

LEONARDO COIMBRA

OBRAS COMPLETAS

II

(1913-1915)



COLECÇÃO PENSAMENTO PORTUGUÊS

IMPrensa NACIONAL - CASA DA MOEDA

IMPrensa
NACIONAL

EDIÇÃO CRÍTICA
DAS OBRAS COMPLETAS DE LEONARDO COIMBRA

Coordenação científica: ÂNGELO ALVES
Fixação do texto: AFONSO ROCHA

*

CONSELHO CIENTÍFICO

ÂNGELO ALVES
ANTÓNIO BRAZ TEIXEIRA
ARNALDO DE PINHO
MANUEL FERREIRA PATRÍCIO
MANUEL BARBOSA DA COSTA FREITAS
MANUEL CÂNDIDO PIMENTEL

UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA

CENTRO REGIONAL DO PORTO

IMPRESA NACIONAL-CASA DA MOEDA

LISBOA

2005

N I M P R E N S A
N A C I O N A L

© DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA COMERCIALIZAÇÃO

Título: Obras Completas
Vol. II — 1913-1915

Autor: Leonardo Coimbra

Edição: Imprensa Nacional-Casa da Moeda

Concepção gráfica: Departamento Editorial da INCM

Tiragem: 1000 exemplares

Data de impressão: Abril de 2005

ISBN: 972-27-1381-7

Depósito legal: 216 775/04

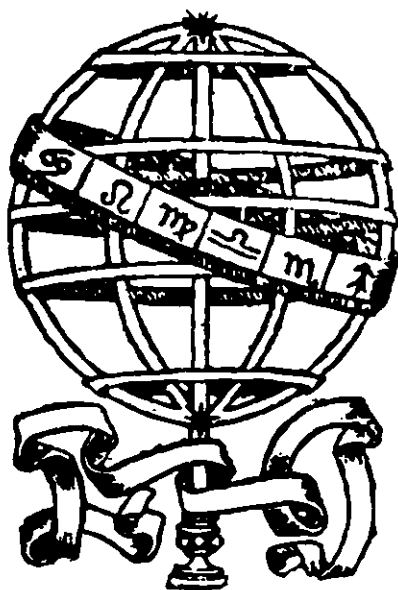
LEONARDO COIMBRA

OBRAS COMPLETAS

II

(1913-1915)

Prefácio de ANTÓNIO BRAZ TEIXEIRA



COLEÇÃO PENSAMENTO PORTUGUÊS

IMPRESA NACIONAL - CASA DA MOEDA

IMPRESA
NACIONAL

© DISTRIBUIÇÃO GRATUITA. NÃO É PERMITIDA COMERCIALIZAÇÃO

ÍNDICE GERAL

| | |
|---|---|
| <i>Prefácio,</i> por ANTÓNIO BRAZ TEIXEIRA | 9 |
|---|---|

OBRAS COMPLETAS
DE
LEONARDO COIMBRA

| | |
|--|-----|
| O naufrágio do «Veronese» | 23 |
| A luta pela imortalidade | 25 |
| Curso de História da Filosofia | 38 |
| Curso de Filosofia | 40 |
| A propósito do espiritismo | 42 |
| Sobre a distinção entre o pensamento platónico e o pensamento moderno | 44 |
| O Último Lusíada | 49 |
| A fatalidade e a esperança | 53 |
| Pádua Correia | 55 |
| A Morte | 57 |
| A face da morte | 61 |
| O imperialismo e o criacionismo | 127 |
| O problema do milagre | 130 |
| O idealismo da natureza | 134 |
| O regresso | 136 |
| A Liberdade Transcendente | 138 |
| Os esfarrapados | 140 |
| Quadro (O Natal) | 142 |
| A categoria da qualidade | 145 |
| O problema das geometrias não-euclidianas no ensino secundário: lógica e pedagogia | 149 |
| O problema religioso — o seu significado superior | 153 |
| O platonismo científico | 160 |
| Jean Jaurès | 161 |
| Jean Jaurès | 165 |

| | |
|---|---------|
| O conceito de liberdade no pensamento moderno | 169 |
| Desolação | 171 |
| O Pensamento Criacionista | 177 |
| Prefácio | 179 |
| O conhecimento | 181 |
| O formalismo | 189 |
| O materialismo | 235 |
| Os grandes problemas | 265 |
| Bruno, filósofo | 297 |
| <i>Índice onomástico</i> | 303 |
| <i>Índice sistemático</i> | 307 |

