

Em torno da filosofia da história

Problemas e debates em autores portugueses na segunda metade de Oitocentos: Joaquim António da Silva Cordeiro

MARIA MANUELA BRITO MARTINS*

Resumo: O objetivo deste estudo consiste em expor analiticamente as ideias fundamentais da filosofia da história num autor português, Joaquim António da Silva Cordeiro (1859-1915), que estão na génese da reflexão sobre a filosofia da história em Portugal. A conceção deste autor está bastante marcada por uma filosofia da história de cariz iluminista, sem que, contudo, deixe de transparecer na sua exposição elementos perenes que integram a história universal. Sendo um autor pouco conhecido e até relativamente esquecido, há, todavia, um certo interesse, particularmente para quem quer conhecer a génese da filosofia da história no século XIX, que intenta desenhar um domínio específico de ação. Este trabalho integrou o projeto de investigação do Centro de Estudos do Pensamento Português: *Catolicismo, Tradição e Progresso na segunda metade de Oitocentos (1850-1910)*, que terminou em inícios de 2012. O nosso maior intento e esforço,

* Universidade Católica Portuguesa, CEFi – Centro de Estudos de Filosofia, Faculdade de Teologia – Porto, Rua Diogo Botelho, 1327, 4169-005 Porto, Portugal.

portanto, consistiu em mostrar como em Portugal a reflexão sobre a filosofia da história acompanhou o curso de desenvolvimento da história das ideias na Europa.

Palavras-chave: filosofia da história, historiografia, progresso, ciência, finalidade, providência.

Abstract: The aim of this study was to analyze the fundamental ideas of the philosophy of history in a Portuguese author, Joaquim António da Silva Cordeiro (1859-1915), who is at the origin of the reflection on the philosophy of history in Portugal. His conception is strongly marked by a philosophy of Enlightenment history, but nevertheless it does not fail to reveal in his exposition perennial elements that are part of universal history. Being a little-known and even relatively overlooked author, he has a certain interest for anyone who wants to know the genesis of a philosophy of history that in the mid-nineteenth century attempts to design a specific domain of action. This work was part of the research project of the Center for the Study of Portuguese Thought: Catholicism, Tradition and Progress in the second half of the 19th century (1850-1910), which ended in early 2012. Our attempt and effort therefore also consisted in showing how in Portugal the reflection on the philosophy of history followed course of development the history of ideas in Europe.

Keywords: philosophy of history, historiography, progress, science, finality, providence.

Introdução

A filosofia da história é bastante antiga. As suas origens remontam à Antiguidade. Todavia, no Ocidente, é com o advento do Cristianismo que a ideia de uma consciência que se faz na história e com a história se torna mais evidente. Como afirma Fernando Catroga, a «génese da moderna consciência histórica exige o prévio esclarecimento da sua matriz judaico-cristã»¹. Contudo, a expressão técnica "Filosofia da História" só é criada por Voltaire no século XVIII².

¹ CATROGA, Fernando – *Caminhos do Fim da História*. Coimbra: Quarteto Editora, 2003, p. 18.

² Isto é o que afirma Juan Cruz Cruz, *Filosofia de la Historia*. Pamplona: EUNSA, 1995, p. 16. Porém, o autor não cita explicitamente nenhuma obra de Voltaire, onde o termo aparece. Curiosamente, esta é a mesma opinião sustentada por Joaquim A. Silva Cordeiro, que afirma nos seus *Ensaio*s, p. 236, o seguinte: «[...] houve já quem visse em Voltaire o verdadeiro fundador da philosophia da história». Todavia, também Silva Cordeiro não diz claramente em que obra Voltaire cunhou este termo. Limita-se a citar em nota de rodapé um estudo: Lanfrey, *L'Eglise et les philosophes au XVII siècle*, p. 165. De facto, Voltaire escreveu uma obra intitulada *La Philosophie de l'Histoire*, dedicada à imperatriz Catarina da Rússia, e consideramos que é a partir daqui que o termo será vulgarizado: «Vous voudriez que des Philosophes eussent écrit l'Histoire Ancienne, parce que

Ao falarmos de filosofia da história, compreendemos imediatamente que o seu verdadeiro sentido deverá ser o de uma teoria universal do desenvolvimento da realidade humana; isto é, ela deve ser entendida como uma área do saber que se aplica à compreensão do género humano no seu desenvolvimento social, cultural, científico, religioso e tecnológico, segundo regras e cânones que a determinam de forma científica.

Na verdade, a filosofia da história está intimamente ligada a uma teoria da história, que lhe dá o motor de arranque para a sua desenvolvida explicação, que não poderá limitar-se unicamente ao carácter imanente da história, mas deverá, sobretudo, ascender a uma explicação que transcende os âmbitos limitados e restritos da historiografia, da história das ideias, da sociologia humana e política.

Joaquim António da Silva Cordeiro, nos seus *Ensaio*s, dá uma clara definição da filosofia da história, que podemos entender como uma definição de cariz iluminista:

Investigar as leis que regem a humanidade no seu jomadear contínuo para o ideal da verdade, do belo e do bem, consubstanciá-las em formosa síntese para fazer d'elas faróis de intensa luz, a cujos clarões se resolvam os mais transcendentes problemas da sociologia – tal é o alvo que mira a Filosofia da História.³

Para o ensaísta, o escopo da filosofia da história serve, antes de tudo, para investigar as leis que regem a evolução da humanidade, de forma a atingir o ideal de verdade. Compete, portanto, à filosofia da história consubstanciar as diferentes ideias, numa síntese que possa conduzir à resolução dos problemas mais importantes da "sociologia humana". No entanto, a filosofia da história convive e coexiste com áreas disciplinares afins, como sejam a historiografia geral e regional ou nacional, a história das ideias, a história da filosofia e, por último, a teologia histórica. De facto, esta diversidade de 'Histórias' coloca-nos problemas diante dos quais somos levados a interrogar-nos sobre quais os conteúdos que cada uma destas áreas especifica e de que forma determinam elas o próprio objeto da sua investigação, de tal modo que os resultados do seu saber se possam articular numa compreensão unitária que justifique a sua própria teoria geral.

vous voulez la lire en Philosophe. Vous ne cherchez que des vérités utiles et vous n'avez guères trouvé, dites-vous, que d'inutiles erreurs. Tâchons de nous éclairer ensemble; essayons de déterrer quelques monuments précieux sous les ruines des siècles», Genève, 1765, p. 1.

³ CORDEIRO, Joaquim António da Silva – *Ensaio de Philosophia da Historia. I. Exame crítico dos sistemas*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1882, p. 1. Respeitemos sempre a grafia usada na época pelo autor.

Na justificação do seu ensaio, o autor declara que havia necessidade de procurar entender o facto histórico, quando este surge aplicado à compreensão jurídica da constituição da nacionalidade portuguesa. Por outras palavras, a Filosofia do Direito recorre, muitas vezes, a uma filosofia da história, de modo a «explicar a génese das mais importantes noções jurídicas»⁴. A história da filosofia e, portanto, a historiografia filosófica, também é muito antiga. Remonta às doxografias antigas, nomeadamente as de origem grega, que encontramos em Diógenes Laércio e em seus sucessores. Porém, ela teve o seu eclodir, mais propriamente, na época do Humanismo renascentista, em particular a partir da segunda metade de Seiscentos, desenvolvendo-se posteriormente na historiografia moderna europeia⁵.

Por sua vez, a historiografia filosófica portuguesa teve o seu florescimento por volta de Setecentos, tendo como um dos modelos a *Historia critica philosophiae* de J. Brücker, tal como se encontra na obra de Frei Manuel do Cenáculo (1724-1814), que é considerado o grande difusor deste tipo de estudos em Portugal⁶. Esta mesma opinião é confirmada pelo Pe. João Pereira Gomes,

⁴ *Ibidem*, p. VIII.

⁵ TOLOMIO, Ilario – Il genere «*Historia Philosophica*» tra Cinquecento e Seicento. In SANTINELLO, Giovanni *Storia delle storie generali della filosofia. 1. Dalle origini rinascimentali alla "historia philosophica"*. Brescia: Editrice La Scuola, 1979, considera que é na transição do primeiro Humanismo do Renascimento europeu que se efetua a passagem de um humanismo de erudição para a conceção da historiografia moderna. Declara o autor na p. 63: «Nel passare dall'età del primo Umanesimo all'età del più maturo Rinascimento europeo ed agli inizi dell'età moderna, profondamente segnati e incisi dallo spirito della Riforma, si passa anche dal tipo umanistico d'erudizione a quello com il quale prende avvio la storiografia moderna.»

⁶ LONGO, Mário "Le Storie generali della filosofia in Germania 1690-1750", in *Storie delle storie generali della filosofia. Parte Seconda. 2.2. Dall'Età Cartesiana a Brucker*, p. 618. De facto, um dos maiores defensores da história da filosofia em Portugal neste período foi o franciscano Frei Manuel do Cenáculo. A ele se deve efetivamente a introdução dos estudos da história da filosofia, nomeadamente, a obra do célebre autor alemão Jacob Brücker (1696-1770) com as suas importantes obras: *Historia critica philosophiae a mundi incunabilis ad nostram usque aetatem deducta*, Leipzig, 1741-44; *Institutiones historiae philosophiae*, Leipzig, 1747. Na verdade, deve-se também a Frei Manuel do Cenáculo a difusão da obra do historiador alemão. O próprio Frei Manuel do Cenáculo redigirá uma compilação das ideias mais importantes da história da filosofia de Brücker com o título: *Synopsis historiae philosophiae secundum ordinem bruckerianum*. Olisipone, Typis Caetani Ferreira da Costa, 1773 – obra impressa – [BPMP-Q-8-53]. Todavia, no estudo de F. da Gama Caeiro, *Frei Manuel do Cenáculo. Aspectos da sua actuação filosófica*. Lisboa: Instituto de Alta Cultura, 1959, esta compilação, nem sequer é aludida. Num texto posterior, *Concepções da historiografia setecentista na obra de Frei Manuel do Cenáculo*. Lisboa: Academia da História, 1977, p. 203, nota 8, Gama Caeiro já faz referência a esta compilação, afirmando: «O franciscano teve, não apenas papel inovador quanto às orientações que introduzia, seguindo Brücker (cfr. F. Gama Caeiro, *Cenáculo*, 14-24), como a de difusor da obra do historiador alemão, tomando por exemplo, a iniciativa para se imprimir em Lisboa (1773) uma *Synopsis Historiae Philosophiae*

que, no seu estudo *Os Começos da Historiografia Filosófica em Portugal*, aponta para esta época o carácter inovador da introdução da história da filosofia nos programas escolares⁷, ainda que os *curricula* do curso de Filosofia na Universidade de Coimbra, após a Reforma Pombalina do ensino universitário, em 1772, não incluíssem cadeira alguma daquela disciplina. E isto é tanto ou mais evidente quanto se constata, por um lado, que as diferentes Faculdades, como sejam as de Teologia, Leis e Cânones, Medicina e Matemática, tinham incluído no seu programa uma cadeira de história⁸; por outro, que, na sequência do que já tinha sido expresso na obra de Verney *O Verdadeiro Método de Estudar*, e agora reforçado nesta Reforma Pombalina, a história deveria ser considerada como um «prolegómeno» às artes e às ciências. Contudo, contrariamente ao que alguns afirmam sobre este facto, falta completamente o ensino da própria história da filosofia no plano de curso da Filosofia, como atesta a exposição programática do plano de Estudos da Filosofia da Universidade de Coimbra, elaborada por Manuel Augusto Rodrigues⁹. Coloca-se então a

secundum ordinem bruckerianum.» Mais recentemente encontramos explicitamente referida esta pequena compilação de Fr. Manuel do Cenáculo, na obra coletiva, editada por VON SCHMIDT-BIGGEMANN; Wilhelm; STAMENN, Theo (Eds.) – Jacob Brücker (1696-1770). *Philosoph und Historiker der europäischen Aufklärung*. Berlin: Akademie Verlag Berlin, 1998, p. 346; cf. igualmente o estudo de LONGO, Mario – “Storia ‘critica’ della filosofia e primo illuminismo: Jakob Brückner (1696-1770)”, in *Storia delle Storie generali della filosofia*, pp. 618-19 e p. 633. Em particular, na p. 619, é referido a *Synopsis historiae philosophiae* que repete literalmente a *Tabula mnemonica*, como apêndice do VI volume da *Historia critica*. Contudo, segundo as informações que temos, corroboradas pelas nossas próprias conclusões, é que esta *Tabula* não é de Brücker, mas dos seus discípulos.

