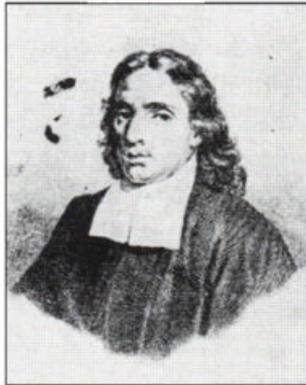


Giambattista Vico na cultura portuguesa (das *Luzes* à *Geração de 70*) *

Norberto Ferreira da Cunha



1

Vico e a Ilustração portuguesa do seu tempo

Num país como o nosso, significativamente, influenciado pelo Iluminismo Católico (de matriz josefinista) e, conseqüentemente, procurando mais soluções de compromisso e equilíbrio com o passado do que soluções de rotura, privilegiando mais as questões jurídico-políticas do que as científico-técnicas

* Deste artigo (cuja primeira parte agora se publica e cujo objecto se estende até ao 1.º quartel do século XX) foi apresentada uma síntese, sob a forma de conferência ("*A emergência do mundo da Cultura: A presença de Vico na filosofia em Portugal*"), em 11 de Outubro, de 1996, em Viana do Castelo, no *IV Colóquio Antero de Quental/Tobias Barreto*, (7 a 12 de Outubro), dedicado a Miguel Reale, por iniciativa do Instituto Luso-Brasileiro de Filosofia.

(e estas até, frequentemente, como coadjuvantes daquelas), é surpreendente que as ideias do filósofo napolitano Giambattista Vico (1668-1744) não tenham tido imediata ressonância e acolhimento (ainda que crítico) na nossa cultura setecentista. Em minha opinião, uma razão, sobretudo, explica esse desinteresse e indiferença, ou seja, a sua aparente “inutilidade” no antagonismo de mundividências, na cultura portuguesa de então: por um lado, um remanescente aristotelismo neo-escolástico – ainda que, por vezes, mitigado, a benefício de inventário e da continuidade, pelas inovações dos modernos – e, por outro, uma mundividência racionalista e pró-naturalista, paradigmaticamente, cartesiana e/ou newtoniana, inspirada e demonstrada pela razão natural (limitada, embora, pela doutrina cristã dos Evangelhos, dos Concílios e da Patrística, refreadora das usurpações ultramontanas da cúria pontifícia e da disciplina por esta imposta) e institucionalizada pelo poder pombalino. Ora, Vico embora apreciasse a Metafísica não a identificava com a aristotélica (que inquinara a Física com ela), repudiando expressamente as *Categorias* e a *Topica* do Estagirista que considerava “inutilíssimas” para quem procurava a verdade¹; e, à parte o “cogito ergo sum” cartesiano – que subscrevia, também, como a primeira das nossas evidências – pouco ou nada mais apreciava em Descartes, sobretudo a sua abusiva identificação da “verdade” com a “verdade matemática” e a sua intenção de estender o “método geo-métrico” (que Vico compara às *sorites* dos estóicos) a uma realidade à qual mal se aplicava, ou seja, à física (onde o método que preconizava era o experimental, como fez Galileu) e, menos ainda, estendê-lo ao homem, onde a incerteza era maior². Para Vico, a humanidade era uma criação do próprio homem (afirmação que, mais do que qualquer outra, reterá mais tarde a atenção de Michelet, seu tradutor e divulgador na cultura europeia oitocentista)³; os povos fazem-se a si mesmos, vão-se criando por energia própria, sendo de menor importância (embora a tenham) os grandes homens, o meio, o clima e as raças⁴; daí que o paradigma da sua inteligibilidade não esteja na natureza física e na generalização das suas leis à esfera do humano e do social, como pretendiam, por exemplo, Pufendorf e Hobbes; ao primeiro – um dos avatares do jusracionalismo e absolutismo pombalinos, que procurou elaborar um sistema de princípios para a esfera do direito, segundo o paradigma newtoniano de inteligibilidade do mundo físico – acusou-o de ser, excessivamente, *racionalista e epicurista*, ignorando, por completo, o papel da histórica (ou se se quiser, da sabedoria poética e da filologia) e da providência divina⁵; ao segundo – que

concebeu o seu *Leviathan* dentro duma matriz mecanicista de raiz lockeana – rejeitou-o pelo determinismo e acaso que defendeu para explicar as coisas humanas⁶. Para o filósofo italiano, a humanidade não era inteligível de fóra para dentro, mas exactamente pelo caminho inverso; a partir das ideias, da consciência do sujeito. Mas não duma consciência “pura” – como pretendia Descartes. Insistir nesta via – para Vico – era acentuar, ainda mais, a descontinuidade radical entre o sujeito e as suas manifestações históricas, entre o que ele é e o que ele foi, entre o presente e a sua memória, era negar história às ideias “claras e distintas”, convertê-las em dogmas. Mas, para Vico, não se ficavam por aqui os inconvenientes do (puro) racionalismo cartesiano. Fruto dum método – o método analítico e “geométrico”, que parte, exclusivamente, da razão natural e vai do complexo ao simples e da figura à extensão – tudo media e verificava, sempre que possível, desvalorizando, expurgando ou, simplesmente, contornando, o incomensurável e o irreduzível à quantificação e/ou ao “método demonstrativo” (tão caro às reformas pombalinas – como os novos *Estatutos* da Universidade de Coimbra, de 1772 – e a muitas das *Memórias* da Academia Real das Ciências de Lisboa, do fim do século XVIII e princípios do XIX). Vico, ao associar a filosofia e a filologia, ao procurar a razão de ser do próprio homem nas suas manifestações mais “sensíveis” – como os mitos, as fábulas, as etimologias, os contos, a poesia popular e épica, etc. – enveredara por um caminho inverso ao dos seus contemporâneos⁷; estes alçaram a razão em juiz do passado com a intenção de nele descobrirem sinais legitimadores do presente e, simultaneamente, denunciarem os “desvios” desse passado ao caminho da verdade e, nessa medida, o quanto fôra (e era) fonte de erros, de superstições e ignorância. Vico, por seu turno, fez o inverso: inscreveu a razão na história, o *verum* no *factum*⁸; mas ao fazê-lo, historicizou-a, ou seja, inscreveu-a no tempo, introduziu-lhe o atrito deste, retirando-lhe o alcance absoluto; deste modo, humanizou o homem, revelando-o, sem o desenraizar, como criador da sua própria humanidade. Uma segunda razão explicativa da indiferença ou desinteresse por Vico seria, simplesmente, a ignorância da sua existência por parte das nossas élites setecentistas. Mas este argumento não é credível. As *Mémoires* de Trévoux, dos Padres da Companhia de Jesus, fazem-lhe uma breve alusão em Setembro de 1726; e Le Clerc, no tomo XVIII (1727) da sua *Bibliothèque des anciennes et des modernes* (muito lida entre nós, contando-se entre esses leitores o nosso Martinho de Mendonça de Pina e de Proença), faz uma

análise ao *De Uno* e ao *De Constancia*. Também Genovesi (1712-1769) que será amplamente conhecido, entre nós, a partir da reforma pombalina dos Estudos e dominará toda a filosofia escolar portuguesa até meados do século XIX, expõe – segundo um dos avatares do romantismo político e histórico – “ideias análogas às de Vico”⁹, o que não é inteiramente verdade¹⁰. Diferente de Genovesi é o caso de Francisco Mario Pagano (1748--1799), outro napolitano, jurisconsulto e político, cujos *Saggi politici dei principii, progressi e decadenza della societa* (1783-85) estão marcados pela influência de Vico, podendo afirmar-se que a sua obra constitui o comentário mais interessante à *Scienza Nuova* até ao fim do primeiro quartel do século XIX¹¹. Comentário heterodoxo – diga-se. Efectivamente, se Pagano, na pegada de Vico, procura conhecer as causas do progresso e decadência da humanidade, se procura – como ele – identificar as leis do seu processo evolutivo e involutivo e considera a força como princípio constitutivo do direito das primeiras sociedades, a verdade é que a sua teoria da história é estranha à problematidade peculiar da *Scienza Nuova*. Diferentemente de Vico, os *corsi e ricorsi* das nações não são, para Pagano, obra da Providência divina, mas obra de causas morais e físicas (mais até destas do que daquelas, numa deliberada cedência ao sensismo francês), não sendo as leis que regem o mundo da história diferentes das leis que regem o mundo natural. A humanidade não é, pois, criação exclusiva do próprio homem; Pagano rejeita até, na inteligibilidade do seu devir, a revalorização viquiana dos mitos, das lendas e da tradição pondo, em contrapartida, a ênfase no papel desempenhado, nesse devir, pelo individuo “rousseauista”. É este individuo *concreto*, determinado por causas internas e externas, o sujeito da história¹². Seria de esperar que esta original tentativa de conciliação e, até, de fusão de Vico e Rousseau, por um lado (e, com ela, de conciliação da razão com o sentimento, que aquela deveria dirigir e não extinguir) e, por outro, a sua convergência com as ideias juspenais de Beccaria, o seu fisiocratismo e a sua defesa do liberalismo comercial (na pegada de Genovesi) e político (pelo qual lutou e pegou em armas, acabando por ser, sumariamente, julgado e executado, pelo governo monárquico dos Bourbons, em 1799), tivesse atraído e sensibilizado os nossos românticos liberais. Mas tal não aconteceu (que saibamos). Mais influência que Pagano, teve, entre nós, Gaetano Filangieri (1752-1788), outro napolitano, também, alegadamente, permeável aos ensinamentos de Vico, presentes, sobretudo, nas páginas do capítulo XXXV, da II Parte do Livro III, da sua *Scienza della*

legislazione (1780-88), consagradas ao sistema penal relativo ao estado duma nação¹³. E se a sua projectada (mas não realizada) *Histoire civile, universelle, perpétuelle* foi buscar, a Vico, a ideia e o método duma *história ideal eterna* do mundo moral, é o próprio Francesco Saverio Salfi, seu panegirista – que, em 1819-20, publicará uma série de artigos sobre Vico na *Révue Encyclopédique* (Paris) – quem reconhece que o projecto de legislação de Filangieri com vista à regeneração moral e política da sociedade, era diferente do de Vico e de todos os que o tinham, de algum modo, influenciado – como Platão, Montesquieu, Isidoro Bianchi, Mably, D’Alembert, Helvétius, Linguet, Raynal, Chastellux, Boulanger, Mercier de la Rivière, Genovesi, Beccaria e Georg Ludwig Schmid d’Avenstein, entre outros¹⁴; actualmente, é consensual que a influência de Vico sobre Filangieri é mais um ornamento derivado duma tradição cultural local do que um factor agente e determinante das suas ideias¹⁵, havendo mesmo quem – como Sciacca – seja de parecer que não há escritor “mais antiquariano e mais extremista” do que Filangieri, na segunda metade do Setecentismo italiano¹⁶. Apesar deste viquianismo, mais ou menos residual e heterodoxo, dos iluministas italianos, é de crer que Luis António Verney – que teve excelentes relações com algumas das suas mais prestigiadas figuras, como Muratori¹⁷ – tenha lido Vico ou, pelo menos, conhecido as suas ideias, embora não as partilhando, pois o “Verdadeiro Método de Estudar” do nosso “barbadinho” assentava num paradigma de inteligibilidade da natureza física, humana e social que nada tinha a ver com a *Scienza Nuova*¹⁸. É também crível que Bento José de Sousa Farinha, professor régio de filosofia durante o pombalismo e a viradeira mariana e, provavelmente, um dos que mais frequentemente utilizou – senão mesmo o que mais utilizou – as obras de Genovesi, conhecesse a *Diceosine* e, portanto, algumas das ideias de Vico. Enfim, não é de excluir a hipótese de que Vico tenha, também, chegado ao conhecimento da corrente tradicionalista portuguesa que se opôs à *Revolução Francesa* de 1789, ou seja, ao tradicionalismo dos fins do século XVIII e princípios do século XIX, sobretudo por via de Joseph de Maistre. A inspiração viquiana não só está omnipresente nas suas *Considérations sur la France* (1796) – ainda que só uma vez cite Vico, explicitamente – como este é aproveitado quer para justificar a Monarquia como a solução áurea (recorrente e final do devir histórico) quer para salientar que a nobreza é a sua guardiã “natural” e depositária da “religião nacional”; conexão, alegadamente, tanto mais acentuada quanto mais recuamos na

origem das nações, o que justificava – a seus olhos – que a Monarquia fosse tanto mais forte e durável quanto mais as altas dignidades eclesiásticas fossem ocupadas pela alta nobreza¹⁹. Durante as Luzes, temos, pois, em Portugal, um conhecimento escasso, parcelar e inexacto das ideias de Vico. Mas o ostracismo a que Vico foi votado, em Portugal, durante o século XVIII e princípios do XIX, não foi uma excepção no contexto europeu. Pelo contrário. Foi a regra. Na verdade, só três quartos de século depois da publicação da *Scienza Nuova* (cuja 1.ª edição é 1725 e a 2.ª e definitiva, de 1744, sob uma forma axiomática e dedutiva ausente da primeira) é que Vico foi reconhecido e admirado²⁰. A razão deste esquecimento não foi a insubmissão do filósofo napolitano às fontes que o inspiraram – como Platão, Aristóteles, Tácito, Santo Agostinho, S. Tomás, Gassendi, Descartes, Locke, Bacon, Grócio, Pufendorf, Spinoza, Malebranche, Leibniz, etc.. Na época, a insubmissão crítica era comum. Como bem mostrou Paul Hazard, as razões foram outras, a saber: a sua adopção – na compreensão da humanidade – do método histórico e filológico, em contraponto ao método geométrico e, conseqüentemente, a sua renúncia em esquatejar a humanidade com o bistúri da análise, não a tratando como se fosse uma “peça anatómica”; a sua dissociação da natureza e da sociedade, incluindo esta não só na esfera exclusiva das produções humanas mas alçando o homem a criador da própria humanidade; a psicogénese que encetou da evolução das ideias das diferentes nações, com vista a encontrar-lhe uma “lei” de desenvolvimento constante e comum, tomando como objecto de estudo a teologia poética, a poesia popular, os mitos, as fábulas, os contos, os modos de propriedade, os antagonismos das ordens sociais, etc.; a sua convicção de que é no fazer (embora este coincida com os desígnios da Providência Divina) que nos constituímos enquanto ser; a sua secundarização do filosófico-racional; a reabilitação hermenêutica da história poética, fabulosa e mítica da humanidade como *vera narratio*; a sua recusa em reduzir a demonstração ao método geométrico e o “senso comum” ao critério de verdade racional e científica (antes intentando o inverso)²¹. Foi esta atitude metódica, este providencialismo que embaraçava a autonomia da razão, essas reservas ao racionalismo holista, a busca dum sentido para a humanidade num passado que quase todos rejeitavam em vez de o procurar na consciência individual das “ideias claras e distintas”, que fizeram de Vico não só um pensador anacrónico e fóra do seu tempo mas também e paradoxalmente – sobretudo a partir do Romantismo – um profeta do futuro²².

