

**Pinharanda Gomes**

## **GNOSE E LIBERDADE**

**(Notas à Obra do Visconde de Figanière)**

\* \* \*

**Edições Rocio**  
**2020**

<https://sites.google.com/view/edicoesocio/home>

---

Com a presente publicação desejamos prestar homenagem  
ao insigne erudito, tradutor e filósofo Pinharanda Gomes,  
no primeiro aniversário do seu falecimento,  
isto no momento em que iniciamos a publicação  
da obra teosófica magna do Visconde de Figanière  
*Estudos Esotéricos: Submundo, Mundo, Supramundo*,

O ensaio que abaixo reproduzimos saiu na revista  
*Pensamento Português*, IV, págs 109-172,  
da Biblioteca da Filosofia Portuguesa,  
Edições do Templo, Lisboa, 1979.

---

**Índice:**

**I**

**ELEMENTOS DE BIOGRAFIA**

1. O Diplomata e o Erudito
2. O Novelista

**II**

**ELEMENTOS DE BIBLIOGRAFIA**

**III**

**ROMANTISMO E EVOLUCIONISMO**

1. Aspectos Gerais
2. O Orientalismo

IV

## **ELEMENTOS DE FILOSOFIA**

1. Filosofia e Ciência
2. Gnoseologia
3. Ontologia

V

## **ÉTICA E POLÍTICA**

1. O Bem
2. A Liberdade
3. O Socialismo
4. Independência Nacional
5. A Educação

### **Carta a Latino Coelho**

---

I

## **ELEMENTOS DE BIOGRAFIA**

### **1. O DIPLOMATA E O ERUDITO**

Frederico Francisco Stuart de Figanière e Morão, o Visconde de Figanière (1827-1908), nova-iorquino de nascimento, era filho do conselheiro Joaquim César de Figanière e Morão e da segunda mulher deste, Catherine Stuart Gilfillan, de ascendência escocesa, e sobrinho do polígrafo Jorge César de Figanière (1813-1889), que trabalhou com Alexandre Herculano e Inocêncio Francisco da Silva, e foi fundador da Sociedade de Geografia. Jorge Figanière, bibliógrafo notável, autor da *Bibliografia Histórica Portuguesa* (1850) teria contribuído para que o sobrinho se interessasse também pela bibliografia.

Casou em 1848 com Josephine Hunt, filha do general do exército dos Estados Unidos, James Hunt.

A sua vida profissional foi preenchida pela carreira diplomática, e pelos interesses literários e filosóficos, que deixou expressos numa obra que não é reduzida, nem na extensão, nem no interesse.

A primeira missão diplomática que desempenhou foi em Londres, na embaixada de Portugal, onde, na ausência do embaixador, o Conde de Lavradio, serviu algum tempo como encarregado de negócios interino<sup>1</sup>. Nessas funções elaborou um relatório preliminar acerca da escala alcoólica dos vinhos, tendo em vista a posterior celebração de um acordo mercantil entre os governos português e inglês.

No decénio de 1850/1860, a vida de Figanière tem por centro a Inglaterra. Interessa-se pelas novidades científicas, acerca de algumas escrevendo em publicações portuguesas, tendo sido um dos colaboradores da revista «Panorama». De Londres enviava colaboração para o «Parker's Journal» versando temas portugueses. É

nesta época que, o facto de residir em Londres, lhe permite elaborar o inventário acerca dos manuscritos portugueses existentes no Museu Britânico, numa obra recebida com geral interesse e que, de resto, contribuiu para que Figanière tivesse honras de citação em artigos e estudos acerca da historiografia portuguesa do século XIX, já que a obra filosófica não parece ter-lhe grangeado a menor celebidade<sup>2</sup>. Do mesmo decénio data a outra obra, que lhe trouxe prestígio como historiador, a que escreveu acerca das rainhas portuguesas, desde D. Teresa até Santa Isabel.

Sócio correspondente da Academia das Ciências de Lisboa e do Instituto de Coimbra, o decénio de 1860/1870 foi vivê-lo no Brasil, em cumprimento de missões diplomáticas, como secretário efectivo da Legação de Portugal no Rio de Janeiro, para o que foi nomeado em 12 de Dezembro de 1862. Nessa altura, actuou interinamente, como encarregado de negócios da mesma Legação. Em 1863 seria eleito sócio correspondente do Instituto Histórico e Geográfico do Rio de Janeiro e da Academia das Ciências de Lisboa. A admissão nestes dois organismos foi homologada em 14 de Agosto e 26 de Novembro de 1863 respectivamente. Eleito sócio do Instituto de Coimbra, da Associação dos Arquitectos e Arqueólogos, foi também agraciado com o grau de Cavaleiro da Ordem de Nossa Senhora da Conceição de Vila Viçosa.

A experiência brasileira é profícua na biografia de Figanière. Interessado nos temas da história medieval segundo uma perspectiva estética do mito e do mistério, Figanière escreve algumas «short stories», em inglês, para o «The New York Ledger», escreve um dos seus ensaios mais importantes, o que versa as relações da liberdade e

do direito, e que constitui um notável trabalho especulativo de filosofia do direito, e recolhe os elementos sobre o modo de vida dos fazendeiros portugueses no Brasil, o que lhe permitiria, mais tarde, quando exerceu funções diplomáticas em S. Petersburgo, escrever uma «novel» ou romance, em inglês, em três volumes, intitulado *Palmitos*. Agraciado com o título de Visconde de Figanière, em 1870, por D. Luís I, foi nomeado ministro plenipotenciário de Portugal junto do governo dos Estados Unidos da América, de onde transitou, no mesmo ano, com iguais funções, para S. Petersburgo, onde se manteve até 1876. Afastou-se da vida diplomática em 1877<sup>3</sup>.

Em 1882 fixou residência em França, tendo leiloado a sua biblioteca de Lisboa, por motivo da retirada. O *Catálogo* dessa biblioteca foi decerto elaborado pelo próprio Visconde, e por ele se verifica que o escritor possuía cerca de um milhar de obras, além de gravuras. O leilão foi efectuado por A. O. Guimarães, em 10 de Dezembro de 1882, na Rua do Monte de Santa Catarina, 48, em Lisboa.

Do *Catálogo* constam as secções de Teologia, Política, Filosofia, Literatura, etc.. Das obras e autores ali mencionados, queremos salientar alguns, mais susceptíveis de nos facultarem uma ideia da formação intelectual de Figanière.

De literatura, abundava a inglesa, sobretudo novelística e poesia, havendo obras de Keats, Moore, Byron, Shelley, Pope, Dryden e Longfellow.

De autores clássicos, possuía várias edições latinas e francesas de «oeuvres complètes» de Platão, Aristóteles, Ésquilo, Diógenes Laércio, Cícero e Vergílio.

Entre a bibliografia de história, anotámos obras de Herculano, Rebelo da Silva, Conde da Ericeira, Cantu, (que foi muito lido em Portugal), além de outros autores franceses e ingleses.

Dos tratados de política, salientam-se obras de Jerónimo Osório, Oliveira Martins, Silvestre Pinheiro Ferreira e Stuart Mill, enquanto, no sector da filosofia moderna, a biblioteca compreendia obras de Tennemann, Kant, Fichte, Hegel, Bacon e Descartes.

O grupo de obras teológicas era importante, incluindo textos de Eusébio, as obras completas de Flávio Josefo, Tertuliano, Santo Agostinho e S. Bernardo.

Em tradução de um Anónimo possuía também as *Noites de S. Petersburgo*, de José de Maistre, e havia um considerável grupo de obras antropológicas e cosmológicas, de feição teosófica, entre elas, um livro chamado *The Plurality of Worlds*, uma *Astronomy*, de Whewell, o *Physical Condition of Man*, de Kidd, o tratado de Chalmers, intitulado *Moral and Intellectual Condition of Man* e, de Darwin, *A Origem das Espécies*.

A biblioteca documenta já, sete anos antes de ter redigido o seu mais importante tratado filosófico, o interesse pela filosofia, pela teosofia e pelo espiritualismo orientalista, mas este interesse só se manifesta em termos de autonomia intelectual no livro *Estudos Esotéricos*, que pensou em França, na cidade de Pau, onde residia na altura, (na Ville Mondego, à Rue Marca), e que completou em 30 de Maio de 1888, conforme data da dedicatória que, nesse livro, faz a seu primo co-irmão, Gustavo Adolfo Serpa Pinto, que vivamente o impeliu a escrever o livro, depois de o ter movido ao interesse pela teosofia. Era,

já então, membro da Sociedade Teosófica de Londres, cujas publicações recebia.

Foi, de resto, amigo de H. P. Blavatsky, cuja obra prima, *The Secret Doctrine*, cita as teses de Figanière em vários passos. Curioso é o facto de a obra prima de Figanière, *Estudos Esotéricos*, estar para ser publicada, quando saiu o livro de Blavatsky, acontecimento a que o Visconde se refere<sup>4</sup>.

A lista das instituições culturais de que o Visconde de Figanière foi sócio e membro, avisa-nos desde logo da consideração que lhe era apreçada pelas personalidades da cultura no seu tempo, já no Rio de Janeiro, já em Lisboa, já em Londres. Porque foi principalmente um novelista e um filósofo (comparadas com essas facetas, a de historiador e bibliógrafo são aspectos secundários no seu currículo de autor) citemos, entre seus pares de maior relevo, além dos filósofos coimbrãos do Direito, como Vicente Ferrer, aqueles autores que, a seguir ao ecletismo espiritualista de Silvestre Pinheiro Ferreira (†1846) melhor exemplificaram os caminhos da cultura portuguesa no século XIX: Antero de Quental (†1891), Oliveira Martins (†1894), Cunha Seixas (†1895), Amorim Viana (†1901), Sampaio Bruno (†1915), Domingos Tarrozo (†1933) e Silvestre de Moraes (†1936). Alexandre Herculano era apenas dezassete anos mais velho do que Figanière, pois nascera em 1810, falecendo em 1877, podendo acompanhar ainda a publicação da maior parte das obras do Visconde de Figanière, de quem era também amigo, como o foi do tio, Jorge Figanière. Se, para além do aspecto localício, a revista que Herculano dirigiu, possuísse uma orientação sistemática e não meramente ecléctica, poderíamos afirmar que o Visconde de Figanière foi um dos escritores

cuja obra de bibliógrafo e de medievalista se determinou no ambiente do «Panorama».

A carência de uma linha orientadora em filosofia propiciou o pulular de modismos culturais, ideologias e filosofias no século XIX português, e esses modismos são tão diferentes e contraditórios, que o idealismo alemão acompanha o eclectismo francês, enquanto o romantismo literário acompanha o evolucionismo, cuja tendência se dirige mais para o realismo do que para o romantismo, enquanto o positivismo faz frente com esse realismo, no projecto revolucionário socialista, a pontos de, em 1870. o grupo do Casino incluir idealistas matriciados ao germanismo, como Antero, e socialistas como Oliveira Martins, todos irmanados mais num idealismo. ou num finalismo revolucionário, do que num ideísmo, ou num principialismo tético. Com efeito, o que unia esses homens era, não tanto o pensamento —onde as constantes escasseavam — mas o movimento — que sobejava — que os unia, apesar das variantes ideológicas e das opções filosóficas.

Mas, situar o Visconde de Figanière numa relação com os homens de 1870 é um abuso da nossa parte. Figanière é um romântico, um liberal, um individualista, e as suas relações com a geração positivo-socialista são as que derivam da oposição ao realismo, ao socialismo e ao positivismo, de que o autor não podia de todo compartilhar. Neste sentido, ele está mais próximo de Pinheiro Ferreira, Vicente Ferrer, Amorim Viana e Herculano, do que Antero de Quental, Oliveira Martins, e Teófilo Braga, cujo contraponto a obra de Figanière regista, sem que, apesar disso, possamos ver nele um contra-revolucionário, embora seja um anti-socialista.

## 2. O NOVELISTA

O Visconde de Figanière é um escritor tridimensional. Conhecido como historiógrafo e memorialista, (e as suas obras mais citadas são as referentes aos manuscritos portugueses do Museu Britânico e às Rainhas de Portugal). o escritor afirmou-se sem mérito inferior na novelística e na filosofia. Como o tema deste ensaio subsidiário é o filósofo, escreveremos apenas breves linhas acerca do novelista, que muito interessa ao Brasil.

O autor de *Palmitos* é, em literatura, um romântico. Está próximo de Alexandre Herculano e de Almeida Garrett no gosto pelo tratamento de temas históricos, encontrados em gavetas antigas e arcas encoiradas, sugeridos nas descrições narrativas das Crónicas medievais. O romance histórico, inspirado nos episódios da batalha de Aljubarrota, intitulado *Vasco Peres, the Cooper of Alcobaça*, está na linha de outro, o *Guesto Ansures*, com cenas da vida neo-gótica, mas difere na inspiração dos contos que também escreveu, sobre os temas da *Caverna do Fantasma* e da *Vingança do Milionário*, em que explora a estética do terror e a sugestão do mistério, sem dúvida numa percepção aliada dos temas medievalistas, mas também próxima do clima de terror e de suspensão da literatura negra. Este gosto de Figanière fica comprovado no *Elva*, uma história das eras obscuras, um poema em cinco cantos, motivado nas lendas narradas no *Nobiliário* de D. Pedro, incluindo a lenda da «Dama Pé de Cabra», que foi igualmente versada por Herculano, no *Lendas e Narrativas*.

No entanto, e salvo o *Guesto Ansures*, a obra de ficção (ou imaginação) novelística de Figanière foi escrita na língua inglesa, e só uma perspectiva amplificante do conceito de nacionalidade em literatura permitiria a inclusão da sua obra de ficcionista na história da literatura portuguesa. Com efeito, escolhendo um ternário português e medievo-português, nalguns casos hispânico, Figanière optou pela língua inglesa sendo, com mérito, um novelista da literatura inglesa, embora facilmente remetido para a zona penumbrosa, em virtude dos altos momentos atingidos, no século XIX, pelos escritores ingleses.

Torna-se lamentável que Figanière tenha escrito o *Palmitos* em inglês. *Palmitos* é um romance (*a novel*, em inglês) em três volumes, e foi escrito em S. Petersburgo, no ano de 1873, e publicado em Londres.

O romance tem por tema a vida e a experiência de uma família portuguesa numa exploração fazendeira no Brasil, entre escravos negros. Sem ânimo leve, podemos adiantar que *Palmitos* é o romance dos temas e problemas perspectivados e debatidos ensaisticamente na sociologia da *Casa Grande e Sanzala*, de Gilberto Freyre. O conhecimento da experiência luso-tropical é possível em ambas aquelas obras, mas a aproximação novelística de Figanière torna-se mais sugestiva do que a aproximação sociológica de Gilberto Freyre, e isto sem pretender diminuir o mérito do sociólogo brasileiro. Todavia, nas mil e tantas páginas de *Palmitos* flui uma memória recente de factos recentes, os que se sucederam na sociedade brasileira nos anos próximos a seguir à independência, com todo o cortejo de tipos pessoais, jogo de grupos, envolvência económico-social, contradições processuais, etc., tudo isso novelizado por uma testemunha ocular e

com alto espírito crítico, capaz de uma leitura do fenómeno esclavagista à luz do evolucionismo e das teses idealistas acerca da liberdade.

