maia, a metafísica é o «conhecimento mais ou menos perfeito e integral da realidade» (*ibidem*, 14), das suas razões últimas e das condições primeiras do seu conhecimento. Não se compreende como a busca de um ideal supremo, Deus, a consciência individual ou a coletiva, a que se adere com entusiasmo, mas que depois desvanece com a leitura doutros filósofos. Esta é a atitude própria dos poetas, sempre movidos pelo desejo incontido de «raptar à realidade o mais sagrado fogo, um ideal» (*ibidem*, 19) que alimente, no fulgor ascendente da sua crença, a fonte inspiradora dos seus versos. O percurso do filósofo, pelo contrário, não dá para «o parque das religiões, e para o da arte!», mas antes, acrescenta Faria e Maia, «para a praça da filosofia geral das ciências». Tem por missão a persistente depuração, lenta e sem arrebatamentos, das categorias do pensamento «em busca de generalizações mais perfeitas» que, continua o autor, fazem elevar o pensamento «do individual para o geral, arquetetando as ideias num todo harmónico» (*ibidem*, 15).

2. No elenco de categorias que compõem o equipamento da filosofia da natureza, a ideia de substância ou de ser sobressai na frente de combate à tentativa do naturalismo de reduzir a explicação última dos fenómenos naturais à simples matéria, nas suas unidades elementares de moléculas e átomos. Considerando o argumento de que essa visão especulativa da natu-

reza era irrealista e vazia de sentido, por carecer de confirmação empírica, o autor recorda que a noção de realidade não poderá ser tomada como sendo equivalente a algo de material ou empírico. Contrapunha o argumento de que a afirmação da existência do átomo também não decorre de nenhuma observação, e nem por isso é considerada uma ficção da imaginação. Para clarificar o seu ponto de vista e assim fazer valer os créditos que a filosofia traz à compreensão última da natureza, evoca o debate filosófico que desde Heraclito e Parmênides incidiu nas antinomias do uno e do múltiplo, da permanência e do devir, ou seja, da substância e do fenómeno, centrando-se na solução proposta por Kant e na crítica que Hegel lhe dirigiu. A visão kantiana agudizou a antinomia, concebendo o ser como suporte do devir, mas instaurando a oposição entre «os fenómenos como meras aparências e as substâncias como coisas em si, incognoscíveis» (*ibidem*, 17). Contra este ceticismo dualista que tornava inviável um pensamento ontológico da natureza, a reação de Hegel levou a associar «a substância e o fenómeno, considerando-os como aspetos necessários de todo o ser» (*ibidem*). Embora distintos, não os pensou como separados, nem negou à substância a possibilidade de ser conhecida, uma prerrogativa que Kant considerava exclusiva dos fenómenos. O fenómeno não vale por si, como uma simples aparência, mas é a atualização das potencialidades de ser da própria substância. O fenómeno e a substância caem na alçada do poder cognoscitivo da inteligência, a faculdade que opera a apreensão de ambos, não fazendo sentido separar a substância dos fenómenos, que se revelam ser a expressão das sucessivas atualizações da substância.

O caminho da ciência conduz-nos na direção da subdivisão da matéria até à sua estrutura mais elementar de átomos e moléculas, mas, simultaneamente, remete-nos também para além desses elementos, para as energias que asseguram a combinação dos átomos que se organizam em moléculas e nos diversos corpos. A própria ciência não nos encerra nos limites que a observação consegue transmitir, mas encaminha-nos para o pensamento, num processo que consiste em «idealizar por assim dizer as unidades com que tem de trabalhar» (*ibidem*, 23). Uma gama de representações acomoda-se no interior da consciência como ferramentas capazes de operar no mundo exterior, facultando-nos, no caso em apreço, «a ideia mais geral ou universal de seres, ou centros de energia ativa e passiva e nunca a de corpúsculos!» (*ibidem*, 22). Encerra-se nesses elementos a nossa capacidade de compreender a natureza como uma combinação de elementos e não um simples aglomerado de átomos justapostos, sem qualquer fio condutor que dê conta da sua organização.