2

A recuperação romântica e liberal de Vico

Caberá ao romantismo liberal a recuperação de Vico. Recuperação que só, aparentemente, surpreenderá. O romantismo liberal, na persecução deslumbrada do *mythos* e das idiossincracias da “história dos povos” e das nacionalidades (Herder) e na sua tentativa de inteligibilidade do cataclismo revolucionário de 1789, foi arrastado quer para uma tentativa de demarcação da autonomia ontológica da história frente à natureza quer para o estudo das origens, desenvolvimento e regularidades próprias de cada povo, subjacentes ao seu devir acidental²³. Este desiderato conduziu – no dizer de Cousin – ao aparecimento, entre 1820 e 1840, da “filosofia da história”, tornada ainda mais pertinente com as revoluções de 1848, 1868 e com a *Comuna de Paris* de 1871. À filosofia da história caberá relacionar a causalidade eficiente dos fenómenos humanos e sociais com a sua causalidade final ou destino da humanidade. E para que esse fim não estivesse sujeito aos atritos e constrangimentos determinísticos dos factores mesológicos, identificou-se esse destino com um princípio metafísico, motriz, espontâneo e imanente à própria história, ou seja, com a liberdade, cuja objectivação individual e social, não era contraditória – pelo contrário – com a exigência de uma certa ordem, de um percurso evolutivo e a superação de certas etapas. O problema estava na elucidação dessa ordem: se era imanente aos acontecimentos sob a forma de “leis”, se era efeito do acaso ou obra da Providência divina. E aqui aparece Vico. O filósofo italiano mostrara – como salientou Michelet – que a evolução histórica das diferentes nações obedecia a um mesmo movimento *ideal eterno*, constante e regular, onde os heróis e os indivíduos não passavam de expressões simbólicas e ideais, embora circunstanciais e fugazes, do espírito criador do povo e duma época²⁴. Nem os eventos históricos, individualmente considerados, nem o povo na sua totalidade, eram inteligíveis fora dessa ordem regular e eterna. Mas se a ordem geral, regular e eterna da sucessão dos acontecimentos humanos comuns a todas as nações – os *corsi e ricorsi* – transcendiam a vontade humana, inscrevendo-se nos designios da Providência, o seu *modus faciendi* era, porém, obra do próprio homem²⁵; dito de outro modo, a Humanidade – tão cara aos românticos – era obra do próprio

homem, era o homem *sub specie aeternitates*. Graças a Vico, estava encontrada uma resposta alternativa e superadora das que – desde a Ilustração – se aceitavam como sendo as mais explicativas quanto à origem da Humanidade: a Providência Divina (Bossuet), o clima e o meio (como supunham Montesquieu e Herder) e a raça (como supunha Thierry). Mas outras razões – para além do seu contributo para a inteligibilidade idealista e imanentista dos fenómenos revolucionários – promoveram o apreço pela filosofia viquiana da história. Esta, ao opôr o papel determinante do homem na criação do seu mundo histórico-cultural à sua matriz iluminista de inteligibilidade naturalista e mecanicista (como a hobbesiana e epicurista), foi de encontro à atitude romântica e liberal de atribuição, ao sujeito e à subjectividade, de um valor incondicionado, único e criador. Valorização com a qual Vico não almejava mudar o destino do homem (ao contrário do que pretendiam os românticos), mas, sim, que se consciencializasse dele (pois para Vico esse destino estava, antecipadamente, determinado pela Providência). Porém, na *Scienza Nuova* como no Romantismo a valorização do sujeito provocará uma correlata valorização da memória colectiva e das suas idiossincrasias – como as “tradições populares, legendas, epopeias, consideradas como as emanções espontâneas, as expressões anónimas do espírito do povo”²⁶ – e, correlativamente, “a reabilitação das potências do sentimento, da imaginação, do irracional em geral”²⁷; em suma, da *sabedoria poética* dos povos, quando, entre estes e o sagrado, ainda não havia fronteiras²⁸. Mas Vico veio, também, ao encontro do liberalismo, ao mostrar que a evolução histórica se fizera da barbárie e da força para a civilização e para a *phronesis*, do fatalismo da natureza e da opressão dos patriarcas das famílias para a liberdade aristocrática (“livres” se chamaram aos filhos dos nobres para os distinguir dos fâmulos) e plebeia²⁹; enfim, ao mostrar que o desenvolvimento histórico obedecia a leis inferidas de factos e que essas leis não eram outras senão as da Providência Divina, o que não podia deixar de agradar, também, àqueles que desejavam que a História não entrasse em roda livre (sem outro freio que não fosse o livre-arbítrio concedido por Deus e as paixões humanas) e que, fiéis a uma concepção cristã da História, acreditavam que Deus lhe impusera uma ordem imanente, que tinha na vontade humana o seu instrumento de realização. Por tudo isto, é fácil de entender a recuperação romântica e liberal de Vico.

Identificadas as causas pelas quais o romantismo foi permeável à influência de Vico, vejamos, rapidamente, quem o divulgou e patrocinou em França, dado que foi através dela que, na generalidade dos casos (excepção para Gama e Castro), as suas ideias chegaram até nós. Segundo Paul Hazard, já em 1819-20, deparamos com uma série de artigos de F. Salverio Salfi sobre Vico na *Révue Encyclopédique*, como já referimos. Foi, no entanto, Quinet quem o lançou, em 1825, para a ribalta da cultura francesa, quando procurava um princípio ou lei reguladora, motriz e universal que pudesse encadear e explicar o devir da humanidade e a sucessão dos impérios, o que neles permanecia para lá dos seus eventos civilizacionais, externos e circunstanciais, fossem indivíduos ou nações³⁰. Vico confirmava as suspeitas de Quinet na existência duma lei suprema e ideal, comum ao desenvolvimento das nações, independente dos seus diferentes movimentos, períodos e formas, da sua côr ou individualidade; na *Scienza Nuova* encontrou a demonstração da existência dessa “história ideal eterna” e absoluta, referente a um “sistema do mundo inteligível, por toda a parte idêntico na sua essência”³¹ e que, por isso mesmo, “é de todos os tempos, (...) se reproduz em todos os povos sem se referir a nenhum em particular”³², onde repousam, inalteravelmente, as “ideias mães” que dão, às nações, as suas formas e o seu modo de existência, mas cuja finitude, caducidade e desaparecimento não arrastavam consigo o desaparecimento da história ideal que as originou³³. Por isso, Quinet verá, no filósofo napolitano, aquele que “primeiramente, estabeleceu as leis universais da humanidade”³⁴.

Também por volta do primeiro quartel do século XIX, Pierre Simon Ballanche (1776-1847), um neo-católico (próximo de Bonald e Joseph de Maistre mas não partilhando, no entanto, o seu pessimismo), cujas obras serão lidas por Teófilo Braga, descobriu, numa viagem a Itália, a grandeza da *Scienza Nuova*, que influenciará, vincadamente, as suas obras *Prolégomènes* (1927) e *Formule Générale* (1929). E embora Ballanche tenha feito uma apropriação tradicionalista de Vico – utilizá-lo-á para fundamentar uma “teodiceia da história”, anti-revolucionária, gradualista, mística e iniciática (que vai muito além do providencialismo do filósofo napolitano) – também aceitou, dele, pontos de vista que iremos reencontrar em Teófilo Braga, como sejam: a teoria do mito como *vera narratio* (é o mito que esclarece a história e não o

inverso), a convicção na unidade e identidade das tradições em que se manifestam, historicamente, as formas imutáveis do espírito humano e na semelhança essencial do devir histórico das sociedades seja qual fôr o seu tempo e lugar (daí, tal como Vico, ter considerado a história romana como o exemplo típico e modelo para entender todas as demais)³⁵; enfim, ter integrado na sua “teodiceia” os valores da liberdade e do progresso, a emancipação dos deserdados e a assunção da humanidade³⁶. Além disso, melhor do que Michelet, percebeu o carácter dialéctico da história, atribuindo a liberdade do homem não à sua luta contra a natureza mas à luta entre os homens, configurada, simbolicamente, no antagonismo entre patrícios e plebeus, entre as “forças particularistas de conservação” (representadas pelos primeiros) e as forças da “humanidade” (representadas pelos segundos)³⁷. Mas, diferentemente de Vico, a sucessão de períodos à volta dos quais Pierre Ballanche ordenou o desenvolvimento dialéctico da história é escatológica (decadência, expiação e redenção) e pallingénica, onde o poeta (mais do que o sábio) desempenha um papel mediúnico, profético e regenerador da humanidade, o que faz da sua teoria da história, uma teologia intuitiva do progresso³⁸. Também por esta época, mais exactamente em Maio de 1827, Jouffroy faz aparecer no *Globe* um artigo sobre Bossuet, Vico e Herder, onde confronta as suas filosofias da história³⁹. Embora salientando a precedência de Bossuet (1861) sobre Vico na persecussão das leis do desenvolvimento da humanidade, reconheceu, contudo, a supremacia da solução apresentada por este sobre aquele. Efectivamente, Vico – ao contrário de Bossuet – não procurou mostrar as leis de desenvolvimento duma história já feita, onde os acontecimentos e os homens são meios de que a Providência divina se serve para realizar os seus insondáveis designios⁴⁰; nem procurou apenas – como fez Montesquieu – conhecer o “espírito das instituições”. Foi mais longe que ambos. Diferentemente de Bossuet, Vico procurou “a lei dos acontecimentos nos próprios acontecimentos”⁴¹, na própria história; e, indo mais longe do que Montesquieu, procurou nesta não apenas a lei das instituições mas “a lei de todas as outras coisas que exprimem o pensamento humano, e a do próprio pensamento, na qual todas as outras acabam por se resumir”⁴². Evidentemente que uma tarefa de tal envergadura e alcance não podia ser, cabalmente, realizada por um só homem – como salientou Jouffroy – pois o mundo humano é muito mais complexo do que o mundo físico; efectivamente, enquanto as leis deste são

as mesmas por toda a parte e em todos os tempos, porque o mundo físico não muda, a humanidade – pelo contrário – está em contínua mobilidade e, aparentemente, os seus fenómenos não se repetem. Mas apesar do desiderato, aparentemente, impossível de Vico, Jouffroy reconheceu ao filósofo italiano “a glória (...) de ter concebido que o desenvolvimento da humanidade está submetido a uma lei”⁴³ e o mérito de ter construído, nesse sentido, um admirável sistema de inteligibilidade do devir da história da humanidade, onde fez coabitar – ainda que precariamente e com dificuldades – o método geométrico e os factos, a razão e a história (que a precede)⁴⁴; por isso mesmo lhe reconheceu a paternidade da “filosofia da história”⁴⁵. Meio século depois de Vico, Herder tentou realizar o mesmo objectivo do filósofo italiano – construir uma teoria *a priori* do desenvolvimento da humanidade, recorrendo aos factos históricos como critério de confirmação; mas as afinidades entre ambos ficaram por aqui. Enquanto que – para Herder – “o homem é o escravo da natureza exterior, que lhe dá as suas ideias, e lhe imprime, nas diversas regiões, desenvolvimentos diferentes” o que faz com que ele – como antes dele Montesquieu – “encontre para cada povo um lei particular que é efeito duma combinação especial das influências exteriores”⁴⁶, para Vico, o homem é “um ser quase independente da natureza exterior, que se desenvolve, em toda a parte, da mesma maneira, porque o seu desenvolvimento não tem outro princípio senão as leis absolutas do seu pensamento”⁴⁷; donde decorre que, para Vico (ao contrário de Herder e Montesquieu), não há várias leis de desenvolvimento da humanidade, conforme o “rosto” que esta toma em certos tempos e lugares, mas apenas “uma lei absoluta da humanidade”⁴⁸. Em qualquer dos três casos assinalados (Bossuet, Vico e Herder) há – como bem salientou Jouffroy – uma interpretação metafísica e unilateral do desenvolvimento da humanidade: Bossuet invocou Deus como princípio último de inteligibilidade do devir histórico; Vico sobrevalorizou, nessa explicação, quase exclusivamente, o papel do homem; Herder procedeu, exactamente, no sentido inverso; os dois primeiros optaram por uma explicação de índole espiritualista, o terceiro por uma explicação de índole materialista; em todos eles, contudo, a história é desvalorizada, pois é apenas utilizada para justificar as mais desencontradas teorias⁴⁹. Todos eles, segundo Jouffroy, apresentaram uma visão “poética” da evolução da humanidade e trataram os factos, poeticamente, como é próprio dos criadores de sistemas; mas nem por isso – como salientou o filósofo francês – as suas

teorias foram menos valiosas, porque não há ciência que não assente em princípios (ainda que revisíveis) e à observação dos factos vindouros caberá corrigir essas indispensáveis visões unificadoras e antecipatórias do devir da humanidade, entre as quais se contava a de Vico, que colhia a sua especial simpatia por ser – segundo disse – “a mais histórica”⁵⁰.

No ano seguinte, ou seja, em 1828, Victor Cousin, na 11.ª lição do seu Curso de Filosofia, na Sorbonne, retomava o paralelo entre Bossuet, Vico e Herder. E embora a sua opção historico-filosófica vá para Herder, não deixou de assinalar o notável papel que tiveram na construção duma teoria da história da Humanidade, quer Bossuet quer Vico (com quem começou “a ciência da história no século XVIII”) pese embora os seus pontos de vista unilaterais, exclusivistas e a sua insuficiente informação (mais a do primeiro que a do segundo)⁵¹. Reconheceu, contudo, a Bossuet, o mérito de ter realizado com o seu *Discours sur l’ Histoire Universelle* (1681) e apesar de todas as lacunas histórico-factuais que o inquinavam, o primeiro “plano geral” (concebido pela Igreja de que fazia parte) duma “verdadeira história da humanidade”, tomando a religião como o seu factor motriz e unificador⁵². Mas se a religião, como Cousin reconhecia, era um factor importante na vida da humanidade, os seus actos – como quaisquer outros actos – só ganhavam relevância social sob a protecção da lei, ou seja, na vida pública e legal⁵³. Daí seguia-se que, se era irrecusável o reconhecimento do lugar e papel da religião na vida e na história, não o era menos o papel que na vida e na história desempenhavam as leis, as instituições políticas e os governos; e se a religião se tornara em factor dominante e exclusivo com Bossuet, não surpreende que, num contexto diferente, de conflito entre o poder civil e o poder religioso (com crescente predominio daquele sobre este na vida pública), o ponto de vista político se assumisse, também, como factor dominante e exclusivo da história da humanidade⁵⁴; isso mesmo veio a acontecer, de um modo exemplarmente interessante – segundo Cousin – com a *Ciência Nova* de Vico⁵⁵. Esta obra, que em muitos aspectos inspira e antecipa, modelarmente, o *Espirito das Leis*, de Montesquieu, “remete as instituições particulares para os seus princípios mais gerais, liga o movimento das sociedades humanas a um plano superior e invariável que domina tanto o passado como o futuro, e converte as conjecturas e as probabilidades da erudição e da política numa verdadeira

ciência cuja base é a *comum natureza das nações*.”⁵⁶. Para Cousin, a sua grande e fundamental novidade está na “introdução de um ponto de vista humano na história”⁵⁷, ou seja, em procurar na história da humanidade, “a ciência das coisas humanas”, onde a religião – ao contrário do que acontecia em Bossuet – está ao serviço da humanidade, e não esta ao serviço da religião⁵⁸; mudança radical de ponto de vista e um importante avanço na ciência da história, para quem concebia o fim desta como sendo o de “tudo fazer entrar na humanidade” e tudo referir a esta⁵⁹. Mas Cousin reconheceu, ainda, em Vico, outros merecimentos que escasseavam ou estavam ausentes em Bossuet. Por exemplo, ainda que na *História Universal* deste houvesse um plano geral, cada parte fôra, superficialmente, tratada, o que não acontecia em Vico, onde a história dos diferentes povos fôra tratada com profundidade e rigor sob diversos aspectos⁶⁰. Vico constatara que o desenvolvimento da história de cada povo era um movimento circular, perpétuo e eterno (os *ricorsi*), que passava, necessariamente, por três épocas ou “idades” – a divina (impropriamente chamada barbárie), a heróica e a humana – o que mostrava a existência duma mesma natureza comum aos diferentes povos, evoluindo segundo uma mesma ordem e submetida às mesmas leis⁶¹; a ele se devia, também – como salientou Cousin – ter compreendido que certos nomes da História – como Homero, Esopo, Ulisses, Aquiles, Agamémnon, etc. etc. – não tinham sido pouco mais do que indivíduos “vulgares” (pelo menos não tinham a grandeza que os mitos lhes atribuíam) devendo ser interpretados, acima de tudo, como expressões simbólicas duma época; foi, também, o primeiro que “discutiu os tempos primitivos e as leis fundamentais de Roma, e indicou à crítica moderna alguns dos seus mais importantes pontos de vista”⁶². Mas não tinha apenas virtudes. O seu maior defeito – na óptica de Cousin – foi a preponderância que atribuiu, na *Scienza Nuova*, ao factor político, desvalorizando, quase por completo, o papel da arte e da filosofia e, por via disso, negligenciando as épocas em que esses elementos e a religião foram, historicamente, determinantes na evolução da humanidade – como na época oriental⁶³. Mas um outro defeito atribuiu, ainda, Cousin à viquiana *Scienza Nuova* : se concordava com Vico que cada povo tinha um plano (fosse ele configurado por um círculo, por um ponto de partida, um meio e um fim ou pelo chamado progresso) interrogava-se porque é que Vico o restringira a cada povo e não o estendera ao desenvolvimento da humanidade, pois se era

inquestionável que os diferentes povos eram regidos por leis comuns, não era menos verdade que tinham, também, relações de dissemelhança quanto ao seu carácter, relações de anterioridade e de posteridade no tempo, que tinham a sua razão de ser e que constituíam leis – e leis necessárias – que exigiam que o plano de cada povo se subsumisse num plano mais vasto que a todos incluísse⁶⁴. Como exemplos desta carência, Cousin denunciava o modo estanque como Vico trata a história da Grécia, de Roma e da Idade Média, onde não se vislumbra a relação que existe entre elas, ou seja, “imerso nos *ricorsi*, nos retornos periódicos dos mesmos elementos em cada povo, (...) (Vico) esquece-se de procurar o que devém da própria humanidade, no seu perpétuo retorno; assinala as leis de retorno dos mesmos elementos em cada povo; mas não assinala as leis desses diferentes retornos, entre si, relativamente à humanidade, considerada na sua totalidade”⁶⁵. Enfim, Vico disse que a humanidade progredia mas não disse a lei que a fazia progredir; profundo na compreensão e conhecimento do que há de comum ao desenvolvimento das nações não o foi, todavia, no conhecimento do “desenvolvimento progressivo da humanidade e na determinação das leis que presidem a esse desenvolvimento”⁶⁶. Por isso, pese embora a importância de Bossuet e Vico, a preferência de Cousin ia para Herder, onde viu a superação dialéctica da unilateralidade explicativa dos seus predecessores e a inclusão dos seus pontos de vista numa explicação mais vasta⁶⁷. Em Herder se encontravam – como disse Cousin – não só “todos os elementos da humanidade, em todos os tempos e épocas da história”⁶⁸ – como as artes, o comércio, a poesia, a indústria, a filosofia, a religião e o Estado (e não apenas estes dois últimos elementos, como em Bossuet e Vico)⁶⁹ – mas também a inclusão de civilizações pouco conhecidas – como as orientais – além das mais conhecidas – como a grega, a romana e a medieval – procurando mostrar o seu desenvolvimento conjugado, harmonioso e progressivo⁷⁰. Por isso, segundo Cousin, “a obra de Herder foi o primeiro monumento erguido à ideia do progresso perpétuo da humanidade em todo o sentido e em todas as direcções”⁷¹. Mas Cousin assinalou, ainda, outros merecimentos, na obra de Herder que – a meu ver – já encontramos em Vico, ainda que numa esfera de análise mais genérica: a importância e explicação dadas por Herder às poesias primitivas – sobretudo hebraicas e medievais – (“foi nele que pela primeira vez a poesia foi posta no seu verdadeiro lugar”) e a sua reabilitação dos cantos