Porque é lamentável *Palmitos* ter sido escrito em inglês?

Figanière quis utilizar, nos diálogos, a transcrição fonética do crioulo, falado pelos escravos. Quis transmitir no texto gráfico a valência fonética de um linguajar em projecto de desenvolvimento nas comunidades rurais brasileiras, o linguajar luso-tropical. Quis evidenciar a dificuldade do muleque em pronunciar o fonema *f* (pronunciando *b*) ou em articular o *g* a seguir a uma consoante nasal, como o *n*, e ao querer atingir esse objectivo, fê-lo adaptando à língua inglesa as corruptelas e alterações fonéticas da língua portuguesa.

Assim, para exemplificar, escreve *de* em vez *the*, para atestar que dificuldade? A da imperícia para distinguir entre artigo masculino e feminino? Os escravos trocavam o *v* por *b*, e Figanière exemplifica na transcrição do *very* por *bery*, de *have* por *hab*. A pronúncia do *d* a seguir a consoante nasal é documentada por *husban* em vez de *husband*.

Não nos parece que o efeito resulte, por não haver correspondência entre o jogo fonético da língua portuguesa e da inglesa e, por isso, *Palmitos* perde aquela importância que poderia ter conseguido como documento linguístico da formação do português luso-tropical em geral, e do brasileiro em especial. Em todo o caso, se as novelas medievalistas são um conjunto de aproximações ao *submundo* histórico, *Palmitos* é uma leitura do  *mundo* na história, para fundamentar uma teoria da liberdade: a das comunas locais e a das

possibilidades individuais em uma comunidade pequena, num sistema em vias de federalização.

A outra obra significativa na bibliografia do novelista é o romance histórico *Guesto Ansures*.

*Guesto Ansures* é uma reconstituição da vida hispânica no século VIII, e pretende oferecer uma visão da sociedade moçárabe nos dias em que se situa a lenda do tributo das cem donzelas, que os cristãos tinham de entregar periodicamente aos sarracenos. O tema desta lenda foi também focado por Herculano (*História de Portugal*, Volume III), mas Figanière soube pegar nele e construir um denso entrecho romanesco, situado entre a ventura e a aventura, orientado para a recriação dos temas da guerra e do amor. Contra o jeito de Herculano, Figanière erudito não cede o passo ao imaginativo, de onde resulta uma prosa densa, mas porventura pouco natural, na medida em que o romance serve ao autor para exercitar a utilização de um vocabulário desusado, mas corrente no século VIII, e que foi buscar, já aos dicionaristas antigos (Viterbo e João Pedro Ribeiro), já aos documentos de outras épocas (cartas foros, diplomas, bulas, registos, etc.). Do facto resulta uma investigação filológica preceitual e rigorosa (o que obriga o novelista a inserir no fim do livro um glossário dos vocábulos mais difíceis) mas que retira naturalidade ao desenvolvimento das falas das personagens.

Aliás, o romance é cientificamente histórico — funda-se em factos descritos em documentos antigos e, nas notas adicionais, Figanière constata, com testemunhos arqueológicos e paleográficos, algumas das situações romanescas do entrecho. Nessas notas, fundadas num saber consolidado, Figanière estuda vários aspectos da cultura

moçárabe, sendo de nosso gosto salientar a nota acerca da origem das pragas e anátemas no fim dos documentos antigos (doações e cartas régias), nota essa que constitui o resumo de uma Memória, que tencionava apresentar à Academia das Ciências, e de que não voltámos a encontrar posterior registo, sendo possível que não haja chegado a desenvolver a sua tese acerca da origem oriental e da aclimatação hispânica dos anátemas, dos quais fornece abundantes e curiosos exemplos, em latim e em português antigo.

Poucos anos passou em Portugal, mas a vila de Alcobaça mereceu da sua pena.

Uma das suas novelas inglesas intitula-se *Vasco Peres, the Cooper of Alcobaça* (1861) e saiu em folhetim no jornal de Nova Iorque, *New York Ledger*, nos meses de Novembro e Dezembro de 1861. A novela tem por figura principal o tanoeiro Vasco Peres e, por cenário, o ambiente bélico da batalha de Aljubarrota. Infelizmente não conseguimos obter o texto desta novela que, a avaliar pelo *Guesto Ansures*, deve ter interesse literário e histórico.

Numa das visitas à pátria, efectuou uma viagem de Lisboa a Santarém. Estava-se em 1851.

Ele, a mulher, o tio de Figanière e mulher, saíram de Lisboa, por barco, rumo a Vila Franca, às 7 horas da manhã do dia 19 de Março de 1851. O grupo deixou Vila Franca, rumo a Santarém, em 20 de Março, com a ideia de aí terminar a excursão; mas o Visconde aludiu à vila de Alcobaça, os amigos encorajaram a ideia de alargar a viagem e, deste modo, prosseguiu a romagem à medievalidade, com termo em Alcobaça.

Desta viagem, o Visconde escreveu umas notas, decerto para serem lidas pelos amigos e conhecidos do círculo social e diplomático de Nova Iorque. Essas notas foram publicadas numa brochura *in 12.º*, de 60+1 pp., intitulada *Notes / Taken / During a Trip to Santarem / Batalha and Alcobaça / by / F.F. de la F. / — New York: / Printed at the Office of Parker's Journal, / Number 22 Spruce Street. / 1852.*

Desta brochura há um exemplar na Biblioteca Nacional de Lisboa, exemplar considerado muito raro. Foi adquirido no leilão da livraria de João Chagas, que o emprestara a Henrique de Carvalho Nunes da Silva Anachoreta, Administrador do Sul de Angola. residente na Quinta do Almourol (Santarém). que o devolveu ao dono com um cartão de visita, desculpando-se por ter retido a brochura por longo tempo.

O grupo de excursionistas saiu de Santarém em 23 de Março de 1851, rumo à Batalha e a Alcobaça. Para o efeito os componentes tinham alugado, no dia anterior, quatro cavalos, um burro (para transporte da bagagem) e contratado os serviços de um arrieiro.

Os excursionistas seguiram por Rio Maior e Malaqueijo, ficando a pernoitar na Batalha, por terem concluído ser tarde para chegar a Alcobaça no mesmo dia.

O programa de Alcobaça ocupa as páginas 49-55 e começa por narrar as aventuras da viagem. Traduzimos:

«Deixámos a Batalha às 4 horas da tarde, após o jantar. A distância até Alcobaça é de cerca de nove ou dez milhas, mas, com excepção de um par de milhas, a estrada é muito má, embora no tempo dos monges se dissesse ter sido excelente. Um pouco antes de atingirmos metade do percurso, passámos por um campo onde a batalha de Aljubarrota, a que já aludimos, fora travada. Situa-se apenas

a poucos passos da aldeia do mesmo nome, e está agora cultivado como um jardim pelo seu proprietário, não mostrando vestígios da grande gesta de que uma vez fora a cena.

Depois de termos passado vários precipícios, chapinhando por vários pântanos, tão largos e fundos que a água atingia a barriga dos cavalos, e um dos lagos, entre estes, levando cerca de um quarto de hora a atravessar, chegámos enfim à vila de Alcobaça, às oito horas; começando a noite a descer dai a duas horas. Parámos num hotel novo, ainda inacabado, mas onde encontrámos boas acomodações; situava-se mesmo defronte do mosteiro».

O dia seguinte, 25 de Março, foi utilizado na visita ao Mosteiro. O grupo apreciou sobretudo a livraria, onde evocou os historiadores da *Monarquia Lusitana*, já que o edifício não agradou muito. Em todo o caso, a cozinha, a nave do templo e os túmulos dos Amantes mereceram o interesse dos visitantes.

Figanière não demora na descrição de Alcobaça. Aliás, à uma hora da tarde, o grupo saía de Alcobaça rumo às Caldas da Rainha, mas Figanière não deixou de mencionar que Alcobaça tinha 5.000 a 6.000 habitantes na época, aludindo à riqueza e salubridade dos campos da vila e à sua história cultural.

É portanto de presumir que o filósofo turista foi dos primeiros promotores turísticos de Alcobaça nos Estados Unidos.

Autor trilingue, pois escreveu directamente em português, francês e inglês; muito viajado, os seus romances principais nasceram de experiências directas, pois também o *Guesto Ansures* lhe surgiu

durante uma viagem de quatro dias e meio a terras moçarabizadas da Galiza.

Julgamos que seria oportuno tentar uma revaloração do novelista Figanière à luz de uma exaustiva leitura do nosso romantismo. Com efeito, não tem ele merecido dos nossos historiadores a atenção que a sua obra multiplamente requer. Não obstante, o teósofo tem sido meditado e seguido. João Antunes, embora lhe tivesse trocado o nome, chamando-lhe «Visconde Miguel Maria de Figanière», considerou-o precursor do movimento teosófico moderno<sup>5</sup>.

## II

### ELEMENTOS DE BIBLIOGRAFIA

A bibliografia do Visconde de Figanière é predominantemente constituída por obras de investigação histórica, de exposição jurídico-diplomática e de literatura de ficção inspirada, ou em experiências pessoais, ou em temas medievais.

A relação bibliográfica, que não tem garantias de exaustividade, foi estabelecida numa ordem cronológica, de forma a percebermos a evolução dos interesses culturais do Autor nos quatro decénios, situados entre cerca de 1850 e 1890, em que desenvolveu maior actividade, uma vez que a bibliografia assinalada foi editada justamente nesse período.

1. *Acerca da Reclamação feita ao Governo Português pelo Apresamento do Corsário Americano «General Armstrong».* In «L'Assemblée Nationale». Paris, 9 de Agosto de 1850.  
(A versão portuguesa foi publicada no «Diário do Governo», Lisboa. 26 de Julho de 1850).
2. *A Chronological Table of the European Emperors, Kings and Sultans, of the Popes, and of the Doges of Venice, from the Year of Our Lord 800 to the Present Day, so arranged that, at a glance, all Contemporary Sovereigns may be found.* Nova Iorque, 1850.  
(Folha grande em forma de mapa).
3. *O Magnetoscópio de Ruter.* In «A Semana», Vol. II, 37. Lisboa, 1851.  
(Transcrito in «O Esculápio» n.ºs 152 e 153, de Dezembro de 1851 e Janeiro de 1852).
4. *O Bote Tubular Salva-Vidas de Richardson.* In «O Panorama», Vol, II, 3.ª Série, n.º 9. Lisboa, 1853.
5. *Notes Taken during a trip to Santarém, Batalha and Alcobaça.* Nova Iorque, Office of the Parker's Journal, 1852. 12.º de 60 pp.  
(Contém a reprodução de uma série de notas publicadas para

distribuição no «The Parker's Journal» e foi publicado apenas com as iniciais F. F. de la F.).

6. *Catálogo dos Manuscritos Portugueses no Museu Britânico.* Imprensa Nacional, Lisboa, 1853. 8.º de XXV+415 pp. (Esta obra foi criticada no jornal inglês «The Critic», n.º 328 (Dezembro de 1854). Aditamento importante foi feito por Francisco Adolfo de Varnhagen, na obra *Sucinta Indicação de alguns Manuscritos Importantes, Respectivos ao Brasil e a Portugal existentes no Museu Britânico em Londres, e não compreendidos no Catálogo Figanière.* Imprensa da Antilla, Havana, 1863.
7. *A Guerra e o Comércio Livre.* Tip. do Panorama. Lisboa, 1854. Opúsc. in 8.º, 33 pp. (Ensaio a favor da liberdade de comércio).
8. *Documentos Inéditos Acerca do Conde de Avranches.* In «O Panorama». Vol. V. 3.ª série, n.º 9. Lisboa, 1856.
9. *Ensaio sobre o Valor Representativo dos Metais Preciosos no Meado do Século XIII.* In «O Panorama», 3.ª Série, Vol. XV. (Voltou a imprimir-se, refundido, no livro *Memórias das Rainhas*).
10. *Memórias das Rainhas de Portugal. D. Tereza até Santa Isabel.* Tip. Universal. Lisboa, 1859. 8.º de LXXXI+336 pp. (Com

documentos, fac-similes e retratos, é obra considerada valiosa pelos bibliófilos).

Dos comentários a esta obra, salientamos os publicados *in*: «Revista Contemporânea», XX (Turim, 1860); «Instituto», Vols. VIII (91) e IX (1); e «Arquivo Pitoresco», Tomo V (Lisboa, 1860), num artigo de Rodrigues de Gusmão.

11. *Alguns Reparos e Explicações*. *In* «Arquivo Pitoresco», Tomo VI. Lisboa, 1860.  
(Constitui defesa em face de um artigo inserido pela mesma publicação, Tomo V, acerca do livro n.º 10).
12. *The Shoemaker of Sevilla*. Conto. *In* «The New York Ledger», N. Y.. 27 de Abril de 1861.
13. *The Phantom's Cave*. Conto. Ibidem, 18 de Maio de 1861.
14. *A Millionaire's Revenge*. Conto. Ibidem, 8 de Junho de 1861.
15. *Vasco Peres, the Cooper of Alcobaça*, Romance em 18 capítulos acerca da batalha de Aljubarrota. Ibidem, 2, 9, 16 e 23 de Novembro e 7, 14 e 21 de Dezembro de 1861.

16. *A Liberdade e a Legislação, vistas à luz da Natureza das Cousas.* Tip. de B.P. Sodré, Petrólis (Brasil). 1866. 8.º de VIII+304 pp. (Tese em defesa da manutenção da independência do povo português. Artigo crítico foi publicado acerca deste ensaio, por Cónego Fernandes Pinheiro *in* «Revista Trimensal», do Instituto do Brasil, Vol. XXIX).
17. *Correspondência Oficial com o Governo de Sua Magestade e com o Governo Britânico*, desde Junho de 1869 até Abril de 1870, na qualidade de Encarregado de Negócios de Portugal em Londres; ou Negociações versando na questão dos vinhos e da escala alcoólica, quais preliminares de um Tratado de Consórcio em projecto. *In* «Livro Branco», Vol. III, pp. 140-298. Lisboa, 1872.
18. *Palmitos. Novela*. Tip. Cautley Newby, Londres, 1873. Três vols. 8.º de 396, 357 e 379 pp. (Romance descriptivo, em inglês, da vida na roça brasileira e dos colonos portugueses, fundado em observações pessoais do Autor).
19. *Lettres Japonaises sur la Civilization en Europe comme Produit du Christianisme et de la Voie qu'elle suit actuellement*. E. Dentu, Paris, 1875. 8.º de VI+39 pp. (Saiu sem nome do Autor. Inclui quinze cartas, das quais, as primeiras seis, foram transcritas *in* jornal «Correspondência de Portugal», em 28 de Janeiro, 13 de Fevereiro, 13 e 28 de Março e 29 de Agosto, de 1877).