⁷ GOMES, João Pereira – *Os Começos da Historiografia Filosófica em Portugal*. Lisboa: Centro de Estudos Escolásticos, 1956, p. 22.

⁸ Cf. TORRAL, Luís Reis; MENDES, José Amado; CATROGA, Fernando, *História da História de Portugal, séculos XIX-XX*, vol. I. *A História através da História*. Lisboa: Temas e Debates, 1998, p. 30. Contudo, aqui é afirmado: «Através dos Estatutos, logo nos apercebemos da importância que lhe é concedida – bem como, em certos casos, à cronologia e à geografia – no contexto das Faculdade de Teologia, de Leis e Cânones e até de Medicina, de Matemática e de Filosofia. Na primeira surgiu a nova cadeira de História Eclesiástica (Estatutos, livro I, tit. III, cap. I, 25). Nas duas faculdades jurídicas, Cânones e Leis, são criadas as cadeiras de História do Direito Civil Romano e Português, de História da Igreja Universal e Portuguesa e de História do Direito Canónico Comum e Pátrio (II, tit. III, caps. VI-IX e tit. IV). [...] no concernente às faculdades de Medicina, Matemática e Filosofia (filosofia natural), entenda-se, ou seja, as matérias respeitantes à física, à química, à zoologia, à mineralogia, etc.), embora não se tivessem criado propriamente cadeiras de natureza histórica, se regulamentava que as lições do primeiro ano se iniciassem com uma introdução histórica (Estatutos III, parte I, tit. III, cap. I, 26-27, parte II, tit. IV, cap. I, 169, e parte III, tit. III, cap. I, 233). Quer dizer, estabelecia-se condições para se desenvolver a história da ciência, ainda que tal se viesse a verificar até hoje apenas de forma lenta e parcelar».

⁹ Veja-se a este respeito RODRIGUES, Manuel Augusto (dir.) – *Memoria professorum universitatis coimbrigensis 1779-1937*, vol. II. Coimbra: Arquivo da Universidade de Coimbra, 1992, pp. 269-271. Nesta obra é exposto o plano de estudos do curso de Filosofia, desde a Reforma Pombalina

questão: como se justifica que em meados de Oitocentos seja tão necessária uma filosofia da história e até mesmo uma concepção de história universal enquanto teoria geral da civilização e dos seus sistemas conceptuais, quando afinal a própria filosofia não é contemplada com este mesmo propósito – quer dizer, com o estudo de uma história da filosofia que, nas suas últimas consequências, se desenvolverá numa filosofia da história?

Sobre esta questão, colocada *hic et nunc* por nós, de forma objetiva e ampla, indagava já Silva Cordeiro:

Procurei na nossa literatura livros onde o assumpto viesse tratado e desenvolvido com lucidez: não os encontrei. Vi apenas uma dissertação do sr. Alberto Pimentel, primorosamente elaborada, mas sem tacto científico; outra do sr. Cunha Seixas, que tem às vezes duas linhas para cada systema; e alguns trechos dispersos, aqui e alem, nas obras do sr. Dr. Theophilo Braga.¹⁰

Silva Cordeiro tem inteira razão quanto à inexistência nas nossas letras de estudos que versem a filosofia da história e mais particularmente uma história filosófica. Por que razão se verifica isto, em pleno século XIX? Quais foram os motivos fundamentais que levaram a esta situação? Mas podemos colocar a questão sob um outro ponto de vista: será que a nível europeu o mesmo se verificaria? Tudo parece apontar para que, de facto, este tipo de estudos tenha sido desenvolvido em Portugal muito tardamente¹¹.

de 1772 até 1911 e é referido o plano curricular da Filosofia como estando diretamente associado com as ciências naturais. Regista-se, portanto que o plano de estudos foi sendo gradualmente alterado, mantendo-se, no entanto, a proximidade entre a filosofia e as ciências, não existindo, por conseguinte, qualquer cadeira de história da filosofia. Para corroborar ainda mais esta ideia, veja-se o que afirma F. da Gama Caeiro, na sua obra *Frei Manuel do Cenáculo. Aspectos da sua actuação filosófica*, p. 62, a respeito dos Estatutos da Universidade de 1772: «Confronte-se, por exemplo, o lugar de relevo que ocupa, nos Estatutos de 1772 o método experimental no ensino das ciências físicas, consignado no Curso Filosófico».

¹⁰ CORDEIRO, J. A. Silva, *Ensaaios*, p. IX.

¹¹ Fidelino de Figueiredo, no seu ensaio *Paixão e Ressurreição do Homem*, no capítulo intitulado “Antiguidade e Nobreza da Filosofia da História”, Lisboa: Portugalíia Editora, 1967, p. 56, afirma o seguinte: «filosofia da história como disciplina autónoma, com seu nome e tudo, só a houve no reino lusitano depois do Romantismo. Ainda, no tempo das invasões francesas se recorria às consolações do sebastianismo – então com um saboroso tempero camonianano». A par desta situação no domínio da filosofia da história, devemos salientar, igualmente, o parco desenvolvimento dado à ciência histórica e nomeadamente, à historiografia portuguesa, que só nos alvares do século XIX terá um melhor incremento através da grande figura que foi Alexandre Herculano, com a sua nova concepção de historiografia. De facto, o movimento historiográfico em Portugal, tal como o movimento francês da *Histoire nouvelle*, foi bem mais humilde do que aquele que se verificou em França. Porém, o problema não está somente no alcance deste movimento historiográfico

1. O nascimento da filosofia da história

Para Fernando Catroga, existia no século XVIII a convicção de que o conhecimento histórico podia dar conta da totalidade evolutiva da existência humana histórica e de que seria capaz de entender o passado de forma a compreender-se o presente, tendo em vista a possibilidade de prognosticar o futuro¹². São os alvares da modernidade que efetuam uma 'entificação da história', de tal modo que o substantivo 'história' ganhou um novo e amplo significado. A necessidade de compreensão dos acontecimentos era, para Hegel, algo de imperativo, na medida em que a filosofia é a história compreendida.

A par desta evolução do conhecimento historiográfico e da história das ideias, assiste-se igualmente a uma necessidade de perceber como essas mesmas ideias adquirem uma compreensão mais totalizante e universal e, por isso, sob que sistema e sob que horizonte de compreensão se podem entender as leis teóricas e culturais de progressão da Humanidade. Todavia, contrasta com esta grande preocupação o carácter analítico e crítico que trespassa todo o século XVIII, que é um século de "demolição", como afirma Cunha Seixas¹³. Ora, como aliar, simultaneamente a unidade e a totalidade com o carácter demolidor, cético e múltiplo deste século?

É neste sentido que vamos dar início a uma leitura da filosofia da história num autor português dos meados do século XIX. Na verdade, Joaquim António da Silva Cordeiro (1859-1915) está na génese da filosofia da história em Portugal. O estudo que aqui apresentamos integra-se no projeto *Catolicismo, Tradição e Progresso na segunda metade de Oitocentos (1850-1910)*, que completa um outro, já anteriormente realizado e subordinado ao tema *Catolicismo e Liberalismo em Portugal (1820-50)*, que abordava, sob três esferas disciplinares, a História, a Filosofia e a Teologia, os movimentos e as linhas de força que se patenteavam na sociedade portuguesa da época.

Trata-se, no presente estudo, de procurar entender quais os problemas que estão subjacentes a uma história das ideias e o modo como esta se fundamenta, por sua vez, numa determinada historiografia, construída epocal e geograficamente. Para além disso, procura-se perscrutar como é que a história das ideias é formulada, não só em razão daquilo que um determinado povo constitui para si enquanto memória, da sua própria razão de ser e de existir,

moderno em Portugal, mas também no fraco impulso que a historiografia portuguesa foi tendo ao longo dos séculos XVI e XVII. Consulte-se a este respeito, Luís Reis Torgal, Antes de Herculano..., in *História da História de Portugal, séculos XIX-XX*, vol. I. *História através da História*, op. cit., p. 23.

¹² CATROGA, Fernando – *Caminhos do Fim da História*, p. 11.

¹³ CUNHA SEIXAS, J. M. da – *Princípios gerais de filosofia e outras obras filosóficas*. Introdução E. Abranches de Soveral. Lisboa: INCM, 1995, p. 104.

mas também da forma como a memória se constitui e se vai construindo por sua vez, quer numa história nacional, quer numa história universal. Assim colocado, o problema poderá ser entendido nas palavras de Sampaio Bruno, na sua obra *O Encoberto*, muito embora não possamos aqui explicitar, completamente, o pensamento do filósofo português:

É caso interessante que se não haja, n'estes nossos modernos dias (aliás tam intromettediços, rebuscadores e mexeriqueiros), ninguém lembrado de tentar um ensaio crítico geral cujo objecto se determinaria immediatamente com dizer-se que elle fosse a theoria do problema. Se a tal algum esmieuçador se abalançasse, elle depararia, com imprevisto espanto, que succede, mormente nos domínios históricos, multiplicarem-se as soluções divergentes para um proposto problema, o qual comtudo, não existe.¹⁴

Na verdade, as soluções ou as propostas que os autores portugueses dão para os tais problemas históricos e culturais não só alimentam a forma como fizeram a história das ideias, como condicionam o que os outros povos possam daí inferir sobre o que nós somos. Trata-se, portanto, de saber também o que os outros povos, que fazem e constroem a sua história das ideias, integram num quadro mais amplo e universalizado da filosofia da história, assim como as concepções que os nossos autores determinaram para a nossa cultura, agora integrada numa concepção mais vasta de uma cultura europeia.

2. Joaquim António da Silva Cordeiro (1859-1915)

Joaquim António da Silva Cordeiro constitui uma das figuras mais representativas do meio cultural português da segunda metade de Oitocentos. Segundo as palavras de Sérgio Campos Matos, «A obra de Joaquim António da Silva Cordeiro e o seu destino no meio cultural português constituiriam, porventura, bom porto de partida para uma reflexão acerca da cultura histórica nacional, os seus processos de memorização e esquecimento, meios de divulgação e promoção de agentes de opinião»¹⁵. A sua atribulada existência foi marcada por uma biografia sofrida, como narram os seus mais recentes

¹⁴ BRUNO, Sampaio – *O encoberto*. Porto: Livraria Moreira, 1904, p. 1.