populares e daquelas poesias primitivas como “monumentos” da história dos povos e não expressões da sua barbárie⁷². Algo, porém, não estava em Vico e é mérito próprio de Herder, como assinala Cousin: o ter dado o filósofo alemão “a mais alta importância ao teatro da história”⁷³ e ter visto que, neste mundo, o homem não se pode subtrair à influência dos climas e dos lugares, ou seja, ao peso da geografia física⁷⁴. Mas apesar de Cousin ter considerado que Herder deu um passo em frente a Bossuet e Vico no que concerne ao progresso da ciência da história, nem por isso o isentou de defeitos, o maior dos quais – em grande parte derivado do empirismo dominante, de raiz lockeana – foi “ter abordado a história com um sistema filosófico, excessivamente, desfavorável ao poder e liberdade do homem”⁷⁵; se esse empirismo filosófico levou Herder a abordar, com invulgar agudeza, as relações do homem com a natureza, por outro lado, levou-o a considerar o homem, excessivamente, passivo diante desta⁷⁶; o que fez com que Herder, quando a natureza e a sensibilidade não explicavam certos desenvolvimentos da civilização, em vez de procurar essas explicações na “energia do espírito humano”, tenha recorrido – em contradição com a teoria geral e o espírito da sua obra, “onde tudo é explicado humanamente” – a “explicações místicas” (como o problema da origem e instituição da linguagem, que atribuiu a Deus), abrindo caminho à legitimidade do mesmo tipo de explicações para outras dificuldades⁷⁷. Finalmente, para além da carência de certos conhecimentos – que Cousin compreende, porque o progresso, nesses domínios, ainda deixava muito a desejar – apontou ainda, a Herder, um outro e grave defeito: “a falta de rigor e um certo carácter geral de indeterminação e vaguidade, que obscurece a impressão das suas grandes qualidades”⁷⁸, ou seja, se por um lado admitia, inequivocamente, o progresso da humanidade, determinara mal as suas leis e, quanto às leis particulares do desenvolvimento dos povos, fora mesmo omissa, daí resultando que, na sua obra, havia mais brilho do que luz, defeito a que não seria a estranha a sua condição de ser mais literato que filósofo e de viver no seio duma sociedade elegante (a aristocracia mundana de Weimar) onde não era fácil – era mesmo impossível, para Cousin – encantar o mundo e, ao mesmo tempo, satisfazer a filosofia⁷⁹. Mas apesar de todos estes defeitos e críticas, a obra de Herder era, para Cousin, “ainda o maior monumento erguido à história da humanidade, até aos nossos dias: desde ele, não mais foi feita nenhuma outra grande tentativa nesse género”⁸⁰. É

verdade que havia esforços historiográficos anteriores a ter em consideração – como os de Voltaire, Fergusson, Turgot ou Condorcet; mas todos eles careciam – na óptica de Cousin – de rigor e de informação segura e erudita, pese embora o sentimento de humanidade que os movia⁸¹; mesmo o que de melhor se podia encontrar entre eles, como seja “o sentimento da humanidade, a ideia dum progresso perpétuo e esse ardente amor da civilização” – como vemos, por exemplo, no *Esquisse sur le tableau des progrès de l’esprit humain* (1793) de Condorcet – já o encontramos em Herder⁸². Por tudo isto, Cousin recomendou aos seus discípulos – especialmente a Michelet e Quinet – a leitura e divulgação, em França, de Herder e Vico⁸³.

Mas se Michelet (1798-1874) ouviu Cousin, não parece ter sido muito sensível às reservas, postas por este, quanto a Vico e Condorcet. Extremamente atento e inteligente, não terá qualquer reбуço em reconhecer, no filósofo italiano, a origem das suas ideias e reterá, sem reservas, a ideia condorcetiana da liberdade como condição e fim da história⁸⁴. Nesta aproximação de Michelet a Vico terá, certamente, pesado o seu interesse, por volta de 1825/30, pelo problema da unidade das ciências – especialmente das ciências humanas e das ciências da linguagem – e, mais geralmente, pelo problema da unidade dos factos e das ideias, do real e do ideal⁸⁵. Mas foi através da *Introduction à la Philosophie de l’Histoire* (1827), tradução abreviada da edição de 1744 da *Scienza Nuova*, que Michelet deu a conhecer, a toda a Europa, a obra fundamental daquele que tinha na conta de “fundador da metafísica da história”⁸⁶. Tradução que, apesar de infiel – infidelidade a que não são alheias as suas preocupações políticas e as influências de Guizot e V. Cousin (não só do ponto de vista historico-filosófico mas a valorização da indução e da narrativa histórica como “pintura”)⁸⁷ – mostrava o que de mais inovador tinha a obra de Vico: que “a humanidade é obra de si mesma”⁸⁸ e que a sua história não está refém dum qualquer determinismo – seja o meio, o clima ou o fatalismo das raças – mas se move em função duma grande e permanente causa final – a liberdade – que essa mesma Humanidade, enquanto obra do homem, demonstra⁸⁹. A prova disso era a Revolução Francesa de 1830, entusiasticamente, saudada na *Introduction à l’Histoire Universelle* (1831), onde o herói, mais do que este ou aquele indivíduo especialmente corajoso, é o “espírito” do povo, são as ideias eternas e transcendententes que esse povo protagoniza e a que dá

o rosto⁹⁰. É à luz destes vectores, onde a ideia de Humanidade desempenha um papel nuclear e unificador, que deve ser interpretada a influência de Vico sobre Michelet – como mais tarde a deste sobre a nossa *Geração de 70* – onde as influências de Proudhon e Herbert Spencer impedirão que sucumba à tentação tradicionalista e o levarão, em contrapartida, a crer que o género humano evolui, inexoravelmente, da homogeneidade para a heretogeneidade e da autoridade para a liberdade⁹¹.

Mas as influências de Vico sobre Michelet nem sempre tiveram o mesmo peso. Se o *Discours* que precede a *Introduction à la Philosophie de l'Histoire* (1827), ou seja, a sua tradução abreviada da *Scienza Nuova*, é uma exposição objectiva das ideias de Vico, já o mesmo não se pode dizer da sua filosofia da história, exposta na *Introduction à l'Histoire Universelle* (1831) e na “introdução” (1866) à 4.ª edição da sua *Histoire Romaine* (1831). No *Discours*, Michelet salienta que foi Vico o primeiro a dar-se conta da espontaneidade criadora do espírito, da sua insubordinação ao determinismo natural e ao acaso, da necessidade da sua objectivação histórico-cultural (e não lógica, no sentido hegeliano) para ter consciência de si⁹², da sua oposição aos abusos holistas do “método geométrico” (como o cartesiano), não só inapropriado ao conhecimento do mundo humano e civil mas negligenciador dos factores que, mais adequadamente, o permitem compreender – como o senso comum e os estudos históricos e filológicos. Não quer isto dizer que Vico rejeitasse, liminarmente, o cartesianismo, pois não deixou de salientar – embora sem lhe atribuir um valor absoluto – a ênfase cartesiana posta no sujeito como regra do verdadeiro, a sua defesa da submissão do pensamento ao método e a sua aversão ao argumento da autoridade⁹³. Mas o grande mérito de Vico, segundo Michelet, foi, fundamentalmente, ter descoberto as leis do devir histórico mediante as quais não só pôde traçar “a história universal, eterna que se produz no tempo sob a forma das histórias particulares, descrever o círculo ideal no qual roda o mundo ideal”⁹⁴ mas também “medir a carreira que percorrem os povos no seu progresso e na sua decadência, (...) as idades da vida das nações”⁹⁵. Esta *scienza nuova* – por ele concebida como uma espécie de “teologia social” da Providência divina⁹⁶ – mostrava que o mundo civil obedecia a uma ordem tão regular como o mundo natural e que as nações – como os indivíduos – percorriam, na sua evolução, várias idades (cuja

inspiração colheu na evolução das línguas e na ontogénese humana): uma idade divina ou teocrática, uma idade heróica ou aristocrática e uma idade humana ou democrática. A primeira correspondia aos tempos da infância da humanidade, tempos obscuros e fabulosos, em que a língua era imperfeita (tempo dos actos mudos de religião, traduzidos de modo hieroglífico, mais respeitados do que pensados e em que predominava o direito da força, o sincretismo naturalista e o antropomorfismo); a segunda correspondia aos tempos heróicos, em que a língua começou a articular-se e se tornou metafórica e poética (os “heróis” passam a ser nomes em que se vasam os caracteres ideais) e, portanto, deixou de ter, necessariamente, uma relação directa com o pensamento (embora fosse ainda uma língua concreta, sensível e particular, como é toda a linguagem poética); a terceira correspondia aos tempos da língua articulada e prosaica, em que se começou a abstrair e a generalizar, em que a poesia se humanizou e vulgarizou, ao usar expressões gerais, em que começou a predominar o interesse privado sobre o público, o direito natural ou humano sobre o divino e se concebem caracteres puramente ideais⁹⁷. Três idades (divina, heróica e humana) que tinham na história de Roma – no dizer de Vico e de Michelet (e mais tarde de Oliveira Martins) – o seu exemplo paradigmático⁹⁸ e, na ontogénese humana, um flagrante paralelismo. Efectivamente, para Vico – segundo Michelet – os primeiros homens terão sido como as crianças: ignorantes de tudo, incapazes de abstracção, mas imitativos e férteis de imaginação, julgando tudo, sincreticamente, animando o inanimado, projectando nas forças da natureza a sua própria imagem e “vontade”, autonomizando-as a ponto de as divinizarem, considerando certos fenómenos celestes – como o raio e o trovão – “sinais” comunicativos da “vontade” dessas forças, fazendo da vida – nesses tempos remotos – “uma sequência de *actos mudos de religião*”, traduzida numa linguagem hieroglífica⁹⁹; assim se criaram e multiplicaram os deuses e, com eles, a sabedoria divina e a linguagem (ciência de adivinhação, teologia mística, mitologia) com que os seres humanos explicavam o invisível e o desconhecido; as chamadas “ficções históricas” (como a idolatria, a mitologia e a religião) não foram, pois, uma impostura mas uma necessidade e criação da natureza humana e do seu pensamento, no seu próprio processo de evolução¹⁰⁰; enfim, uma filosofia poética necessária, toda ela exclusivamente imaginação e sentidos, de tal modo que se pode dizer que “o que os filósofos

cumpriram subsequentemente, tinham-no *sentido* os poetas; (...) os poetas foram os *sentidos* do género humano, os filósofos foram a sua *inteligência*"¹⁰¹.

Mas os contributos de Vico não se ficaram pela descoberta da "história ideal eterna". O filósofo napolitano não deixou, também, de se pronunciar sobre as forças motrizes do desenvolvimento, ascensão e queda das nações. Embora não partilhando qualquer espécie de contratualismo, Vico não deixou, no entanto, de mostrar o papel dos antagonismos humanos, mais exactamente dos antagonismos de classe e dos abusos do poder na evolução social. Na primeira das idades – a dos patriarcas – as relações sociais assentam no direito da força dos pais de família, que exercem um poder teocrático, absoluto, duro e cruel sobre os seus familiares e sobre os seus fâmulos (pessoas que se acolhem à sua protecção a troco de serviços), obedecendo apenas às potências divinas de que são, também, os sacerdotes; mas este poder, baseado apenas na força e no temor, gerará a insubordinação e vitória dos filhos e dos fâmulos oprimidos, que iniciarão a segunda das idades – a "idade heróica" – reorganizando a propriedade e instituindo novas relações sociais, que incluem os pais de família na classe governante dos nobres e dos patrícios e os refugiados na classe governada e antagónica dos plebeus; uns e outros, no entanto, sujeitos a um direito não escrito, consuetudinário e divinista. A terceira das idades surge com o desenlace dos antagonismos interclassistas e a subsequente vitória dos plebeus, que levará à democracia juscivilista, onde aparece, pela primeira vez, o direito natural ou de humanidade, que reconhece o mérito das pessoas e dos factos, que converte a igualdade natural dos homens em igualdade civil e política (os homens tornam-se cidadãos), de que resultará, por via dos contínuos atropelos à lei, a anarquia e, com ela, ou a absorção da nação decadente por outra mais forte ou o seu regresso à monarquia de pendor popular (em que todos são iguais perante o rei e este desempenha um papel moderador e governa pela equidade natural)¹⁰². Curiosamente, Michelet vê neste processo dialéctico – e, a certa altura, classista – de evolução das nações, uma ingente vontade de liberdade (embora degradada e liquidada, posteriormente, pelos seus agentes, pelos abusos do poder, pelas infracções à lei e pela corrupção moral), coincidente com os próprios desígnios da Providência Divina; processo cíclico que reencontramos, exemplarmente, na história de Roma e, depois, na

história da Idade Média, uma e outra reproduzindo a “história ideal eterna” das nações¹⁰³.

Que colhe Michelet desta teoria viquiana da evolução político-social das nações? O reconhecimento do crescente ascendente da lei natural sobre a lei da força, a atribuição e generalização de direitos civis a todos os homens (independentemente, do seu poder ou classe social), o aparecimento do cidadão e da soberania popular, a maior justiça dos governos que se apoiam nesta, as consequências nefastas e anárquicas dos governos populares (muito embora se devam a eles a consagração da igualdade natural), enfim, o imperativo da monarquia de soberania popular como o melhor dos regimes para deter a anarquia e a corrupção públicas, conter os mais poderosos, salvaguardar os interesses e a liberdades dos mais fracos e prodigalizar, pela equidade natural, os direitos do cidadão que a república é tão parcimoniosa em conceder a todos¹⁰⁴.

Mas se Vico teve o mérito de descobrir a história ideal eterna, o “círculo ideal” em redor do qual giram todas as histórias das nações particulares, os factores da sua ascensão, desenvolvimento e queda, abriu, também, caminho – através filosofia e da filologia – ao conhecimento dos meios para elevar ou reduzir o grau e processo do seu aperfeiçoamento e, conseqüentemente, à convergência da teoria e da prática, do saber e do senso comum, da sabedoria reflexiva e da sabedoria instintiva, do real e do ideal¹⁰⁵. À filosofia cabia – segundo ele – contemplar a verdade pela razão e apoiar as conclusões filológicas; à filologia, cabia observar os factos históricos, as linguas e o senso comum e servir-se das teorias filosóficas para os subsumir em verdades universais e eternas¹⁰⁶. Deste modo, a verdade não perdia de vista a realidade nem o homem se desenraizava da natureza, distanciando-se quer do determinismo dos sentidos e do fatalismo (como queriam os epicuristas) quer da sua aniquilação e do acaso (como pretendiam os estóicos), um e outro contrários aos desígnios da Providência divina e aos princípios fundamentais de qualquer legislação ou, como disse Tácito, às *humanitatis commercia*¹⁰⁷. Neste processo de humanização ou objectivação do próprio homem na Humanidade – coincidente, segundo Michelet, com o da universalização e crescente liberdade dos homens – a filologia tinha precedência sobre a filosofia, o que significava, em última instância, que o critério de verdade e das

certezas racionais decorria, prioritariamente, não da consciência individual mas da “sabedoria do género humano”, ou seja, do “acordo geral do senso comum dos povos” ou *verum factum*, essa sabedoria vulgar ou instinto social de cooperação humana (de que falará Buffon), dado por Deus aos homens e comum a todas as nações – pese embora as suas diferenças de tempo e lugar – que se revelava, especialmente, pregnante no direito natural e na identidade do pensamento humano, reconhecida nas acções e na linguagem (como nos mostravam os provérbios)¹⁰⁸. É do *verum factum*, genesíaco, sincrético e tangível, onde a fronteira do sagrado e do profano não existe, que a humanidade parte à conquista das ideias puras e gerais, numa luta sem tréguas entre o simbolo e a ideia, entre a letra e o espírito – de que a Roma do direito e o direito romano eram os exemplos mais dramáticos – mostrando-nos não só que há uma correspondência necessária entre a marcha das ideias e das coisas mas que a linguagem (seja mitológica, oracular, adivinhatória, mística, etc.) medeia e refracta, operatoriamente, essa correspondência¹⁰⁹.