20. *My Recollections of Russia*. By a Diplomatist. Série de biografias de personalidades russas do seu tempo. In «The Whitehall Review». Londres, 21 de Outubro de 1876 a 13 de Janeiro de 1877. (Assinou apenas: *Um Diplomata*).
21. *Notes on Russian Life*. By one who has lived in Russia. In «Financial Opinion». Londres, 9 de Agosto a 28 de Dezembro de 1877. (O autor —*alguém que viveu na Rússia* — assinou com o pseudónimo Basil).
22. *Elva. A Story of Dark Ages*. Trubner & Co., Londres, 1878. 8.º de VIII+194 pp. (Poema em cinco cantos, fundado nas lendas biscaínhas do Conde Dom Moninho e da Dama Pé de Cabra, constantes do *Nobiliário*, de D. Pedro).
23. *Suum quique*. O 1.º tomo das «Rainhas de Portugal». por Francisco da Fonseca Benevides (Lx.ª, 1878) e as «Memórias das Rainhas de Portugal», Lx.ª, 1859). Liv. Ferreira, Lisboa, 1880. Folheto de 60 pp.
24. *Quatro Regras de Diplomacia*. Liv. Ferreira, Lisboa, 1881. 8.º de 239 pp.
25. *Catálogo Metódico da Livraria do Visconde de Figanière*. V. Sousa Neves, Lisboa, 1882.

26. *Guesto Ansures. Quadros da Vida Neo-Gótica.* Romance Histórico, seguido de Apontamentos arqueológicos relativos ao Século VIII. Liv. Ferreira, Lisboa, 1883. 8.º de 331 pp.
27. *Memória sobre o valor da Expressão «Aquas Aquaram» dos Diplomas Antigos.* Comunicação à Academia das Ciências. Tip. da Academia, Lisboa, 1884. 4.º de 24 pp. (Apareceu numa tradução castelhana, de D. Luis Zamora Carrete, *in «Galícia Diplomática».* Tomo II, n.ºs 42 a 48. Santiago de Compostela, 1884).
28. *Estudos Esotéricos. Submundo. Mundo. Supramundo.* Liv. Chardron, Porto, 1889, 8.º de 744 pp<sup>6</sup>.

### III

## ROMANTISMO E EVOLUCIONISMO

### 1. ASPECTOS GERAIS

Em dado instante, o positivismo inglês de Stuart Mill e de Herbert Spencer, cuja trilogia dos princípios — biologia, psicologia e sociologia — se mostrava mais englobante do que a do positivismo, encontrou o apreço da audiência portuguesa, tanto mais que, se o positivismo francês era preferido nas escolas de humanidades, o inglês era abertamente preferido pelas escolas médicas. O carácter do positivismo inglês, marcadamente científico, realista quanto aos princípios, menos ideológico do que o francês, inseria-se numa continuidade referenciável a Bacon, cuja doutrina despertara a atenção das inteligências portuguesas, que o preferiam, ao cartesianismo.

«A filosofia de A. Comte e de H. Spencer, as obras de Darwin e de Littré, os trabalhos de Huxley e de Haeckel (...) encontravam de dia para dia maior número de leitores, de adeptos e de verdadeiros crentes, no meio da sociedade portuguesa»<sup>7</sup>.

O «darwinismo», estabelecendo uma lei de continuidade evolutiva, no que dferia da tripartição cronológica de positivismo, e teorizando essa mundividência cósmica e biótica, em que todo o ser se insere, numa ininterrupta mas modificada genealogia, deu substancial apoio ao evolucionismo formulado por Spencer e seus continuadores, e tornou-se uma das opções antipositivistas, um diluente do positivismo, mesmo quando, através dele, se propiciou, na recusa ao positivismo francês, a abertura ao neo-«kantismo» e ao idealismo germânicos.

A vulgarização de Mill, Darwin e Spencer processou-se com certa rapidez, e começou por provocar a soturnidade das várias espécies de crentes, que viam nele uma prova contra a existência de Deus. Que tanto se não encontrava, nem implícito, nem explícito, no evolucionismo, foi o que procurou demonstrar o marechal de

Saldanha<sup>8</sup> ao publicar o breve mas sopesado estudo *Concordância do Génesis com as Ciências* (1868) e ao prosseguir a adequação da verdade católica ao método evolucionista. Naquele mesmo ano, José Gerson da Cunha publicara o estudo sobre *O evolutismo*, e no espaço de um decénio, assinalaram-se as contribuições de vários evolucionistas, quais, Pedro Gastão Mesnier, Roberto Woodhouse, Bento Nasica e Ernesto Cabrita que, no âmbito do positivismo, assinaram expressões colaterais do evolucionismo, sendo que, nesses autores, se podem encontrar indícios da doutrina transformista, mesmo quando dados numa dimensionalidade ideológica e militante.

A origem da vida, com sua implícita finalidade, foi o tema capital do evolucionismo que, e salva a intenção de Saldanha, foi entendido mais como uma ciência do que como uma filosofia. A *Polémica Científica* (1895) de António Maria Ferreira contra José Augusto Nogueira Sampaio (1827-1900), o evolucionismo mecanicista deste, e as expressões polemizantes mas comprehensivas de França Bettencourt, em *Hominum Species Una* (1861), e do Padre Fernandes Santana, em *Questões de Biologia* (1900) são lugares que deixam entender a facilidade com que as doutrinas creenciais se dispunham a aceitar as principais teses científicas do evolucionismo, uma vez que este não atirasse para situações desrespeitosas dos dogmas cristãos.

Ao verter e editar em português a obra de H. Hamard, sobre *Darwinismo, Monismo e Transformismo* (1904), Gomes dos Santos, que representou um momento alto do pensamento católico, em face das novas tendências, assinalava a convicção acerca da possibilidade conciliatória do método evolucionista e da teologia católica — no que vinha dar seguimento às teses, já de Saldanha, que as radicara em

Schelling, já de António Maria Ferreira. Tanto não obstava a que, nos círculos laicizados, se não olhasse o evolucionismo de forma radical, como única e exclusiva hipótese de conhecimento e explicitação do ser. Com maior ou menor mistura de positivismo, cremos ter sido nessa acepção que o evolucionismo era entendido pelos colaboradores de *O positivismo* e principalmente por Cândido de Pinho (1853-1919) na fase em que, no estudo do automatismo, descobrira o sortilégio científico do evolucionismo.

A dimensão científica do evolucionismo é acentuada, e determina o pensamento de Mendes Correia (*As Novas ideias sobre a Evolução*, 1920), o atomismo de Ferreira Girão, (*A teoria dos Átomos e dos Limites da Ciência*, 1879), o de José Maria da Ponte Horta que, na obra sobre *Os Infinitamente Pequenos* (1884) afirmou uma originalidade de raciocínio científico e filosófico, que importaria aprofundar.

As determinações portuguesas do evolucionismo, de um ponto de vista rigorosamente filosófico, embora aparecendo ao ritmo da intermitência verificada quanto às determinações científicas, só se tornaram sistemáticas a partir do momento em que o spencerismo insuflou motivações nas disciplinas escolares mais próximas da filosofia, ou mais adequadas ao raciocínio filosófico do que ao raciocínio científico. É nesta ordem que se menciona a obra filosófica de Joaquim António da Silva Cordeiro, cujo estudo, *A Crise* (1898) comporta uma universalidade evolucionista dos valores humanos, sociais e religiosos, permanecendo como perspicaz matriz de uma etno-psico-sociologia rigorosa, para a qual importaria orientar certas considerações, suscitadas pelas modernas ciências antropológicas.

Entretanto, e fora do ensino superior, o evolucionismo encontrara em Domingos Tarrozo uma forma de expressão que nos parece singular e virá a encontrar mais tarde, em José Augusto Correia, outra singularidade expressiva (*Evolução Filosófica do Espírito Humano*, 1916), considerando que o materialismo daquele não exclui uma teodiceia, enquanto o materialismo deste totalmente exclui a teodiceia. Entre esta materialidade, espiritualizada em Tarrozo, e humanizada em Correia, se deverá colocar o evolucionismo de Silvestre de Moraes, bem como o panteísmo de Sampaio (Bruno).

Silvestre de Moraes não aceitou o evolucionismo de Spencer sem importantes rectificações. Previamente determinista, Moraes não podia raciocinar em termos de evolução inesperada e, para ele, toda a evolução surgia como algo que, determinante embora, se encontra previamente determinado. Desta conciliação de opostos deriva o que entendeu designar por evolucionismo determinista, pelo qual existe na natureza uma corrente ininterrupta de inversões e de conversões, de forma que o finito gera o infinito e o infinito gera o finito. Determinado o primeiro, evolucionante o segundo, o que supõe que a evolução é uma indeterminação infinita do determinado, uma conversão paradoxal do não-ser ao ser e, deste, ao não-ser.

A doutrina de Spencer pode não sair robustecida do pensamento de Moraes, mas sai, certeza revista, já na ordem de alguns princípios, já na ordem de metodologia e da teodiceia, que foram os pontos para que Moraes endereçou mais importante contributo.

## 2. O ORIENTALISMO

Como se explica que o romantismo de Figanière tenha afluído à necessidade de postular o evolucionismo, por um recurso ao método da gnose oriental?

Em primeiro lugar, a ideia de *exitus et redditus*, de fluxo e refluxo da criação, sem risco de atomismo e de eterno retornismo, repensando a concepção platônica de origens, com separação do universal e do particular, da ideia e da coisa, de Deus e do Mundo, adequa-se a uma solução evolucionista, ao contrário do que se verifica no transformismo e no positivismo. Em segundo lugar, porque o romantismo recuperou da gnose a ideia dos limites, como se vê no pensamento de autores como o inglês William Blake (†1827) e o francês Gérard de Nerval (†1855).

O evolucionismo, contendo teorias de situação e de acção, é sistema finalista, que se adapta sem esforço à antropologia do romantismo e à concepção teocêntrica das religiões transcendentalistas, que não desvalorizam o curso histórico, como é o caso do cristianismo.

Em terceiro lugar, o evolucionismo português, mais ligado ao romantismo do que ao realismo e ao utilitarismo, sem que se tenha interessado pela história da gnose, praticou nalguns casos, um pensamento de carácter gnóstico, disso constituindo exemplos, Amorim Viana e Sampaio Bruno e o próprio Visconde de Figanière. Mas esse mesmo evolucionismo descobriu e valorizou a sabedoria oriental e, não sendo muito significativos das tendências portuguesas na segunda metade do século XIX, alguns autores houve que escreveram

aproximações ao pensamento oriental. No ciclo do positivismo do Curso Superior de Letras, António José Enes defendeu uma tese acerca da *Filosofia Religiosa do Egipto* (1868), no mesmo ano em que o escritor da Índia Portuguesa, José Gerson da Cunha, publicou o ensaio *Introdução ao Estudo da Ciência e da Vida*. O estudo de G. Vasconcelos Abreu, *Sentimento Indiano* (1871) insere-se nesta linha orientalista, vigente em pleno transformismo que, à volta de 1870, solicitava a atenção de autores como Pedro Gastão Mesnier, Bento Nasica, José Gonçalves da Cruz Viva, Augusto Eduardo Nunes e Ernesto Cabrita. No ano de 1881, o já citado Vasconcellos Abreu publicou umas *Notas para a História das Relações entre o Oriente e o Ocidente na Antiguidade*, em que definia os aspectos comuns à filosofia grega e ao budismo — duas das fontes que o Visconde de Figanière utilizou em seu estudo, enquanto João Bernardo de Ataíde examinara os temas do *Animismo e Vitalismo*, (1805).

Excepção feita a Vasconcelos Abreu, a teosofia tinha menor relevo naquelas obras, mas Figanière, beneficiando de um clima favorável a esse género de estudos em Portugal, teve a vantagem de, através das ligações com centros da teosofia europeia, como o londrino, levar até mais longe a aliança do evolucionismo e da gnose teosófica.

Em Portugal, é de considerar que o aprofundamento da filosofia oriental visou quase por norma as relações com a filosofia grega, e testemunho desta asserção se encontra em um dos mais notáveis estudos produzidos em Portugal no domínio da história da filosofia, a *Introdução de Latino Coelho* (†1891) à versão da *Oração da Corôa*, de Demóstenes (1879), em que, pelo menos três capítulos, são dedicados

à sabedoria oriental: o capítulo VII, acerca das filosofias primitivas e de Buda, o VIII, acerca das relações com a Índia e, o IX, acerca da metafísica ariana.

É curioso sublinhar, por isso, que foi na presidência de Latino Coelho que se concretizou a admissão de Figanière na Academia das Ciências, numa data em que o Visconde apenas publicara obra historiográfica — único motivo da admissão, segundo se depreende do processo do académico — pois é plausível que, já então, ambos se encontrassem interessados pelos mesmos assuntos.

## IV

### ELEMENTOS DE FILOSOFIA

#### 1. FILOSOFIA E CIÊNCIA

Constante apesar das variantes é a ideia de que a filosofia se concebe como totalidade de saber — o saber total.

Mas o termo «saber total» contém o germe de uma controvérsia, qual seja, se o adjetivo «total» significa quantidade — ou qualidade, muito embora nas categorias aristotélicas e quantidade — seja um modo qualitativo, um aspecto da qualidade.

Se todo o saber do homem é relativo e filosofia pressupõe uma relação fundamental, a que intercede na diáde amor e sabedoria, amor da sabedoria, afirmar saber total é negar a filosofia que, por ser filosofia, não é ainda o saber, mas a potência dele. Quando dizemos filosofia como saber total queremos dizer que a anterioridade potencial se tornou consequência actual e que a filosofia tanto é o saber em potência (em relação para um desenvolvimento ulterior) como o saber em acto. Se no *todo* situamos a origem de tudo, ou no *todo* entendemos o fim de tudo, o adjetivo total entende-se, não como a quantidade universal mas como a qualidade universal do saber, que é o próprio saber. A controvérsia manifesta-se por causa da ordem lógica em que se perspectiva a filosofia como saber do todo — ou no princípio, (o saber geral) ou no fim, (o saber universal). Com efeito, para toda a filosofia, remota ou moderna, a filosofia é o saber todo, mas, enquanto uns a entendem como saber geral ou originador, outros a entendem como saber universal ou unificador, de modo que, para uns, a filosofia é no princípio e, para outros, no fim, sem que se exclua a terceira via, onde a filosofia tanto é saber principal, como saber final.

Os conceitos de estudo geral e de estudo universal clarificam este raciocínio. No conceito de estudo geral, o saber principia numa unidade geral onde se geram os vários saberes, faculdades ou especialidades, sendo a filosofia a «madre das ciências». Uma totalidade de saber inicial origina um desenvolvimento genealógico de saberes particulares que, dependentes da filosofia, não são a filosofia.

No conceito de estudo universal, a filosofia é final. O indagar do saber parte das generalidades, das especialidades, ou das faculdades. O saber filosófico constrói-se em unidade final ou universal, depois de

sabidas e transcorridas as constantes e as variantes das disciplinas particulares.