Pelo caminho do pensamento, afastamo-nos das sugestões sensoriais para «reduzir todas as concepções científicas a uma dedução lógica e ininterrupta de ideias correspondentes à crescente complexidade dos fenómenos ou sensações» (*ibidem*, 23). É deste modo que o géometra constrói uma noção de espaço, que se afasta da mera coexistência de seres ou simultaneidade de fenómenos, e o astrónomo recorre às noções de tempo e de movimento, recusando a circunscrever-se à sucessão das impressões sensoriais dos fenómenos observados. O mesmo acontece na filosofia que foi, inicialmente, naturalista nas suas explicações para ir «a pouco e pouco afastando a miragem enganadora da matéria» (*ibidem*, 24), que dispersava o espírito por elementos divisíveis, particulares e complexos. Afastando-se dos sentidos e apoiando-se no poder sistematizador da razão, aproximou-se depois de uma explicação da realidade, em «elementos mais simples, ideias mais gerais e componentes irredutíveis» (*ibidem*, 25), onde emerge a «ideia de substância, ser ou realidade que subsiste por si» (*ibidem*, 26) para dar suporte (*estofo*) à multiplicidade e complexidade dos fenómenos do universo, que englobam a natureza, o homem e a sociedade.

O pendor imanente da orientação gnoseológica do autor, um racionalismo crítico bem temperado de um realismo de base, encontra-se assumido na carta ao filho mais velho Jacinto, que este publicou no começo da obra *Síntese Económica Social*, em que Francisco de Faria e Maia resume o seu entendimento da «síntese da vida intelectual», que diz respeito à atividade cognoscitiva. O conhecimento compreende-se em termos de representação, em que uma «ideia ou fenómeno mental» surge da interação sujeito e objeto ou, nas palavras do autor, no interior duma dialética que «supõe um objeto e um ato que o representa». Nesta síntese intelectual, para além da ordenação das notas constitutivas essenciais do objeto, intervêm também as «faculdades ou fenómenos mentais» que tornam possível a sua formação, isto é, as perceções, a memória e as operações do entendimento, sendo estas últimas consideradas na função discursiva de *componere et dividere*, o que torna possível a formulação de juízos verdadeiros para todos.

A intuição, «um facto mental cuja existência não podemos contestar» (F. F. Maia, 1899: 117), constitui o ponto de partida realista de toda atividade intelectual. É por meio dela que asseguramos a representação de nós mesmos e do mundo exterior, embora sempre de uma forma mais ou menos aproximada, pois, «sendo de algum modo um desenvolvimento da consciência», refere-se apenas a um segmento da realidade que se lhe opõe, isto é, «a determinados momentos dos seres ou substâncias». Esta visão realista do

conhecimento labora na suposição da existência de objetos independentes da consciência e, ao mesmo tempo, abre caminho a uma concepção dinâmica da realidade suscetível de integrar as incessantes transformações a que está sujeita. É assim que intervém o poder da intuição, não a sensível mas a intelectual, para, em conexão com a memória, formar a ideia de substância como «alguma coisa de permanente, que ao mesmo tempo muda de estado». Serve de exemplo a história do pensamento humano que conserva como pertencendo a um mesmo todo unitário os contínuos aperfeiçoamentos das ideias do indivíduo, mas também a sucessão «das diversas descobertas e teorias especiais de cada ciência, segundo a sua ordem cronológica».