Mas Vico não pesará sempre, por igual, na obra de Michelet. A *Introduction à l’Histoire Universelle* (1831) é disso um exemplo. Nesta obra, todas as causas eficientes do desenvolvimento histórico são escamoteadas para dar lugar a uma só, onnipresente e final – a causa da liberdade, em conformidade com a razão e a lei, com vista à igualdade (igualdade de direitos, sob pena se se gerar a insociabilidade social) mediante a qual Michelet procura explicar todas as metamorfoses históricas das nações, desde o Oriente ao Ocidente¹¹⁰; o papel da Providência na história é reduzido a mero garante e elo de ligação do homem com Deus; a luta do homem e da humanidade contra a natureza é apresentada como um processo de libertação e redenção moral, a teoria dos *corsi e ricorsi* é substituída por uma teoria do progresso que poderíamos traduzir pela imagem duma espiral ascendente (a que mais tarde renunciará); a humanidade é identificada com o povo anónimo; as figuras históricas ou divinas são reduzidas a “simbolos” ou “ideias” (doravante os “heróis” e protagonistas da história); enfim, a concepção viqueana dos conflitos de classe como motores da história é desvalorizada em prol duma entidade mística, metafísica e reconciliadora dita “humanidade”, cujo fim supremo é a liberdade¹¹¹.

Mas toda esta invocação de Vico entre 1830 e 1850 (à parte Michelet e seus emulos) – mesmo da parte de filósofos do Direito, como Lerminier, que saúda

Vico ao lado de mestres como Niebuhr, Savigny, Gans e Hegel – “é muito superficial, e Vico fica um nome, o símbolo dessa filosofia da história que está na moda e a sua obra não é estudada de modo verdadeiramente aprofundado”¹¹². Para isso muito terá contribuído a indiferença do filósofo napolitano pelo progresso científico, técnico e económico nas suas relações com a perfectibilidade humana (como denunciaram Leroux e Buchez)¹¹³. As únicas excepções são o capítulo da *Histoire de la Philosophie cartésienne* (1854), de F. Bouillier, consagrado a Vico enquanto adversário de Descartes, e o trabalho de Ferrari sobre *Vico et l'Italie* (Paris, 1839).

Mas se Vico teve uma recepção meteórica em França no segundo quartel do século XIX, a partir da década de 60 – no dizer de Pons – com a ampla difusão e adesão ao positivismo e ao evolucionismo, por um lado, e com o novo surto racionalista (derivado do progresso científico), por outro, a filosofia da história – e, conseqüentemente, também a de Vico – caiu no descrédito (excepção para Cournot que será, cuidadosamente, lido por Antero e Oliveira Martins) arrastada, também, pelo descrédito que atingira a metafísica, entrando num processo de recessão e semi-obscuridade que nem as reacções anti-intelectualistas e oitocentistas finiseculares contrariaram, pois se fizeram em nome da vida (como em Bergson) e não da história¹¹⁴. Opinião que não nos parece, inteiramente correcta, se tivermos em linha de conta, por exemplo, a obra de Férron (que teve ampla difusão e discorre, amplamente, sobre Vico) e o acolhimento que este teve entre os nossos positivistas – como Teófilo Braga e Consiglieri Pedroso.

3

Vico perante o tradicionalismo e o liberalismo oitocentista

Que acolhimento teve Vico, entre nós, no século XIX? Na sua recepção, podemos estabelecer duas etapas: uma primeira, das lutas liberais até à década de 60; uma segunda, a partir desta década, derivada da receptividade da *Geração de 70*, às influências de Michelet e de do idealismo hegeliano.

Provavelmente, a primeira influência directa e explícita de Vico sobre um autor português do século XIX, fez-se pela via do tradicionalismo anti-liberal. Terá sido, efectivamente, um dos prosélitos do miguelismo – José da Gama e Castro (1795-1873) – aquele que primeiro se serviu, entre nós, das ideias de Vico através da sua obra *O Novo Príncipe* (1841) que, como disse Reis Torgal, é “a obra mais sistemática e significativa do pensamento contra-revolucionário e tradicionalista português”¹¹⁵. Começado a redigir em Portugal, em 1827, (quando esteve preso pela sua militância anti-liberal) *O Novo Príncipe* foi concluído no Rio de Janeiro (aonde Gama e Castro chegou, em 1838), tendo o seu conhecimento de Vico derivado do seu exílio, em Itália, aonde se acolheu, a partir de Dezembro de 1834 até 1836, e se relacionou com as forças conservadoras italianas¹¹⁶. Mas apesar da visível influência de Vico sobre Gama e Castro não me parece que essa influência tenha sido tão profunda, ao ponto de se poder afirmar que a metodologia da sua filosofia da história colhe em Vico “todas as potencialidades doutrinárias para uma argumentação antiliberal e conservadora”¹¹⁷. As ideias supostamente colhidas por Gama e Castro em Vico – como o providencialismo, a defesa da história como sentido da evolução da própria história, a precedência constituinte da sociedade sobre o indivíduo, a legitimização da Monarquia pelo Catolicismo, a ligação necessária deste ao Estado, as suas reservas quanto ao progresso indefinido e optimista das Luzes, entre outras – também as poderia ter colhido, como reconhece Reis Torgal, em Joseph de Maistre e Bonald¹¹⁸. Mas a verdade é que Gama e Castro se serviu dele, mais do que de qualquer outro, na redacção d’*O Novo Príncipe* (embora só de memória, pois quando o escreveu não estava em condições materiais de consultar a *Scienza Nuova*), dado que, entre todos os escritores de que tinha notícia, nenhum lhe parecera ter tratado com mais conhecimento de causa e proficiência acerca da origem das linguas e da formação das nações, entre outros assuntos interessantes¹¹⁹.

Gama e Castro coloca a família (constituída pelo seu chefe, pelos seus filhos e pelos fâmulos, ou seja, por todos os que se acolhiam à sua protecção a troco do trabalho e sustento, mas que não tinham os mesmos direitos que os filhos dessa família nem qualquer intervenção no seu governo) no início da sociabilidade humana; o seu máximo poder – imposto, inicialmente, pela força, pela apropriação violenta e pelo domínio territorial (e não por qualquer contrato voluntário entre governantes e governados), residia no seu chefe, não

cabendo aos familiares e fâmulos mais do que obedecer, segundo determinadas obrigações¹²⁰. O governo (Vico diria, antes, “o poder”) “primitivo e natural” da família patriarcal foi, pois, “decididamente monárquico”¹²¹. Mas não foi monárquico por constituição legal. A história, para Gama e Castro – como, antes dele, para J. de Maistre e Bonald, entre outros – mostrava-nos que a sociedade, desde o início, era já *constituída*, ou seja, com direitos pré-existentes e relações sociais já formadas anteriores à intervenção de quaisquer legisladores ou *constituição* por estes forjada¹²²; daqui retirou Gama e Castro algumas importantes ilações: a oposição da liberdade à sociedade, dos *Direitos do Homem* aos direitos sociais, a desigualdade de condições dos seres humanos decorrente da sua igualdade natural de direitos, a existência primigénia de relações sociais precisas anteriores aos direitos do indivíduo (não derivadas de qualquer contrato ou convenção) e a impossibilidade da existência de homens, vivendo, solitaria e individualmente, antes da sociedade (o “bom selvagem” de Rousseau)¹²³. Esta hipótese contratualista, por ele considerada “extravagante”, tinha contra si várias razões que a refutavam: o imperativo natural e originário da aproximação e associação recíprocas (já assinalado por Grócio), derivado da necessidade sexual do homem e da reprodução da espécie (necessidades permanentes e não temporárias, como nos animais); a absoluta necessidade de protecção que o homem tem na infância (sem a qual não sobrevive); a necessidade de aprendizagens (como hábitos e defesas), complementares de carências inatas; e, por fim, o dom da palavra, que “seria absolutamente sem objecto na hipótese da dispersão dos indivíduos”¹²⁴. Mas se a socialização do homem era prévia a qualquer contrato inter-individual, já o mesmo não se podia dizer do poder social, que derivava dum estado de guerra entre possidentes (em primeiro lugar, os chefes de família e, depois deles, os nobres aristocratas) e os não-possidentes (os fâmulos e a plebe em geral), de cujo antagonismo surgirão, sucessivamente, as aristocracias e as democracias, onde a crescente agudização de conflitos conduzirão, inevitavelmente, à anarquia e, como solução para esta, à monarquia (civil e não familiar)¹²⁵. Donde conclui Gama e Castro que as formas de governo não-monárquicas são uma violência e uma obra do artifício ou da usurpação; o regresso à monarquia absoluta e patriarcal, será, pois, o regresso ao “estado de natureza” e o reencontro de uma harmonia perdida, pois é o reencontro com a “forma de organização política mais perfeita, pois

encarna o princípio da civilidade, da justiça e da igualdade”¹²⁶. Esta conclusão, só aparentemente, é contraditória com as afirmações de Gama e Castro de que “todos os governos possíveis (representativo, republicano, absoluto ou despotico) são ou relativamente bons ou relativamente maus conforme as circunstâncias da nação a que se aplicam” e que “o unico bom para uma nação determinada é aquele que resulta da história, isto é, da experiência dessa nação”¹²⁷; o que parece implicar que o governo monárquico pode não ser, necessariamente, o melhor para uma nação à luz da sua experiência histórica. Mas para Gama e Castro, na pegada de Vico, o que a experiência histórica das nações mostrava é que, pese embora as suas diferenças, o regime monárquico absoluto era aquele que proporcionava a maior porção de felicidade individual aos súbditos¹²⁸.

Mas mesmo o governo puramente monárquico não estava isento de tensões sociais que Gama e Castro atribuiu, redutoramente (à luz dos pontos de vista de Vico) ao *antagonismo político*, princípio ou força primordial mediante o qual se explicavam todos os fenómenos do mundo civil ou social, como se explicam pela *atração* os do mundo físico e pela *sensibilidade* os do mundo orgânico¹²⁹. Daqui inferiu Gama e Castro, tal como Vico, que o estado natural da sociedade não é a paz mas a guerra, não é o consenso mas o dissenso, não é a concórdia mas a discórdia, enfim, um “estado de perpétua oposição” entre governantes e governados (porque quem obedece tem tendência a subtrair-se à sujeição e a declarar-se independente) cuja harmonia estava na oposição, com igual energia, das forças contrárias (e não na sua identificação) cujo resultado seria “infalivelmente, o equilíbrio de ambas” que se traduziria na “justa moderação na autoridade que governa, e razoável submissão na classe que obedece”¹³⁰. Todavia, para que qualquer das classes sociais não pudesse fazer vingar a sua tendência para predominar, abusivamente, sobre as restantes, era preciso um árbitro que estivesse acima dos antagonismos que as opunham. E para Gama e Castro, o melhor árbitro para harmonizar (e neutralizar até) esses antagonismos – que, a não se verificarem, gerariam ou uma tirania absoluta e insuportável (no caso ascendente) ou a anarquia, a desordem e a dissolução social (no caso descendente)¹³¹ – seria, tal como defendia Bonald, o regime monárquico, absoluto e hereditário, invocando, a seu favor, ser um regime transclassista, não depender a sua legitimidade e exercício de qualquer

classe social, ser o único capaz de neutralizar a acção de qualquer força dominante, repôr o equilíbrio entre todas e ser a violência extrínseca aos seus princípios. Este último predicado, atribuído ao regime monárquico por Gama e Castro, parece contraditório com a sua afirmação de que o despotismo lhe é indispensável¹³². Mas para Gama e Castro o erro não está no despotismo, ou seja, no poder arbitrário (que pode ser bom ou mau depende de quem o usa, se é um homem virtuoso ou um malvado), pois “o governo mais altamente despotico que se conhece é o de Deus e, contudo, ainda ninguém se lembrou de dizer que o governo de Deus tem, por atributo, a injustiça, e por objecto fazer nascer nos súbditos a imbecilidade e a baixaza”¹³³; o erro está, sim, não no poder arbitrário do despotismo mas na *tiranía*, ou seja, no abuso ou desprezo da lei que torna qualquer regime atroz e injusto¹³⁴. O despotismo é indispensável e inevitável a qualquer regime e governo na execução dos seus actos, porque as leis são, essencialmente, genéricas, não contemplam cada caso em particular¹³⁵. Mas, para Gama e Castro, o governo monárquico é menos injusto que qualquer outro, pois devido à inamovibilidade hereditária do monarca e ao seu interesse prioritário na prosperidade do seu reino e felicidade dos seu súbditos – “é absurdo pensar que aquele cuja gloria, prosperidade e interesse nasce, prospera e cresce com o interesse, prosperidade e gloria da nação a que preside, trabalhe para arruinar-se a si mesmo, arruinando os interesses do povo de que é rei” – pode decidir descomprometido e independente dos interesses das classes sociais em antagonismo¹³⁶. Gama e Castro reconhecia, no entanto, como Vico, esta arbitragem, por muito atinada que fosse, os equilíbrios sociais, mais tarde ou mais cedo, se haviam de romper, dando lugar, através de uma dialéctica imparável de oposições, à aristocracia, à democracia, à anarquia e, por fim, de novo o regresso à monarquia “natural”¹³⁷. A evolução duma nação estava, pois, “condenada” a passar por diversas formas de governo, correspondentes a outras tantas mudanças na marcha da civilização, ou seja, a uma “espécie de círculo eterno que acaba sempre no mesmo ponto onde começou”¹³⁸, que ia desde a idade dos “heróis” (como os Rómulos e Teseus) fundadores das nações sob a forma de monarquias patriarcais, passando pela idade dos “aristocratas” (a segunda das idades, as dos Aquiles e dos Coriolanos, “magnanimos, mas orgulhosos”), depois pela idade dos “generosos, mas niveladores” (fundadores das democracias, como os Aristides e Públícolas), até à quarta idade, a dos

"ambiciosos e conquistadores" (como os Cesares e Pisistratos, fundadores das monarquias cesaristas) e, por fim, terminando na quinta idade, a dos "dissolutos e opressores" (como os Neros e Calígulas), regimes auto-destrutivos, cuja corrupção e anarquia impunham o regresso, de novo, à monarquia inicial¹³⁹. A evolução da história de Roma era um exemplo paradigmático – como fôra também para Vico – dessa evolução cíclica da "história ideal eterna da civilização das nações", onde, também, Gama e Castro chama a atenção (como antes já fizera Vico) para o papel decisivo, nas transformações politico-sociais, da instituição dos matrimónios solenes ou *connubia* (que fazia dos cônjuges *filhos de algo* com direito de *testar*, impedindo o confisco dos seus bens pelo poder, após a sua morte)¹⁴⁰. Note-se que Gama e Castro omite a "idade divina" de Vico, em que o homem vivia num estado de bestialidade e violência, embora reconheça que a monarquia patriarcal ou familiar (a primeira das idades, segundo ele) assentava na força e no poder patrimonial. Com essa omissão, Gama e Castro não pretende furtar as formas elementares de organização social e a determinação do ciclo invariável da "história ideal eterna" (que todas as nações têm de cumprir) à intervenção providencial, deslocando-as para a vontade dum monarca. Não deixa, no entanto, de *parecer* um esforço de secularizar a acção humana, subtraindo, à onnipotência divina, a causalidade das suas formas particulares e transitórias e entregando-as, em contrapartida, à determinação do homem (mais exactamente, de *alguns* homens) que, inconscientemente, vão cumprindo e *actualizando* – num tempo e ritmo que não é, necessariamente, o mesmo em todos os homens e nações – as etapas da "história ideal" determinada pelo Criador¹⁴¹. Este aparente esforço de secularização da causalidade eficiente dos acontecimentos parece revelar, da parte de Gama e Castro, uma tímida aceitação da ideia de progresso. O que não é verdade. Em primeiro lugar, porque não há, no *Novo Príncipe* de Gama e Castro, qualquer proposta de governação secularizadora, pois não só considera a religião católica como a *única* religião do Estado (e fundamento, por isso mesmo, do "governo naturalmente monárquico absoluto") como considera a tolerância religiosa a causa da democracia, e conseqüentemente, da extinção de toda a religião ou indiferentismo religioso, fonte inevitável, como para Vico, da dissolução social e da anarquia¹⁴²; em segundo lugar, para Gama e Castro, o progresso, além de ser uma noção vaga e imprecisa, como todas aquelas de que nos servimos para explicar o que