A filosofia está no universal. No geral, a filosofia não é, nem acto, nem perfeição, mas potência, o saber geral ou originador. O saber potencial actualiza-se nas formas particulares de cada saber especializado, as faculdades, ou meios. O saber da perfeição é o que, transcorrida a variedade e a multiplicidade facultativa, desde o saber indeterminado (geral) ao saber determinante (universal) percorreu todo o saber, determinado nos actos mediais. A filosofia, como saber total, seria fim em si mesma, princípio e última causa.

Mas, como é evidente, e não apenas na nomenclatura da gnose, os extremos tocam-se, ainda que a tangência não signifique identificação. Cunha Seixas, contemporâneo de Figanière, pressupôs este movimento triádico do indeterminado ou geral, para o determinado ou particular, rumo ao determinante, ou universal.

Teófilo Braga, contemporâneo de ambos, não pressupôs a tríade infinita, e, como positivista, perspectivou a filosofia na origem, ou como geradora de saberes cada vez mais particulares, alfim identificados num contexto lógico único. a ciência. Para Teófilo, a filosofia é mãe das ciências; para Seixas, a filosofia é a conclusão das ciências, a perfeição para que elas tendem.

Os limites do saber são a crença e a dúvida. Crença significa o acto em que o pensador assume, com toda a garantia de certeza, tudo aquilo a que chega por conclusão, mesmo por via de razão, visível ou invisível seja. A dialéctica possível da crença e da dúvida é a que transcorre do confronto lógico das normatividades definidas na posição «incredibile, ergo divinum», e na posição «credo quia absurdum». Na

primeira, o incrível é por isso mesmo divino. Se invertermos os termos da proposição. «divinum, ergo incredibile», teremos coberto a outra metade, que faltava à primeira; divino, logo incrível. Oposta a esta posição, suportada pela recusa a todo o enigma que se propõe no invisível e no insensível, (porque o saber é de crer, o absurdo é para crer, já que o absurdo, sendo como absurdo uma conclusão lógica da razão, como conclusão, ainda que absurda, tem de crer-se), a dúvida é também uma afirmação do que está em dúvida e que a razão se recusa a crer, pelo que a dúvida não é um saber consistente, mas um degrau, uma interrupção, uma paragem no movimento de saber, que vem do geral, e caminha para o universal. A primeira posição garante que só as ciências são verdadeiras, enquanto a segunda posição admite que o absurdo é tão passível de conhecimento como o lógico, e que o absurdo é também lógico. O crível demarca a linha que interrompe a continuidade do sensível, e introduz o conhecimento na continuidade do insensível. As ciências são do sensível (geral), a filosofia é do insensível e do oculto (universal), por não recusar o sensível.

Se o geral não é um contrário do universal, mas um complementar, também filosofia e ciência não se podem colocar em posições opostas ou contrárias, porque, ou no princípio, ou no fim, a filosofia é o uno da ciência, como a ciência é o múltiplo da filosofia. Necessitante da filosofia, a ciência; liberante da ciência, a filosofia.

A ideia que Figanière propõe é a de filosofia como saber universal. Não é uma potência do saber; não é o conjunto das faculdades; é a síntese elaborada, afim, das constantes essenciais das ciências —

«síntese de todas as ciências e disciplinas, sem ser vassala de nenhuma»<sup>9</sup>. Epistemologia das ciências?

Também, e não só. Da filosofia é ela ser uma síntese epistemológica das ciências mas é, também, o ser uma porta para onde a ciência não deita janelas. Enquanto a ciência como tal cumpre um desígnio gnoseológico no mundo das manifestações patenteadas ou evidentes, mesmo que subtis e de acesso difícil, a filosofia cumpre desígnios transfenoménicos. Os seres revelam-se e ocultam-se através de qualidades. Ninguém conhece uma coisa, se essa coisa não se apresentar com qualidades.

Se reconhecemos a neve, é porque essa neve se nos apresenta como algo que possui todas as qualidades inerentes à neve: as qualidades patentes, cuja análise pertence à ciência. Mas os seres exprimem, na multiplicidade fenoménica, a mesma inconsútil unidade, uma certa mas oculta qualidade, que é constante mas não variante em todos os seres, e a essa inconsútil unidade, oculta qualidade — a essência? — a ciência não pode chegar. Figanière adopta, mas sujeita a uma ampliação de significado, a tese de Schopenhauer, segundo a qual a ciência tem por limite as qualidades ocultas<sup>10</sup>. A ciência termina onde a filosofia começa, *ao chegar às qualidades ocultas*, que pertencem à filosofia<sup>11</sup>.

Se as qualidades ocultas são impassíveis de razão empírica, e se a filosofia requer a razão como instrumento de mediação e de revelação, como atribuir algo de *irracionável* à filosofia?

Figanière solve a dificuldade por uma adequação valorativa da crença à razão, e vice-versa. Nem a razão dispõe de um infinito poder gnoseológico, nem a crença é um valor que dificulte o processo da

razão. Crença é tanto o acto de crer, em que uma ideia universal e abstracta se entifica ou torna ente real (a ideia de Deus assumida numa pessoa divina) como o acto de fé que alguém professa, num conhecimento adquirido e garantido. Aceitar que uma reacção química se processa, se houver as condições necessárias é tanto um acto dependente da razão, que se transforma em regra normativa, como um acto dependente da crença, porque se põe de parte a hipótese de que esse fenómeno não se verifique, se tiver de verificar-se.

O risco da filosofia é o de aceitar extremismos metodológicos limitados e definidos por parâmetros que, de acordo com a dimensionalidade da ciência, são indefinidos, ou deficientes, em relação à imensidão ôntico-fenomenológica, onde se inclui a ocultação infinita do indeterminado, a manifestação múltipla do determinado e a inacessível unidade da energia determinante, ou seja: o submundo, cujos limites são inaproximáveis; o mundo, de limites definíveis; e o transmundo, de experimentada inacessibilidade pelos instrumentos gnoseológicos (crença, razão, religião, ciência e filosofia) humanos. Cada uma destas disciplinas não pode, só por si, interrogar a outra, para lhe recusar as respostas. Nenhuma está em posição sobranceira e, com a mesma autoridade com que a ciência invoca a razão contra a religião, a religião pode invocar a crença contra a razão da filosofia. Situações paramétricas são ambas, e nunca limites absolutos, pelo que ambas se respondem uma à outra, para que as respostas sejam bilateralmente consideradas, evitando o divórcio de três saberes, que não são mais do que um só. A religião, a ciência e a filosofia, uma na relação do transmundo com o submundo, outra na

relação do mundo em si mesmo, outra na relação do mundo com o transmundo.

«Viesse (a Autoridade) armada de dogmas do sobrenatural, viesse com a *ipse dixit* da Ciência, a credulidade não se manifestaria menos num caso do que outro, aceitando nós cegamente o traçado imposto. Uma argumenta que não basta a Razão para dar conta de tudo. Afirma a outra que ela pode conhecer de tudo que seja conhecível, e que tanto basta. Responde àquela a verdadeira Filosofia: à razão humana falta, sim, a latidão que dizeis, mas não nos assegura que ela seja a *última ratio* das nossas possibilidades, ou que estas dependam do sobrenatural. À Ciência pergunta: e vós estareis bem certa de conhecer os limites do conhecível?»<sup>12</sup>

Vigilante para se manter pura, a ciência não deve fechar-se à filosofia, nem esta à religião, pelo mesmo motivo que o fenómeno e o nómeno não se propõem quais realidades estanques e incomunicáveis. A cooperação entre as disciplinas humanas do saber e do amar é possível e desejável, bastando que estejam cientes das definições e das mediações inerentes a cada uma. Se a ciência for capacitada de que é o saber dos meios, a análise dos fenómenos em cujo conhecimento a dúvida tem razão de subsistir, porque «a dúvida pode pairar sobre a natureza, nunca sobre a existência do Ser Supremo»<sup>13</sup>, se a religião se definir como a imitação do Adorável, fica isenta das solicitações científicas que nessa imitação introduzem dúvidas deslocadas, porque o Adorável é impassível à dúvida, apenas movido pelo amor. O erro que minoriza a axiologia religiosa, ou a eficácia científica, deriva da defeituosa definição da essência da religião à face da ciência, e da ciência em face à religião. «Muitos mestres da Ciência

deslemboram que *homines dum docent, discunt* (Sén., *Ep. 7*), assim como muitos doutores em teologia andam esquecidos do preceito agostinho *religionis summa est imitari quem colis.* (*De Civ. Dei, VIII, 17*).»

As teses do evolucionismo espiritualista, que em Portugal tiveram a utilidade de contribuir para a dissolução do materialismo positivista e do transformismo, ou, ao menos, para minorar os efeitos da pedagogia positivista nas escolas, adequaram-se melhor ao tradicional augustinismo (muitas vezes possuído de um aristotelismo platonizante) que prevaleceu nos autores espiritualistas, após a erradicação da escolástica peripatética. Inibidos quanto a Aristóteles, alguns autores optaram pelo sucedâneo platónico e agostinho, à luz efectuando a leitura dos modismos culturais aclimatados pelos publicistas e divulgadores — evolucionismo, transformismo, idealismo alemão, balmismo ou, pura e simplesmente o positivismo, cuja estrutura não evitou que pudesse ser aceite por autores católicos. (Os integralistas foram, do ponto de vista metodológico positivistas e, um não-integralista, mas católico de radical tradicionalismo, como Alfredo Pimenta, foi um preclaro positivista). Num ambiente em que a constante era a da recusa da religião pela ciência e vice-versa (exemplo apodítico desta recusa nos ficou da polémica entre o Padre Fernandes Santana e o médico Miguel Bombarda), a linha augustiniana, servindo-se do evolucionismo de um Spencer, mas rectificado, conseguiu adiantar propostas conciliatórias. Figanière pensava que «a religião e a ciência fazem mal desligar-se uma da outra»<sup>14</sup>, admitindo um plano de interpenetração que possibilitasse uma religião científica e uma ciência religiosa, unidas pelo vínculo da filosofia, no que oferece ampla conotação, já com Bruno, já com um

autor evolucionista posterior, Silvestre de Moraes, proposito da tese equivalente<sup>15</sup>.

Uma ciéncia irreligiosa, puramente materialista, é um materialismo e, para Figanière, o materialismo é uma «aberração da ciéncia»<sup>16</sup>.

## 2. GNOSEOLOGIA

As teses anteriores são elos de uma cadeia universal cujo acto é o conhecimento. Para elaborar as teses de conciliação da tríade gnoseológica, Figanière tinha de mentar uma teoria do conhecimento, capaz de explicitar as proposições demonstradas.

Figanière não tinha qualquer partícula de *more geometrico*, ou de *more sillogistico*. O seu pensamento era de preferência onto-pneumatológico, não pondo no homem todo o poder de decidir acerca do saber, (por isso, a correccão ao valor da razão como via de conhecimento, e a limitação da dúvida à ciéncia). O silogismo é sacrificado à visão, e a razão humilda-se perante a iluminação. O homem é um ser vidente que lê, na natureza e na história, certos dados acerca dos quais não tem de concluir. Tais dados são efectivas conclusões. Na relação contraditória de uns com outros, a dúvida pode ter lugar, e à ciéncia compete esclarecer a aporia dubitativa, mas o que é, é, independentemente de ser pensado. Com efeito, Figanière discorre segundo trâmites aproximativos, que afirmam um pensador para quem o Ser tem prioridade sobre o pensar, ou seja — para quem

o Ser existe apesar do pensar, sendo função do pensar a mediação para conhecer o Ser.

O pensar, como via gnoseológica dependente da realidade ôntica, é algo que também existe no homem, mas antes dele.

Figanière parte de uma sabedoria creencial para um desenvolvimento racional, de forma que a razão, em vez de se opor à crença, é um suporte existencial para a crença. Crença e razão afirmam-se como impulso e relação gnoseológica, e se a crença e a razão se tornam vias necessárias ao homem, é porque o homem se encontra em situação decaída, ou decadente. Se o homem não estivesse em decadência, mas unido ao que o determina, nem a crença nem a razão seriam justificáveis. Ao vir para o mundo, o homem *perde*.

O homem tem uma origem superior e, antes de estar no mundo histórico, possuía o conhecimento integral do ser, e do pensar, que é no scr. O homem é tanto mais sábio quanto mais próximo da origem, tanto mais ignorante quanto mais afastado da origem. O progresso evolutivo constitui um caminhar para as origens, caminhar esse que, em vez de se fazer por sucessivos recuos ou regresso, se efectua por sucessivos avanços ou progresso, embora de ambos os modos fosse possível aceder à origens (ao saber), só não sendo o regresso possível porque, na escada angélica, há «os anjos de Deus subindo e descendo» (Gen. 28, 12) tal como Jacob os viu em sonho. Ou seja — nem há apenas queda ou cadência, nem apenas elevação ou ascendência. O trânsito do homem é, segundo o espírito que o anima, um regresso em progresso, e um progresso em regresso<sup>17</sup>.

A civilização (leia-se: cultura) não nasce da brutalidade<sup>18</sup>, mas é uma sequência de ciclos em busca da sabedoria perdida, da palavra perdida. O homem sai do geral, passa pela via do particular e ascende de novo ao geral (universal). A tese de que a cultura é uma conquista da modernidade do homem e de que a antiguidade era a brutalidade, entra em conflito com os testemunhos, proféticos ou mesmo gnósticos, da remota antiguidade. O homem adâmico é um homem justaposto à origem — é divino. O Paraíso significa essa inserção do homem na luz total da sabedoria. A transformação do perfeito em imperfeito, ou do maior no menor, é ilógica, e levaria a um salto de consequências contraditórias. O que sucede não é uma transformação do homem — é uma evolução cíclica que o afasta da origens, e que corresponde ao instante em que os anjos descem pela escada. O transformismo é incapaz, portanto, de compreender as significações ônticas, a alogeneidade de que o saber humano se encontra possesso. «Não pretendo alegar que o transformismo deixe de explicar muitos dos fenómenos que nos cercam, sendo certo haver influências em constante actividade, cujo efeito é produzir variações. Mas o que está fora de alcance de semelhante doutrina é dar conta da evolução das espécies, da confluência assim como da ramificação dos tipos e do seu transbordar sobre um reino a respeito doutro, sem contudo haver parentesco ou encadeamento»<sup>19</sup>. Para o transformismo, o ser procede por saltos, para o evolucionismo por fluxo, como no rio de Heraclito. A água, que é sempre água, não é a mesma ora e logo, mas não deixa de ser o que é. Também o homem, para o evolucionismo: o homem é e já foi, mas não deixa de ser homem. É de estirpe divina, e Figanière aceita sem reservas o apotegma do pitagorismo.

Se a história humana é uma sequência de ciclos, em que os modos variam, mas sem alteração da substância ou da essência. Figanière compara a tese de Vico ao transformismo: o homem vai do particular para o geral. Mas de onde vem? A sua resposta com o homem adâmico é uma tentativa para clarear a dificuldade, explicitada, sem dúvidas, no paradoxo de Hermes Trimegisto, que cita: «o que está em baixo é como o que está em cima, e o que está em cima é como o que está em baixo»<sup>20</sup>.