3. Para o autor micaelense, a compreensão da ideia de substância articula-se com o dado irrecusável do devir das ideias e com o fenómeno da evolução do indivíduo e do mundo vivo em geral, que a concepção darwiniana e a obra de Spencer tornaram familiares ao nível da evolução dos organismos vivos. Mas depende também, em grande medida, da forma de compreender o papel que reveste nestas transformações a atividade e a passividade da substância. O reconhecimento que é conferido aos dois atributos essenciais desta categoria encontra-se na origem de três diferentes metafísicas que o autor associa a outros tantos períodos diferentes da história do pensamento humano. O primeiro período, que corresponde ao que Comte designou como o estado religioso da humanidade e onde tudo se espera da revelação sobrenatural, é dominado pela ideia de substância, em que os dados exteriores são completamente absorvidos e desativados pelo predomínio dos elementos ativos impostos pelo sujeito. O segundo, que compreende a ideia de substância como *força* e suprime a distinção entre elementos ativos e passivos, foi desenvolvido pela metafísica leibniziana da multiplicidade de substâncias ou *mónadas*, dotadas de atividade própria, encontrando-se na base dos sistemas especulativos da filosofia alemã. Finalmente, o terceiro período é o atualmente vivido pela ciência moderna e caracteriza-se pela articulação das dimensões ativa e passiva da substância.

A metafísica de Leibniz e dos que seguiram a sua inspiração, como Hegel e, entre nós, Antero de Quental, ficou encerrada no eu e nos seus estados, acabando por estudar os fenómenos intelectuais, afetivos e voluntários de um ponto de vista estritamente imanente. Negligenciando tudo o que não derivava do eu e dos seus estados, considerou a realidade exterior, a história, a ciência, como sendo construções do entendimento e da razão. A primitiva concepção de substância dá cobertura ao animismo, fetichismo,

misticismo e outros modos de pensar de teor religioso. Em contrapartida, na segunda concepção, a razão perde o poder criativo ou ficcionista e ganha uma disciplina mental que lhe é concedida pela estabilidade das regras da lógica e dos princípios da razão, como as ideias inatas de origem cartesiana ou as categorias *a priori* de Kant, o que não deixa de suscitar um paralelismo com o estado metafísico da humanidade teorizado pela filosofia positivista de Augusto Comte.

A grande dificuldade das filosofias idealistas e transcendentais, assegura Francisco Machado de Faria e Maia, radica na impossibilidade do mundo transcendente poder interferir no interior do eu. «A matéria extensa e inerte não pode atuar sobre o espírito» (F. F. Maia, 1899: 118), pelo que a consciência exclui das suas ligações tudo o que lhe é heterogéneo. Em termos epistemológicos, os dados da intuição sensível mergulham numa atmosfera de suspeição; em termos ontológicos, «as substâncias reduzidas a simples forças não podem atuar umas sobre as outras» (*ibidem*) e formam um conjunto de mónadas incomunicáveis, que se distinguem entre si pela sua própria *força*. Não estão sujeitas a nenhuma ação externa e a relação entre elas obedece a uma harmonia originária.

4. A visão metafísica de Faria e Maia, que, sem sucesso, conforme se lastima, se esforçou por explicar a Antero, inspira-se nas ciências do mundo vivo que lidam permanentemente com o fenómeno da transformação dos seres, como parece bem claro nos apoios que o autor procura em Herbert Spencer. As novas propriedades que marcam o processo evolutivo dos seres vivos são fruto de uma reação do organismo que se transforma para integrar os elementos que o podem reforçar e se ajustar às particularidades daqueles que o podem desestabilizar. Nesta nova concepção, o sujeito não é uma mera atividade que se impunha unilateralmente aos dados que o atingem, segundo os seus próprios planos, nem um simples reflexo das energias exteriores que o afetam. A sua relação com o meio envolve um permanente equilíbrio que se compreende não em termos de uma harmonia preestabelecida que regula o exercício da força interior de todas as mónadas, como pensava Leibniz, mas remete antes para um permanente esforço de ajustamento à realidade do mundo exterior, transformando ou adaptando as suas próprias estruturas assimiladoras a essas interferências externas. A interação com o meio, em lugar de constituir uma ameaça de destruição, contribui antes para lhes acrescentar novas propriedades, graças ao permanente equilíbrio do ser ou da substância entre a atividade e a passividade. Nesta concepção,

a estrutura do ser vivo não se limita nem a repelir liminarmente as interferências que lhe chegam do exterior e a podem desequilibrar e até aniquilar, nem a replicá-las passivamente no seu interior, mas procura antes reagir perante as investidas do meio, considerando-as como momentos de reforço e aperfeiçoamento da sua substância.