PREFÁCIO

A preocupação primeira na interpretação do pensamento de qualquer filósofo deve ser a de tentar apreender e compreender o que ele efectivamente pensou e porque o pensou, a coerência, a unidade e o intrínseco sistematismo do seu pensamento, por mais dispersiva que possa apresentar-se a sua expressão escrita, o que singulariza e define a sua atitude reflexiva e por que fundo motivo de identificação escolheu aquelas de entre a multiplicidade de influências possíveis, já que, no plano espiritual, os encontros, convergências ou secretas afinidades a que, impropriamente, teimam em chamar «influências» mais não são do que a revelação, ao espírito, de algo que já anteriormente nele habita, pois, no processo da criação espiritual, o espírito é sempre activo e agente e não passivo receptor de alheias ideias ou intuições.

O que acabo de afirmar não significa, contudo, desconhecer que a vida do espírito e a actividade especulativa se processam numa determinada e concreta situação cultural e envolvem sempre um diálogo, expresso ou tácito, com outros pensadores e com as ideias vigentes na sua circunstância espiritual.

Aplicando estas considerações ao pensamento de Leonardo Coimbra, devemos admitir que a sua adequada compreensão exige que comecemos por considerar a situação espiritual portuguesa do início da segunda década do século passado, os temas e problemas que ocupavam e preocupavam os especulativos portugueses à roda de 1910 e as personalidades que protagonizavam o debate de ideias, pelo modo como procuravam responder às interrogações sobre que mais decisivamente importa ao homem saber.

No plano especulativo, quatro eram as figuras que marcavam o dealbar do novo século: Antero, Basílio Teles, Sampaio Bruno e Teófilo Braga, às quais haverá que acrescentar o nome de Amorim Viana, cuja obra capital, Defesa do Racionalismo ou Análise da Fé (1866), aborda um conjunto de problemas teodiceicos que vão estar seminalmente presen-

tes nos pensadores portugueses que lhe sucederão: a ideia de Deus, o problema do mal, o conceito de razão e as suas relações com a religião, o valor e o sentido do conhecimento científico, a missão do homem no mundo, a reflexão sobre os dogmas essenciais do cristianismo, o significado da oração e a possibilidade do milagre.

Se Cunha Seixas e Antero partilharão ainda com Amorim Viana a ideia de que o mal não tem essência real e o universo caminha no sentido da libertação final pelo bem, já Sampaio Bruno verá no mal a essencial realidade, a cujo domínio nem a própria divindade logra furtar-se, enquanto Basílio Teles encontrará nele um dos fundamentos radicais do seu ateísmo, pela incompatibilidade que, a seu ver, há entre a irrefragável realidade do mal e a existência de Deus.

Por seu turno, o conceito de Amorim Viana de uma razão que se não interroga sobre os seus limites e se toma por caminho solar de que a sombra ou o crepúsculo estão ausentes e, como tal, recusa a essencial realidade do todo o negativo, seja mal, seja erro, começará a ser posto em causa por Antero, o primeiro que, entre nós, tomou aguda consciência de que a razão é para si mesma problema, pois que não se conhece completamente, para, com Basílio, acentuar a importância da noção de incognoscível, ao mesmo tempo que, com Bruno, é do mistério da criação divina que emerge toda a razão e o erro se apresenta como a primeira realidade cognitiva, não sendo a verdade senão um «erro sucessivamente menor».

De igual modo, o autor de *A Ideia de Deus* (1902), ao criacionismo do mestre oporá a ideia de «queda em Deus» e uma concepção emanatista da origem do mundo e do homem; ao retornismo ascendente de Amorim Viana contraporá a noção de «reintegração» da natureza e de regresso ao homogéneo inicial; à sua crítica da possibilidade do milagre e do valor da oração e à sua recusa do mistério, fundadas na ideia da imutabilidade das leis naturais e no seu conceito iluminista de razão, que afirma a harmonia entre a razão humana e a razão divina, não hesitará em contrapor o valor da oração e a possibilidade do milagre, assim como fará do mistério o ponto de partida, simultaneamente ontológico e cognitivo, de todo o filosofar.