Toda a sabedoria é recuada para a antiguidade histórica. As descobertas que o homem vai efectuando mais não são do que *achamentos* de saberes perdidos, ou olvidados. Dada a revelação, logo se processa a reminiscência, e as descobertas de Copérnico são apenas o reencontro teórico com factos já muito antes sabidos, mas esquecidos no processo de afastamento. A evolução é uma involução — para dentro da origem, em que, uma vez completada a descida, o homem recomeça a subir a escada, rumo ao geral de onde provém, não por queda, como sucede na teoria de Sampaio Bruno, ou de Pascoaes, não por cisão como acontece em José Marinho, mas por degradação (espírito inferiorizado) como no pensamento de Leonardo Coimbra e de Álvaro Ribeiro.

Que são as invenções humanas? Passos para o saber olvidado? São, no dizer de Figanière, «ressurreição acompanhadas de progresso»<sup>21</sup>, e neste ponto lhe é possível provocar um reencontro de Platão, para quem os antigos estavam mais perto dos deuses, sendo sábios; e de Aristóteles, para quem «as ciências e as artes se haviam perdido mais de uma vez para depois renascerem»<sup>22</sup>. Então, «a religião apoiava-se na ciência, o governo e as instituições na religião, ou, em

outras palavras, a Filosofia era invólucro de religião, ciência, governo e instituições. Nesse tempo, a ciência que hoje se diz *oculta* cultivava-se à *luz do dia*, porque o poder estava entregue à sapiência»<sup>23</sup>, isto é, o poder ao saber, a *cracia à arquia*. É o que Figanière pretende sintetizar na paradoxal luminosidade do apotegma de Lun-Yu: «saber que se sabe o que se sabe, e saber que se não sabe o que se não sabe»<sup>24</sup>.

Do geral ao particular e do particular ao geral (sem que o trajecto envolva a ideia do eterno retorno, mas de fluxo contínuo) o saber do homem surge em plena sabedoria, desce para o espaço da ciência, que é o mundo, e transcende para a sabedoria inicial, progressivamente reconquistada, ou ressurgida na consciência do homem.

### 3. ONTOLOGIA

O espírito não se confunde, então, com a matéria?

Figanière critica as teses de Spencer, Hartmann, Schopenhauer e Espinosa, mas orienta a crítica no sentido de extrair esta conclusão: apesar das divergências desses autores acerca da matéria e do espírito, todos «reconhecem haver o que se não confunde com a matéria ou o seu equivalente»<sup>25</sup>, embora cada um nomine esse inconfundível com nome peculiar. Causa oculta em Spencer, Todo-Uno ou Substância em Hartmann, Vontade em Schopenhauer, Substância Una e Indivisa em Espinosa, Figanière denomina esse inconfundível por Espírito. O Espírito, esse inconfundível significado na nomenclatura

anterior, não é um *fenómeno*, mas uma causa primeira, como a ideava Aristóteles — imóvel movente. O espírito está na matéria, mas não é a matéria. Não se confunde, nem se manifesta. É do espírito o permanecer imanifesto e, sendo uma omnipresença, porque toda a matéria depende da sua objectivação, como o filho do pai, o espírito «é *nada*, no sentido de não ser coisa»<sup>26</sup>. Uma quintessência sem a qual nada é explicável, que não conhece mudança. Estes princípios adiantam os parâmetros de uma cosmologia gradativa ou escalonar, sequente e ininterrupta, mas de ciclos diversificados, sistema esse cujas concepções e nomenclatura Figanière adopta da cosmologia oriental e da teosofia, recorrendo sobretudo aos *Upanishad*, ao *Rig-Veda* e aos tratados do Yoga e do Budismo, o que se confirma documentalmente em duas instâncias: na indicação dos textos consultados para escrever o *Estudos Esotéricos* (relação constante a pp. 43-45, no final do primeiro capítulo) e na introdução de um glossário, no início da mesma obra, visando facilitar ao leitor não iniciado a compreensão do texto.

O transcurso evolutivo decorre no tempo, que é uma relação de causalidade. O tempo é progressivo: «o *passado* é tão infinito como o futuro, nem menos um segundo comporta. O chamado *presente* simboliza o nexo, mas, ponto capital, subjectivamente é tudo»<sup>27</sup>, embora o presente mais não seja do que uma momentânea participação do Tudo que é *ser*, e *devir*. O Tudo é a causa verdadeira e universal, que «está no passado, manifestando-se como efeito no futuro», sendo o presente simultâneo efeito do passado e causa do futuro<sup>28</sup>.

Valorizar em excesso o presente é tão erróneo como valorizar a matéria, porque a matéria está para o espírito como o presente para o Tudo. Que é, então, já o presente, já a matéria? Objectivações do espírito. A matéria é um efeito da densificação do espírito que, quanto mais desce mais pesado se torna, sem que a Verdade deixe de se revelar fugazmente na matéria, ou nisso que decorre da objectivação do espírito<sup>29</sup>. O princípio da matéria é o espírito e o espírito conhece a matéria, como a ciência terá de conhecer os fenómenos da natureza, apesar das dúvidas.

Monista mas não materialista, a cosmologia de Figanière tem pontos de contacto com a de Jacob Boheme (a noção de submundo como era infra-étérica, origem dos princípios telúricos, é um tanto aparentada com a noção de *ungrund*, de Boheme, que o define como a *raiz inefável*), com a de William Blake, nas teses poéticas que deixou expressas no *Núpcias do Céu e da Terra*<sup>30</sup> e com Heidegger.

O universo existe no ritmo cílico ternário: submundo, mundo e supramundo. O submundo é a era infra-étérica, «um depósito ou reservatório potencial dos protótipos que se revelam de circuito em circuito»<sup>31</sup>, constituído por três mónadas — a mineral, a vegetal e a animal, nesta última se inserindo o homem, que se personaliza na mónada porque, além da alma, que é uma energia objectivada pela consciência, é um *ego*<sup>32</sup> que forma essa consciência, capaz de objectivar a alma. O eu pessoal é quem garante a consciência da alma. Uma leitura aristotélica assinala que a ideia de submundo corresponde à ideia de potência, acto inexperienciado, pelo que Figanière adianta que um dos predicados do submundo é o de constituir um «paraíso de inexperiências», onde toda a experiência se potencia.

Fluindo perpetuamente por degraus do submundo para o mundo, as alterações, ou evoluções são assinaladas por fenómenos mutáveis e mutantes, como na relação de causa/ /efeito, fenómenos esses que se poderiam miticizar nas entidades angélicas, seres etéreos mas não anímicos, uma vez que o Espírito é um e imutável. Os anjos são como que modificações ou instantes enticizados das modificações evolutivas, ou colunas da espiral, que se desenvolve de baixo e para cima e inversamente, e isto invoca Maimónidas.

O Espírito, cuja capacidade de objectivação é criativa, dá realidade à matéria, mas sem nela se imiscuir. Manifesta-se nela, mas nela não se solve. É na matéria que o mundo se assume como natureza naturada, (o submundo seria a natureza naturante) onde o homem se determina e se cria a si mesmo, porque é ego conscientioso, capaz de estabelecer uma relação correcta entre a matéria e o Espírito. O mundo tem o predicado do acto e da actualidade. Natureza e homem estão em acto, e, por isso, Figanière define o mundo como sendo o «inferno de actividade».

O transmundo é, na nomenclatura aristotélica, a perfeição. Corresponde ao gozo do conhecimento perfeito e da plenitude da sabedoria, ou, na definição de Figanière, ao «paraíso em cheio»<sup>33</sup>. O universo é, na relação com a consciência humana, um paraíso passivo, um inferno activo e um paraíso glorioso. Cunha Seixas enumeraria esta tríade universal em vários pontos da sua obra, analisando as leis na classificação das ciências. Para Seixas, o submundo é o «embrionário, o geral, o que terá de se determinar», o mundo é a «determinação dos seres», a morfologia da natureza e, o transmundo será a harmonia, a «sistematização universal», o que implica outra tríade teoremática,

englobando as leis de unidade, desenvolvimento e conclusão, ou, para utilizar ainda as correspondentes ideias de Seixas, no plano dos princípios absolutos, a Verdade que se determina, a Bondade, determinada, e a Beleza concludente. Aliás, para Figanière, os três ciclos do universo não são finitos, mas infinitos, e de modo equivalente o entendeu Cunha Seixas, ao aludir ao universo como a um «conjunto de infindões», do mesmo passo remetendo a ciência para o estrito lugar que lhe compete — o da vigilância a uma dessas infindões, a mais patente, a dos fenómenos e a sua correlação<sup>34</sup>.

Por caminhos diferentes, e até com base em diversas fontes autorais (as leituras de Leonardo Coimbra não foram feitas sobre as mesmas páginas em que Figanière leu) é irrecusável uma analogia entre as propostas cosmo-antropológicas do Visconde e as do autor d'*O Criacionismo*. Leonardo entendeu o Universo como um «Caos, multiplicidade dispersa, multiplicidade amorosa», sendo-o «contemporaneamente», sem que haja «uma evolução rectilínea que do Caos leva à luz; há, agora e sempre, identidade de origem, pluralidade de seres e identificação final pela penetração amorosa». Variante assinalável é a de Leonardo tudo resolver pela catarse do amor, onde Figanière tudo opera pela via da liberdade, mas a diferença é menos notória do que parece porque, tanto o amor em Leonardo, como a liberdade em Figanière, requerem uma consciência de singularidade e um saber de relação do mesmo com o outro. Para Leonardo, não há liberdade sem amor, para Figanière, não há amor sem liberdade.

Causa primeira, Deus é o Espírito. Que é Deus, em face do circuito trilógico do universo? «Não estou na natureza que pertence às três qualidades ditas *satwa* (verdade), *raja* (actividade) e *tama*

(ignorância) quanto procedam de mim; estão contudo em mim. Achando-se o mundo confundido pela influência dessas três qualidades, ignora que sou distinto delas, e sem decadência». Figanière transcreveu esta passagem do *Bhagavat-Gita*<sup>35</sup>, para esclarecer como, por um lado, Deus é procedência das três qualidades ou nexo de predicados em que o submundo, o mundo e o supramundo se manifestam, como verdade inicial, actividade medial e douta ignorância final; e, como, do mesmo passo, sem que o mundo se lhe oponha como entidade coeterna e codimensional, Deus é diferente e incontaminado pelo universo tricirculado.

A tese de Figanière rejeita o panteísmo, mas aproxima-se do pantiteísmo, em que Deus está em tudo, mas não é esse tudo. Os seres não seriam sem Deus; todavia, os seres não são Deus; e Deus, que é fora dos seres, está neles como Deus.

O que está em cima está em baixo e vice-versa, e Deus tanto é superior como inferior, mas nem a onticidade potencial do submundo, nem a fenomenidade do mundo, nem a harmonia do transmundo, são atributos de Deus. São efeitos da existência divina, mas insuficientes para se identificarem com a essência divina, e para definirem essa mesma essência. O degrau da escada está na escada, mas não é a escada. Pela escada conhecemos os degraus, mas um degrau não nos dá a escada; nem todos os degraus dão a escada, porque os degraus requerem suporte, que não é a escada em si mesma. Deus está para o universo como a arte está para a escada. Deus manifesta-se como a arte se exprime na escada, mas nem Deus é o Universo, nem a arte é a escada.

Os anjos que sobem e descem realizam na natureza a existência de Deus, e do mesmo passo O guardam de contaminação com o mundo. Quais os postulados? Figanière admite a hierarquia gítica.

O primeiro é Deus, Espírito, o ser uno e eterno, inefável e insensível. O segundo, é a acção que decorre da unidade eterna, que origina um Influxo-Um, a acção eterna do Espírito. O terceiro é um ego universal, a consciência das manifestações causadas pelo Influxo, ego esse que denomina *Atman*. O quarto é a indestrutibilidade do Universo, que não deverá confundir-se com a neo-platónica eternidade no mundo. O mundo está para Deus como a alma para o Espírito. Deus e Espírito são eternos, sendo um e o mesmo; o mundo e a alma são criaturas indestrutíveis ou imortais. O Universo e a alma têm princípio, mas não fim, enquanto Deus é imprincipiável e infindável. Deus goza do atributo da eternidade, enquanto o Mundo beneficia do predicado da indestrutibilidade. Esta, cifrada na imortalidade é, aliás, o quinto postulado de Figanière. O pentagrama permite-lhe afirmar a realidade indestrutível do Universo, sem cair no dualismo de afirmar dois princípios, Deus e Matéria, e sem que seja inibido de postular a pré-existência das almas. Assim como o mundo pré-existe no submundo, assim a alma pré-existe no Espírito. A *tama* pré-existe à *maya*, à ignorância perfeita da realidade, à *douta ignorância*, em que a ignorância e sabedoria não são mais diferentes, mas uma mesma identidade, em que a luz tudo ilumina.

Deus, causa primeira, é, não uma causa constitutiva, mas uma causa regulativa<sup>36</sup> e, por isso, no instante em que se mantém puro do mundo, garante a liberdade no mundo.

Criatura divina, mas sem que seja o *divino*, o homem cria-se.

No submundo, é uma alma pré-existente, no mundo é uma alma existente, um ego, capaz de espiritualidade aquisitiva, capaz de determinação. Antes, era na verdade indeterminada do submundo; ora, é fenómeno em determinação onde não tem cidade permanente, porque, ao aparecer no mundo, sofre uma perda da sabedoria inicial. Mas, se foi ignorante, dispõe de uma capacidade sensitiva, mental e intelectual, que lhe permitirá criar-se, e fazer ressurgir o pleno conhecimento da sabedoria perdida.

A palavra, a arte da magia por onde a ressurreição do saber se possibilita, e a primeira fase do redescobrimento, é o achamento da palavra.

Figanière contesta a origem física e fisiológica da palavra. Admite que a *fala* é um fenómeno físico, mas que o conteúdo da fala, a palavra, é um fenómeno transfísico. As palavras são pronunciáveis, enquanto, além-mundo, a palavra é inefável. A luta do homem é uma luta pela expressão, mas fixando a comunicação com a sabedoria, a consciência da sabedoria — ser e pensar o que é, sem risco de tomar a aparência pela essência. A busca da palavra é mais do que um exercício em que, pelo descobrimento de certos fenómenos físico-mecânicos nos órgãos do corpo, o homem encontra alí fim a palavra. Pelo contrário, o homem sabe a palavra, ela está na sua memória. Sabe-a mas não a conhece, ou não a identifica, porque é incapaz de a exprimir, para que, através das línguas do fogo profano, possa atingir as línguas do fogo arcano<sup>37</sup>.

A palavra está dada; importa assegurar a sua expressiva comunicabilidade. A tarefa humana é mundanal e física, cinge-se a inventar a forma mundanal de exprimir a palavra transmundanal para o

efeito vagarosamente adaptando alguns órgãos do seu corpo a essa função, e constituindo o aparelho oral, ou conjunto mecânico dos órgãos da fala. Por conseguinte, na tese de Figanière, a palavra não surge como efeito da fala; é a fala que surge como efeito necessário da palavra. A palavra é dada, como aquela que Javé deu a Moisés, e que só ele conseguiu ouvir.