A perspetiva orienta-se no sentido oposto à conceção mecanicista da natureza e do mundo vivo que era vista como uma engrenagem instrumental de rodas, eixos e ressaltos sincronizados, de tipo equivalente aos que mantêm o movimento regular de qualquer relógio. Este modelo mostra-se incapaz de traduzir ou exemplificar a dinâmica regeneradora e transformadora dos seres vivos, que são capazes de reabilitar permanentemente a sua organização, pelo concurso dos restantes órgãos, ao contrário de qualquer máquina que é incapaz de corrigir deficiências resultantes do seu funcionamento e substituir ou restaurar as peças que se desgastam. Desde o século XVII, em pleno domínio do mecanicismo, várias tentativas procuraram compreender a integridade do organismo e a sua resistência ao aniquilamento, primeiramente por meio da visão animista dum princípio vital que se opunha à sua decomposição e o mantinha vivo; posteriormente, apelando para um princípio vital não autónomo do organismo, mas inerente a ele e oposto ao determinismo do mundo físico. Esta solução foi avançada por alguns biólogos, como Xavier Bichat, e veio a ser profundamente revista pela ação dos estudos e posições de Claude Bernard.

A ideia da noção de vida extensiva a toda a natureza remonta a Aristóteles e Galeno, tendo também servido a Espinosa para pensar os organismos vivos e as coisas corpóreas, em geral. Na sua perspetiva, as coisas singulares são a expressão, em diversos graus, da *força* que as faz preservar no seu ser, a qual se manifesta pelo *conatus*, em relação ao corpo, e pela vontade, em relação à alma. Leibniz, como Faria e Maia bem pôs em evidência, recorre também a uma *força* interior que anima todos os corpos, orientando-os na boa direção, a partir do interior. Coube a Claude Bernard conceber esta coordenação convergente como um processo natural inseparável das condições físico-químicas do próprio organismo, e não como produto de uma força vital autónoma que atuava nele. A sua intensa atividade de investigador não admitia concessões à existência de forças vitais a dirigir o organismo a partir de fora dele, afirmando mesmo que elas eram inconcebíveis sem o concurso das condições físicas.

O fenómeno de coordenação que era percebido entre as diversas partes de um organismo vivo dava conta da existência da articulação harmónica

que integrava todos os elementos do sistema, produzindo uma impressão de finalidade que serviu a François Jacob, no século XX, para compreender os fenómenos da vida não como um simples agregado de forças, mas como um jogo inventivo de novas formas a partir de energias latentes do organismo. Por sua vez, Jacques Monod, com a preocupação de afastar qualquer ideia de finalidade inerente ao funcionamento das estruturas do mundo vivo, avança com a noção de teleonomia para sublinhar a coerência sistemática do funcionamento do mundo vivo, «inteiramente lógico, maravilhosamente racional, perfeitamente adaptado ao seu projeto», conforme escreveu em *O Acaso e a Necessidade* (cf. J. B. Luz, 2013: 433-438).

5. Contra a visão mecanicista, Faria e Maia opõe um conceito organicista de substância que se compreende como equilíbrio entre duas direções, uma, para o exterior, assegura o contacto com o mundo, com o *não eu*, é a assimilação que abre a substância, o *eu*, aos desequilíbrios exteriores, outra, para o interior, indica a função que garante a organização desse contacto, é a acomodação que promove a integração das diferenças que dão conta de novas propriedades no ser. A integração dos elementos reforça a substância, isto é, contribui para a sua diferenciação ou desenvolvimento. Em lugar de destruir o organismo, promove a expansão das suas potencialidades, o que autoriza a compreender a substância como um organismo em evolução. Embora cativo duma lógica da representação que abrange o mundo mas também o próprio *eu*, Faria e Maia não dispõe de um quadro consolidado de conhecimentos bioquímicos para abordar o seu tema da atividade e passividade da substância, mas compreende a relação eu-mundo em termos interativos: «a consciência é, ao mesmo tempo, senso interno e externo, apreendendo o *eu* nas suas primeiras relações de ação mútua com tudo o que o cerca e o princípio de causalidade, longe de ser *a priori* e anterior à consciência, é posterior a ela» (F. F. Maia, 1899: 119). Nesta bipolaridade, a relação entre os termos sobressai em primeiro lugar, não no confronto de duas entidades já totalmente construídas, mas, como no modelo biológico, numa interação construtiva em que os termos são indissociáveis do funcionamento que os aperfeiçoa.