¹⁵ MATOS, Sérgio Campos – Memória e esquecimento. In CORDEIRO, J. A. Silva *A crise em seus aspectos morais*. Estudo introdutório, organização e notas de Sérgio Campos Matos. 2.^a ed. Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa; Edições Cosmos, 1999, p. XVII.

biógrafos¹⁶. Filho ilegítimo do abade Silva Cordeiro, que foi pároco nas freguesias de Rêgo e de Britelo, em Celorico de Basto, e de uma senhora oriunda desta última freguesia, foi perfilhado em 1880, nas vésperas da sua entrada na Universidade de Coimbra. Será o seu tio, pároco de Constantim, que desempenhará um papel importante na sua educação. Aliás, os *Ensaios*, como se pode verificar, são-lhe dedicados. Este facto importante da sua vida marcá-lo-á para sempre com o estigma daquilo que os seus biógrafos definem como «o isolamento social e cultural», que se acentuará com um outro episódio da sua vida entretanto sobrevivendo¹⁷. De facto, a interrogação mais pertinente a respeito deste autor é aquela que colocam os seus biógrafos sobre um certo silêncio, à maneira de uma *deleta memoriae* que pairou sobre a sua vida e a sua obra, no meio cultural português¹⁸. E contudo, sabemos que Silva Cordeiro, além de ter tido uma vida política e pública desde os seus tempos universitários, teve igualmente uma produção científica que, embora díspar, denota o

¹⁶ Para um conhecimento da vida e obra de Joaquim António da Silva Cordeiro, consulte-se a biografia na 2.ª edição de *A Crise em seus Aspectos Morais*, pp. XVII-XXXIV. Serão colocadas no final deste estudo as obras do autor. Consulte-se ainda o estudo detalhado sobre a vida e a personalidade de Silva Cordeiro de M. Amélia Matos Afonso, *A Vida, a Personalidade, a Obra e os Objectivos de Silva Cordeiro*. Lisboa, s. d. [1977], policopiado. Infelizmente não conseguimos consultar este estudo. Veja-se ainda o artigo de Matos Sérgio Campos – Joaquim António da Silva Cordeiro. In *História de Portugal*, vol. IX. Alfragide: Ediclube, 1993, pp. 181-188. Os factos mais importantes da sua vida podem ser referidos numa breve síntese: nasce em 1859; foi exposto na roda, em Braga, em junho de 1859. Era filho do abade Silva Cordeiro, pároco das freguesias de Rêgo e de Britelo, e de D. Francisca da Apresentação de Araújo Barbosa, natural da freguesia de Britelo. Em 1880, pouco antes de ingressar na Universidade de Coimbra, é perfilhado por sua mãe. Durante a sua juventude, o jovem Joaquim António da Silva Cordeiro foi considerado como filho de pai incógnito. A sua formação passa inicialmente pelo Seminário de Nossa Senhora da Conceição, em Braga, entre 1870 e 1875. Entretanto, poderá ter frequentado um Liceu ou um Colégio em Braga, não se sabe ao certo. Em 1880-81, Silva Cordeiro matricula-se no 1.º ano do curso de Teologia da Universidade de Coimbra. Porém, desiste desta sua orientação, e opta pelo curso de Direito, inscrevendo-se nesse mesmo ano. Durante o seu percurso académico, Silva Cordeiro terá uma participação ativa, nomeadamente, nas comemorações do centenário da morte do Marquês de Pombal. Colaborou no periódico *O Progressista*, que era o órgão do Partido Progressista em Coimbra. Posteriormente, em 1886-89, veio a ter uma carreira política, ainda que breve, tendo exercido o cargo de Administrador do Concelho de Castelo de Vide, e depois, de deputado em Celorico de Basto. Exerceu, igualmente, o cargo de alto funcionário na Direção-Geral dos Correios de Lisboa e foi professor de Filosofia no Curso Superior de Letras, entre 1901 e 1914. Durante o ano de 1913, o seu estado de saúde mental agrava-se. Morreu em 2 de janeiro de 1915.

¹⁷ Trata-se do episódio infeliz em que Silva Cordeiro, separado já da esposa, e impedido de ver o filho, surpreende, em pleno dia, no Centro de Lisboa, a mulher acompanhada do filho e demais familiares. Munido de uma arma desfere vários tiros para o ar. Na sequência deste facto, foi acusado de homicídio frustrado e detido, cumprindo um ano de cadeia. Segundo os seus biógrafos, este acontecimento contribuirá ainda mais para o seu isolamento político e cultural.

¹⁸ Matos, Sérgio Campos – Introdução. In *A Crise em seus Aspectos Morais*, p. XXVIII.

seu interesse, quer por temáticas de índole filosófica, quer por temáticas de natureza jurídico-económica¹⁹, como atestam as suas duas mais importantes obras, os *Ensaio de Filosofia da História* e *A Crise em seus Aspectos Morais*.

Encontramos, contudo, alguns testemunhos de raro elogio aos seus *Ensaio*s, um dos quais de Oliveira Martins²⁰. O mesmo se pode dizer de Álvaro Ribeiro, que expõe igualmente alguns dos aspetos mais importantes da ação de Silva Cordeiro, enquanto docente do Curso Superior de Letras da Universidade de Lisboa. Ribeiro sintetiza de forma lapidar as duas obras principais do professor Silva Cordeiro:

O primeiro livro, intitulado *Ensaio de Filosofia de História*, contém estudos sobre os sistemas principais dos séculos XVI, XVII e XVIII. O segundo intitulado, *A crise nos seus aspectos morais*, vale como aplicação à cultura portuguesa dos estudos feitos no primeiro volume. Os capítulos sobre Alexandre Herculano, Oliveira Martins e Teófilo Braga contêm observações muito penetrantes e não podem deixar de ser lidas por quem estudar meticolosamente a influência da historiografia no pensamento português do século XIX.²¹

Registamos igualmente algumas notas na *Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira* – que segundo alguns teriam sido redigidas por António Sérgio –, onde Silva Cordeiro é considerado um dos melhores ensaístas da sua geração²².

¹⁹ HOMEM, Amadeu Carvalho, Do «Iluminismo» ao Positivismo. Joaquim António da Silva Cordeiro e a sua obra. *Revista da História das Ideias*, vol. 3 (1981) 23.

²⁰ MARTINS, J. P. Oliveira – Ensaio de filosofia da história. In *Literatura e Filosofia*. Lisboa, 1955, pp. 233-241. É Oliveira Martins que dá uma grande importância aos *Ensaio*s, tecendo uma das melhores análises críticas e os melhores elogios ao seu autor: «As vastas e claras ambições do talento do seu autor, amadurecendo, hão-de honrar a literatura científica do nosso país. Não se possuem impunemente os dotes que este livro revela: não só o talento, também o calor de uma alma juvenilmente boa, nos leva a simpatizar com uma obra que desafina no coro da aridez pedante da pseudo-ciência, tão comum nos nossos dias.»

²¹ RIBEIRO, Álvaro, *Os positivistas. Subsídios para a história da filosofia em Portugal*. Lisboa, 1951, pp. 95-96.

²² Conforme é dito no artigo de Sérgio Campos Matos – Joaquim António da Silva Cordeiro, p. 187, na nota n. 1: «na entrada "Ensaio" da Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira, segundo Jacinto Baptista, da autoria de António Sérgio, Silva Cordeiro é considerado, juntamente com Moniz Barreto, o melhor exemplo de ensaísta português da sua geração (cf. vol. IX, p. 763)». Porém, outros autores referem-se a Silva Cordeiro de forma sucinta, sem deixarem, contudo, de tecer algumas considerações críticas: Fidelino de Figueiredo, *O Espírito Histórico*. ²Lisboa: Livraria Clássica Editora, 1915, pp. 64-65: «Obra dum espírito moço, num estado juvenil que por certo o propósito, que animava todo o livro, não deixaria de ser engeitado pelo seu auctor, quando estudos mais graves sobrevieram, representa um entusiastico tributo à extincta moda da philosophia

2.1. Os *Ensaio*s de *Philosophia da História*

Em 1882, Silva Cordeiro escreve uma obra que intitula *Ensaio*s de *Philosophia da História. I. Exame crítico dos systemas*, quando era ainda estudante do 2.º ano de Direito, em Coimbra. Ao lermos o ensaio, deparamo-nos com o elevado grau de erudição do seu autor, aliado a um rigor histórico considerável. A sua proposta é claramente enunciada como uma obra de filosofia da história, com um certo cariz iluminista e positivista. Todavia, como iremos verificar, o modelo 'positivista' não será aqui completamente assimilado. E para reforçar esta nossa ideia apoiamo-nos precisamente em *A Crise em seus Aspectos Morais*, de 1896, onde o autor se posiciona numa linha completamente contrária a algumas das seduções da filosofia positiva, que se verificavam nos *Ensaio*s²³. Não obstante esta constatação, consideramos que a preocupação de Silva Cordeiro nos seus *Ensaio*s é encontrar um estatuto positivo para a filosofia da história e não tanto o identificar-se, completamente, com um modelo estritamente 'positivista'.

Como nos refere o próprio ensaísta, os *Ensaio*s deveriam ter um segundo e terceiro volumes, que completariam assim o quadro geral das concepções que se formaram ao longo dos séculos. Neste primeiro volume, o ensaísta expõe, nas suas ideias fundamentais, o raiar clarividente da filosofia da

da historia, considerada como apologia do progresso e da perfectibilidade humana, regida no seu desenvolvimento por leis fixas e irrevogáveis, que todavia nunca nenhum pensador chegou a formular claramente e ao abrigo de objecções sérias»; Álvaro Ribeiro, *Os Positivistas*. Lisboa, 1951, pp. 95-97; António José Saraiva e Óscar Lopes, *História da Literatura Portuguesa*,¹⁶ Porto, 1987, p. 1066; Óscar Lopes, *História Ilustrada das Grandes Literaturas Portuguesas, Galega e Brasileira*. Dir. Jacinto do Prado Coelho. ³Porto, 1979, pp. 285, 697 e 1251.

²³ Veja-se a este respeito, Amadeu Carvalho Homem, p. 2 e p. 24, ainda que façamos uma leitura menos 'positivista' da posição de Silva Cordeiro nos *Ensaio*s do que aquela que apresenta Amadeu Carvalho Homem. Para justificarmos o que dizemos, basta citar a p. X, dos seus "preliminares" onde o ensaísta afirma a respeito da presente obra e da sua justificação teórica: «Eu tenho o senso bastante para supôr que este volume e os que se lhe seguirem hão de ter necessariamente muitos defeitos, erros na forma e no pensamento, que a precipitação com que foi escripto no meio das estopadas do Codigo Civil não podia evitar, apesar do assíduo trabalho que me tem custado. No entanto é, na ordem do tempo, o primeiro livro que se escreve em portuguez sobre o assumpto e, como tal, ahi fica exposto á critica que sabe ler, cujas observações desde já agradeço, pois espero com ellas aprender muito. Nas apreciações que fiz esforcei-me por ser justo e imparcial, separando-me das apreciações mais auctoritarisadas, quando menos fidedignas ou menos verdadeiras. Não me ralhe por isso a critica, pois para mim acabaram as infalibilidades scientificas quando começou a infalibilidade papal. [...] E assim uns hão de chamar ímpio, outros ultramontano, outros positivista ou materialista (que para muita gente vale o mesmo), outros revolucionário, e quem sabe? talvez até me chamem atheu por eu excluir da historia a providencia. A uns e outros direi o que um grande luctador da França, Aimé-Martin, respondeu aos seus adversários: "a verdade não me pertence, a verdade é o que é".»

história, começando com a escola teológica de Jacques-Bénigne Bossuet (1627-1704), passando por Giovanni Battista Vico (1688-1744), e analisando depois o século XVIII, no seu momento revolucionário de ideais, em que figuras como Charles Montesquieu (1689-1755), Jacques Turgot (1727-1781), Antoine-Nicolas Condorcet (1734-1794) e Voltaire (1694-1778) são as personagens principais. Já o segundo volume deveria compreender as escolas alemãs, desde Kant (1724-1804) até E. Hartmann (1842-1906), bem como os trabalhos históricos desenvolvidos pela escola positiva, de que Herbert Spencer (1820-1903) é um dos seus últimos representantes. O terceiro volume, que, segundo Silva Cordeiro, seria o mais importante de todos, trataria de dar uma solução para a questão histórica quanto à verdadeira natureza e problema dos sistemas filosóficos. Isto significa que os três volumes estruturariam a obra em duas partes: a primeira consistia em «analysar os principaes systemas até hoje apresentados»²⁴; a segunda esforçar-se-ia por «estabelecer as bases em que, quanto a nós, deve estribar a verdadeira solução da questão histórica, encaçada à luz da sã filosofia»²⁵.