A descoberta da palavra, ouvida mas perdida, é como que a recriação do mundo, e a expressão *o mundo marcha* significa o processo dessa recriação. O mundo da antiguidade, — que tudo sabia — permanece agora na obscuridade, enquanto o mundo novo reconstitui a perdida sabedoria. O mundo novo é o Ocidente; o Oriente é passivo. A ideia de progresso só é aplicável ao Ocidente. Nas *Lettres Japonaises*, que Sesimoto dirige a Itakoura, aquele procura explicar a este o que é a marcha do mundo — o progresso, «só aplicável às nações cristãs, porque o resto do mundo (...) passou há muito tempo o caminho da perfeição»<sup>38</sup>. Enquanto o Oriente mergulha no submundo, em regresso, o Ocidente ergue-se para o transmundo, em progresso. A via cristã delimita a antinomia, ao definir a realeza do indivíduo.

## V ÉTICA E POLÍTICA

## 1. O BEM

«As formas e os diversos modos da vida são efeitos de concepção da mente, cuja causa remota é o Influxo-Um... Ergo, a matéria não vem de Deus-Um, nem para ele recolhe... De tudo isso Deus é a primeira causa, porque a virtude da concepção está no Influxo-Um. Mas nada disso deriva de Deus nem refluí para Deus. Dirigir-se é uma coisa, *chegar* é outra. (...) Isso não obstante Deus é princípio e fim de tudo», sendo «a matéria absolutamente distinta de Deus»<sup>39</sup> e também a palavra, no que tem de material.

Mas, se o esforço de redescobrimento que o homem faz o não leva a Deus, como explicar esse esforço?

A explicação depende da ideia de Deus, em que Figanière insiste. A compreensão desta ideia é meio caminho andado para o entendimento do mais. «Os rios desaguam no oceano, não nascem porém no oceano. O impulso de todos os cultos é *para* Deus, mas não vieram *de* Deus. Segundo Deus deixasse de se manifestar aos homens, não há-de exigir que todos façam d'Ele o mesmo conceito... Cada mente tem o seu modo de ver, de idear, de crer»<sup>40</sup>, e isso explica a diversidade mental ou capital, e vocabular ou conceptual, própria da individualização e da singularização. A singularização garante a cada um a liberdade mas, como o separa do todo, provoca o olvido e a dificuldade da relação conceptual, matriciada ao Influxo, mas distante de Deus. O homem está no mundo e o mundo é, com o submundo e o transmundo, um único globo, na mão do Imperador. Sustendo o globo mundo na mão, Deus está além do que nessa relação se pretende figurar. É uma Providência, inexpressa mas desenvolvida através do

Influxo, em que surge como «acção da lei que suspende numa conjuntura o efeito doutra lei, sem que esta deixe de ser perpétua»<sup>41</sup>, e que tanto se verifica na Metafísica (do antes e do depois), como na Ontologia, como na Cosmologia. O Influxo pode suspender uma lei perpétua e adiantar outra, sem que a harmonia perpétua se ressinta; e, neste passo. Figanière abre as portas à crença no milagre, que será o acto em que uma lei natural perpétua é suspensa a favor de outra lei, sem que a primeira seja derrogada.

Anotemos que a Providência não é o mesmo que Deus. É uma acção perpétua que depende da unidade e eternidade de Deus, primeiro postulado do sistema gnóstico-evolucionista concebido por Figanière, na confluência da teosofia oriental, da filosofia grega e da ciência ocidental.

Da teosofia herdou o autor a ideia da infinita transcendência divina; da filosofia grega, herdou ele a ideia de uma antropologia em que o homem é autor de conhecimento, *capax gnosis*; da ciência, tomou a ideia de sistema — a pragma onde se versa a natureza, sem recusa a uma fundamentação que a transcende, tal como a teorese transcende a pragmática. Da ideia de Deus seria fácil saltar para um necessitarismo duálico, em que, atribuído todo o Bem à divindade, o Mal ressaltasse como princípio oposto — o que é tradição comum a todas as gnoses não cristãs e, até, a algumas gnoses, motivadas pelo cristianismo.

A resolução da dificuldade está feita no sistema de cosmologia e nas linhas das relações cosmo-antropológicas. Figanière atribui a ideia de Bem, infinito e eterno a Deus e, portanto, o Bem absoluto é negado ao mundo e ao homem. E o mal?

O mal é como a matéria, não tem realidade independente, seísta; é uma objectivação do Espírito através dos cinco degraus, que atrás mencionámos. O Bem não é um princípio; é um atributivo divino, algo que poderia ser um nómeno, se o Bem se manifestasse como fenómeno divino no mundo. O Mal é um predicado do mundo, é um fenómeno só no mundo, o Mal, sendo do mundo, é um fenómeno; como tal, limitado, finito, mutável<sup>42</sup>.

«O mal não é... uma *potência*, não nasce de um princípio, não está nele, não o constitui, isto é, não há *princípio do mal*, assim como (havendo o BEM) não há princípio do bem; o mal significa a perturbação dos princípios, ou seja, a infracção das leis que os regem; é a *contingência* da evolução, determinada pelas infracções; e o bem correlativo identifica a ordem às contingências determinadas pela harmonia na interacção dos princípios»<sup>43</sup>. Por conseguinte, há três elementos a considerar: um Bem absoluto como atributo divino, que não se fenomenaliza, nem se relaciona, nem se comunica; um bem relativo, como predicado da harmonia interaccional dos princípios, de que depende a evolução; e um mal, que é sempre uma relação, uma deficiência, um fenómeno, inerente à relação dos princípios. O mal é um carácter processual, uma característica de um processo, algo que se realiza no actuar e no fazer, mas que não atinge o Ser, a forma e a substância. Apesar do mal, as leis perpétuas não são derrogadas, mas prorrogadas, porque há uma providência que ultrapassa, com outra lei, a lei infringida pelo processo deficiente — o mal.

«O mal é sempre relativo. Quanto ao Bem, há um bem relativo, e um bem absoluto, sendo, por comparação, o sol sempre radiante, apesar das noites devidas à rotação do planeta»<sup>44</sup>.

Sendo assim, o mal não se define, nem como algo de inerente à matéria e nela principal ou modal; nem como algo de conatural à alma; mas deve definir-se como um «produto da perturbação dos princípios» — sendo um fenómeno de relação, como para Aristóteles. O erro é uma forma processual, um mal, como a dor é uma conturbação dos princípios, como o pecado será um erro na infracção dos mesmos princípios. O mal relativo e o bem relativo são um e o mesmo fenómeno, inerente à interacção; o que os diferencia é o modo como se manifestam — um correcta, outro, incorrectamente. O bem manifesta-se como harmonia; o mal como desarmonia, mas ambos são fenómenos mundanais, como se o mundo tivesse algo de divino e algo de satânico<sup>45</sup>.

## 2. A LIBERDADE

O Visconde de Figanière cumpriu uma intensa carreira diplomática ao serviço da monarquia constitucional.

Havia alguma conotação entre as opções ideológicas de Figanière e o regime que representou no Brasil, em Londres, em S. Petersburgo?

A educação de Figanière é liberal, dificilmente podendo optar por uma solução que incluísse um compromisso com a monarquia absolutista. A par destes factos de ordem pessoal, há a considerar toda a envolvência romântica, a vitória dos liberais, a presença militantista dos intelectuais românticos, que se tinham batido pelo liberalismo, pelo que as opções políticas de Figanière foram, no plano social, as que

levavam à convergência com os ideais de maior ou mais eficaz implantação no seu tempo. Recusou a solução republicana, tanto como recusou a monarquia absoluta, mas aderiu em espírito de fidelidade à monarquia liberal e constitucional que serviu, portanto, não por mero acaso profissional, mas em comunhão de princípios.

A par da generalidade dos pensadores portugueses que melhor exemplificaram a transição do século XIX para o século XX, o Visconde de Figanière foi um pensador da liberdade como princípio, e da liberdade como elemento real, na vida individual e social do homem na história.

As obras que Figanière escreveu acerca de filosofia do direito foram publicadas naquele período (1843-1869) que Moncada designou de «período kantista e krausista», em que pontificou Vicente Ferrer Neto Paiva (†1886). Na opinião de Moncada, tudo quanto de individualismo liberal e de espírito kantiano se encontra na mentalidade portuguesa da segunda metade do século XIX, no seu culto apaixonado pela liberdade e pela propriedade, se não tem em Ferrer a sua primeira origem, tem pelo menos nele, (...) o seu definidor dogmático e o seu filósofo mais autorizado<sup>46</sup>.

Como nos foi possível vislumbrar nas páginas anteriores, uma teoria da liberdade se desenvolve e explicita nos parâmetros do monismo gnóstico-romântico postulado e explanado no livro *Estudos Esotéricos*, que temos vindo a estudar. Aí, a liberdade aparece como tendência inerente ao homem, como energia que garante a realidade e a realização do homem no mundo como elemento crítico do ego, ou da consciência individual, e como suporte da individualidade humana e da singularidade, face a uma unicidade divina e a uma multiplicidade

natural. A liberdade é entendida como a expressão da autoridade divina. Foi no estudo intitulado *Liberdade e Legislação*, de carácter teórico, e no estudo acerca da *Guerra e Comércio Livre*, de carácter pragmático e conjuntural, que a teoria da liberdade foi mais amplamente expandida pelo pensador, que defendeu a existência de um código divino, manifestado nos fenómenos da natureza e compreendida na ideia de providência.

Os actos humanos são determinados pela Necessidade, sem que tanto implique o determinismo<sup>47</sup>. De assinalar que os autores portugueses de formação evolucionista sempre tiveram um especial cuidado — sem pré-juízo da verdade — em garantir a prioridade da liberdade, sendo por esse motivo que, para conciliar evolução e determinismo, Silvestre de Moraes propôs e explanou o conceito de «determinismo evolutivo» que, por um lado, garante o evolucionismo e seu intrínseco determinismo e, por outro, defende a liberdade, do risco de um extremo fatalismo.

Como a causa suprema é, não constitutiva, mas regulativa, Deus não pré-determina o destino do homem, a este incumbindo a sua escolha universal. Figanière definiria, no esquema das opções processuais em relação do bem e do mal, a liberdade, como sendo isso que se manifesta apenas como tendência, a saber: «libertar-se dos efeitos da lei, operando nos limites de um modo de ser, para aceitá-la em um plano superior»<sup>48</sup>.

A liberdade tanto se manifesta na opção afirmativa e correcta, como na opção negativa e porventura incorrecta. A liberdade é uma tendência entre o erro e a correcção, o mal e o bem relativos, e garante, já a fenomenalidade do bem, já a fenomenalidade do mal. A

liberdade explica o discurso dos actos e das palavras, e assegura a realização desse discurso, mas à consciência se impõe, como ego orientador e crítico, identificar a correcção das opções. Da liberdade dependem, tanto a explicitação do transcurso para o transmundo em harmonia, como a perturbação desse transcurso, podendo levar o homem a cometer erros sucessivos, que efectivamente alteram o sentido da história, e que seria deveras alterado, se não fosse a Providência. Por exemplo, se a alimentação decide da corporização humana, esta corporização é atingível na sua autenticidade, se não for alimentada com o pão que lhe convém; e, na lei da dieta, Figanière pensa que o uso da carne na alimentação é um costume contra a natureza do homem, um abuso da faculdade de ingestão (como o mal é um abuso da faculdade de acção) que o remete para um caminho menos adequado à história, que a natureza requer.

Em jeito de parêntese, mencionemos o pensamento de um outro contemporâneo de Figanière, o portuense José Teixeira Rego, sábio em cultura oriental e língua sânscrita, que, na obra *Nova Teoria do Sacrifício*<sup>49</sup> defendeu a tese de que a ingestão de carne pelo homem marca o acto e o tempo em que se gerou o mito da queda e a ideia de pecado original. A passagem do costume frugívoro ao costume carnívoro é um mal, que conturba os princípios; mas é a liberdade que permite a infracção.

A liberdade é um princípio. Como a natureza, mas um princípio que, sendo em si mesmo princípio, é do mesmo passo um efeito de outro, o princípio que só inere à Causa Primeira — Deus. Participa, como princípio, das características da Causa Primeira, mas não é

constitutivo do homem e da natureza; é um princípio regulativo do homem no mundo.

Se, no submundo, a indeterminação nega a existência de qualquer singularidade e se, no transmundo, a singularidade é universalmente assumida por todos os seres individuados, a individuação, a singularização, só no meio termo, o mundo, é assumida pelos seres. Mas os seres no mundo, apesar da *singularidade*, não estão em *soledade*. Pelo contrário, a singularidade de seres em coexistência pressupõe a sociedade e a recusa da soledade, uma vez que, como causa primeira da individuação — acto de liberdade na natureza, mas não da natureza — logo «Deus vedou ao homem a soledade, vinculando-o ao estado social desde o berço»<sup>50</sup>, pelo que o homem não nasce só; nasce em comunidade.

A mãe é o vínculo que anula a soledade do recém-nascido e a mãe é, ali, para o homem recém-nascido, toda a comunidade social, tal como, no sacramento do baptismo, o sacerdote representa toda a comunidade social que aceita o neófito e o isenta de toda a solidão, de toda a soledade, e o admite numa sociedade.

Se o ingresso na sociedade é um acto que só tem realidade porque dizer sociedade é afirmar que os seus componentes são individuais e singulares; e se a sociedade existe como meio de conciliar singularidades, conclui-se que a singularidade, o indivíduo, é uma esfera que existe em permanente risco de colisão com outra esfera, a de outro indivíduo. Se a liberdade fosse constitutiva (essencial) ao ser humano, cada ser humano existiria de tal modo, que jamais colidiria com a essência ou constitutividade do outro; mas a liberdade não é uma essência no homem — é um princípio regulativo, destinado a

impedir a tendência para o choque e a colisão. «A tendência do princípio de liberdade é furtar-nos aos efeitos do direito alheio, e com uma intensidade tanto maior, quanto fôr maior o desenvolvimento de tal direito<sup>51</sup>.

A individuação pressupõe o indivíduo e, pois, o direito individual, mas o direito individual não pode ser limite ou cerceamento ao direito individual do outro, e como «a nossa condição essencial relativamente ao mundo externo, é de agente; e basta que seja desconhecida para desnaturar-se o homem e perverter-se o fim da sociedade»<sup>52</sup>, a liberdade não é uma conquista do direito; pelo contrário, o direito é uma conquista da liberdade. O direito é uma normatividade de um princípio universal a entrosar-se como norma na liberdade como princípio, liberdade e direito estão um para o outro como a ideia está para a palavra. A liberdade não é o direito, mas a liberdade é irrealizável sem o direito, tal como a ideia não é a palavra, sendo impensável sem a palavra. O direito é a palavra, onde a liberdade se realiza. Realiza a liberdade, ao mesmo tempo que a liberdade autoriza a realização do direito. A relação de liberdade e direito é, assim, a de uma simultaneidade alternante: liberdade — direito — liberdade; submundo — mundo — transmundo. Indeterminada no submundo, determinada como direito no mundo, glória adquirida no transmundo.