Passando da vida intelectual para a vida voluntária, o autor mostra-se fiel à linha condutora traçada por Haeckel, apostada em identificar os elementos-chave (o *substratum*) dos atos voluntários, «de cuja combinação resulta a vida jurídica, desde as relações mais simples, que designamos pela palavra liberdade, até às mais complexas, que constituem o governo, a lei, a

justiça» (F. F. Maia, 1878: 32). Este propósito, eminentemente teórico, deixa transparecer uma concepção da ordem jurídica de teor sistemático, como «um todo orgânico», sem o que todo o edifício se traduziria num amontoado de determinações ao sabor da utilidade que pudesse ser sugerida pela vida prática. Trata-se, pois, de um processo eminentemente especulativo que impõe o distanciamento da casuística dos casos jurídicos para, por via da reflexão, submeter a análise ou decompor os seus elementos e apurar os seus fundamentos ou substrato ontológico. Cumpre o preceito metodológico cartesiano que o autor enuncia como a exigência de «partir das noções mais simples para as mais complexas, das mais abstratas e gerais para as mais concretas e particulares» (*ibidem*, 33), um preceito que considera, numa linguagem de sabor spenceriano, ser homólogo ao «processo da vida universal que se desenvolve segundo um plano sintético, do simples para o complexo, do homogéneo para o heterogéneo, da máxima independência e generalidade para a máxima complicação e particularidade» (*ibidem*).

A análise da realidade que se pretende conhecer e explicar pela identificação dos seus elementos geradores constitui um requisito metodológico, mas é também um reflexo da ordem natural e da própria realidade evolutiva da história e dos seres vivos. Faria e Maia considera ser um procedimento seguido por grandes pensadores, como Hegel, Comte, Littré, mas também Spencer e Claude Bernard. Todos eles, observa o especulativo micalense, reforçando, assim, a sua concepção realista e metódica do conhecimento, partem de intuições concretas e prosseguem depois por abstrações, comparações e outras operações mentais, para identificar os elementos comuns dos fenómenos estudados, que a inteligência toma como condição universal da sua compreensão do mundo. Pertencem a esta categoria as ideias de ser, força, capacidade e lei, em que «a primeira representa a máxima indeterminação do pensamento», e as outras três concorrem para a compreensão da ideia de substância, por exprimirem «o *substratum* geral e necessário de toda a realidade» (*ibidem*, 37).

A ideia de força permite conhecer os seres do mundo exterior simultaneamente como ativos e passivos, ao contrário do que defende o dualismo mecanicista que distingue «entre seres externos, materiais, puramente passivos, e seres inextensos, imateriais representantes das forças» (*ibidem*, 38). Faria e Maia procura compreender as relações interativas que os seres vivos mantêm entre si e com o mundo, conservando associados os dois elementos necessários à vida: a assimilação e a acomodação; a passividade e a atividade. Opondo-se à visão leibniziana de mónada, repositório da

força e da ação espontânea, o autor chama a atenção para «a capacidade, a passividade, como uma das faces, um dos elementos necessários de todo o ser, da mesma categoria ou classe que a força, e como ela igualmente necessária» (*ibidem*). Rejeitando soluções dualistas que opõem, de um lado o espírito, depositário da força e origem do movimento, do outro lado a matéria ou a extensão espacial, o autor avança para um certo monismo da substância que se compreende como «uma atividade e passividade sujeita a leis» (*ibidem*, 41). Esta visão, sem contrariar o que o senso comum sugere ao espírito, transmite uma concepção da substância numa relação interativa permanente, marcada pela combinação de ações e reações que operam segundo uma determinada ordem. Como a reflexão dos biólogos a que anteriormente aludimos amplamente aprofundou, é necessário identificar a ação do mundo sobre nós e de nós sobre o mundo, de modo a «não cavar um abismo entre o eu e o não eu» (*ibidem*, 42), mas operando de forma inteiramente lógica ou coerente, isto é, adaptada ao seu projeto, como Jacques Monod veio a reconhecer.