2.2. O domínio da filosofia da história: o progresso e a evolução

Na sua longa introdução, o autor declara qual o objetivo da filosofia da história: investigar as leis que regem a humanidade, para daí poder inferir as leis que regem o processo evolutivo da espécie humana. Segundo Silva Cordeiro, esta ciência ocupa-se da evolução gradativa da sociedade humana, quer do ponto de vista subjetivo, quer do ponto de vista objetivo. Ora, esta ciência é «difficil e espinhosa»²⁶ e os povos antigos não a conheceram, pois ela encontrava-se ainda em fase genesiaca. De facto, é perante esta ciência, a filosofia da história, que as ciências sociais devem progredir e desenvolver-se, utilizando os princípios propostos por ela. Desta feita, compete ao próprio historiador-filósofo, não somente «o trabalho material e descriptivo da recomposição social»²⁷, mas também o trabalho de «estudar a marcha ascensional evolutiva da civilização», compreender os factos a partir de princípios e leis que os dominam e, finalmente, formular leis e verificá-las experimentalmente²⁸. Aqui reside, em suma, o processo científico da filosofia da história, capaz de nos dar resultados práticos e positivos²⁹.

²⁴ CORDEIRO, J. A. Silva – *Ensaio*, p. 44.

²⁵ *Ibidem*, p. 44.

²⁶ *Ibidem*, p. 2.

²⁷ *Ibidem*, p. 4.

²⁸ *Ibidem*, p. 5.

²⁹ *Ibidem*, p. 5.

Deste modo, Silva Cordeiro expõe na introdução, dividida em duas partes desiguais, em primeiro lugar, por que razão as civilizações antigas não conseguiram chegar a elaborar uma filosofia da história e, em segundo lugar, qual o plano que estrutura a sua obra. «Até aqui temos estudado as causas que retardaram a criação da philosophia da historia resta-nos agora dizer alguma coisa do plano e natureza d'esta obra»³⁰. Com efeito, a civilização antiga não podia chegar ao nível das ciências históricas, pelo simples facto de que estas não tinham podido elevar-se ao «seu período de crítica»³¹. São diversas as razões para este acontecimento histórico. Uma primeira ideia prende-se com o facto de que à filosofia da história pertencem certas noções fundamentais que determinam essencialmente a natureza desta ciência, como sejam: a) a ideia de igualdade; b) a ideia de liberdade; e, por último, c) a ideia de uma unidade das raças humanas. Estas três ideias resumem-se, finalmente, a duas: a ideia de progresso e a ideia de humanidade³². Analisemos, portanto, a primeira ideia: a de progresso.

Segundo o ensaísta, as civilizações antigas não conseguiram alargar o seu horizonte intelectual, em função destas duas noções, que aglutinam, em redor de si, o desenvolvimento e o motor precursor da humanidade, no seu longo peregrinar terrestre. Mas a elas também não lhes foi dado o poder de deduzir o futuro, na medida em que elas são o palco onde se desenrolaram os factos³³. Com efeito, o ensaísta procura justificar, nas mais antigas civilizações, a origem de uma ciência histórica capaz de dar conta das ações e das realizações de um povo, de forma a registar o seu progresso, a sua evolução e a sua humanidade.

O traçado preliminar efetuado pelo ensaísta está bem longe de apresentar uma simples concepção linearista da história e como que meramente sucedânea da concepção judaico-cristã³⁴. Ao contrário, pretende compreender a história a

³⁰ *Ibidem*, p. 43.

³¹ *Ibidem*, p. 6.

³² *Ibidem*, p. 9.

³³ Cabe à filosofia da história extrair dos factos o futuro que lhe foi dado, antecipadamente, pelo passado. «Ora a Philosophia da Historia há de tirar dos factos a resultante que se chama – o futuro. Para isso, era mister observar um grande número de factos, o que era inexequível aos antigos», *ibidem*, p. 7.

³⁴ Veja-se: CALAFATE, Pedro – A Filosofia da História. In Calafate (dir), *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. III. *As Luzes*. Lisboa: Editorial Caminho, 2001, p. 23, onde o autor declara o seguinte: «As filosofias da história dominantes na Europa das Luzes são herdeiras directas do linearismo universalista da filosofia judaico-cristã, na medida em que partem da eleição de uma linha de evolução e de desenvolvimento rigidamente padronizada, porque dependente de uma prévia opção pela verdade, da qual decorre uma nítida escala de valores.» De facto, estamos completamente em desacordo com esta ideia, pois a filosofia da história que começou a despontar na época do Iluminismo e que continuou durante o século XIX é precisamente aquela

partir de uma concepção universalista, abarcando todos os povos e civilizações, seguindo o modelo que vigora na época das Luzes. O seu objetivo consiste em fundamentar uma filosofia da história que possa justificar, com as suas leis, o desenvolvimento da humanidade, numa marcha para a evolução e para a perfeição. Certamente que a exposição do ensaísta não está distante daquela de Hegel, que, quer nas suas *Lições sobre a Filosofia da História*, quer nos *Fundamentos da Filosofia do Direito*, desenvolve uma concepção de história universal que deve ser entendida sob três aspetos principais: a história original, a história refletida e, por último, a história filosófica³⁵. Por isso mesmo, a civilização chinesa, é um exemplo que, apesar do seu carácter de «civilização solitária»³⁶ e de ser considerada por alguns como fechada à lei do progresso, tem um lugar de destaque no desenvolvimento da história da humanidade.

Não sejamos porém tão radicaes, que neguemos á pátria de Kong-fu-tseu e Meng-tseu um lugar muito distinto entre as nações da antiguidade. Está hoje averiguado que os chins possuem uma história verídica e authentica

que parece querer romper com uma perspetiva linearista da história; por outro lado, ao querer ser efetivamente universalista, rompe com uma matriz que seja unicamente judaico-cristã. Se esta filosofia da história o consegue efetivamente realizar ou não, e segundo os cânones de uma razão o mais abrangente possível, isso já é outra questão, para a qual não temos ainda suficiente resposta. Para além disso, é preciso salientar que Johannes Brückner, que é considerado o pai da história da filosofia no século XVIII, na sua *Historia critica philosophiae* de 1766-67 (2.^a edição), apresenta numa linha de concepção não linear, que inclui três grandes períodos: o 1.º período compreende o tempo que vai desde o início do mundo até aos princípios da monarquia romana; o 2.º período compreende o tempo que vai desde a fundação do império romano até ao Renascimento; o 3.º período, aquele que vai desde a filosofia do Renascimento e da moderna até à época de Setecentos. A cada um destes três períodos correspondem ainda subdivisões. Ora esta abordagem da história da filosofia, desde os primórdios da humanidade, abarcando diversas civilizações, anteriores ao próprio cristianismo e judaísmo, mostra claramente a intenção de Brückner. Cunha Seixas apresenta igualmente uma leitura do século XVIII, caracterizando-o como um século "analítico e crítico", que, além do mais, é "cético", sensualista e "propagandista". Todavia estas características, por vezes díspares, porque não definem claramente este século, acabam por mostrar a diversidade e a pluralidade de tantas orientações que só mais tardiamente serão assimiladas e retomadas. Por isso declara Cunha Seixas: «O século XVIII é analítico e é crítico: é este o carácter de todos os séculos de demolição. A filosofia dos enciclopedistas era geralmente o sensualismo, que se prestava mais à análise do passado e à crítica das instituições existentes. [...] À filosofia do século XVIII também compete o carácter de propagandista: não se achava recatada no gabinete dos sábios: pelo contrário expandia suas luzes na sociedade com uma febre ardente, em especial na França, que foi o grande instrumento providencial para a gigantesca obra humanitária, da verdade, da razão e da justiça.» (*Princípios gerais de filosofia e outras obras filosóficas*, p. 104).

³⁵ HEGEL, G. W. F. – *Leçons sur la philosophie de l'histoire*. Traduction par J. Gibelin. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1963.

³⁶ CORDEIRO, J. A. Silva – *Ensaio*, p. 11.

desde dois a três mil annos antes da era vulgar, historia onde os acontecimentos mais insignificantes são narrados com uma fidelidade tão precisa e com uma chronologia tão exacta, que debalde se procura nos escriptores grego-latinos.³⁷

Ora, se nesta civilização tão antiga já se assiste ao raiar da história, com os seus factos narrados e tão cronologicamente datados, que faltará, então, para que possa existir uma filosofia da história? Segundo o nosso autor, à história chinesa faltou-lhe «a faculdade de generalisar, que tão necessária se torna á Philosophia da Historia»³⁸.

Já quanto à civilização indiana, a ideia de progresso também não lhe é conhecida, porque, sendo a Índia a «terra clássica do pantheismo e das castas, parece destinada a percorrer o terreno cyclo das metempsicoses»³⁹, sendo por isso pouco propícia à criação da luz e do brilho do progresso. Também ela acabou por ser impedida de chegar à noção de progresso, em virtude dos preconceitos religiosos e da falta de esperança na criação de um mundo melhor. Embora o budismo represente já um progresso importante em relação ao bramanismo, na medida em que este instituía no seio da sua religião um modo de existência sujeito a um sistema de castas, muito opressor, não conseguiu ele abolir completamente este sistema ancestral. Todavia, o budismo representou já uma grande evolução, a ponto de se considerar que ele foi para o bramanismo aquilo que o cristianismo representou para o mosaísmo. De facto, a religião búdica representou uma certa evolução na religião e na mística indiana, quando tentou limitar e restringir o despotismo religioso bramânico. No entanto, apesar do progresso realizado e da simpatia que aquela religião cativou junto das castas inferiores, ela não alcançou «uma compreensão definida do progresso»⁴⁰.

Por sua vez, ao analisar o judaísmo, Silva Cordeiro efetua a mesma crítica que tinha já desferido em relação ao bramanismo e ao budismo, pois a religião judaica também não alcançara a noção fundamental de progresso: «D'esta arte não pôde a história elevar-se, entre os judeus, á noção fundamental do progresso»⁴¹. Embora o judaísmo se caracterize, essencialmente, por ser uma religião que traz consigo a esperança, esta acabou por fenecer quando os hebreus julgaram que era só para eles que o sol brilhava e que todos os outros permaneciam nas trevas da idolatria. Portanto, faltou também ao judaísmo o

³⁷ *Ibidem*, p. 11.

³⁸ *Ibidem*, p. 11.

³⁹ *Ibidem*, p. 12.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 14.

⁴¹ *Ibidem*, p. 15.

sentido da sua universalidade, da sua vaga e indecisa filosofia da história e da sua noção de progresso. Segundo o ensaísta, é no cristianismo que estão em germen todas as grandes evoluções que a humanidade tem realizado. Porém, teriam de passar muitos séculos para que muitas das suas concepções pudessem, finalmente, ser cumpridas e atingir o seu nível de maturação. Quando se olha para a história greco-latina, constatamos também que esta não é mais feliz que todas as outras que a precederam, na medida em que todas as concepções antigas admitiam a existência de um ciclo fatal, do qual a humanidade dificilmente se pode afastar. Ora, verificamos igualmente que a história é o palco das lutas travadas entre as concepções antigas e novas, sempre em mutação, mas também num esforço constante para as articular. O caso do gnosticismo é um desses exemplos. A sua filosofia da história comporta, segundo Silva Cordeiro, as questões essenciais que emergem deste domínio, como a origem do mal, a relação entre o mundo material e o mundo espiritual, a finalidade e o destino do homem e do universo. Todavia, se é certo que a gnose tem lugar de destaque não é menos legítimo que se encontre na corrente gnóstica a solução fantasiosa destas questões, cuja concepção é partilhada por muitas e diferentes seitas e correntes. Um dos casos mais particulares é o de Fílon de Alexandria, que, querendo explicar a questão do mal e a essência da matéria, por meio de uma explicação racional, cai precisamente nessas mesmas concepções fantasmagóricas de cariz gnóstico. Facto importante de registo é ainda o que assinala o ensaísta: foi demonstrado num dos estudos sobre Fílon⁴² que as suas teorias religiosas influenciaram David Friedrich Strauss, na sua obra *A Vida de Jesus*, limitando-se este a plagiá-las e a articulá-las com a perspectiva idealista hegeliana⁴³. Não obstante tudo isto, na opinião de Silva Cordeiro, a filosofia gnóstica teve o mérito de «proclamar a doutrina da transformação e progressivo aperfeiçoamento da sociedade»⁴⁴.