ignorámos – como o *horror ao vácuo*, outrora invocado para explicar certos fenómenos naturais – não é linear e sem fim como uma recta cujos pontos nunca se sobrepõem e cujas extremidades nunca se tocam, mas sim “uma linha curva, e até um verdadeiro círculo em que o mesmo espaço andado é sempre corrido de novo, enquanto há movimento. Por outras palavras: o andamento progressivo da civilização das nações há-de ser sempre o mesmo, porque é a consequência necessária da natureza do homem que também não pode mudar”¹⁴³. Acelerar a marcha duma sociedade não é, pois, afastarmo-nos do seu ponto de partida nem um progresso em relação a este. Acelerar a mudança social, crendo que nos afastamos do ponto de partida é, para Gama e Castro, uma ilusão e de efeito, exactamente, oposto ao que se pretende; a aceleração conduz, sim, necessaria e fatalmente, ao ponto de partida (como o navegante que faz uma viagem à volta do mundo), ou seja, à monarquia, como seu cadinho final e reinício de uma mesma marcha já antes percorrida, que se pode acelerar ou retardar mas não modificar¹⁴⁴. Para Gama e Castro só há, pois, um “progresso” admissível, verdadeiro e real: o que se faz não por saltos e revoluções, por roturas e descontinuidades, que é artificial e fictício e que acaba sempre por ser ultrapassado pela evolução orgânica e natural da história, mas o que devolve a civilização às circunstâncias e natureza da sua evolução – o “progresso da natureza” – que se podia exprimir na seguinte “fórmula algébrica”: “cada época da vida de uma nação achava-se já encerrada na antecedente e todas juntas no primeiro passo da sua carreira política, pouco mais ou menos como nos ovários de Eva se achavam, uns dentro dos outros, os germens de todas as gerações da espécie humana até ao *ultimum moriens*”¹⁴⁵. No entanto, para Reis Torgal, este movimento circular não significava, na sua conclusão, um regresso puro e simples ao princípio, mas um movimento em círculos concêntricos, cada vez mais alargados, formando uma espécie de espiral ascendente – ideia que, reconhece, não é explícita em Gama e Castro – em direcção a um ideal de humanidade que só terá o seu acúme e realidade com o termo da história¹⁴⁶. Hipótese que se baseia no facto de que “a noção de movimento circular da história pode não significar negação do progresso propriamente dito, mas sim uma outra interpretação de progresso, diferente da concepção rectilínea, entendida como progresso constante, que não pára”¹⁴⁷. É possível. Pode mesmo invocar-se em prol desta hipótese que nem todas as nações começavam a sua vida no mesmo ponto da órbita

comum de civilização – por exemplo, na forma monárquica – nem demoravam o mesmo tempo a percorrê-lo ¹⁴⁸, devido às idiossincrasias de cada uma, pois “tal como as fermentações químicas, também as fermentações sociais diferem em energia e rapidez, segundo as circunstâncias de tempo e de lugar, a temperatura que entra na fermentação e a temperatura política” ¹⁴⁹. Mas embora as etapas da marcha das nações não fossem coincidentes e simultâneas na sua evolução, contudo, todas percorriam, inevitavelmente, as etapas da sua “história ideal eterna”: aristocracia, democracia, anarquia, tirania e monarquia... ¹⁵⁰.

Depois do que ficou dito sobre a utilidade da *Scienza Nuova* em prol da legitimação da doutrina tradicionalista e contra-revolucionária não era de esperar que os nossos liberais se afincassem nela, a não ser para a refutar. Mas, tanto quanto sei, nem isso fizeram. Vico deve ter-lhes aparecido como um anjo das trevas, um avatar do despotismo monárquico, cuja espinha dorsal fora quebrada pelo Vintismo. Mas se Vico não interessava aos liberais do ponto de vista político, poder-lhes-ia ter interessado do ponto de vista histórico-social, na medida em que chamou a atenção para a idiossincrasia da história das nações e valorizou o senso comum e a sua sabedoria (recorrendo sobretudo a fontes literárias e filológicas), dois aspectos que foram caros ao Romantismo. Mas nem a estes aspectos da obra viquiana foram sensíveis Garrett, Castilho ou Herculano. Deste último, apenas conhecemos, no que a Vico se refere, uma atitude de repúdio da sua filosofia da história, provocada, aliás, por uma questão que lhe fôra posta, epistolarmente, por Oliveira Martins, a saber, se havia ou não, na sucessão dos factos históricos, uma lógica da história, o que, a confirmar-se, permitiria tirar conclusões bem distintas das que se retirariam se concebêssemos esses fenómenos como resultados acidentais e derivados da acção atomística dos homens ¹⁵¹. A questão posta por Oliveira Martins não era discipienda; efectivamente, se levarmos o individualismo às últimas consequências, se o alçarmos a agente decisivo da história, derivamos para um voluntarismo e, deste, para uma história em que o critério de certeza é um construto subjectivo de dados “caóticos”. A História faz-se, deste modo, de dentro para fóra, é mais obra do historiador do que das fontes. Finalmente corria-se o risco da subjectivação da história, do psychologismo, da história “literária” e “dramática”, como a

praticava Michelet, que era exactamente o que Herculano desejava erradicar da historiografia portuguesa. Não sei se Herculano se apercebeu do alcance da questão posta por Oliveira Martins. Seja como fôr, Herculano, em carta que lhe dirigiu sobre esta questão, de Vale de Lobos, com data de 25 de Dezembro de 1872, é bem claro sobre o que entende por lógica da História e a sua resposta condensa toda uma filosofia; ouçamo-lo: “Eu posso lá saber o que é a lógica da história que sai da sucessão dos factos históricos? A lógica, no meu tempo, era o complexo das leis, das regras espontâneas conforme funciona a inteligência: era a fórmula por cujo meio se manifesta a razão no homem. Fenómeno puramente subjectivo, congénito com o indivíduo, e mais ou menos aperfeiçoado, na sua manifestação externa, conforme a educação de cada um, não concebo como tal fenómeno possa derivar da sucessão dos factos históricos. Que, aplicando-se aos factos históricos, a lógica nos possa ou deva levar a tais ou tais conclusões ou ilacções, entende-se. É o mesmo que sucede, aplicando-a a outra qualquer provincia do saber humano. Lógica engendrada pelos factos da vida das nações ainda não havia no meu tempo. É descobrimento mais moderno”¹⁵². Herculano é claro. A sucessão de factos históricos carece, em si mesma, de qualquer lógica, como, por exemplo, a lógica das leis duma “historia ideal eterna”; a lógica é apenas um conjunto de regras de funcionamento da inteligência que podemos aplicar a quaisquer factos; inclusivé, históricos. É com a lógica do sujeito que ordenamos os factos, que tornamos a história inteligível. Os acontecimentos, só por si, não têm, pois, qualquer lógica; somos nós que lha imprimimos. Não quer dizer isto que os agentes da história não actuem logicamente; o que Herculano está a dizer é que para reconstruirmos os acontecimentos temos de o fazer a partir duma “grelha” interna, subjectiva (melhor dizendo intersubjectiva) que procura nos acontecimentos a lógica que coincide com a nossa; ou seja, o que sai fora das regras da inteligibilidade e do conhecimento humano não é história humana; é outra coisa qualquer”¹⁵³. Portanto, o conhecimento histórico não consiste no conhecimento duma qualquer história ideal eterna na qual se subsumem os factos e os acontecimentos passados e vindouros, mas simplesmente – como salienta – no conhecimento das suas causas e efeitos¹⁵⁴. Desconhecermos essas causas e efeitos podia levar-nos a crer ou a suspeitar na existência duma ordem ideal imanente aos factos e acontecimentos. Mas para Herculano isso não passava duma crença sem qualquer fundamento.

Como ele mesmo disse “o fortuito é um adjectivo inventado para consolar a vaidade humana de ignorar a cada passo a genealogia dos factos e dos acontecimentos. (...) o génio militar e político de Napoleão exerceu uma influência enorme nas condições de existência das sociedades militares da Europa; (...) a vontade enérgica de um fidalgo russo, Rostopkène, modificou, limitou os efeitos dessa influência com o incêndio de Moscovo; (...) a circunstância *fortuita* de ser rigorosíssimo o inverno de 1812 (*fortuita*, enquanto um mais cabal conhecimento das leis meteorológicas nos não vier revelar *porque* o inverno de 1812 foi tão rigoroso) completou a obra do fidalgo russo, dando cabo de um exército de 700.000 homens, que teriam dado cabo do poder da Rússia se tivessem podido invernar em Moscovo; (...) a destruição desse exército explica Waterloo – Waterloo que, além dessa causa, tem a das vontades em concurso de Wellington, Blucher e talvez Bourmont”¹⁵⁵. Portanto, para Herculano, não há factos *fortuitos* (que poderiam levar a crer na existência da enteléquia viquiana...) como também a liberdade dos agentes da história não é tão grande como se crê, considerando mesmo que “a aplicação à sucessão do fenómenos sociais e humanos do atomismo mecanicista é, (...) uma bizarria e um abuso metodológico contraditório¹⁵⁶, pois se as vontades individuais são entendidas no sentido atomístico (por contraposição e apoucamento da *humanidade*) não vê como não possam ser já consideradas *moléculas* pois a sua acção não é estanque mas social¹⁵⁷.

Ora esta história de que fala Herculano não era a de Herder e Vico que, para ele, não passavam de “genero de romance impertinente” mas a história como era elaborada por Mommsen e Niebhur¹⁵⁸. Não sendo inteiramente contra a filosofia da história – pois diz que “quando as monografias das nações do globo estiverem feitas, o que há-de ser daqui a alguns centos de anos, então é possível a filosofia da história (...) que (...) há-de ser a fixação das leis gerais que, *a posteriori*, resultarem da identidade e universalidade dos factos políticos e sociais em identidade universal de circunstâncias, leis cujo conhecimento tornará a história uma verdadeira ciência”¹⁵⁹ – Herculano era contra aquela que proliferava, no seu tempo: uma filosofia da história *in fiori*, “pura conversa” (referia-se, entre outros, a Vico e Herder) que não resultou do estudo da índole, das tendências, das paixões, e inferências a partir de factos conhecidos e *provados*, mas que procurava submeter, dogmaticamente,

esses factos a princípios *a priori*¹⁶⁰. E adverte, por fim, Oliveira Martins que nunca fez História em busca das leis das sociedades do passado, do presente e do futuro – como faz o socialismo que converte uma lógica de factos numa lógica da história – mas apenas dar a conhecer, em contraponto a soluções bastardas e utopias estrangeiradas, as nossas instituições e tradições, condição duma melhor harmonia social e duma verdadeira e real liberdade¹⁶¹. E por aqui se ficou Herculano. Bem claro. A atribuição de leis gerais e absolutas ao desenvolvimento da história da Humanidade, ou seja, atribuir à evolução histórica uma lógica de desenvolvimento, pelo seu idealismo vesgo, redutor e inverificabilidade, podia não só converter a história numa ideologia mas também numa doutrina dogmática e salvífica, com incidências políticas (como o socialismo). Eis os defeitos possíveis – e não eram poucos – das filosofias *a priori* da História, entre as quais incluiu “o romance impertinente” de Vico.

4

Vico e a Geração de 70

Mas se os nossos intelectuais liberais foram quase indiferentes a Vico, o mesmo não aconteceu com a denominada “Geração de 70” (e com alguns intelectuais da década de 80, de certo modo a ela ligados – como Alberto Pimentel, Silva Cordeiro e Cunha Seixas). Como se compreende esta atenção a Vico, numa década e por parte duma geração que repudiara o Romantismo e a tradição (ainda que já na sua fase espúria, convencionalista e formalista) em nome do “Bom Senso e Bom Gosto” (1865), que procurou sacudir o torpor liberal-conservador com as *Conferências do Casino* (1871), identificando a religião católica (que Vico tanto prezara) como a principal causa da nossa decadência? Que recebera com entusiasmo – embora com reservas quanto ao seu alcance holista – a filosofia científica naturalista e o positivismo, que começou então a dominar, também, a filosofia da história? Que defendiam avançadas formas de organização social que não passavam por um regresso à monarquia mas pela sua supressão? Que tinham o culto do progresso, da liberdade e da igualdade, germes da anarquia das nações, do ponto de vista de Vico?

À primeira vista, portanto, surpreende que uma Geração, respirando uma atmosfera saturada pelo socialismo proudhoniano, pelo cientismo e pelo positivismo, fosse receptiva, mais do que qualquer outra – antes ou depois dela – às ideias viquianas. É verdade que Vico atribuiu a evolução social ao antagonismo de classes e à posse da propriedade; deste ponto de vista, poderia ter sido invocado – mas não foi – pelos socialistas portugueses; mas não considerou a liberdade (como fez Michelet) a força motriz e determinante da evolução histórico-social nem a igualdade a sua finalidade última. Considerou, sim, a história como um produto da consciência do próprio homem, o seu próprio ser enquanto sendo. Nesse medida, Vico chamou a atenção, como ninguém antes dele o fizera, para a historicidade da própria história, para a sua humanidade; a história – como dirá Hegel (e nisto ambos são convergentes) – não era estranha ao homem, não tinha existência própria fóra dele; a história era o rosto visível do devir da consciência humana. Conhecer a história, o sentido da história, era conhecermo-nos a nós mesmos e ao nosso destino; era um processo maiêutico, não por via da razão pura, mas duma razão histórico-efectual, que tinha a sua medida na *phronesis* e não na *sophia*. Mas os socialistas (Antero e Oliveira Martins) e republicanos portugueses (como Teófilo Braga, Consiglieri Pedroso, etc.) subestimaram – quando não mesmo ignoraram – a importância do *verum factum* viquiano como medida de inteligibilidade das “leis” da história e da constituição das nações; optando, antes, por um processo de fundamentação da evolução social, de cunho eminentemente, racionalista (idealista e positivista, respectivamente). O senso comum e a sabedoria, supostamente, acumulada por ele, conduzia – na óptica destes intelectuais – à inércia social e à sobrevalorização mediúnica da tradição. Vico valia por ter posto a descoberto – muito antes de Hegel – que a humanidade é obra do próprio homem e, portanto, que as “leis” da evolução dos fenómenos histórico-sociais têm de se procurar nas ideias que temos acerca deles, porque fomos nós que os criamos. Era uma explicação histórica anti-naturalista, anti-fenomenista, que ia ao encontro do idealismo hegeliano e, mais do que isso, devolvia à história o sentimento da vida que “o sistema exterior, a lei das aparências e a Fenomenologia do Ser”, enfim, o cientismo lhe retirara¹⁶². Como Vico, que defendia o espontaneísmo motriz da natureza humana, também Antero e Oliveira Martins insistiram nessa energia imanente e espontânea que faz mover a humanidade para um fim e que, até

certo ponto, é coincidente com o de Vico: libertar a compreensão da história das nações da matriz de inteligibilidade naturalista, ou seja, da inteligibilidade dos seus fenómenos pelas “leis” da natureza física e factores extrínsecos ou “externos” ao homem, remetendo-a para a sua consciência e formas de expressão – desde os caracteres dos homens até à simbólica em que vivem imersos (como a própria língua, a poesia, a literatura, os mitos, etc.). A difusão da etnolinguística, da etnologia e da antropologia evolucionista (Darwin, Haeckel, Lyell, Topinard, Max Muller, Lubbock, Grimm, Hovelocque, Whitney, Renan, etc.) reforçaram essa atenção dada Vico e ao problema da “embriologia social” ou das origens da sociedade, como um lugar de verdade – como cria Antero – e não um tempo de fantasias e efabulações desprovidas de sentido. Não é por inquietações religiosas que Oliveira Martins nos deixou um *Sistema dos mitos religiosos* (1882). Mas Vico foi ainda mais atraente para esta geração porque elevou a Humanidade a sujeito da História, fazendo dos seus heróis, “rostos” simbólicos, vivos e expressivos do seu devir.

Se, tanto Vico como Antero e Oliveira Martins aceitam que o desenvolvimento histórico-social tem o seu ponto de partida e a sua força retro-alimentadora na espontaneidade criativa da consciência humana, divergem, contudo, quanto ao sentido dessa evolução. Segundo Vico essa evolução opera-se por *corsi* e *ricorsi*, num processo de desenvolvimento sempre igual a si mesmo que tem o seu remate final no regresso ao ponto de partida; para Antero e Oliveira Martins essa evolução faz-se no sentido da realização duma liberdade inata à própria humanidade até à consumação final da evolução da sociedade no reino da igualdade (ideais estranhos a Vico, mas defendidas por Michelet). É, pois, quase só o idealismo histórico viquiano – que ia ao encontro de hegelianismo – que Antero e Oliveira Martins retêm. Muito mais longe irá Teófilo Braga, como em outra ocasião mostraremos.