6. O mundo vivo desenvolve-se por uma sucessão regular de fases ou estados, em que cada um se compreende na dependência dos que o precederam e é, ao mesmo tempo, condição da emergência dos novos elementos que continuam a série. Na sua totalidade, cada elo da cadeia distingue-se dos anteriores pelas propriedades mais completas que apresenta. É assim que a vida espiritual se sobrepõe à vida «animal e orgânica, e por consequência a todas as ações e reações que estuda a física, a química e a biologia», embora todos esses momentos, atuando uns nos outros, convirjam para a compreensão do todo do universo. O processo evolutivo compreende-se, pois, como uma sucessão de tensões interativas em que os seres ou os estados espirituais se debatem no quadro duma realidade que é uma permanente «passagem dum género de ação e passividade para outro género de ação e passividade» (*ibidem*, 51). Nesta sucessão, a ideia de substância não se deixa cristalizar por nenhum dos momentos que a mantém oscilante entre a atividade e a passividade, mas conserva a plasticidade regeneradora de integrar todas as modificações ou transformações que assinalam o desenvolvimento dos seres da natureza e do próprio homem.

Por ser indissociável da ideia de transformação, desenvolvimento ou progresso, a substância identifica-se com os seus sucessivos estados, que são a expressão das suas potencialidades de ser. O modelo que suporta esta dinâmica de equilíbrios sucessivos encontra no pensamento de Herbert Spencer

a inspiração para transformar as tensões permanentes que marcam o ritmo do universo e dos organismos vivos e sociais como uma interminável passagem para estados de ser progressivamente mais heterogêneos e complexos. Como num diagrama de círculos concêntricos, cada novo círculo contém os anteriores e os mais afastados do centro envolvem todos os outros (cf. *ibidem*, 53). A lei do movimento faz evoluir todas as substâncias, a partir de dentro, para formas cada vez mais complexas de fenómenos. Aí tem lugar a vida espiritual em todas as suas dimensões, moral, jurídica e económica, onde o homem se sobrepõe, pela vontade, à sua dimensão animal, egoísta e imediatista. Numa visão teleonómica, as ideias do bem, da solidariedade, do justo e do direito «são a expressão desta energia íntima, deste princípio superior a que chamamos vontade, e que se revela à inteligência como todas as outras realidades» (*ibidem*, 93).

Porque a substância não é inerte, mas suscetível de mudanças, ela compreende-se pelas consecutivas modificações que a afetam, onde cada estado envolve os antecedentes, integrando-os numa dimensão superior de maior perfeição. Acontece o mesmo na vida do espírito, em que a vontade, por exemplo, envolve a inteligência e o sentimento num grau de exigência superior. A vontade, quando considerada na sua origem abstrata, isoladamente, mostra ser uma enunciação simples, genérica ou homogênea, porém, quando se entra em linha de conta com outras dimensões da vida interior do sujeito, como, por exemplo, os instintos, as paixões, os sentimentos e as ideias, impõe novas combinações inspiradas por exigências morais de ordem superior. O mesmo acontece na vida jurídica, onde não bastará afirmar que o direito não tem origem transcendente, mas deriva, antes, da natureza humana. Será necessário indicar em que parte da natureza humana tem origem o direito, um esclarecimento que foi trazido por Kant ao colocar na relação entre vontades, ora individuais ora coletivas, de uns para com os outros ou para com o mundo social, «o elemento gerador de toda a vida jurídica» (*ibidem*, 63). Nesta articulação da lei jurídica e da vontade, Faria e Maia apropria-se da posição de Kant para dizer que as leis jurídicas, tais como as morais, não têm origem em algum fundamento que esteja «fora do homem, no céu ou na terra, mas na própria consciência humana; ou, melhor, na vontade, que, refletindo-se na inteligência, dá origem às ideias do justo e do injusto» (*ibidem*, 74).