Quanto à patrística, Silva Cordeiro declara que a noção de progresso está praticamente ausente. Na verdade, os Primeiros Padres não tiveram como objetivo dar uma noção científica do progresso social, embora alguns deles se tenham afastado deste modo de pensar, como por exemplo Justino e Clemente

⁴² CORDEIRO, J. A. Silva, *Ensaio*, p. 23. Cf. STAUDENMAIER, Franz Anton, *Die christliche Dogmatik*. Freiburg: Herder, 1844-1852.

⁴³ STRAUSS, David Friedrich, em *A Vida de Jesus*, sustentava que os relatos dos evangelhos não eram história, mas sim 'mito'. Isto significa que os Evangelhos não eram considerados como relatos científicos, mas preferencialmente relatos do 'Cristo da fé'. O paradoxo desta concepção reside no facto de que a emergência da questão histórica e da História na construção dos sistemas filosóficos, e nomeadamente no idealismo é deveras importante, ao passo que na Teologia se processa o movimento inverso.

⁴⁴ CORDEIRO, J. A. Silva – *Ensaio*, p. 25.

de Alexandria, que se preocuparam com a questão da finalidade religiosa dos pagãos. Deste modo, estes autores conceberam um sentido universal para a história. O caso de Orígenes é a este respeito exemplar, pois o autor considera que o desenvolvimento religioso da humanidade se efetua através de um progresso lento e gradual⁴⁵.

Já a época medieval não é alheia à noção de progresso. Por isso, o ensaísta, aludindo ao doutor angélico na sua *Suma de teologia*, declara que «o progresso é a lei universal das cousas, e que toda a sciencia é essencialmente progressiva. A sua theoria é a mais avançada de quantas se têm produzido dentro dos limites da orthodoxia catholica»⁴⁶. Para o aquinata há, de certa forma, uma interpretação indefinida do progresso no evangelho e por consequência na sua aplicação aos imperativos sociais dos povos. Segundo Silva Cordeiro, é esta mesma conceção de progresso que estará na base de alguns génios como Fénelon e Chateaubriand, que procurarão estabelecer a harmonia entre os elementos de que se compõem as revoluções e as transformações e os elementos de que se compõe a fé⁴⁷. Contudo, no que respeita o progresso científico, de todos os autores da Idade Média aquele por quem o ensaísta nutre maior admiração é Rogério Bacon.

Porém de todos os filósofos da idade media, o que mais claramente compreendeu o progresso científico e preparou, pelo emprego do methodo experimental, o caminho á philosophia da história, foi incontestavelmente Roger Bacon.⁴⁸

Por consequência, a longa caminhada da humanidade para alcançar o progresso foi longa e espinhosa. É um período, que, no dizer do ensaísta, deverá ser elevado à «manifestação espontânea do progresso para a sua phase reflexa, scientifica»⁴⁹.

Resta-nos agora avaliar a ideia de humanidade como base de constituição desta filosofia da história. Na conceção do autor, não basta a ideia de progresso e de consideração reflexiva desta, para que se concretize a filosofia da história. Uma segunda noção é também necessária: a ideia de humanidade. O progresso indica a existência de um sujeito único, idêntico e contínuo na história, ainda que sob os efeitos do movimento e da mudança. De facto, só pode haver progresso se existir a humanidade. Segundo Silva Cordeiro, «só a

⁴⁵ *Ibidem*, p. 26. Cf. ORÍGENES, *Periarchôn*, III, 6.

⁴⁶ CORDEIRO, J. A. Silva – *Ensaaios*, p. 27. Cf. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, I^a, II^a, q. 106 e 107.

⁴⁷ CORDEIRO, J. A. Silva – *Ensaaios*, p. 28.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 28.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 29

concepção da unidade da natureza humana é condição indispensável para o estudo philosophico da história. É pois sob esse aspecto que vamos estudar essa idéa envolvendo-se através dos séculos»⁵⁰.

A noção de humanidade também as civilizações antigas a tiveram. Todavia, diversos fatores impediram uma compreensão mais desenvolvida desta noção. Na verdade, as diferentes civilizações antigas, como a egípcia, a persa e a chinesa, não a puderam alcançar e, sobretudo, não a realizaram, devido a fatores endógenos às próprias civilizações, que o professor Silva Cordeiro aponta como sendo: o tipo de concepção política (assente num modo de poder teocrático entendido como a «omnipotência absorvente do Deus-Estado»), a escravidão, as castas, as dificuldades de comunicação, a diferença das línguas e a diversidade antinómica entre as diferentes tradições. Para além disso, as relações internacionais entre os povos eram bem mais difíceis, isolando assim as nações na sua marcha para uma certa unidade. Em conclusão, foram estas as «causas que retardaram a criação da philosophia da história»⁵¹.

2.2.1. O carácter positivo da filosofia da história

Como já vimos, Silva Cordeiro entende que a filosofia da história é um domínio científico que deverá proceder segundo um método científico. Para o ensaísta, toda a ciência, para se constituir como tal, deverá percorrer três graus ascendentes na sua evolução: «o período phenomenal ou empyrico, o período crítico e o período philosophico ou scientifique propriamente dicto»⁵². Esta tripartição gradativa da evolução da ciência corresponde à concepção saint-simoniana a respeito da constituição da ciência nos seus diferentes estádios. O ensaísta enumera os graus na evolução orgânica de qualquer ciência, deixando transparecer, igualmente, a influência do filósofo francês quanto à concepção de história, concebida pela ideia de progresso. De registar igualmente a influência comtiana em relação à evolução da história enquanto progresso que se realiza segundo uma lei histórica necessária. Porém, como refere Amadeu Carvalho Homem, a respeito de Saint-Simon e A. Comte, há uma «clivagem entre a tentativa saint-simoniana de constituição da "ciência do homem" e a proposta comtiana: enquanto que a síntese do primeiro se pretendeu fazer por redução da fenomenologia geral ao princípio universal da gravitação, a síntese do segundo operou-se através da subordinação das categorias enciclopédicas consideradas»⁵³.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 31.

⁵¹ *Ibidem*, p. 43.

⁵² *Ibidem*, p. 44.

⁵³ HOMEM, A. Carvalho – *Do Iluminismo ao positivismo*, p. 62. Cf. BASTIDE, Georges – *Les Grands thèmes moraux de la civilisation occidentale*. Paris: Bordas, 1958, pp. 204-11.

Para Silva Cordeiro, é importante que cada ciência atinja o seu nível de reflexão crítica, tal como Saint-Simon o defendia e tinha expressamente considerado⁵⁴. Porém, o ensaísta, neste preciso contexto da obra, isto é, no capítulo introdutório, não refere expressamente, nem A. Comte nem Saint-Simon. No que concerne Saint-Simon, refere-o poucas vezes, curiosamente, quase no final da sua obra, a propósito de Jacques Turgot e de Nicolas Condorcet. O primeiro desenvolveu uma concepção muito similar à que foi desenvolvida mais tarde por A. Comte⁵⁵. Quanto ao segundo, influenciado pelas ideias de Turgot, que foi seu amigo e mentor, defenderá uma concepção da filosofia da história próxima daquele.

De facto, a alusão mais importante a Saint-Simon é introduzida na sequência da explicação do método positivo comtiano. Afirma o ensaísta: «muito se tem discutido sobre a prioridade de Turgot e a originalidade de Comte. Houve também quem atribuisse a Saint-Simon a paternidade d'esta theoria, mas até hoje não se provou que Saint-Simon deixasse nas suas obras o mais leve traço de tal teoria»⁵⁶. Ademais, discute a originalidade da teoria comtiana, confrontando-a com a concepção de Turgot. Todavia, rapidamente defende que a teoria comtiana da filosofia positiva é a única que contém a explicação de uma lei sociológica a que todos os fenómenos humanos são reconduzidos. Na verdade, foi por esta razão que nas civilizações antigas a filosofia da história não pôde elevar-se a ciência, senão quando eclodiu diacronicamente, a partir da síntese, a descoberta das leis que regulam e consubstanciam a evolução natural dos fenómenos⁵⁷. É precisamente essa lei que desenha, de certa forma, a dinâmica da evolução da humanidade, correspondendo essa evolução ao processo que se atinge na ciência positiva ou na filosofia positiva⁵⁸.

⁵⁴ Vejam-se, por exemplo, as seguintes obras: *Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains*, 1802; *Mémoire sur la science de l'homme*, 1813; *Introduction aux travaux scientifiques du XIX siècle*, vol. 1-2, 1807-08.

⁵⁵ CORDEIRO, J. A. Silva – *Ensaíais*, p. 206 e p. 222.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 206. Como se sabe, Auguste Comte foi, durante algum tempo, entre 1821 e 1824, secretário e colaborador de Saint-Simon. Por esta razão é natural que Auguste Comte tenha sido influenciado pelas ideias saint-simonianas, apesar do rompimento que ocorreu entre os dois homens.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 45.

⁵⁸ COMTE, Auguste – *Cours de Philosophie positive* (1^{ère} et 2^e leçons). Paris, Librairie Hachette, 1943, p. XVI.

2.2.2. A filosofia da história enquanto História Universal: a escola teológica de Bossuet

Um dos representantes da escola teológica é Jacques-Bénigne Bossuet (1627-1704), que escreveu a obra *Discours sur l'histoire universelle*⁵⁹ para o rei Luís XIV de França. Segundo Silva Cordeiro, Bossuet foi considerado «um génio do seu século e a alma política do reinado de Luís XIV»⁶⁰. Além do mais, como refere o ensaísta, o bispo de Meaux foi considerado, pelo filósofo e teólogo catalão Jaime Balmes e pelo escritor francês Chateaubriand, o fundador da filosofia da história. Balmes referirá mesmo: «O verdadeiro fundador da philosophia da historia, diz elle, foi um catholico; a primeira e a mais excellente obra escripta n'esta materia sahiu da pena de um bispo catholico»⁶¹. Porém, estes entusiasmos são imediatamente dissipados com a sentença crítica de Silva Cordeiro, que considera que a ciência e, neste caso, a filosofia da história, enquanto ciência, não são o mero resultado da criação de um génio ou de um século. São necessárias, portanto, a evolução e a progressão como elementos constitutivos e gradativos na constituição de uma ciência. Reconhece, contudo, Silva Cordeiro que os propósitos de Bossuet foram importantes, na medida em que, nesta obra, o autor se propõe dar a entender uma história universal capaz de se alargar a todo o género humano. De facto, esta história universal pretende ser uma carta geral de todo o passado e vida humana, abraçando vários povos, vários períodos e idades da humanidade. Sendo assim, esta história universal está bastante longe de uma mera concepção linearista da história, ainda que a sua finalidade esteja subordinada a uma Providência divina. Esta linearidade não é partilhada também de modo algum por Saint-Simon, para quem o progresso científico simbolizava o saber ordenado e reorganizado enquanto base de uma ciência positiva.