A liberdade, diversamente do direito, nunca se coisifica, nunca devém *res*, ou nunca se realiza como liberdade: a forma em que a liberdade se realiza é o direito, porque «a liberdade só existe em *ideia*; ao realizar-se entra na esfera do direito»<sup>53</sup>, tal como o Espírito não é o mundo, embora nas manifestações deste aflore. O direito positiviza a liberdade e nisso difere da religião e da moral, que se destinam, não a

positivizar, mas a superar da positividade para a universalidade. Enquanto o direito actualiza no mundo um saber principal, o da liberdade, a moral e a religião potenciam relações actualizadas em objectivos ou ideais, cujos efeitos não são no mundo. A moral e a religião são saberes subjectivos. Enquanto o direito é normativo e universal, efeito da liberdade no indivíduo, a religião e a moral constituem escalas universais, mas subjectivamente válidas para cada indivíduo, porque nenhum homem pensa e ama Deus e os outros homens do mesmo modo que o vizinho, ou seja, não há um único modo de adorar a Deus e de amar os homens. A religião e a moral inerente são valores universais, mas só se realizam no culto religioso e na prática moral e, sendo a esfera da religião a esfera da individuação por excelência (por isso há re-religião), cada um pode criar o modo de adoração que quiser, ou optar pelo que mais se lhe adeque.

Se a religião se destina a unir, a liberdade destina-se a libertar, isto é, a manter e a garantir a individuação, mas sem conflituar com a religião, porque a união religiosa só se consegue mediante uma rigorosa conservação dos direitos individuais. Por isso, enquanto a religião e a moral não se positivizam, o objectivo do direito deve ser o de positivizar ou realizar no mundo, o princípio da liberdade. Com isto não propõe Figanière a tese de um direito positivista. O que propõe é o seguinte — o direito origina-se num código mas, ao actualizar-se na história social como norma expressiva, *positiviza-se*. Em tal sentido, todo o direito é positivo, sendo, não em princípio, como no positivismo, mas em consequência. A concepção de direito de Figanière é uma concepção metafísico-transcendental. Só nesta perspectiva se comprehende a sua posição contra a pena de morte, que é uma vingança do social contra o individual, e que não tem razão de ser nas

culturas onde o Cristianismo, religião da liberdade, se tornou caminho de vida e vivência de uma verdade.

O princípio da liberdade é o decreto da tendência actualizada da individualidade; a liberdade é o direito potencial, como o direito é a liberdade actual. Garantindo o indivíduo, e pelo indivíduo garantida, porque o indivíduo é o conservador da liberdade. A liberdade usufruída por uma sociedade é a liberdade conservada pelo indivíduo, *apesar* da sociedade.

### 3. O SOCIALISMO

Em 1866, quando Figanière publicou o ensaio acerca da legislação e da liberdade, declamavam-se os primeiros ensaios portugueses de tendência socialista, via Proudhon<sup>54</sup>.

O socialismo português, que só haveria de pronunciar-se com maiores repercussões e efectiva militância a partir de 1870 e, sobretudo, a partir das Conferências do Casino, tem de entender-se, enquanto fenómeno, em dupla acepção — a revolucionária, que projectava a modificação da vida portuguesa de acordo com o projecto socialista, e a reaccionária, que visava, através de uma ideologia nova, impedir toda e qualquer tentativa de regresso do monarquismo absolutista.

Obras de Oliveira Martins acerca do socialismo<sup>55</sup> faziam parte da livraria particular do Visconde de Figanière. Oliveira Martins não é

citado, no entanto, acerca da liberdade, mas há uma evidente alusão à literatura ideológica socialista, na obra de Figanière.

Para ele, monarquismo absolutista e república socialista, embora formalmente diversos, tinham os mesmos efeitos: esconjurar a liberdade individual, minorizar a esfera do indivíduo, extinguir a liberdade individual em nome da liberdade social. Figanière via as duas formas de regime segundo o mesmo juízo: ambas absorventes dos direitos individuais, ambas destinadas a alterar o sentido do homem na natureza e a sua realidade como pessoa.

A sociedade limita a liberdade (nos direitos) do indivíduo. Quanto maior for a sociedade, menor é a esfera da liberdade individual, mas as nações são fenómenos histórico-naturais decididos pelos indivíduos em liberdade. A nação é uma situação histórica, cultural e natural, político-social, em que um certo número de indivíduos, os cidadãos, adequam os seus direitos aos direitos dos outros.

Por conseguinte, a nação, realizada no estado, deve ter os limites definidos por esse contrato social entre indivíduos que, associados, definiram certas fronteiras. Estas fronteiras só podem ser alteradas por uma rectificação do consenso nacional. De outro modo, há perda de direitos, limitação à tendência da liberdade.

A divulgação do socialismo corresponde ao tempo em que o individualismo kantista era rectificado pelo Krausismo — a que se opuseram Frederico Laranjo (†1910) e Lopes Praça (†1920). No Krausismo, de que Vicente Ferrer participou, «para respeitar a natureza das coisas e a própria natureza humana, é preciso que se dê a máxima extensão possível à esfera jurídica de cada homem e que esta só se limite no interesse da necessária conciliação com as esferas idênticas

dos outros»<sup>56</sup>. O Krausismo foi uma ponte para a compreensão do valor social da pessoa individual e, portanto, para o socialismo. A obra de José Dias Ferreira (†1909), *Noções Fundamentais de Filosofia do Direito* (1864), é uma reacção contra as teses do individualismo pelo que, numa linha próxima seguida pelo Visconde de Seabra (†1895), o pensamento de Figanière é distinto do de Ferreira. A valorização que efectuou do cristianismo resulta da consciência de que o indivíduo é «unidade e base do corpo social, razão e fonte de direito»<sup>57</sup>, e de que «o princípio fundamental do cristianismo, no sentido puramente social, é (...) a personalidade do homem, como agente livre e responsável, o princípio da individualidade»<sup>58</sup>. Este princípio evita ao cristianismo toda a hipótese de ser ele o gerador, ou do absolutismo (autocracia), ou do socialismo (democracia). Uma e outra formas são vias cráticas do paganismo estático e do mundo antigo, de centralismo não personalista, recusado pelo cristianismo<sup>59</sup>.

Quanto às relações de Figanière com Kant: a sua biblioteca integrava as obras do filósofo alemão e de vários Kantistas, mas o kantismo de Figanière não tem o coimbrão Ferrer por origem, já que o Visconde teve uma formação parisiense. Moncada não inclui Figanière entre os filósofos portugueses do Direito, talvez por limitar a sua perspectiva ao âmbito universitário e, com efeito, o kantismo de Figanière distingue-se do de Ferrer pelo menos em um ponto: Kant assinalava a liberdade como fim do Direito, e Ferrer combateu essa tese por a achar restritiva, enquanto Figanière a modifica, concebendo a liberdade como causa e finalidade do Direito.

Na prática, a liberdade individual exerce-se em vários níveis de acção, como a liberdade pequeno-comunal, mas a liberdade troca. A

prática da reciprocidade e da equivalência, o comércio, é um nível exemplar para todo o gozo da liberdade.

O trabalho tem por fim a riqueza, é uma condição extrínseca que apoia ou suporta a liberdade do indivíduo e da comunidade, na medida em que contribui para assegurar a independência, individual e nacional. A riqueza, ao mesmo tempo que é «estímulo do trabalho»<sup>60</sup> é também estimulada pela tendência para a liberdade.

O produto do trabalho realizado em liberdade insere-se num sistema que atribui valores relativos ao produto. Cada indivíduo possui um produto, cada nação possui suas riquezas, as quais, geralmente necessárias a todos, se ordenam à arte do câmbio ou ao sistema de trocas. Característica do produto é a sua trocabilidade e, se no plano produtivo as nações dependem do que produzem, tendo necessidade de entrar no sistema universal de trocas, ideal será que as nações possuam produtos que possam trocar em condições de equilíbrio, equivalência e independência.

As nações que preenchem estados traçados a compasso e a esquadro, segundo projectos dominativos de interesses políticos internacionais, apenas assentes em critérios de guerra e de paz, são nações com independência deficitária. Uma nação é tanto mais independente no plano da riqueza, quanto maior ou mais específica for a sua potencialidade de troca, que assenta na possessão de bens que, detidos por essa nação, são necessários a outras e reciprocamente.

Este grupo de premissas leva Figanière a considerar que o equilíbrio político e a balança internacional seriam mais perfeitos se, por um lado, as nações fossem comunidades pequenas e, se, por outro lado, «a divisão das nações fosse outra (...) ordenada conforme as

grandes divisões naturais»<sup>61</sup>. De resto, comprova a tese na análise das riquezas do mundo segundo as várias regiões naturais, de onde se vê que certos países europeus englobam várias regiões naturais, ou várias nações que, deste modo, sobrevivem espoliadas da independência. A tese de Figanière conduz a um novo equilíbrio europeu, assente na autonomia regionalista, ou na regionalização das pátrias europeias, e adiante veremos o assunto sobrevir de novo, em outro escrito do Visconde.

Comparando os ciclos do intercâmbio na natureza e as tendências cambiais da humanidade, o autor de *Lettres Japonaises* afirma «que a formação do universo parece indicar: que o comércio livre é o sistema da natureza», esta demonstração tendo sido o objecto do seu livro acerca da liberdade de comércio: «O princípio do comércio livre está em harmonia com as disposições do Criador, e é o único meio de tornar impossível a guerra»<sup>62</sup>.

O comércio é a via pacífica em que a liberdade, individual e comunal, se exercita, enquanto a guerra é opressiva — submete os interesses do indivíduo às exigências bélicas da comunidade em guerra, submete a liberdade da comunidade à autoridade opressiva de um inimigo, que tem de se combater sem reserva, e inibe o funcionamento das práticas intercambiais, desde o plano da reciprocidade no amor até ao plano mais coustista das trocas comerciais. A guerra é um fenómeno a evitar, a combater.

E como se combate? Combate-se pela aquisição de poderio e pelo aperfeiçoamento tecnológico das máquinas de guerra.

Figanière assistiu com interesse expresso ao surto da tecnologia bélica, e acreditou que esse progresso tecnológico teria o condão de

resumir o tempo de duração da guerra, bem como os seus terríficos e anti-naturais efeitos. Acreditou no mito da «guerra curta», como acreditam todos os que movem ou declaram a guerra, que julgam resolúvel a breve trecho. O que foram a duração e a desgraça da Primeira Grande Guerra alguns anos a seguir à morte de Figanière, provam como este se enganava acerca das vantagens tecnológicas, que louvou assim:

«Quanto maior for o progresso da ciência de artilharia, tanto maiores serão os resultados para a humanidade; porque sendo os efeitos muito mais rápidos, menos duração haverá nos combates, e por consequência menos mortandade sofrerão os exércitos, e menos padecerão as terras»<sup>63</sup>.

#### 4. INDEPENDÊNCIA NACIONAL

A conclusão a que Figanière chegou é deveras significativa, hoje como em 1866, quando se punha, já por via de interesses conjunturais (sempre constantes apesar de intermitentes), já por via de opções ideológicas, a unificação da Hispânia, cujo processo exige a perda de autonomia de Lusitânia face à Ibéria, ou de Portugal a favor da Espanha.

A bibliografia vinda a lume na época, era de molde a perturbar quem, na liberdade individual, apoiasse a liberdade comunitária ou, a quem, na liberdade, fundasse a independência nacional, e visse, na

União Ibérica, o condicionalismo limitador das liberdades portuguesas em nação.

Quais os argumentos contra a União Ibérica?

Ao tempo, os argumentos eram do tipo emotivo (corrente nos artigos dos jornalistas), do tipo económico e social (Fontana, Azedo Gneco), do tipo sócio-ethnológico (Oliveira Martins) e de outros tipos, incluindo o rácico e o histórico. Autores como João Bonança, opositores à tese da União Ibérica, iam mais longe, fazendo súmulas de refutações de todos os argumentos da tese iberista.

Figanière parece ter consciência da relatividade do argumentário, baseado em contingências e opiniões. O seu anti-iberismo vai ser consequente de um nacionalismo, e este nacionalismo será consequência de uma teoria da liberdade.

O percurso mental do pensador português desenrola-se em seis postulados. O primeiro consiste em que o elemento conservador da liberdade é o indivíduo. O segundo é o de que «a individualidade perde o seu vigor à medida que a centralização administrativa aumenta», pelo que todo o centralismo socialista é negador da liberdade individual e das pequenas comunidades, como as municipais ou regionais. O terceiro postula que «a individualidade tem o seu assento natural em países de pouca extensão territorial». (Figanière comprova documentalmente este postulado através de uma análise individualizada e percutiente das constituições e ordens político-sociais de países, como os Estados Unidos, o Brasil, a Inglaterra e a Suíça). O quarto postulado propõe que, nos povos grandes, a conservação da liberdade é ainda possível, através da fortaleza das comunidades locais (Inglaterra e Suíça) e estaduais (América do Norte e Brasil),

desde que haja uma descentralização equilibrante do exacerbado centralismo. O quinto postulado é o de que a liberdade é preservável numa confederação estadual, desde que a confederação exista apenas para objectivos defensivos. O sexto postulado, uma vez excluídas as limitações dos anteriores, consiste no seguinte: a condição mais segura para se manter a liberdade é a pouca extensão territorial e a independência absoluta»<sup>64</sup>. A propriedade nacional é uma síntese harmónica da propriedade individual. A liberdade requer propriedade, e não há liberdade sem autonomia ou propriedade. Ceder à União Ibérica seria alienar ao mesmo tempo a liberdade individual e a independência nacional.

«A ideia de um reino peninsular unido, grande e pujante, é o argumento capitado que se socorrem aqueles que representam as vistas da *Ibéria*», mas, «que importa à Sociedade Portuguesa fazer parte de uma nação poderosa, quando isto teria por cláusula necessária, o perdimento do que lhe é mil vezes mais precioso — os seus foros e liberdades?»<sup>65</sup>. A conclusão de Figanière é universal — aplica-se, num caso particular às relações Portugal/Espanha, mas aplica-se universalmente a todos os países. A alienação da autonomia de um país a favor de outro, tem o mesmo efeito que a alienação do indivíduo a favor de um partido de ideologia totalitarista — no partido, «a individualidade some-se»<sup>66</sup> e, na União Ibérica, a autonomia portuguesa sumir-se-ia, como se sumiram, ou são sumidas, as autonomias dos povos que integram os grandes blocos totalitaristas.

O comunitarismo individualista e anti-socialista de Figanière omite referência ao modo segundo o qual entenderia a integração dos territórios ultramarinos na monarquia portuguesa, mas podemos

concluir que as suas teses levam a propugnar a autonomia nacional desses territórios, cuja independência nem significaria uma alienação do património português, e tese semelhante seria defendida por um especialista em direito constitucional, o historiador Lopes Praça.