*

Ao colocar na vontade a origem e fundamento da lei, o autor não ilude o problema do relativismo que resultaria de uma visão da lei como uma mera

convenção, uma situação que se achava protegida pela conceção duma justiça absoluta e transcendente, com origem fora do homem. Entre os extremos de uma conceção de justiça de origem transcendente ou derivada de um contrato social, o autor orienta-se para uma posição de equilíbrio da justiça como «expressão das verdadeiras relações, derivadas da natureza da vontade humana» (*ibidem*, 75), um acordo entre vontades. Antecipa-se, assim, uma orientação que vemos hoje estar no cerne da conceção «procedimentalista» de Habermas, que centra a legitimidade da ordem jurídica na autossuficiência dos princípios que dependem apenas da discursividade argumentativa ou do articulado que os institui, à margem, por conseguinte, de qualquer tipo de fundamentação religiosa ou metafísica. As leis do Estado asseguram a integração política dos cidadãos, reconhecendo a todos a possibilidade de exercerem a sua própria influência no espaço público.

Referências bibliográficas

Obras

- Faria e Maia, Francisco Machado de, *Determinação e Desenvolvimento da Ideia do Direito ou Síntese da Vida Jurídica* [1878], em *Determinação e Desenvolvimento da Ideia do Direito e Outros Escritos*, org. de José Luís Brandão da Luz, apresentação de António Braz Teixeira, Ponta Delgada: Letras Lavadas, 2023, pp. 25-107.
- Faria e Maia, Francisco Machado de, «Antero de Quental: esboço psicológico» [1896], em *Determinação e Desenvolvimento da Ideia do Direito e Outros Escritos*, 2023, pp. 169-173.
- Carta a Jacinto Machado de Faria e Maia [1899], em *Determinação e Desenvolvimento da Ideia do Direito e Outros Escritos*, 2023, pp. 111-120.

Bibliografia

- Aires de Medeiros Sousa, Fernando, *Faria e Maia e Antero*, Angra do Heroísmo: União Gráfica Angrense, 1961.
- Brandão da Luz, José Luís, «O Krausismo em Francisco Machado de Faria e Maia», em *O Krausismo Ibérico e Latino-Americano*, Lisboa: MIL, 2019, pp. 203-214 e em *Os Açores na Filosofia e nas Culturas. Estudos II*, Ponta Delgada: Letras Lavadas Edições, 2022, pp. 159-169.
- Brandão da Luz, José Luís, «A filosofia do direito de Francisco Machado de Faria e Maia», em *Os Açores na Filosofia e nas Ciências. Estudos I*, Ponta Delgada: Letras Lavadas Edições, 2018, pp. 339-347.
- Brandão da Luz, José Luís, «A fenomenologia e a nova orientação no estudo da vida», em Adriana Veríssimo Serrão e outros (org.), *Poética da Razão: Homenagem a Leonel Ribeiro dos Santos*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2013, pp. 429-439.

- Braz Teixeira, António, *Caminhos e Figuras da Filosofia do Direito Luso-Brasileiro*, Lisboa: Associação Académica da Faculdade de Direito de Lisboa, 1991, pp. 134-142.
- Braz Teixeira, António, *História da Filosofia do Direito Portuguesa*, Lisboa: Editorial Caminho, 2005, pp. 147-151.
- Cabral de Moncada, Luís, *Subsídios para a História da Filosofia do Direito em Portugal* [1938], Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003, pp. 131-143.
- Cândido Pimentel, Manuel, «A conceção do Direito de Francisco Machado de Faria e Maia», em *A Filosofia Jurídica Luso-Brasileira do Século XIX – Atas do X Colóquio Tobias Barreto*, Lisboa: MIL, 2016, pp. 259-267.
- Faria e Maia, Jacinto Machado de, *Em Volta de Antero*, Sep. do *Correio dos Açores*, Ponta Delgada: Oficina de Artes Gráficas, 1924.