Sabemos por Eça de Queirós (e, também, por Antero na sua carta autobiográfica a Wilhelm Storck) que em Coimbra se lia, no alvorecer da década de 60, entre outros filósofos franceses e alemães, Michelet e o próprio Vico. Todavia, entre 1860-65 – a crermos em Teófilo Braga – Vico não se encontra entre as leituras directas de Antero, mas, sim, Proudhon, Feuerbach, Quinet e Michelet (e terá sido, provavelmente, através dos dois últimos que teve acesso ao conhecimento do filósofo napolitano)¹⁶³. Aliás, neste período – como salientou

Joaquim de Carvalho – o que mais impressionava Antero, era “a atitude crítica, a ideia de evolução e a confiança na ciência e no progresso da humanidade.(...). Ao patriotismo exaltado dos românticos, opunha o amor da humanidade; à religiosidade tradicional, a filosofia idealista, impregnada de hegelianismo; ao culto da individualidade, a confiança na capacidade das massas e a fé na realidade do espírito universal; à estabilidade das organizações sociais, a concepção da história, inspirada em Michelet, como teatro da luta da liberdade contra a fatalidade e, para além destas mutações profundas, a crença de que a humanidade, numa viragem do seu curso, caminhava para um novo período”¹⁶⁴. E se Antero diz que a sua geração foi a primeira que se afastou verdadeiramente da “velha tradição”, como podia ser ele receptivo ao tradicionalismo de Vico? Podemos, contudo, supôr que Antero leu a *Scienza Nuova*, pois consta, da sua biblioteca, um exemplar por ele autografado dos *Principi di scienza nuova* (Milano: Presso il Librajo-Editore Luigi Cioffi, 1853)¹⁶⁵. Mas só em dois opúsculos da *Questão Coimbrã* (1865) o cita. A tónica das suas intervenções, na década de 60, é posta em Michelet, Proudhon e Hugo como modelos de dignidade e independência intelectual. O que é que Antero retém de Vico? No posfácio às *Odes Modernas* (1865) sobre “a missão revolucionária da poesia”, ainda não se vislumbram indícios da leitura de Vico, embora nele afirme, em consonância com Vico (mas também com Herder e com os românticos sociais, como Ballanche e Leroux), que a poesia é “a confissão sincera do pensamento mais íntimo de uma idade”¹⁶⁶ e, por isso, “a forma mais pura daquelas partes soberanas da alma colectiva de uma época, a (sua) crença e a (sua) aspiração”¹⁶⁷; no entanto, atribui-lhe uma missão revolucionário que Vico não lhe atribuí a não ser a de exprimir “a cor moral, a feição espiritual da sociedade”¹⁶⁸. Mas se, em 1865, Antero não dá sinais ainda de ter lido Vico, já em 1866, parece-me inequívoca a sua sensibilidade à leitura do filósofo napolitano; não porque afirme que “a história, as sociedades, as religiões, os governos nascem, crescem e declinam por uma força própria no seio da humanidade, como as árvores no seio da terra”¹⁶⁹ (simile que encontramos, por exemplo, em Hegel), mas ao justificar as suas reservas sobre a crítica religiosa de Voltaire e sobre o contratualismo de Rousseau. Para Antero, nem a religião era fruto da ignorância e uma superstição, nem a associação dos homens era um mero acto contratual. Quer a religião quer a associação eram algo de intrínseco ao homem, faziam parte da sua própria

natureza, porque o homem – como salientou Antero, invocando Vico – era o criador de si mesmo e da humanidade. O alcance desta descoberta genial do filósofo napolitano – a “afirmação do eu humano” – viu-a claramente Antero, ao reconhecer que “todos os que vieram depois (de Vico), Hegel, Michelet, não fizeram mais do que confirmar a intuição maravilhosa do grande italiano”¹⁷⁰. Mas a influência de Vico sobre Antero não se ficou pela afirmação da soberania do *eu* e da espontaneidade criadora do espírito. Antero soube também colher em Vico a valorização da história e as reservas do filósofo italiano aos abusos do racionalismo. Para Antero, o erro do racionalismo setecentista consistiu em tomar a consciência por um princípio quando ela é apenas um instrumento e um resultado, “um modo de ser” dessa força misteriosa que mobiliza o homem; e porque se fez esta confusão, não se separou a reflexão da existência do espírito, acreditou-se, erradamente, que mesmo os actos da infância da humanidade tinham sido, simultaneamente, conscientes e voluntários¹⁷¹. Ora, diz Antero, a reacção filosófica dos princípios do século XIX, tornou possível a crítica das origens da humanidade, mostrando que o seu desenvolvimento é análogo à ontogénese humana e que “a consciência é o termo último, a mais enérgica expansão da força espiritual”¹⁷² que, embora, primigeniamente, seja uma força carente de reflexão é, contudo, historicamente, uma força “espontânea”, criadora e incubadora dos gérmens que irão produzir aquilo que, mais tarde, se há-de chamar consciência, religião, filosofia, legislação e poesia¹⁷³. Como Vico e Michelet, Antero mostra-se, pois, um defensor da espontaneidade do espírito. Em coerência com esta tese – abonada e reforçada pela autoridade das opiniões de Cousin, Michelet, Max Muller e Ernest Renan – defenderá a “espontaneidade” das linguas, cuja criação não derivava, pois, do trabalho reflexivo e artificial nem era fruto duma revelação divina (sob pena de subversão da universalidade das leis naturais)¹⁷⁴. Portanto, se as primeiras criações humanas não eram invenção duma consciência reflectida e artificial nem obra de Deus, só às forças “próprias e imanentes” das faculdades humanas, obrando, *espontaneamente*, se deviam atribuir¹⁷⁵. Desta espontaneidade derivava o carácter de “eternidade” com que nos apareciam e o garante da verdade absoluta que tinham em si¹⁷⁶. Como diz Renan – invocado por Antero – cujas palavras se ajustam perfeitamente ao pensamento de Vico, não o invalidando mas completando-o, “o homem produz tudo o que sai da sua natureza. Concorre com a sua actividade;

fornece a força bruta que produz o resultado. Mas a direcção dessa força não lhe pertence. Dá a matéria: a forma, porém, vem doutra parte. O verdadeiro outro das obras espontâneas é a natureza humana ou, se se quiser, a causa superior da natureza. Neste ponto torna-se indiferente atribuir a causalidade a Deus ou ao Homem”¹⁷⁷. Esse espontaneismo do espirito leva Antero a crer a poesia como lugar privilegiado da revelação da verdade e da realidade originárias: “A Poesia! o sonho da humanidade no berço infantil de sua primeira inocência! (...) O chão, sobre que assenta a certeza de hoje, formou-se pelas aluviões sucessivas da intuição antiga. O que é ciência foi já poesia: o sábio foi já cantor: o legislador, poeta; e a evidência, uma adivinhação, um admirável palpito, cujas profundas conclusões são ainda o espanto, e porventura o desespero das mais rígorosas filosofias”¹⁷⁸. A humanidade iniciou-se, pois, por uma fase poética, à qual sucedeu uma fase sintética (criadora das linguas, dos mitos, das religiões e da metafísica) e à qual sucederá, irreversível e definitivamente, uma fase analítica, racionalista e crítica¹⁷⁹. Por isso, entre o antigo e o hoje não há contradição: “a inteligência de hoje tem confirmado todas as intuições da antiga poesia. A religião, o direito, a liberdade, o amor, tudo isso nos legou o velho mundo poético: nós o descobrimos”¹⁸⁰. Daí que, para Antero, tanto a poesia como a literatura (e nisso coincide com Vico e Herder) sejam “o instrumento mais delicado e, ao mesmo tempo, o mais preciso, para determinar o grau de valor moral de cada civilização”¹⁸¹.

Quanto à “filosofia da história” de Vico ela não está, explicitamente, presente em Antero nem sequer na crítica que o autor das *Odes Modernas* faz à *Poesia do Direito* de Teófilo Braga, onde a influência de Vico é omnipresente. É possível, no entanto, rastrear a presença de Vico, ainda que difusa, na sua defesa da filosofia da história, do imanentismo e da literatura e mitos (embora aqui se possa igualmente invocar a influência de Herder), como factores a ter conta no conhecimento das leis da evolução histórica. Na sua crítica ao livro de Oliveira Martins *Teoria do Socialismo* (1872), publicada no *Diário Popular*, Antero releva o contributo de Vico para a descoberta do imanentismo; fá-lo, no entanto, remontar a Protágoras, ao Cristianismo e à doutrina da Graça, a S. Paulo e Santo Agostinho, para lhe encontrar as formulações “mais positivas” em Hegel, Feuerbach, Comte e Proudhon¹⁸². Por outro lado, é da opinião que uma filosofia que despreze a história (“essa grande voz do instinto espiritual

da humanidade”), pode ser rigorosa e metódica, mas é falsa e nada tem a ver com a vida dos homens¹⁸³. Todavia entre os autores que aconselha para uma teoria da sociedade baseada na justiça, na razão e na verdade não inclui Vico¹⁸⁴.

O caso das influências de Vico sobre Oliveira Martins é mais complexo. Convicto – como Antero – na espontaneidade do espírito e na humanidade (não no indivíduo) como sujeito e criação da história, Oliveira Martins tem – como Vico – uma intuição poética do mundo e um fundo poético no seu pensamento histórico, que faz dos heróis das suas narrativas históricas, acima de tudo, símbolos de ideias, expressões simbólicas do espírito dum povo, a que esses “heróis” dão rosto¹⁸⁵. Mas não são encarnações do Espírito ou da Ideia hegeliana. Livre-arbitram os seus actos. Por isso não são – como afirma António José Saraiva – desprovidos de “autonomia”, nem fluem na acção como “notas de uma sinfonia” ou como “as sombras dos mortos evocadas por Ulisses no Hades, (esse determinismo, em Oliveira Martins, só tem cabimento na mesologia)¹⁸⁶. Os heróis de Oliveira Martins, inclusivé do ponto de vista dos papéis sociais que protagonizam, estão mais perto dos de Michelet e de Vico do que de Hegel.

Outras afinidades que podemos encontrar entre Oliveira Martins e Vico são as que dizem respeito à filosofia da História. Como Vico, Oliveira Martins partilha também uma concepção organicista e teleológica da História¹⁸⁷, cuja evolução atribui, conjuntamente, embora com peso variável, a uma *força* ingénita e espontânea que move a humanidade para um fim ideal e a factores exógenos – como os climas, as raças e o antagonismo político e classicista (comparável ao *struggle for life*). A história está, pois, sujeita a leis, embora (devido à vontade humana por um lado e aos fins da história, por outro, sobretudo à *liberdade*) menos estritas e rígidas que as leis naturais; a história de Roma, evocada, paradigmaticamente, por Oliveira Martins e outrora, também, por Vico, era o exemplo dessa “história ideal eterna das nações” cujos fins, no entanto, separam, claramente, Vico e Oliveira Martins. Se ambos procuram libertar a compreensão da história das nações ou da Humanidade da matriz de inteligibilidade naturalista e cientista, o fim para onde ela se encaminha, tem, para o primeiro, a monarquia civil por desenlace inevitável e final (que sucede a um estado de anarquia, proveniente da democracia); e, para segundo, o advento do reino da Justiça social, ou seja, a igualdade em liberdade.

Em Oliveira Martins há uma finalidade da história, que não se identifica nem com os desígnios da Providência divina (como pretendia Vico, ainda que com uma certa margem para o livre-arbítrio) nem com o princípio dum progresso “cego”, indefinido e indeterminado, como pretendia a “embriologia social” de Darwin, Haeckel e seus correligionários¹⁸⁸. Essa finalidade tinha uma ideia directriz imanente: “a manifestação consciente do Espírito no Mundo” na plenitude da sua liberdade (não só como pensamento mas como acção) contra as forças do determinismo impostas pelo inconsciente ou Natureza (onde é clara a influência de Proudhon e Hartmann)¹⁸⁹. Mas se Oliveira Martins se distingue de Vico quanto aos fins da História, também se distingue dele quanto ao conhecimento das “leis” da sua evolução. Efectivamente, para Oliveira Martins, a referência nomológica de inteligibilidade dos fenómenos sociais não são os *corsi e ricorsi* de Vico nem a sua “história ideal eterna”, mas o *Esquisse sur le tableau des progrès de l’esprit humain* (1793) de Condorcet¹⁹⁰, onde – na sua opinião – já se encontra o essencial do objectivo da filosofia da história, ou seja, o conhecimento das leis do progresso do mundo social no seu todo (que não se confundiam com as leis de uma ciência correlativa – a ciência da civilização)¹⁹¹; um progresso não providencialista, associado a um conceito de perfectibilidade indefinida, que, se na sua irreduzibilidade ao controle positivo, tinha, algo de inquestionável e metafísico, era, no entanto, uma evidência histórica confirmada pelos factos, tão clara e distinta, como qualquer lei científica, experimentalmente, confirmada – como as leis de Maxwell, Faraday ou Darwin – devendo constituir o coroamento e conclusão da ciência da humanidade¹⁹². Como se verifica, também Oliveira Martins associou a filosofia da história a um certo conceito de progresso que era completamente alheio à *Scienza Nuova* de Vico; fê-lo, porém, com parcimónia, pois não ignorava – como acentuou – que o conceito de “progresso” (como o de Absoluto e o da Providência) eram conceitos metafísicos¹⁹³. Mas se Oliveira Martins divergiu de Vico quanto aos fins e ao género de “leis” da evolução histórica, convergiu, no entanto, com ele, na procura das leis do mundo social, ou seja, – para usar as palavras mais precisas de Cournot (que lhe serve de guia) – no “estudo das relações e das leis gerais que explicam o desenvolvimento dos factos históricos tomados no seu conjunto, abstracção feita das causas variáveis que agiram, como forças, em cada caso em particular”¹⁹⁴. A provar a existência dessa história ideal, ou seja, desse

"sistema de leis da vida histórica das sociedades (consideradas na sua totalidade), inalterável, constante, uno, repetido sempre, sejam quais forem as condições acidentais, exteriores e fenomenais em que essas leis apareçam na realidade" ¹⁹⁵, estava a repetição, elíptica e em espiral das leis de desenvolvimento e decadência das civilizações (independentemente da sua intersecção ou sucessão) ¹⁹⁶ conjectura já defendida por Michelet e, de certo modo, também por Hegel ao contrapôr, à variação do reino animal, em círculo ou em repetição, o progresso do espírito ¹⁹⁷. Algo diferente do que supunha Vico, mas não tanto que obnubilasse o mérito que Oliveira Martins, por mais de uma vez, lhe reconheceu e enalteceu: ter descoberto não só que "o homem, a humanidade, são uma criação da própria consciência", que "revelada pela história, chega pela verdade positiva à verdade absoluta, isto é, pela evolução natural dentro de si mesma, ao conhecimento de si própria" ¹⁹⁸ mas que a evolução orgânica das sociedades obedecia a um tipo ideal (ainda que não a uma evolução circular, sem fim, como as que fazem os bois que tocam a nora à volta de um poço) ¹⁹⁹. Mas este distanciamento dos *corsi e ricorsi* de Vico, não lançou Oliveira Martins nos braços do idealismo absoluto de Hegel, que acusou de querer levar demasiado longe o alcance explicativo das ideias, torcendo os factos para os conformar com os princípios ²⁰⁰, reduzindo o real ao ideal e este à Lógica transcendental, ignorando que "as leis que presidem ao espírito não são exactamente as mesmas que presidem aos movimentos das sociedades e dos grupos humanos" ²⁰¹ e gerando, deste modo, explicações assentes em "fórmulas mais ou menos estéreis" ²⁰². Mas apesar de Oliveira Martins recusar a identificação hegeliana da lógica e da História assim como o devir viquiano das nações por *corsi e ricorsi*, foi, contudo, em ambos, que procurou os pilares da sua filosofia da História. Aceitando o essencial dos seus contributos historico-filosóficos – que a história evolui por determinação da razão e duma finalidade ideal e *a priori* – Oliveira Martins procurou uma filosofia que mostrasse não ser a história apenas a realização duma "história ideal eterna" ou a objectivação temporal do devir do Espírito, mas, sim e sobretudo (e aqui me parece, também, tributário da herança herderiana), o teatro do ideal da Igualdade "onde ele (o Espírito), recebendo a influência do temperamento individual, dos caracteres da raça, das condições geográficas e climatológicas, da tradição e de todas as causas exteriores que o obrigam a manifestar-se por diversos modos no tempo e no lugar (...)

mais superiormente se revela”²⁰³. Ora essa filosofia – em sua opinião – era possível, combinando o princípio orgânico da História proposto por Hegel com os *ricorsi* de Vico²⁰⁴. Deste modo, a evolução da “totalidade” podia ser concebida (metaforicamente falando) não como uma linha recta mas como uma série infinita de círculos concêntricos (correspondentes a civilizações que nascem, crescem e morrem), repetindo cada um desses círculos os anteriores, mas de modo mais alargado e ampliado, tendo como fim a autonomia e a liberdade do homem²⁰⁵. Combinatória ou filosofia da história que, segundo Oliveira Martins, mais do que em qualquer outro sistema, tinha inteira satisfação no realismo metafísico de Edouard de Hartmann (1842-1906)²⁰⁶ ou monismo idealista, como também lhe chamou Nolen, o seu tradutor francês²⁰⁷. Este sistema – segundo Oliveira Martins – sem destruir o que havia de “constante e íntimo” no real, incorporava, sem contradição, os progressos das ciências e partilhava um realismo filosófico, sucessivamente materialista, pessimista ou optimista, conforme o ponto de vista em que nos colocássemos²⁰⁸. O realismo metafísico de Hartmann apareceu, assim, como a alternativa às filosofias da história examinadas por Oliveira Martins (especialmente, o idealismo viqueano e hegeliano e as que atribuíam o progresso à acção determinante do meio, como o darwinismo), superando as suas desvantagens e colhendo o que nelas havia de mais aproveitável.