«A ciência da natureza humana ensina que a garantia mais eficaz da Liberdade, a barreira que mais resistência oferece aos cometimentos ambiciosos da Autoridade... é a *vigilância constante da nação*» e «esta vigilância torna(-se) mais efectiva, a sua pressão (é) tanto mais rija, urgente, irresistível, quanto mais disseminada for pelo país a influência individual»<sup>67</sup> A influência da liberdade individual, que se exprime no cumprimento do direito é mais eficaz nas comunidades pequenas do que nas grandes comunidades e, por isso, um país é tanto mais livre quanto menor for a sua extensão, e a liberdade perfeita é a liberdade do indivíduo.

A vigilância tem de ser maior naqueles países onde a tradição jurídica é antitética da tradição natural. Com efeito, «em todas as nações em que o direito civil romano pode ganhar raízes o absolutismo erigiu-se em *regimen legalmente reconhecido*»<sup>68</sup>, e se na Inglaterra o absolutismo fraquejou, deve-se ao facto histórico de ter sido repelido, não destruindo as leis regionais. O direito comunal germânico prevaleceu na Inglaterra, apesar do direito imperial romano.

## 5. A EDUCAÇÃO

Um dos processos que os estados centralistas e totalitaristas usam para limitar o exercício dos direitos individuais, e o gozo das autonomias regionais ou locais, é a instrução. O homem que ingressa nos estudos superiores é já um homem, pois saiu da crise da adolescência, em que aprendeu a ser homem e a assumir a liberdade no exercício do direito, ao terminar o ensino secundário. Um homem que recebeu educação de homem pode, sem receio, ingressar num ensino superior orientado e mantido pelo Estado, porque, depois de aprender a ser homem na escola e no liceu, pode entregar-se à tarefa de aprender a ser um especialista ou um técnico em qualquer ciência.

Mas, se na escola e no liceu, dominados pelo Estado, o aprendiz se tornar logo aprendiz de profissional, não disporá do direito de ser homem, encaminhado para uma classe profissional.

As vantagens de funcionamento escolar que o centralismo educacional acarreta não são de molde a sacrificar as desvantagens inerentes. Stuart Mill defendeu que a instrução deveria ser encargo do estado, desde a escola primária ao ensino superior, mas Figanière teve clara percepção dos inconvenientes desse sistema para a liberdade e para o direito individual e comunitário e, por isso, defendeu dois planos na política escolar: o primeiro, constituído pelo ensino primário e secundário, que deve ser encargo da família e dos municípios; o segundo, o ensino superior, que deve constituir encargo do estado.

A educação, caminho da liberdade, terá de ser o caminho para a hominização. Conceber a educação de um ponto de vista da produção, é negar o homem, favorecer o escravo, criar o operário.

O autor de *Lettres Japonaises* entende que a educação só é um valor social funcionante e funcional, se exercitada no indivíduo, ou seja,

não há educação social; toda a educação é individual, exercitada no indivíduo, sem que a pedagogia individualista conduza a uma didáctica isolacionista, porque a educação individual constitui a garantia da ordem social e da educação comunitária. A sociedade só é educável na educabilidade dos indivíduos; as massas são conduzíveis, mas ineducáveis, enquanto massas, ainda que sejam educáveis, um por um, os indivíduos que integram as massas, e, nesse ponto, deixa de haver motivo para se falar de massas, porque uma sociedade de indivíduos educados não é *massa*; é *povo*.

A educação individual insere-se em coordenadas tópicas e, dessas, o local em que o indivíduo se insere é uma coordenada. A educação tem reflexos económicos, embora não dependa da economia, mas, se na primeira fase a educação é *mental* e *moral*, (escola primária local) na segunda fase ela é profissional (escola superior) e, por isso, que seja destituído de fundamento lógico um modelo de ensino industrial numa comunidade agrícola, e vice-versa. O localismo comporta linhas de força que *ilustram* o modelo instrutivo e, por isso, que, já a família, já a comunidade, sejam modelos pedagógicos a contemplar, desde a base à cúpula, e desde o ler ao contar.

As ideias de Figanière aproximaram-se, neste capítulo, das teses do localismo de Martens Ferrão (†1895) e da importância das relações entre as pessoas e as comunidades locais, do mesmo modo que se aproximaram das que foram propostas pelo reformador Passos Manuel e, em geral, da teoria eclectista da educação, sem os laivos de socialismo, ainda que pró-localista, de quem seguiu de perto Martens Ferrão e Passos Manuel, o ilustre Bernardino Machado<sup>69</sup> cuja

bibliografia, em matéria de teoria e canónica do ensino, é valiosa a muitos títulos, e estabelece sem dúvida um elo de conexão entre o individualismo romântico, típico de Figanière, e o socialismo, ainda individualista, que fundamentalmente se adivinha na propedêutica educacional da constituição da República Positivista e a que ora se opõe a República Socialista.

---

## CARTA A LATINO COELHO

*III.<sup>mo</sup> e Ex.<sup>mo</sup> Snr.*

*Tenho a honra de accusar recebido o Offício que V. Exa. se serviu dirigir-me com a data de 27 de Novembro último, participando-me que a Academia Real das Sciencias de Lisbôa me havia eleito sócio correspondente nacional da mesma Academia, na classe de Sciencias Moraes, Políticas e Bellas Lettras.*

*Agradecendo a V. Exa. tão grata notícia, rogo a V. Exa. queira fazer constar à Academia o quanto aprecio a subida honra que me fez, admitindo-me no seu gremio. Ao passo que me confesso por estremo lisongeado com tão ambicionado privilégio, medindo as limitadas forças de que disponho, não é sem receio que me vejo elevado a Consocio dos maiores talentos do nosso Paiz, de aqueles que tanta fama adquiriram e gozam nas lettras e nas Sciencias. Anima-me porem a*

esperança de encontrar nelles a necessaria indulgencia, que por intermédio de V. Exa. ora peço, e com que desde já ouso contar.

Se durante a minha residência no Brasil eu puder aqui de qualquer modo ser util à Academia Real das Sciencias, levarei nisto summo gosto; e não menos terei offerecendo-se-me occasiões de me ocupar no serviço particular de V. Exa.

Deus guarde a V. Exa. Rio de Janeiro em 24 de Janeiro de 1864.

III.<sup>mo</sup> e Ex.<sup>mo</sup> Snr. José Maria Latino Coelho.

F. F. de Figanière<sup>70</sup>.

---

## Notas

Siglas:

EE — *Estudos Esotéricos*;  
GCL — *A Guerra e o Comércio Livre*;  
LJ — *Lettres Japonaises*;  
LL — *A Liberdade e a Legislação*.

<sup>1</sup> Inocêncio, *Dic. Bib.*, III, 99. Com efeito, Inocêncio corrigiu a informação que dera, de que Figanière fora adido à embaixada portuguesa em Londres, e confirmou que fora encarregado interno. (*Op. cit.*, 437).

Inocêncio deve ter recebido informações autobiográficas do próprio Visconde. O ilustre dicionarista teve presente uma edição quase concluída da obra *Memórias das Rainhas*, em 4 de Setembro de 1859, «por mercê do seu autor».

<sup>2</sup> Figanière é incorrectamente tratado nos dicionários e encyclopédias mais correntes, e disso daremos certos exemplos.

A VELBC omite-o, apesar de dedicar um artigo ao tio César. A *Grande Encyclopédia Portuguesa e Brasileira*, (Vol. II) dedica-lhe algum espaço, sem que sublinhe a exacta fisionomia intelectual do autor, fácil de esboçar mediante a consulta de Inocêncio, *Dic. Bib.*, Vols. 3, 9, e *Aditamento*. O *Dicionário Universal de Literatura* (Porto, 1940), considerou-o a pp. 322, de modo escasso, embora seja aqui que se encontra indicada a data de 1908, como sendo a do falecimento do Visconde. O *Dicionário Portugal*, III, é também pouco explícito e o processo de Sócio da Academia das Ciências de Lisboa nada contém acerca do falecimento. A *Encyclopédia Portuguesa Ilustrada*, VII, 508, no corpo da nota dedicada ao pai, menciona o filho Frederico, dando-o como autor da obra *A Praça e o Comércio Livre*, evidente gralha de composição e de revisão. O *Dicionário de Literatura*, de Jacinto do Prado Coelho, cita-o duas vezes, como historiador e bibliófilo, na mesma linha de Mendes dos Remédios, *História da Literatura Portuguesa* (6.<sup>a</sup> ed., Coimbra, 1930, pág. 417), que louva o estudo acerca das Rainhas, também elogiado por Oliveira Marques, *Guia do Estudante de História Medieval* (Lx.<sup>a</sup>, 1964, pág. 122). A *Encyclopédia Universal Ilustrada*, XXIII, dedica 10 linhas ao historiador, enquanto Ricardo Pinto de Matos, *Manual Bibliográfico Português*, a págs. 295, o dá como nascido em 1727, decerto por lapso. Flagrantes são as omissões do Visconde no *Dic. de Lit. Port. e Brasileira*, (Porto Alegre, 1966), de Celso Pedro Lufte, em H. Lautensach, *Bibliografia Geográfica de Portugal*, (Lx. 1948) e Durval Pires de Lima, *Bibliografia Corográfica de Portugal* (Lx.<sup>a</sup>, 1942, 1968, 1969).

Uma nota genealógica: o apelido Morão é cristão-novo, proveniente das comunas judaicas de Belmonte, onde os Morão eram um dos troncos mais antigos.

<sup>3</sup> «O autor destas cartas (*Lettres Japonaises*) quando as publicou em Paris, entendeu dever ocultar o seu nome, porque exercendo então uma missão diplomática, pareceu-lhe isso conveniente. Hoje porém, que pediu ser dispensado daquela missão deixou de haver razão de reserva. Temos pois a

satisfação de dizer que o autor é o erudito sr. Visconde de Figanière». (*Correspondência de Portugal*, Lisboa, 1 de Abril de 1877).

<sup>4</sup> EE, Prólogo.

<sup>5</sup> J. Antunes, *Oedipus* (1917) 131.

<sup>6</sup> A bibliografia constante deste capítulo foi documentada em *Inocêncio, Op. Cit.*, Vols. III e Aditamentos; na lista de obras constantes das págs. 741-744 da obra *Estudos Esotéricos*, no final do *Guesto Ansures*; e no ficheiro de autores da B. N. L.

<sup>7</sup> Teixeira Bastos, *Princípios de Filosofia Positiva*, I. XX. Em 1853, a classe de Ciências Morais e Sociais do Instituto do Coimbra, ao elaborar o programa lectivo para esse mesmo ano, incluiu uma rubrica acerca da filosofia positiva e sua crítica. (*O Instituto*, I, Coimbra, 1853).

<sup>8</sup> P. Gomes, *Filologia e Filosofia*. Braga. 1967.

<sup>9</sup> EE, 3.

<sup>10</sup> *O Mundo como Vontade*, I, 15.

<sup>11</sup> EE, 5.

<sup>12</sup> EE, 2.

<sup>13</sup> LL, 3.

<sup>14</sup> EE, 4.

<sup>15</sup> P. Gomes, *Pensamento Português*, II, 17 e ss.

<sup>16</sup> EE, 31.

<sup>17</sup> EF, 42.

<sup>18</sup> EE, 16.

<sup>19</sup> EE, 14.

<sup>20</sup> EE, 15.

<sup>21</sup> EE, 22.

<sup>22</sup> EE, 22.

<sup>23</sup> EE, 33.

<sup>24</sup> EE, 33.

<sup>25</sup> EE, 80.

<sup>26</sup> EE, 70.

<sup>27</sup> EE, 27.

<sup>28</sup> EE, 29.

<sup>29</sup> EE, 31.

<sup>30</sup> W. Blake. *The Marriage of Heaven and Hell* (Complete Writings), Oxford. 1960.

<sup>31</sup> EE, 315.

<sup>32</sup> EE, 665.

<sup>33</sup> EF, 601.

<sup>34</sup> C. Seixas, *Princípios Gerais de Filosofia*, I, VIII. 2.<sup>a</sup> Parte.

<sup>35</sup> Cap. 7.

<sup>36</sup> EE, 566.

<sup>37</sup> Esta relação não pode desenvolver-se sem referência à teoria da gnose, sobretudo ao *Apologético*, de Tertuliano, citado por Figanière, e ao mistério do Pentecostes, (*Actos*, 2, 1-13).

Figanière é, com efeito, um teósofo em filosofia. Cf. Roso de Luna. *Biblioteca Teosófica de las Maravillas*, II (1921) 299-330.

Na Sociedade Teosófica de Portugal (Lisboa) houve, até 1924, um ramo sob a invocação do Visconde.

<sup>38</sup> LJ, I.

<sup>39</sup> EE, 667.

<sup>40</sup> EE, 39.

<sup>41</sup> EE, 42.

<sup>42</sup> EE, 499.

<sup>43</sup> EE, 552.

<sup>44</sup> EE, 552.

<sup>45</sup> Também por outros caminhos, e sem cair no dualismo, Raul Leal concebeu uma reunião de opositos relativos em uma unidade homogénea dualicamente atributada, o Espírito-Santo-Satã. CL *Sindicalismo Personalista*, (Lx.<sup>a</sup>, 1960). Há outros pontos de contacto entre Figanière e Leal e, um deles, é a soberana transcendência do Espírito.

<sup>46</sup> L. C. Montada, *Subsídios para a História da Filosofia do Direito em Portugal*, (Coimbra. 1938), 49-50.

<sup>47</sup> EE, 556.

<sup>48</sup> EE, 557.

<sup>49</sup> P. Gomes, *Teoria do Pão e da Palavra*, (Lx.<sup>a</sup>, 1973). pág. 11.

<sup>50</sup> LL, 4.

<sup>51</sup> LL, 10.

<sup>52</sup> LL, 87.

<sup>53</sup> LL, 10.

<sup>54</sup> Na época, «a batalha travava-se, já em obras originais, já em traduções do francês, em torno dos grandes dogmas da revolução: contrato social; soberania nacional; inauferíveis direitos dos povos; direitos do homem e do cidadão». (Moncada, *Op. cit.*, 39). Cf. ainda Petrus, *Proudhon e a Cultura Portuguesa*, 5 vols., Porto 1961-1965.

<sup>55</sup> A *Teoria do Socialismo* data de 1873.

<sup>56</sup> Moncada, *Op. cit.*, 45.

<sup>57</sup> LJ, III.

<sup>58</sup> LJ, II.

<sup>59</sup> LJ, III.

<sup>60</sup> GCL, 27.

<sup>61</sup> GCL, 24.

<sup>62</sup> GCL, 1.

<sup>63</sup> GCL, 1.

<sup>64</sup> LL, 75.

<sup>65</sup> LL, Proémio.

<sup>66</sup> LL, 37.

<sup>67</sup> LL, 32.

<sup>68</sup> LJ, IV.

<sup>69</sup> Bernardino Machado, *O Ensino Primário*, (Coimbra, 1899), 13.

<sup>70</sup> Do Processo da Academia das Ciências de Lisboa.

---

**Renato Epifânio**

**CARTA A PINHARANDA GOMES NO DIA DA SUA MORTE**

<https://www.publico.pt/2019/07/28/culturaipsilon/opiniao/carta-pinharanda-gomes-dia-morte-1881523>

---

<https://sites.google.com/view/edicoesrocio/home>