Por outro lado, está igualmente subjacente à concepção bossuetiana da história universal um certo grau de generalização. Há por assim dizer uma relação entre a história particular de cada país que deverá ser entendida, no momento posterior, num horizonte mais vasto de compreensão, como seja, o da história universal e mundial. É esta lei de generalidade que Silva Cordeiro saúda como elemento positivo na sua filosofia da história⁶². Porém, a filosofia da história está também fortemente alicerçada numa concepção tradicional

⁵⁹ BOSSUET, J.-B. – *Discours sur l'histoire universelle*. À Monseigneur le Dauphin pour expliquer la suite de la religion et les changements des empires. Nouvelle édition, Paris: Librairie Garnier Frères, [19..].

⁶⁰ CORDEIRO, J. A. Silva – *Ensaíos*, p. 51.

⁶¹ *Ibidem*, p. 52.

⁶² *Ibidem*, p. 54.

de história que se inaugurou no Ocidente com S.^{to} Agostinho e Paulo Orósio. A tripartição da história universal – religando 1) o esboço da história, desde a criação do mundo, com 2) a história da religião cristã, e com 3) a reflexão sobre a queda dos impérios – foi uma maneira bastante habilidosa de conjugar três domínios importantes da fenomenalidade humana social e religiosa: o domínio histórico, o domínio teológico e o domínio político. Para além, disso, Bossuet articula magistralmente a divisão tradicional da história do mundo em sete idades, com uma divisão histórico-política, de pendor mais pormenorizado, subdividindo-a em doze épocas que terminam no império de Carlos Magno; esta sucessão de épocas é exposta na primeira parte da sua obra⁶³. Está subjacente, portanto, a esta concepção da história a elaboração de processos indutivos históricos e de leis científicas, que, contudo, quando elevados a um certo grau de generalização, acabam por se confinar a uma determinada concepção religiosa. Ademais, consegue entrever-se facilmente que a finalidade do autor é realizar a harmonia entre a fé e a ciência, restringindo o carácter apriorístico da história ao processo de iluminação da consciência humana como critério *a priori* de todos os fenómenos sociais. Daqui resulta que os factos históricos e sociais são aferidos e reduzidos ao mundo subjetivo da consciência. Ora, este critério não é perfeitamente válido, na medida em que lhe falta o elemento objetivo e real, elemento tão característico da constituição de uma ciência, tal como o descreve Saint-Simon⁶⁴. Encontramos uma ideia similar relativamente ao domínio da filosofia da história em Oliveira Martins, na sua obra *O Helenismo e a Civilização Cristã*, onde esta disciplina é definida também como um domínio científico determinado e positivo:

Assim como durante muitos séculos o pensamento científico, mal determinado, pretendia encontrar na Natureza argumentos transcendentais, e tornava as sciencias positivas e da religião, assim também succedeu por muito tempo à Historia. Sob o nome de Philosophia da historia, desde Bossuet e Vico até Herder e Hegel, confundiu-se a sciencia da historia com a philosophia do espírito colectivo, ou da humanidade. E as consequências d'est falta

⁶³ *Ibidem*, p. 56. Cf. *Discours sur l'histoire universelle*, p. 425. Além da divisão em idades do mundo, há simultaneamente uma divisão em 12 épocas. Veja-se a este respeito a *Cidade de Deus*, de S.^{to} Agostinho, livro XVIII, onde estão descritas as diversas épocas que se sucedem segundo impérios e segundo a história bíblica.

⁶⁴ CORDEIRO, J. A. Silva – *Ensaio*, pp. 59-59. Vejam-se, igualmente, algumas obras de Saint-Simon onde isto se toma claro: *De la physiologie sociale*, e *Mémoire sur la science de de l'homme*. Cf. GURVITCH, G. – *C.-H. de Saint-Simon. La Physiologie sociale. Œuvres choisies*. Paris: Presses Universitaires de France, 1965, pp. 53-66.

de determinação systematica, já provadamente funestas para as sciencias da Natureza, determinaram a reacção do espírito positivo, que, apesar das suas aberrações, é decerto uma das conquistas fecundas do século XIX.⁶⁵

De facto, também Oliveira Martins saúda o espírito positivo, necessário para a constituição de um saber que se desenvolve como domínio próprio, como é o caso da filosofia da história. Também esta deverá ser delimitada relativamente à própria ciência histórica, que é o palco onde ocorrem os acontecimentos; a filosofia da história, por seu lado, é aquela que preside ao «corpo das sciencias positivas, e sem ella essas sciências não poderiam ter existencia»⁶⁶. De igual modo, a filosofia da história também não deverá ser confundida com a ciência metafísica, ainda que possa ter um fundamento metafísico⁶⁷.

Relativamente a Bossuet, Silva Cordeiro conclui a sua apreciação da filosofia da história, afirmando que ele não a realizou plenamente, e isto por dois motivos fundamentais: a) esta história universal faz uma «apologia servil da Igreja de Roma»; b) não perscruta os factos despidos dos seus preconceitos teológicos, de forma a poder ver na multiplicidade e na variedade destes a unidade e a harmonia do progresso⁶⁸. Portanto, Bossuet não conseguiu fazer progredir o conceito de filosofia da história. Para além destas razões, Silva Cordeiro debate, no seio da concepção bossuetiana, a natureza da providência divina e a natureza do mal. A sua análise prende-se com estas duas questões, entendidas à luz de uma filosofia da história. Com efeito, o facto mais nefasto e mais nocivo e como consequência da Providência divina que jamais abandona a sua obra de criação, é o de que, correlativamente, ela é o anúncio do mal e a «conselheira da tirania»⁶⁹.

2.2.3. A filosofia da história de Bossuet a Vico

Para Silva Cordeiro, Giambattista Vico (1688-1744) representa um dos escritores que mais se destacou na filosofia da história, com a sua obra *Scienza Nuova*. Segundo o ensaísta, a obra de Vico tem algumas afinidades com a de Bossuet, ainda que as intuições do mestre italiano lhe sejam superiores. «A obra de Vico, se bem que tenha com a de Bossuet mysteriosas affinidades, é

⁶⁵ MARTINS, J. P. Oliveira – *O Hellenismo e a Civilização* Christan.²Lisboa: Parceria António Maria Pereira, 1899, p. VII.

⁶⁶ *Ibidem*, p. IX.

⁶⁷ CATROGA, Fernando – História e ciências sociais em Oliveira Martins. In *História da História de Portugal, séculos XIX-XX*, vol. I. História através da História, p. 138.

⁶⁸ CORDEIRO, J. A. Silva – *Ensaaios*, p. 58.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 60.

lhe superior na originalidade do plano e nas ponderosas considerações que expende sobre a historia do passado»⁷⁰. Mas o facto mais relevante que ele destaca em relação à obra de Vico é de que ela só foi verdadeiramente reconhecida em pleno século XIX, em França, através da tradução efetuada por Michelet. Com efeito, é no círculo de amigos do intelectual francês que a obra de Vico é apreciada, a tal ponto que Edgar Quinet, que traduziu a obra de Herder, afirma: «Vico foi o primeiro que determinou scientificamente as leis universaes da humanidade»⁷¹. Por isso, aos mais diretos defensores da filosofia da história de Vico, não escapa a comparação que Michelet estabelece entre o filósofo italiano e as grandes figuras da filosofia da história como são Bossuet, Voltaire e Herder, este último, na Alemanha. Segundo ainda Silva Cordeiro, Vico destaca-se por entre uma plêiade de autores, na medida em que a sua obra advoga uma providência entendida como um sistema de harmonia civil. É por esta razão também que Vico é superior a Herder, segundo as palavras de Michelet (1798-1874):

Na philosophia da historia, diz elle [Michelet], Vico collocou-se entre Bossuet e Voltaire, aos quaes domina igualmente. Bossuet apertara n'um quadro estreito a historia universal e pozera um limite immutavel ao desenvolvimento do género humano. Voltaire negou este desenvolvimento e dissipou a historia como a poeira ao vento, abandonando-a ao cego acaso. Na obra do italiano brilhou pela primeira vez na historia o Deus de todos os séculos e de todos os povos, a providencia. Vico ainda é superior a Herder. A humanidade apparece-lhe, não sob o aspecto d'uma planta que, por um desenvolvimento orgânico, floresce da terra com o orvalho do céu, mas como systema harmónico do mundo civil. Para ver o homem, Herder collocou-se na natureza; Vico no próprio homem, humanisando-se pela sociedade. É ainda por isso que o meu velho Vico é o verdadeiro propheta da ordem nova que começa, e que o seu livro merece o nome que elle ousou dar-lhe *Scienza Nuova*.⁷²

Um dos aspetos mais importantes da concepção viconiana é o facto de o filósofo napolitano propor uma teologia civil da Providência divina, que, segundo o próprio Vico, terá sido desconhecida de alguns filósofos antigos, nomeadamente os estoicos e os epicuristas, na medida em que estes, ao entenderem a Providência, ora como uma sequência de factos ao acaso, ora como uma ordem de coisas físicas, não a perceberam segundo uma lei

⁷⁰ *Ibidem*, p. 80.

⁷¹ *Ibidem*, p. 83.

⁷² *Ibidem*, pp. 83-84. Cf. *Introduction à l'histoire universelle*, pag. ultima.

histórica que rege o género humano⁷³. Ora, a *Scienza Nuova* pretende, efetivamente, ser a «demonstração histórica da providência». Destacam-se, neste longo capítulo dos *Ensaio*s dedicado a Vico, os meandros complexos da passagem do espírito oitocentista de Vico ao espírito oitocentista do Iluminismo francês, por intermédio de figuras que retrocedem na história, como sejam Maquiavel (1469-1527) e, em menor escala, Jean Bodin (1530-1596) e Michel de Montaigne (1533-1592). De facto, Silva Cordeiro afirma mesmo: «É em Machiavel que se deve estudar Vico»⁷⁴. A razão para tal perspetiva assenta na ideia de que, por um lado, Maquiavel é o ponto de partida de muitos sistemas da "moderna filosofia social", por outro, que quer Vico, quer Machiavel, estão, num determinado momento, no mesmo campo comum: ambos desenvolvem a sua filosofia da história inaugurando na Europa o estudo filosófico da história romana. Maquiavel, nos seus *Discursos sobre a 1.ª década de Tito Lívio*, expõe claramente a sua filosofia da história, valorizando os modelos da época áurea clássica do mundo romano. É por esta razão que Silva Cordeiro afirma que é precisamente nesta obra que «Machiavel estende a mão a Vico»⁷⁵. De facto também Vico viveu em época de grande efervescência cultural, olhando para o mundo antigo como modelo do mundo futuro. Além do mais, os dois autores italianos vivem em épocas de crise, em que o esplendor da cultura tinha dado lugar à decadência. E esta situação histórica acontece também em França na época de Jean Bodin e de Michel Montaigne⁷⁶. O paralelismo que se estabelece entre Itália e França demonstra a existência, na história, de uma certa lei de progresso que faz caminhar povos e sociedades humanas em direcções semelhantes.