Notas

¹ G. Vico, *De Antiquissima Italorum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda* (1710), in *Opere Filosofiche*. Introduzione di Nicola Badaloni; testi, versioni e note a cure di Paolo Cristofolini, Firenze, Sansoni Editore, 1971, pp. 92, 121-122 e 130. Havia, contudo, aspectos da filosofia aristotélica que Vico apreciava – como o conceito de *lei* e a imobilidade e eternidade do ser, entre outros (*ibidem*, p. 84).

² *Ibidem*, pp.68, 70, 72 e 124-26.

³ Idem, *Principi di scienza nuova d'intorno alla comune nature delle nazioni* (1744), in *Opere Filosofiche*. Introduzione di Nicola Badaloni; testi, versioni e note a cure di Paolo Cristofolini, Firenze, Sansoni Editore, 1971, p. 461. Doravante referir-nos-emos a esta obra pela sigla PSN.

⁴ Ver J. Michelet, *Histoire Romaine* (1831), 4^{ème} éd., t. 1.^{er}, Paris, Librairie Chamerot et Lauweryns, 1866, pp. VI-VII.

⁵ PSN, pp. 433, 458, 460, 483 e 701.

⁶ *Ibidem*, pp. 433, 440 e 701.

⁷ *Ibidem*, pp. 381-82, 394-95 e 420, etc.

⁸ Idem, *De Antiquissima Italorum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda* (1710), in *Opere Filosofiche*,... pp. 68 e 126.

⁹ J. Michelet, "Appendice au Discours" in *Principes de la Philosophie de l'Histoire*, traduits de la *Scienza Nuova* de J.B. Vico, t. premier, Bruxelles, Louis Hauman et Comp., Libraires, p. 80.

¹⁰ Sobre a alegada influência de Vico em Genovesi, veja-se, por exemplo, a obra deste, *Della Diceosina o sia della Filosofia del Giusto e dell'Onesto* (1777), tomo terzo, Veneza, MDCCLXXX, pp. 4-59. As influências de Vico sobre Genovesi não são, todavia, tão marcantes como crê Michelet. Podemos mesmo dizer que, do ponto de vista filosófico, foram nulas e não passam duma legenda (ver Franco Venturi, *Settecento riformatore, I. Da Muratori a Beccaria (1730-1764)*, Torino, Giulio Einaudi editore, 1969, p. 527). É certo que, ainda jovem – por volta de 1737 – Genovesi leu a *Scienza Nuova* e admirava o seu autor, mas são extremamente escassas as citações de Vico nos seus trabalhos filosóficos. O que, em rigor, não surpreende. Genovesi, partindo dos platónicos de Cambridge (como Cudworth e Tillotson) e da físico-teologia de Ray e Derham (que muito admirava) veio a conceber uma visão da natureza e do homem, matricialmente, tributária de Bacon, Locke, Newton e Musschenbroeck e, no que concerne à religião e à moral, foi permeável, sobretudo, às influências de Collins, Richard Simon, Pierre Bayle, Le Clerc, Burnet, Wolff, Woolston, Sykes e Bolingbroke (ver Franco Venturi, *op. cit.* pp. 527-31). Portanto, muito distante, no plano dos princípios, das opções filosóficas de Vico.

¹¹ J. Michelet, "Appendice au Discours" in *Principes de la Philosophie de l'Histoire*, traduits de la *Scienza Nuova* de J.B. Vico, t. premier, Bruxelles, Louis Hauman et Comp., Libraires, p. 81.

¹² Veja-se, a propósito de Mario Pagano, as observações de Maria A. Raschini, em "L'Iluminismo italiano (Muratori, Soave, Gioia, P. e A. Verri, Filangieri, Pagano)", *Grande*

Antologia Filosofica. Il Pensiero Moderno (secoli XVII-XVIII), volume quindicesimo, diretta da Michele Federico Sciaccia, coord. da Michele Schiavone, Milano, Marzorati Editore, 1968, p. 1227.

¹³ M. Salfi, "Éloge de Gaetano Filangieri", in Gaetano Filangieri, *Oeuvres* (1822)... nouvelle édition, accompagnée d'un commentaire de Benjamin Constant et de l'éloge de Filangieri, par M. Salfi, A Paris, A la Librairie de J. P. Aillaud, 1840, p. XXVI.

¹⁴ *Ibidem*, p. XXVII. Sobre G. Filangieri veja-se Franco Venturi, *Europe des Lumières. Recherches sur le 18e siècle*, trad. de Françoise Braudel, Paris, Mouton & Co., 1971, pp. 195-212.

¹⁵ Franco Venturi, *Europe des Lumières. Recherches sur le 18e siècle*, trad. de Françoise Braudel, Paris, Mouton & Co., 1971, p. 208.

¹⁶ M. Sciaccia, *Il pensiero italiano ecc.*, pp. 101-102.

¹⁷ Sobre a imagem de Portugal em Itália, no século XVIII e, especialmente, sobre as relações pessoais de Vernei com o Iluminismo e iluministas italianos, veja-se Franco Venturi, *Settecento riformatore, II. La chiesa e la repubblica dentro i loro limiti (1758-1774)*. Torino, Giulio Einaudi editore, 1976, pp. 3-29.

¹⁸ Sobre as diferenças entre ambos veja-se as sumárias considerações de António Alberto de Andrade, *Vernei e a Cultura do seu tempo*, Coimbra, Por Ordem da Universidade, 1965, p. 449.

¹⁹ Joseph de Maistre, *Considerations sur la France* (1796), in *Oeuvres*, t. premier, Paris, Louis Vivès Libraire-Éditeur, 1876, p. 129, nota 3. Efectivamente, Vico não só defendeu a monarquia como o mais perfeito e natural dos regimes políticos, mas também a indissociabilidade entre a religião e a origem das nações (sem as quais estas não podem sobreviver), afirmando, ainda, que estas não começaram com nobres e plebeus, mas apenas com nobres que assumiram, simultânea e exclusivamente, as funções religiosas e eclesiásticas (in *NSP*, pp. 451, 643, 650, 669, 672, 674, 683, 699 e 701).

²⁰ Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne (1680-1715)*, Paris, Fayard, 1961, p. 389.

²¹ *Ibidem*, pp. 387-389.

²² Sobre a contemporaneidade de Vico, ver, por exemplo, as comunicações ao Congresso, que o elegeram como tema, promovido pelo *Institut for Vico Studies*, de N.Y, em 1979, e compiladas por Gogio Tagliacozzo, Michael Mooney e Donald P. Verene (*Vico and Contemporary Thought*, Humanities Press, Atlantic Highlands, 1979).

²³ Sobre esta contraposição do *mythos* aos *logos*, no romantismo e a recuperação "ontológica" que este faz do singular, do irrepetível e da tradição, veja-se Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode*, trad. de Jean Grondin e Gilbert Merlot, Paris, Éditions du Seuil, 1976 e 1996, pp. 291-306.

²⁴ J. Michelet, "Préface", in *Histoire Romaine* (1831), 4^{ème} éd., t. 1.^{er}, Paris, Librairie Chamerot et Lauweryns, 1866, pp. 4-5. Cfr. com *PSN*, pp. 381-82.

²⁵ *PSN*, pp. 457-58, 461 e 467.

²⁶ Paul Hazard, *op. cit.*, p. 368. Veja-se, por exemplo, a realidade simbólica (do carácter heróico dos homens gregos) mais do que concreta, que Vico atribui a Homero (in *PSN*, pp. 436 e 633).

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *PSN*, pp. 470-73, 484-501 e 623-626.

²⁹ *Ibidem*, pp. 391-397, 448, 540, 643 e 650 e 667-68 Não se encontra, porém, em Vico, qualquer indício de uma teoria do “progresso indefinido” (axioma do liberalismo), bem pelo contrário! (*ibidem*, pp. 448 e 667-69).

³⁰ Edgar Quinet, *Introduction à la Philosophie de l’Histoire de l’Humanité* (1825), in *Oeuvres Complètes*, t. II, Paris, Pagnerre, Libraire-Éditeur, 1857, pp. 347-349 e 352-53.

³¹ *Ibidem*, p. 356.

³² *Ibidem*, pp. 353-355.

³³ *Ibidem*, pp. 355-56.

³⁴ *Ibidem*, p. 355.

³⁵ A. Pons, “Vico et le pensée française”, in *Études Philosophiques*, Julho/Dez. de 1968, p. 373.

³⁶ G. Gengembre, “BALLANCHE Pierre Simon (1776-1847”, in *Dictionnaire des Littératures de langue française*, dir. por Jean-Pierre de Beaumarchais, Daniel Couty e Alain Rey, Paris, Bordas, 1994, p. 129 e A. Pons, *art. cit.*, p. 374. Sobre Pierre Ballanche, no contexto do romantismo liberal, veja-se Paul Bénichou, *Le Temps des prophètes*, Paris, Gallimard, 1977, pp. 74-104.

³⁷ A. Pons, *art. cit.*, pp. 373-374. Sobre a emancipação histórica dos servos (e da plebe, em geral) na sua luta contra a aristocracia, centrada na posse da propriedade e dos correlatos direitos civis, veja-se Vico, *PSN*, pp. 386-87, 389-91, 428, 549-550, 556 e 561.

³⁸ G. Gengembre, *art. cit.* p. 130.

³⁹ Th. Jouffroy, “Bossuet, Vico, Herder” (1827), recolhido nas *Mélanges Philosophiques*, 4^{ème} édition, Paris, Librairie de L. Hachette et Cie, 1866, pp. 59-63.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 59-60.

⁴¹ *Ibidem*, p. 60.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ibidem*, p. 61. Cfr. com *PSN*, pp. 381, 430, 467, 650 e 667.

⁴⁴ *Ibidem*. Cfr. com *PSN*, p. 434.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Ibidem*, pp. 61-62.

⁴⁷ *Ibidem*. Veja-se Vico, *PSN*, p. 467.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 62.

⁴⁹ *Ibidem*, pp. 62-63.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 63. Sobre as afinidades e diferenças entre as concepções da História de Vico e de Jouffroy vejam-se as reflexões deste sobre a filosofia da história, exposta em 1927, e recolhidas, posteriormente, nas suas *Mélanges Philosophiques*, Bruxelles, R. Dumont, Libraire-Éditeur, 1834, pp. 39-64.

⁵¹ M. V. Cousin, *Cours de l' Histoire de la Philosophie*, nouvelle édition, Paris, Didier, Libraire-Éditeur, 1841, p. 345.

⁵² *Ibidem*, pp. 336-38 e 339.

⁵³ *Ibidem*, p. 340.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 341.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *Ibidem*, pp. 341-42.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 342.

⁶¹ *Ibidem*, pp. 342-43.

⁶² *Ibidem*, p. 343. Veja-se Vico, *PSN*, pp. 615-617 e 633.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ *Ibidem*, pp. 343-44.

⁶⁵ *Ibidem*, pp. 344-45.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 345.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 346.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ Esta afirmação de Cousin, quanto a Vico, é descabida, redutora e infundamentada.

⁷⁰ M. V. Cousin, *Cours de l' Histoire de la Philosophie*, nouvelle édition, Paris, Didier, Libraire-Éditeur, 1841, pp. 346-47.

⁷¹ *Ibidem*, p. 347.

⁷² *Ibidem*. A poesia como *vera narratio* e fonte primigénia da sabedoria das nações e expressão simbólica do espírito dos povos, fora já, reiteradamente, assinalada e analisada por Vico (in *PSN*, pp. 382, 394-95, 436, 441-46, 470-71, 485, 615-617, 623-25 e 633).

⁷³ *Ibidem*, p. 347-48.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 348.

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ *Ibidem*, pp. 348-49.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 349.

⁷⁹ *Ibidem*, pp. 349-50.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 350.

⁸¹ *Ibidem*, p. 352-53.

⁸² *Ibidem*, p. 353.

⁸³ *Ibidem*, pp. 353-54.

⁸⁴ A. Pons, *art. cit.*, pp. 371 e 375. Sobre as influências de Vico sobre Michelet veja-se, por exemplo, G. Lanson, "la formation de la méthode de Michelet", in *Revue d'histoire moderne et contemporaine* (Paris), t. VII, 1905-1906; G. Monod, "Michelet et l'Italie", in Jules Michelet, *Études sur sa vie et ses oeuvres, avec des fragments inédits*, Paris, 1905; idem, *La vie et la pensée de Jules Michelet*, 2 vols., Paris, 1923; O. A. Haac, *les principes inspireurs de Michelet*, Paris, 1951; P. Viallaneix, *La voie royale, essai de l'idée de peuple dans l'oeuvre de Michelet*, Paris, 1959.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 376.

⁸⁶ J. Michelet, *Histoire Romaine* (1831), 4^{ème} éd., t.^{er}, Paris, Librairie Chamerot et Lauweryns, 1866, p. 4; idem, "Discour sur le système et la vie de Vico", in *Principes de la Philosophie de l'Histoire*, traduits de la *Scienza Nuova* de J.B. Vico, t.^{er}, Bruxelles, Louis Hauman et Comp., Libraires, 1835, pp. 9 e 18. Veja-se, também, A. Pons, *art. cit.*, pp. 374-75.

⁸⁷ Sobre as influências de Guizot em Michelet, veja-se Robert Flint, *La Philosophie de l'Histoire en France*, trad. de Ludovic Carrau, Paris, Librairie Germer Baillière et Cie, 1878, p. 357. Sobre a narrativa histórica como "pintura" veja-se Robert Flint, *op. cit.*, p. 357 e A. Pons, *art. cit.*, p. 377. Sobre a valorização da indução em história, – utilizada na 1.^a edição da *Scienza Nuova* mas desvalorizada na 2.^a, ou seja, na de 1744, onde é privilegiado o método axiomático e dedutivo – veja-se J. Michelet, "Discours sur le système de Vico", in *Principes de la Philosophie de l'Histoire, traduits de la Scienza Nuova de J. B. Vico*, t. 1.^{er}, Bruxelles, Louis Hauman et Comp., Libraires, pp. 20-22.

⁸⁸ Apud J. Michelet, *Histoire Romaine* (1831), 4^{ème} éd., t.^{er}, Paris, Librairie Chamerot et Lauweryns, 1866, p. 6.

⁸⁹ Albert Sorel, "Étude", in J. Michelet, *Histoire et Philosophie/Introduction à l'Histoire Universelle/ Vico/ Luther*, Paris, Calmann Lévy, Éditeur, 1900, p. XXI e J. Michelet, *Histoire Romaine* (1831), 4^{ème} éd., t.^{er}, Paris, Librairie Chamerot et Lauweryns, 1866, pp. VI-VII.

⁹⁰ *Idem, ibidem*, pp. V, X, XV, XXIV e XXV-XXVII; J. Michelet, *Histoire Romaine* (1831), 4^{ème} éd., t. premier, Paris, Librairie Chamerot et Lauweryns, 1866, pp. VII-VIII e pp. 5-8.

⁹¹ A. Pons, *art. cit.*, p. 378.

⁹² J. Michelet, "Discour sur le système et la vie de Vico", in *Principes de la Philosophie de l'Histoire*, traduits de la *Scienza Nuova* de J.B. Vico, t.^{er}, Bruxelles, Louis Hauman et Comp., Libraires, 1835, p. 11.

⁹³ *Idem, ibidem*, pp. 14-16. Vico não desvalorizou o argumento da autoridade. É verdade que afirma que na fase racional e civilizada da evolução das nações (que o mesmo é dizer, na sua fase democrática) o direito não se fundamenta na força da autoridade mas na equidade civil (in *PSN*, p. 460); todavia esta fase é transitória e, acima de tudo, considera a sua "história ideal eterna" uma "filosofia da autoridade" (*ibidem*, pp. 381-82 e 468).

⁹⁴ *Ibidem*, p. 22.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 23.

⁹⁶ *Ibidem*. Veja-se Vico, *SPN*, p. 379.

⁹⁷ *Ibidem*, pp. 26-31 e p. 37. Veja-se Vico, *SPN*, pp. 641-46.

⁹⁸ *Ibidem*, pp. 50-51 e Albert Sorel, "Étude", in J. Michelet, in *Histoire et Philosophie/ Introduction à l'Histoire universelle/Vico/Luther*, Paris, Calmann Lévy, Éditeur, 1900, p. XVIII. Veja-se Vico, *PSN*, p. 671.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 31.

¹⁰⁰ *Ibidem*, pp. 28-29; e idem, *Histoire Romaine* (1831), 4^{ème} éd., t.^{er}, Paris, Librairie Chamerot et Lauweryns, 1866, pp. 6-7.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 30.

¹⁰² *Ibidem*, pp. 38-40, 42 e 44-45.

¹⁰³ *Ibidem*, pp. 49-53.

¹⁰⁴ *Ibidem*, pp. 45-48.

¹⁰⁵ *Ibidem*, pp.21-23.

¹⁰⁶ *Ibidem*, pp. 23-24.

¹⁰⁷ *Ibidem*.

¹⁰⁸ *Ibidem*, pp. 24-25 e Albert Sorel, "Étude", in J. Michelet, in *Histoire et Philosophie/ Introduction à l'Histoire universelle/Vico/Luther*, Paris, Calmann Lévy, Éditeur, 1900, p. XIV.

¹⁰⁹ Idem, *Histoire Romaine* (1831), 4^{ème} éd., t.^{er}, Paris, Librairie Chamerot et Lauweryns, 1866, p. 8; idem, "Discours sur le système et la vie de Vico", in *Principes de la Philosophie de l'Histoire*, traduits de la *Scienza Nuova* de J.B. Vico, t. premier, Bruxelles, Louis Hauman et Comp., Libraires, pp. 31-32.

¹¹⁰ Idem, *Introduction à l'Histoire Universelle/suivie du/Discours d'ouverture à la Faculté des Lettres* (1831), Paris, Calman Lévy, Éditeur, 1882, pp. 4-5, 9, 16, 84-86 e Robert Flint, *La Philosophie de l'Histoire en France*, trad. de Ludovic Carrau, Paris, Librairie Germer Baillière et Cie, 1878, pp. 359-361, 367 e 369-70.

¹¹¹ Idem, *Histoire Romaine* (1831), 4^{ème} éd., t.^{er}, Paris, Librairie Chamerot et Lauweryns, 1866, pp. 4-5 e 8; idem, *Histoire et Philosophie/ Introduction à l'Histoire universelle / Vico/ Luther*, Paris, Calmann Lévy, Éditeur, 1900, pp. II-III; idem, *Introduction à l'Histoire Universelle /suivie du/ Discours d'ouverture à la Faculté des Lettres* (1831), Paris, Calman Lévy, Éditeur, 1882, pp. 3-4; e ainda A. Pons, *art. cit.*, pp. 378-79 e Robert Flint, *La Philosophie de l'Histoire en France*, trad. de Ludovic Carrau, Paris, Librairie Germer Baillière et Cie, 1878, pp. 355 e 360.

¹¹² A. Pons, *art. cit.*, p. 380.

¹¹³ *Ibidem*.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 381.

¹¹⁵ Luis Manuel Reis Torgal, *Tradicionalismo e Contra-Revolução. O Pensamento e a acção de José da Gama e Castro*, Coimbra, Universidade de Coimbra, Faculdade de Letras, 1973, p. 99. Esta obra notável constitui o mais importante estudo, até ao presente, sobre o tradicionalismo português e nela colhemos o essencial do que aqui escrevemos sobre Gama e Castro e sobre as ideias viquianas que o influenciaram.

¹¹⁶ *Ibidem*, pp. 71, 81 e 101-103.

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 151.

¹¹⁸ *Ibidem*, pp. 140-41.

¹¹⁹ Gama e Castro, *O Novo Príncipe / ou o espirito dos governos monarchicos*, 2.^a edição, revista e consideravelmente aumentada pelo Autor, Rio de Janeiro, Typ. Imp. e Const. de J. Villeneuve E Comp., 1841, p. 46, nota. Doravante referir-nos-emos a esta obra pela sigla *NP*.

¹²⁰ *Ibidem*, pp. 44 e 46-47.

¹²¹ *Ibidem*, p. 45. Há aqui uma importante distinção viquiana a assinalar, entre monarquias familiares e monarquias civis, que passa despercebida a Gama e Castro. É verdade que, para Vico, o primeiro poder social, ou seja, o dos chefes de família, é monárquico; mas é-no no sentido de “uno” e indivisível, que não é identificável com o “governo monárquico” ou monarquia civil; o poder dos chefes de família embora invoque a caução dos deuses e os próprios chefes de família assumam, simultaneamente, funções religiosas e rituais, é um poder teocrático, arbitrário e tirânico, exercido sobre os filhos e os fâmulos (Vico, *PSN*, pp. 449, 526 e 674). Aliás, o próprio Vico lembra que a primeira forma de governos civis – ao contrário do que pensava Platão – não foi a monárquica (*ibidem*, p. 526) que só aparece, nos “governos humanos”, ou seja, num tempo de homens livres e iguais perante a lei, e como crisol e redenção da anarquia em que degenera, inevitavelmente, a democracia (*ibidem*, pp. 643 e 648-50).

¹²² *Ibidem*, pp. 44 e 118-119.

¹²³ *Ibidem*, pp. 17-19, 23-25, 41-42 e 44; e Luis Manuel Reis Torgal, *op. cit.*, pp. 155-156 e 269.

¹²⁴ *Ibidem*, pp. 42-44.

¹²⁵ *Ibidem*, pp. 48-49 e 58 e Luis Manuel Reis Torgal, *op. cit.*, p. 165.

¹²⁶ Luis Manuel Reis Torgal, *op. cit.*, p. 159. O mesmo pensava Vico (in *PSN*, pp. 650 e 667-69).

¹²⁷ *NP*, pp. 120-21. Opinião afim à de Vico (in *PSN*, p. 448).

¹²⁸ *Ibidem*, p. 122. Cfr. com Vico (*PSN*, pp. 668-69).

¹²⁹ *Ibidem*, p. 69 e Luis Manuel Reis Torgal, *op. cit.*, p. 269. Efectivamente – como já assinalamos – para Vico esse antagonismo político tinha a sua origem na posse da propriedade.

¹³⁰ *Ibidem*, pp. 48 e 69-70; e Luis Manuel Reis Torgal, *op. cit.*, p. 163.

¹³¹ *Ibidem*, p. 70; e Luis Manuel Reis Torgal, *op. cit.*, p. 163.

¹³² *Ibidem*, p. 74. Sobre a sua defesa do Despotismo (de *déspotes*, sinónimo de *Rex imperatore*) e o exemplo da Dinamarca como o regime “o mais absoluto de todos” e aquele em que, na Europa, “os subditos gozam de maior porção de felicidade individual”, veja-se *ibidem*, pp. 77-88 e 105.

¹³³ *Ibidem*, pp. 73 e 79-80.

¹³⁴ *Ibidem*, p. 74.

¹³⁵ *Ibidem*, pp. 75-76.

¹³⁶ *Ibidem*, pp. 80-81.

¹³⁷ *Ibidem*, pp. 48-49 e 57.

¹³⁸ *Ibidem*, p. 49.

- ¹³⁹ *Ibidem*, pp. 49 e 61-62; veja-se este processo aplicado aos EUA nas pp. 65-68).
- ¹⁴⁰ *Ibidem*, pp. 50-59) e Reis Torgal, *op. cit.*, p. 166.
- ¹⁴¹ Luis Manuel Reis Torgal, *op. cit.*, p. 162.
- ¹⁴² *NP*, pp. 168-179. A sua oposição à tolerância religiosa (fonte da corrupção política) acabará por levá-lo à defesa da Inquisição (*op. cit.* pp. 183-205).
- ¹⁴³ *Ibidem*, p. 61.
- ¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 62.
- ¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 64.
- ¹⁴⁶ Luis Manuel Reis Torgal, *op. cit.*, pp. 174-75.
- ¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 174.
- ¹⁴⁸ In *NP*, pp. 64-65 e Luis Manuel Reis Torgal, *op. cit.*, p. 167.
- ¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 65.
- ¹⁵⁰ *Ibidem*.
- ¹⁵¹ Apud Francisco d'Assis de Oliveira Martins, "Amigos e correspondentes de Alexandre Herculano", in AA.VV., *Alexandre Herculano à luz do nosso tempo*, Lisboa, Academia Portuguesa da História, 1972, p. 252.
- ¹⁵² Apud *ibidem*.
- ¹⁵³ *Ibidem*, p. 253.
- ¹⁵⁴ *Ibidem*.
- ¹⁵⁵ *Ibidem*, pp. 253-54.
- ¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 253.
- ¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 254.
- ¹⁵⁸ *Ibidem*, pp. 254-55.
- ¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 255.
- ¹⁶⁰ *Ibidem*.
- ¹⁶¹ *Ibidem*, pp. 256-57.
- ¹⁶² Carta de Antero de Quental a Wilhelm Stork (Ponta Delgada, 14 de Maio de 1887), in *Cartas, II*, 1881-1891. Org., introdução e notas de Ana Maria Almeida Martins, Lisboa, Universidade dos Açores/Editorial Comunicação, 1989, pp. 837-38.
- ¹⁶³ "Esçoço biográfico", in *Raios de Extinta Luz. Poesias inéditas (1839-1863)*... Lisboa, M. Gomes, Livreiro Editor, 1892, XIII.
- ¹⁶⁴ Joaquim de Carvalho "Formação da Ideologia Republicana (1820-1880)", in *História do Regimen Republicano em Portugal*, publ. por Luis de Montalvor, vol. I, Lisboa, 1930, pp. 235-36.
- ¹⁶⁵ Biblioteca Pública e Arquivo de Ponta Delgada, *Catálogo da Livraria de Antero de Quental*, Biblioteca Pública e Arquivo de Ponta Delgada, org. do Prof. Doutor Gustavo de Fraga e Dr. Francisco da Silveira, Ponta Delgada, 1991, p. 62.

¹⁶⁶ Apud Alberto Ferreira e Maria José Marinho, *Antologia de textos da "Questão Coimbrã"*, Lisboa, Moraes Editores, 1980, p. 76.

¹⁶⁷ *Ibidem*.

¹⁶⁸ *Ibidem*.

¹⁶⁹ Antero de Quental, "O sentimento da imortalidade" (1866), in *Prosas*, vol. II, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1926, p. 17.

¹⁷⁰ Idem, "Espontaneidade" (1866), in *Filofofia*, in *Obras Completas*, III, org., introdução e notas de Joel Serrão, Lisboa, Universidade dos Açores, 1991, p. 45.

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 47.

¹⁷² *Ibidem*.

¹⁷³ *Ibidem*, pp. 47-48.

¹⁷⁴ *Ibidem*, p. 48.

¹⁷⁵ *Ibidem*, p. 49.

¹⁷⁶ *Ibidem*.

¹⁷⁷ Apud *ibidem*.

¹⁷⁸ Antero de Quental, "O sentimento da imortalidade" (1866), in *Prosas*, vol. II, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1926, p. 8.

¹⁷⁹ Idem, "Considerações sobre a Philosophia da Historia Litteraria Portugueza (a proposito de alguns livros recentes)", (1872), in *Prosas*, II, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1926, p. 310.

¹⁸⁰ Idem, "O sentimento da imortalidade" (1866), in *Prosas*, vol. II, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1926, p. 9.

¹⁸¹ Idem, "Considerações sobre a Philosophia da Historia Litteraria Portugueza (a proposito de alguns livros recentes)", (1872), in *Prosas*, II, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1926, p. 211.

¹⁸² Idem, "Crítica ao livro *Teoria do Socialismo* de Oliveira Martins" in José Bruno Carreiro, *Antero de Quental / Subsídios para a sua biografia*, 2.ª ed., vol. II, Ponta Delgada, Instituto Cultural de Ponta Delgada, 1981, p. 344 e carta, de Julho/Agosto de 1873, a João Lobo de Moura, escrita de Ponta Delgada (in *Cartas*, I (1852-1881), in *Obras Completas*, org., introdução e notas de Ana Maria Almeida Martins, Lisboa, Universidade dos Açores e Editorial Comunicação, 1989, p. 217).

¹⁸³ Idem, "O sentimento da imortalidade" (1866), in *Prosas*, vol. II, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1926, p. 11.

¹⁸⁴ Apud Alberto Ferreira e Maria José Marinho, *op. cit.*, pp. 79 e 81-82 (onde aconselha Proudhon, Quinet, Michelet, Renan, Dolfuss, Taine, Littré, Heine, Bauer, Feuerbach e Buchner (p. 82).

¹⁸⁵ António José Saraiva, "Três ensaios sobre Oliveira Martins" (1945), in *Para a História da Cultura em Portugal*, vol. I, (1946), 5.ª ed., Lisboa, Livraria Bertrand, 1980, pp. 169-170 e pp. 182 e ss.

¹⁸⁶ *Ibidem*, pp. 187 e 195.

¹⁸⁷ Idem, *A Tertúlia Ocidental/Estudos sobre Antero de Quental, Eça de Queirós e outros*, Lisboa, Gradiva, 1990, p. 94.

¹⁸⁸ Idem, *ibidem*, p. 5.

¹⁸⁹ Idem, *ibidem*.

¹⁹⁰ In *As Raças Humanas e a Civilização Primitiva*, I, Lisboa, Guimarães & cia. Editores, 1955, p.XLV (doravante citaremos esta obra pela sigla *RHCP1*).

¹⁹¹ In "Ensaio de Filosofia da História, de Silva Cordeiro" (1882), in *Literatura e Filosofia*, Lisboa, Guimarães & Cia. Editores, 1955, pp. 236-237 (que doravante citaremos pela sigla *LF*); idem, *RHCP1*, p. XLVI.

¹⁹² Karl Lowith, *Meaning History* (1949), Chicago, The University of Chicago Press, 1957, pp. 92-93 e ss. e Robert Nisbet, *Historia de la idea del progreso*, trad. de Henrique Hegewicz, Barcelona, Gedisa, 1981, p. 244.

¹⁹³ In *O Helenismo e a civilização cristã* (1878), Lisboa, Guimarães Editores, Lda, 1985, p. 2 (doravante citaremos esta obra pela sigla *HCC*).

¹⁹⁴ A. A. Cournot, *Essai sur les fondements de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique* (1851) in *Oeuvres Complètes*, t.II, Paris, Librairie J. Vrin, 1975, p. 24 e J. Pedro de Oliveira Martins, "Ensaio de Filosofia da História, de Silva Cordeiro" (1882), in *LF*, pp. 236-37.

¹⁹⁵ In *HCC*, p. 195, A. A. Cournot, *Essai sur les fondements de nos connaissances et sur les caracteres de la critique philosophique* (1851),... p. 24 e *RHCP1*, p. XLVI .

¹⁹⁶ Carta de Oliveira Martins a Barros Gomes (1886), in *Correspondência*, prefaciada e anotada por Francisco d'Assis Oliveira Martins, Lisboa, Parceria António Maria Pereira, 1926, p. 85. Doravante citamos esta obra por *Correspondência*...

¹⁹⁷ J. Michelet, *Histoire du XIX siècle*, nouvelle édition revue et annotée, Paris, C. Marpon et E. Flammarion, Éditeurs, 1880, p. 4 e G. W.F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofia de la historia universal*, trad. de José Gaos, Madrid, Alianza Editorial, S.A., 1985, .pp. 130 e 135.

¹⁹⁸ In *Teoria do Socialismo*, (1873), Lisboa, Guimarães & Cia. Editores, 1952, p. 59.

¹⁹⁹ J. P. de Oliveira Martins, Carta a Barros Gomes (1886), in *Correspondência*,... p.85. Efectivamente, J. P. de Oliveira Martins tinha Vico na conta de um homem "verdadeiramente genial"; foi ele – segundo o nosso historiador – o iniciador da ciência da civilização (e não da filosofia da história), ao afirmar "a existência de uma história ideal, isto é, de normas no desenvolvimento orgânico das sociedades; afirmando por outro lado que esse desenvolvimento era espontâneo, dando-se por uma expansão das energias de um modo análogo ao da vegetação; e vendo assim em cada fenómeno histórico o transumpto de um estado mental humano" (in "Ensaio sobre a Filosofia da História, de Silva Cordeiro "(1882), *LF*, pp. 237-38). Algum tempo antes, já Oliveira Martins tinha realçado a importância e actualidade metodológica e hermenêutica da lei dos *riccorsi* de Vico (in *RHCP1*, pp. LVI-LVII).

²⁰⁰ In *HCC*, p. 194.

²⁰¹ Pedro Calafate, "Introdução" a *Oliveira Martins*, introdução e selecção de textos, Lisboa, Editorial Verbo, 1990, p.28 e *HCC*, p. 3.

²⁰² In *HCC*, p. 194.

²⁰³ In *HCC*, pp. 2-3.

²⁰⁴ In *Jornal*, Lisboa, Guimarães & Cia. Editores, 1960, p. 112.

²⁰⁵ *Idem, ibidem*. Já Jules Michelet, dissera que “o progresso não é inteiramente uma linha recta e seguida; é uma linha em espiral, que tem curvas, retornos enorme sobre si mesma, interrupções tão fortes que ele não recomeça senão lenta e penosamente” (in *Histoire du XIX siècle*,... p. 4).

²⁰⁶ In “Filosofia da Existência (esboço de uma filosofia nova) por Domingos Tarroso” (1881), *LF*, p. 224. Sobre esse realismo transcendental veja-se Edouard de Hartmann, *Philosophie de l’Inconscient*, t. 1.^o, trad. de D. Nolen, Paris, Librairie Germer Baillière et Cie., 1877, pp. 359-367.

²⁰⁷ D. Nolen, “Introduction” a Edouard de Hartmann, *op. cit.*, p. LXVIII. “Monismo espiritualista” também chamou Oliveira Martins à filosofia de Hartmann (in “Os poetas da Escola Nova” (1875), in *LF*, p. 166).

²⁰⁸ In “Filosofia da Existência (esboço de uma filosofia nova) por Domingos Tarroso” (1881), *LF*, p. 224.