A intenção de Silva Cordeiro, ao retroceder na história, é compreender melhor a génese do pensamento de Vico, em que consiste, verdadeiramente, a sua originalidade e onde se fundamenta essa génese. Ora, a maior genialidade de Vico reside nos fatores sociais e políticos que determinaram a natureza da obra viconiana. É nesse sentido que o longo *excursus* sobre a filosofia da história de Maquiavel se justifica, tanto mais que a obra de Vico é o reflexo lógico do estado mental e político da Itália no século XVIII, da mesma maneira que, em pleno Renascimento, Maquiavel reflete o espírito da sua época. É neste preciso momento que é colocada a séria questão da filosofia da história, e da sua compreensibilidade, em função do seu dinamismo cultural e intelectual, na sucessão das épocas e do seu movimento interno. Trata-se de saber de que

⁷³ CORDEIRO, J. A. Silva – *Ensaio*s, p. 86. Cf. VICO, Giambattista – *La Scienza Nuova*.²Milano, Rizzoli Editore, 1982, p. 241.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 96.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 98.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 105.

forma, numa época em que há efervescência cultural e intelectual e em que os espíritos se abrem a horizontes mais vastos e a mundos desconhecidos, se dá lugar, simultânea e lentamente, a uma imobilidade e a uma decadência. A resposta a esta questão é dada de duas maneiras. Por um lado, há que procurar as causas para esta dinâmica histórica e intra-histórica de uma dada época. No caso da Renascença, segundo Silva Cordeiro, ela é definida como uma época sincrética, com tendências restauradoras, vindas do protestantismo⁷⁷. Por outro, há que procurar o carácter original de Vico relativamente às condições socioculturais e políticas que determinaram a sua filosofia da história. Com efeito, o filósofo italiano, ao pretender assegurar um critério de certeza no conhecimento da ciência histórica, afina o carácter próprio da natureza e do objeto desta ciência. Trata-se de perceber o processo e a evolução das leis ideais da história, bem como a sua sistematização. Para isso, não basta usar o critério da razão, mas é necessário utilizar também o «criterio experimental da história, o consenso universal»⁷⁸. Na história, visto que o objeto é resultante do espírito, a certeza do conhecimento obtém-se quando o sujeito e o objeto se identificam no ato de produção mental. Já nas outras ciências, nomeadamente, nas ciências naturais, só se obtém uma certeza relativa quando se conjuga a evidência racional com as luzes do consenso universal e o testemunho da experiência. Como consequência disto mesmo, o ensaísta declara que existem na história, segundo Vico, dois aspetos essenciais a destacar:

Há por conseguinte na historia dois estudos diferentes: o estudo concreto, descriptivo, dos phenomenos sociaes, que tem por meio cognitivo a observação do desenvolvimento das línguas e do que até então se chamava impropriamente historia, e o estudo ideal, abstracto, das leis a que a humanidade obedece em seu desenvolvimento, leis que a razão individual investiga e formula. Este segundo estudo tem por base lógica e necessária o primeiro.⁷⁹

Estamos perante o princípio fundamental da ciência nova, segundo Vico: “o ideal fundado no real”. O facto mais importante a salientar neste contexto é que na história o estudo concreto e descritivo dos fenómenos sociais não deve ser exclusivo, mas deve dar lugar também ao estudo abstrato e ideal. Por outras palavras, o estudo empírico deverá ser completado pelo estudo sistemático, que é de ordem abstrata e ideal. Da análise minuciosa de Silva Cordeiro sobre a filosofia da história viconiana, patenteia-se, uma vez mais, uma consonância

⁷⁷ *Ibidem*, p. 109.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 113.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 114. Cf. *Scienza Nuova*, liv. V, cp. III.

com alguns aspetos da filosofia da história de Oliveira Martins, que fala igualmente de um processo empírico da história e de um processo sistemático e ideal da mesma⁸⁰. Encontramos, uma vez mais, uma certa idiossincrasia entre Silva Cordeiro e Oliveira Martins, quanto à aceitação de um positivismo desenfreado. Por um lado, Silva Cordeiro afasta-se claramente de uma conceção da filosofia da história que se processa segundo factos que ocorrem aleatoriamente. Por outro, concebe o carácter positivo da filosofia da história numa compreensão dos factos segundo leis, algumas das quais são constantes e invariáveis. É por esta razão que o ensaísta critica fortemente Voltaire e a sua filosofia da história antiprovidencialista, concebida segundo uma 'fatalidade cega' e sem um princípio racional que explique os factos. Todavia, reconhece também que essa fatalidade e esse acaso parecem ser entendidos como um «factor evidente, constante, nos phenomenos históricos»⁸¹.

Percebe-se, portanto, por que razão Silva Cordeiro concede uma grande importância à filosofia da história do mestre napolitano, concebendo-a segundo leis que a sistematizam e estruturam. Declara, então: «Vico foi para a philosophia da historia o mesmo que Adam Smith para a sciencia economica»⁸². Nesta ordem de ideias, vemos até que ponto a filosofia da história viconiana é exemplar, apesar das duas críticas fundamentais que lhe são apontadas: 1) o sistema do mestre napolitano representa, para alguns dos seus críticos, alguma revivescência do passado, acomodado a um certo modelo da Igreja Romana⁸³; a sua filosofia da história retoma, de facto, os temas teológicos fundamentais já desenvolvidos por Bossuet, não se afastando, por consequência, desta leitura tradicional; 2) a sua filosofia da história contém igualmente elementos históricos anacrónicos, como por exemplo, o facto de considerar que a bíblia é a mais antiga e a única verdadeira história, que os hebreus guardaram, desde sempre, de forma intacta⁸⁴. Por isso é que, conclui Silva Cordeiro, os críticos de Vico o acusam de introduzir muitos dos erros da escola teológica.

2.2.4. A filosofia da história: de Vico ao Iluminismo

O capítulo terceiro introduz-nos liminarmente no século XVIII e no seu espírito revolucionário. Silva Cordeiro tece algumas considerações sobre alguns dos aspetos mais significativos da Revolução Francesa. Na sua

⁸⁰ MARTINS, J. P. Oliveira – *O Hellenismo e a Civilização Christian*, pp. XXI e XXIV,

⁸¹ CORDEIRO, J. A. Silva – *Ensaio*, p. 236, cita, precisamente, Oliveira Martins, *As raças humanas*, t. I, p. XLIX da introdução.

⁸² CORDEIRO, J. A. Silva – *Ensaio*, p. 135.

⁸³ *Ibidem*, p. 87.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 89.

apreciação, não deixa de transparecer alguma ingenuidade quanto aos aspetos mais simbólicos e representativos deste período de grande convulsão para a história francesa e para a Europa em geral. O ensaísta faz uma leitura socio-cultural e filosófica da crise de 1789, dando enfoque às consequências daí resultantes para a filosofia da história. Para o historiador das ideias, a revolução foi preparada pelos filósofos e fez pensar no futuro da humanidade⁸⁵. O autor levanta algumas questões: 1) o significado fundamental da marcha progressiva da humanidade segundo um plano ideal ou não; 2) como entender o desmoronamento social num determinado momento; 3) como pode este desmoronamento ser o prelúdio de um novo ciclo no decurso desta progressão⁸⁶. Silva Cordeiro considera que os maiores pensadores tentaram dar uma solução a estas questões, mas, de facto, a sua resolução só foi dada pela filosofia social do século XVIII. Não deixa de transparecer aqui um certo laivo de otimismo e de confiança desmesurada do ensaísta face às possíveis soluções que os autores oitocentistas franceses poderiam dar. Porém, os aspetos mais contraditórios desta breve análise, relativamente ao carácter emblemático da Revolução Francesa, dizem respeito, por um lado, à ideia de que há «uma feição particular d'essa revolução que a philosophia da historia reflectiu como todas as sciencias – a completa eliminação do sobrenatural»⁸⁷; por outro lado, o autor afirma igualmente que a «Revolução tem sido malsinada de materialista e ímpia pelos corypheos da reacção; não há mais refalsada calumnia, ella foi essencialmente espiritualista, se desprezarmos a exterioridade dos factos para attendermos ao pensamento que lhes deu alma»⁸⁸. Daí o sentido da nossa interrogação sobre o carácter contraditório da sua reflexão: como é que havendo eliminação do sobrenatural pode ser ela simultaneamente espiritual?

A partir deste momento Silva Cordeiro traça alguns dos aspetos mais importantes de quatro figuras marcantes da época do Iluminismo francês: Charles de Montesquieu (1689-1755), Jacques Turgot (1727-1781), Nicolas Condorcet (1743-1794) e Voltaire (1694-1778), centrando-se, essencialmente, nas particularidades que cada autor trouxe para o desenvolvimento ulterior da filosofia da história. Todavia, a figura que é recorrente e como que paradigma de um modelo que será fundamental para a conceção mais divulgada da filosofia da história é Auguste Comte (1798-1857). O facto mais curioso é que algumas destas figuras – por exemplo, Nicolas Condorcet – foram objeto de análise de Silva Cordeiro, a partir das considerações do próprio criador da

⁸⁵ *Ibidem*, p. 147.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 147.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 147.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 147.

filosofia positiva⁸⁹. A questão, porém, é mais complexa, na medida em que o ensaísta, depois de referir que alguns críticos (muito em particular, o próprio Auguste Comte) admitem que a génese da lei positiva foi inspirada na concepção montesquiana da lei positiva, põe em causa tal posição, considerando que Auguste Comte não leu a obra de Montesquieu diretamente, mas sim através de Turgot.

Comte, que é de todos esses críticos o mais geralmente seguido na actualidade, diz claramente que a idéa de lei positiva foi pela primeira vez directamente definida no Espírito das leis, de modo a comprehender todas as categorias de phenomenos, ainda mesmo políticos. Foi Montesquieu, no seu intender, o primeiro philosopho que deu da lei histórica inductiva uma noção nitidamente positiva. Mas, ou elle nunca leu o Espírito das leis (e é o mais provável, pois não fez mais do que copiar a crítica de Turgot, servindo-se não raro das mesmas palavras), ou, se o leu, iludiu-se decididamente.⁹⁰

Para fundamentar melhor a sua crítica, Silva Cordeiro considera que há uma clara diferença entre a lei positiva comtiana e a concepção montesquiana de lei concebida como relação necessária e procura entendê-la quando aplicada à história. Por isso, declara que segundo Comte «as leis positivas são as relações invariáveis de sucessão e de similhaça entre os phenomenos». Ora, essas relações, segundo o filósofo da ciência positiva, «são tão invariáveis nos phenomenos phisico-chimicos, como nos phenomenos sociaes»⁹¹. Já na concepção de Montesquieu, e ao contrário do que supõe o fundador da filosofia positiva, «as leis são as relações necessárias que derivam da natureza das cousas»: o seu criterio não pode ir alem d'esta definição⁹². Sendo assim, para Montesquieu, as leis enquanto relações necessárias só acontecem na natureza dos factos físicos e não nos factos sociais e históricos. Para além disso, para justificar a definição que dá dessas leis, Montesquieu fundamenta-as em hipóteses metafísicas, não merecendo, portanto, segundo Silva Cordeiro, o

⁸⁹ Veja-se o capítulo VI, onde é afirmado na nota 1: «A maior parte das observações d'este capítulo são deduzidas da judiciosa apreciação que Augusto Comte fez das theorias sociaes de Condorcet, levemente modificada pelos correctivos de Littré. Seguimos n'esta parte o exemplo de Flint e d'outros, que, não encontrando n'est ponto guia mais seguro nem mais fiel, se valeram da crítica de Comte.»

⁹⁰ *Ibidem*, pp. 163-64. Veja-se igualmente neste mesmo capítulo IV, nas pp. 165-167, a explicitação da lei positiva no publicista francês, a partir das análises feitas por A. Comte no seu *Cours de philosophie positive*; vejam-se ainda as pp. 191-192.

⁹¹ *Ibidem*, p. 164. Cf. *Cours de philosophie positive*, t. 1, lição 1.

⁹² *Ibidem*, p. 164.

assentimento do próprio Auguste Comte. De facto, Montesquieu não entende a lei histórica como uma lei que se realiza, «*necessariamente* no organismo geral da humanidade como acontece nos organismos vivos da natureza»⁹³. É só na natureza que ocorrem leis uniformemente e invariavelmente. Chegado a este ponto, Silva Cordeiro não compreende os elogios proferidos por A. Comte ao filósofo francês, pois, segundo o ensaísta, este último não teve a menor noção de "lei histórica". O mesmo se poderá dizer do pensamento antigo e medieval, para o qual esta noção é inexistente. Ela é, de facto, uma criação dos tempos modernos. Todavia, houve quem tentasse ver até que ponto na *Metafísica* de Aristóteles se poderia encontrar esta ideia de *lei* na noção de *princípio*. Mas, segundo Silva Cordeiro, não há correspondência alguma entre a aceção aristotélica de princípio e a noção de lei aplicada à filosofia da história⁹⁴. Por conseguinte, a noção de *lei histórica* enquanto *lei social indutiva* é uma aquisição dos tempos modernos.

O filósofo, historiador e economista político Jacques Turgot, figura destacada do século XVIII, não poderia deixar de ser referido como «um dos maiores pensadores, senão o maior pensador do século XVIII»⁹⁵. Para a filosofia da história, Turgot representa um marco essencial. Na sua obra *Discursos*, o filósofo e estadista francês concebe a ideia de um progresso sucessivo do espírito humano, apontando claramente para a teoria de um progresso social. Trata-se de entender o progresso enquanto lei histórica. A sua concepção de história assenta na ideia de que ela não é o resultado de uma mera acumulação empírica de datas e nomes, mas antes «um todo orgânico regido por leis suas»⁹⁶. Para além do mais, segundo o nosso jovem estudante de Direito, encontramos em Turgot uma concepção da filosofia da história que é a mais completa e a mais científica que a ciência reconhece.

Destaca-se na sua teoria o princípio fundamental da hereditariedade social. Este princípio é considerado "o lugar-comum de todas as escolas" e

⁹³ *Ibidem*, p. 166.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 168.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 193. Como é referido por Silva Cordeiro, Turgot efetuou estudos teológicos na sua juventude e foi durante esse período que compôs os seus *Discursos*, onde se insere a sua filosofia da história. Anne-Robert-Jacques Turgot foi um brilhante aluno na Sorbonne e estava destinado à carreira académica eclesiástica. Foi eleito prior da Sorbonne em 1749. No âmbito da economia política, a importância de Turgot liga-se diretamente à forte influência que exerceu nas teorias de Adam Smith, com quem conviveu de perto durante o período que este último permaneceu em França. Muitos dos conceitos e ideias que Adam Smith expõe na sua obra *Wealth of Nations* foram inspirados em Turgot. Por outro lado, Jacques Turgot posiciona-se também na economia política, em face das teorias económicas dos Fisiocratas. Os seus mais diretos discípulos serão o Abade de Morellet e o Marquês de Condorcet.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 199.

a solução para um dos mais difíceis problemas da filosofia da história. Qual é o problema? Está subjacente a este princípio a ideia de uma continuidade social. Porém, coloca-se o problema da compreensão ininterrupta e constante do progresso humano, de geração em geração, subsistindo simultaneamente a desigualdade desse progresso em sociedades e culturas coevas. Trata-se de tentar explicar como uma cultura mais rudimentar e básica coexiste com uma outra mais evoluída e civilizada. Por outras palavras, como explicar a coexistência de nações e povos que existem em estádios tão distintos, quando se supõe uma continuidade do progresso histórico universal da humanidade? Qual é afinal a solução de Turgot? Para o filósofo francês, o espírito humano contém em si o mesmo princípio básico do progresso; contudo, a natureza distribui desigualmente os seus dons e os seus talentos. Por outro lado, as circunstâncias e as condições são distintas nos diferentes povos, criando assim a variedade infinita e a desigualdade entre as nações. Além do mais, constata-se igualmente uma variabilidade de concepções quanto à configuração de uma dada civilização que uns veem como decadente e outros como símbolo do progresso. Daí que Turgot se interrogue sobre a natureza da lei do progresso nas ciências e nas artes. De facto, são as concepções turgotianas sobre a realização deste progresso na cultura que serão reproduzidas por Auguste Comte, suscitando fortes polémicas sobre a sua originalidade a respeito da teoria dos três estados. Silva Cordeiro defende, por conseguinte, que na filosofia da história de Turgot se encontra em gérmen e de forma isolada a lei positiva dos três estados, tal como os estabelece A. Comte: estágio teológico, estágio metafísico, estágio positivo. Afirma o ensaísta:

Comparando a citada pagina de Turgot com a primeira lição do *Cours de philosophie positive*, parece que uma analyse superficial que A. Comte nada mais fez do que assimilar a luminosa concepção de Turgot. Todavia, sem negar a este o seu incontestável mérito, uma critica imparcial e profunda não poderá recusar a A. Comte a sua avultante superioridade; pois o que era em Turgot um pensamento isolado, embora feliz, é para o fundador da philosophia positiva uma lei sociológica, uma theoria fundamental, á qual se reduzem todos os phenomenos e todo o desenvolvimento dynamico da humanidade.⁹⁷

De facto, Turgot descreve na sua obra essas três fases que definem o progresso da história humana, quer nas ciências, quer nas artes, e que o criador da ciência positiva tão bem soube ler e explorar. É através do filósofo da ciência positiva que o pensamento de Turgot é imortalizado. Mas será que querer ver

⁹⁷ *Ibidem*, pp. 206-207.

nas artes uma evolução e um progresso por comparação com a evolução nas ciências, será realmente ser positivista? Não nos parece. O modelo positivista reside no facto de se querer aceitar uma completa correspondência entre o funcionamento dos factos físicos e o dos factos histórico-sociais. É nisto que consiste, essencialmente, o positivismo. Mas, para esta questão, Silva Cordeiro não pode dar uma resposta cabal, devido ao projeto inacabado da obra. Afirmo o ensaísta no início do seu livro, a respeito dos seus críticos, que uns lhe chamam ímpio, outros, ultramontano, outros, positivista ou materialista, outros ainda, revolucionário e ateu – mas o que ele pretende é somente chegar à verdade.

3. Algumas conclusões

A análise erudita e, por vezes detalhada, que Silva Cordeiro realizou em torno da filosofia da história revela a importância de um domínio que se afirmava cada vez mais no século XIX. Esta pequena obra inacabada, bem articulada e fundamentada, efetua em primeiro lugar um traçado histórico da progressão das diferentes civilizações, desde a Antiguidade até aos alvares da civilização medieval, mostrando de que modo a filosofia da história só foi rigorosamente concebida enquanto ciência no século XVIII, embora a sua emergência se tenha produzido no período renascentista. Debatem-se duas grandes concepções da filosofia da história: a concepção providencialista, na linha teológica ou não, e uma outra, que entende a marcha da história segundo leis científicas e objetivas que obedecem a princípios de dinamismo evolutivo e com elementos de alguma previsibilidade.

A noção de previsão histórica foi criada por Condorcet e é, segundo Silva Cordeiro, a única criação original da sua filosofia da história. Esta teoria cativou a atenção, quer de Saint-Simon, quer de Auguste Comte, que reconheceram, pois, na reflexão de Condorcet o esquema científico mais bem adaptado ao fenómeno histórico: «conhecer para prever e prever para prover».

Bibliografia

OBRAS DO AUTOR

CORDEIRO, Joaquim António da Silva – *Ensaio de Philosophia da Historia. I. Exame crítico dos systemas*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1882.

_____ – *Questões de Finanças. Matéria Colectável e Difusão do Imposto*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 1885.

_____ – *A Crise em seus Aspectos Morais: introdução a uma biblioteca psychologica individual e colectiva*. Coimbra: F. França Amado, 1896; 2.^a edição com

estudo introdutório, organização e notas de Sérgio Campos Matos. Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa. Edições Cosmos, 199 (Clássicos de Historiografia 2).

_____ – *Princípios e Questões Actuais de Economia e Administração Postal*.

_____ – Systemas sobre a base do imposto. In *O Instituto*, t. 41 (Coimbra), 1884, pp. 165-177.

BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA

BOSSUET, J.-B. – *Discours sur l'histoire universelle*. A Monseigneur le Dauphin pour expliquer la suite de la religion et les changements des empires. Nouvelle édition, Paris: Librairie Garnier Frères, [19..].

BRUCKER, Johann Jacob – *Historia critica philosophiae a mundi incunabilis ad nostrum usque aetatem deducta*, 6 vol. 2.^a ed. Lipsiae, Impens. Haered. Weidemann et Reichii, 1767.

_____ – *Institutiones historiae philosophiae usui academicae iuventuis adornatae*. Editio secunda. Lipsiae Bernh-Christoph, Breitkapfui, 1756.

BRUNO, Sampaio – *O Encoberto*. Porto: Livraria Moreira, 1904.

CALAFATE, Pedro – A Filosofia da História. In Calafate (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. III. *As Luzes*. Lisboa: Editorial Caminho, 2001.

CATROGA, Fernando – *Caminhos do Fim da História*. Coimbra: Quarteto Editora, 2003.

COMTE, Auguste – *Cours de philosophie positiviste*. Paris: Librairie Hachette, 1943.

CUNHA SEIXAS, J. M. da – *Princípios Gerais de Filosofia e Outras Obras Filosóficas*. Introdução de E. Abranches de Soveral. Lisboa: INCM, 1995.

CRUZ CRUZ, Juan – *Filosofía de la Historia*. Pamplona: EUNSA, 1995.

FIGUEIREDO, Fidelino de – *Paixão e Ressurreição do Homem*. Lisboa: Portugália Editora, 1967.

GAMA CAEIRO, F. da – *Frei Manuel do Cenáculo. Aspectos da sua actuação filosófica*. Lisboa: Instituto de Alta Cultura, 1959.

_____ – *Concepções da historiografia setecentista na obra de Frei Manuel do Cenáculo*. Lisboa: Academia da História, 1977.

GOMES, João Pereira – *Os Começos da Historiografia Filosófica em Portugal*. Lisboa: Centro de Estudos Escolásticos, 1956.

HEGEL, G. W. F. – *Leçons sur la philosophie de l'histoire*. Traduction par J. Gibelin. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1963.

HOMEM, Amadeu Carvalho – Do «Iluminismo» ao Positivismo. Joaquim António da Silva Cordeiro e a sua obra. In *Revista da História das Ideias*, vol. 3, 1981, pp. 1-40.

LONGO, Mário – Le Storie generali della filosofia in Germania 1690-1750. In SANTINELLO, Giovanni. *Storie delle storie generali della filosofia. Parte Seconda. 2.2. Dall'Età Cartesiana a Brucker*. Brescia: Editrice Scuola, 1979, pp. 329-529.

MARTINS, J. P. Oliveira – *Literatura e Filosofia*. Lisboa: Guimarães e C.^a Editores, 1955.

- _____. – *O Hellenismo e a Civilização* Christan.²Lisboa: Parceria António Maria Pereira, 1899.
- MATOS, Sérgio Campos – Joaquim António da Silva Cordeiro. In *História de Portugal*, vol. IX. Dir. de João Medina. Alfragide: Ediclube, 1993, pp. 181-188.
- RIBEIRO, Álvaro – *Os Positivistas. Subsídios para a história da filosofia em Portugal*. Lisboa, 1951.
- RODRIGUES, Manuel Augusto (dir.) – *Memoria professorum universitatis conimbrigensis 1779-1937*, vol. II. Coimbra: Arquivo da Universidade de Coimbra, 1992.
- TOLOMIO, Ilario – Il genere «Historia Philosophica» tra Cinquecento e Seicento. In SANTINELLO, Giovanni, ed. – *Storia delle storie generali della filosofia. I. Dalle origini rinascimentali alla "historia philosophica"*. Brescia: Editrice La Scuola, 1979, pp. 63-87.
- TORGAL, Luís Reis; MENDES, José Amado; CATROGA, Fernando – *História da História de Portugal, séculos XIX-XX*, vol. I. *A História através da História*. Lisboa: Temas e Debates, 1998.
- Vico, Giambattista – *La scienza nuova*.²Milano: Razzoli, 1977.
- VON SCHMIDT-BIGGEMANN, Wilhelm; STAMENN, Theo (Eds.) – *Jacob Brücker (1696-1770). Philosoph und Historiker der europäischen Aufklärung*. Berlin: Akademie Verlag Berlin, 1998.