Num aspecto, porém, confluem as atitudes especulativas de Amorim Viana, Antero e Bruno: a recusa do positivismo, da sua oposição à legitimidade e autonomia da metafísica, da sua noção de ciência e do seu relativismo gnosiológico e da «lei dos três estados», doutrina filosófica a que Teófilo Braga dera pessoal feição, transformando-a num monismo materialista, naturalista e evolucionista, que, em grande parte, constituía o lastro ideológico do pensamento republicano dominante.

É, precisamente, na linha do combate especulativo contra o positivismo que vai inscrever-se uma das mais constantes vertentes do pensamento

de Leonardo Coimbra. Desde O Criacionismo até a A Razão Experimental, o pensador, de sólida e meditada preparação científica, reiteradamente procurará demonstrar a primeira e essencial realidade do espírito, a irrecusabilidade da metafísica, o decisivo papel do pensamento na construção da realidade e o sentido da filosofia como órgão da liberdade. De igual modo, ainda contra o positivismo, o pensamento filosófico de Leonardo Coimbra vai sustentar, com demora reflexiva, que o ser é um conjunto de noções reais e não de coisas, que o espírito humano é criador e a realidade é plural, ascendendo da matéria inerte à vida e à dignidade espiritual da pessoa livre, pelo que só uma razão capaz de operar a síntese entre o espírito e a realidade, entre a razão filosófica e as múltiplas formas de experiência, pode levar o homem a apreender a harmonia do universo e a participar nela.



O ponto de partida do criacionismo leonardino é o problema do conhecimento. Para que, no entanto, o conhecimento seja possível é necessário que entre o pensamento — de que o conhecimento é a vida real e concreta — e o Universo ou o ser haja uma vasta e profunda analogia. Daqui não deve inferir-se, porém, que o pensamento seja uma duplicação da realidade ou a sua reprodução, pois que, segundo o idealismo dialéctico em que vem a traduzir-se o criacionismo, a realidade é criação do pensamento, o qual, pela racionalização das intuições, vai formando noções que se constituem em sistema, através de um processo dinâmico que, partindo do mundo e do homem, chega até Deus.

O processo criacionista do pensamento é, assim, o de um raciocínio sem descanso perante uma intuição inexaurível, porquanto é sempre uma intuição a priori, não empírica, que serve de fundamento a todos os conceitos, quer nas ciências que vivem de um mínimo de intuição, como a matemática, quer naquelas em que o pensamento defronta uma intuição sempre em excesso sobre a sua capacidade de racionalização, como a psicologia.

Em qualquer delas, contudo, é de noções ou de conceitos que se trata, uma vez que tanto a ideia de número como as de espaço, tempo ou movimento ou a própria matéria são noções e não substâncias ou realidades exteriores ao pensamento de que, pelo processo cognitivo, este se vá formando cópias ou representações mais ou menos nítidas e fiéis. Daí que careça de sentido a clássica distinção ou oposição entre sujeito e objecto no conhecimento, dado que um e outro só existem na relação cognitiva, assim como é erróneo considerar a sensação algo de passivo, pois ela, sendo já pensamento, participa da natureza sintética deste.

De igual modo, porque o conhecimento é um processo amplificante, de máxima racionalização das intuições, o seu momento essencial será o juízo e não já o conceito, porquanto este corresponde ao pensamento já pensado e só aquele é o pensamento em actividade, na sua relação intercorrente com a experiência.

Por outro lado ainda, a matéria é uma determinação da inteligência, uma construção dialéctica do pensamento e não um a priori sensível, pelo que, ao afirmar a existência exclusiva da matéria, o materialismo acaba por confirmar a verdade do pensamento criacionista de que o processo intelectual é a única garantia e o único instrumento de alcance do real.

Considerando que o verdadeiro pensamento dialéctico não é simplesmente o pensamento lógico, obedecendo a certas leis formais, mas aquele que, ao pôr de acordo as relações da experiência, permite ultrapassar a visão de um mundo sem alma ou de uma matéria sem pensamento e de uma alma sem liberdade e acção ou de um pensamento sem realidade, a razão criacionista, com ser dialéctica no seu processo, na sua actividade de formular e construir juízos, a partir dos dados da intuição, é também razão experimental, «porque tem de adaptar-se a uma razão mais ampla e íntima, que é a sua própria dialéctica de excesso e acção, porque é liberdade, real e criadora do conjunto às partes, de cada parcela para o todo».

Mas ao mesmo tempo que é dialéctica no seu processo e experimental na sua capacidade de operar a síntese entre o espírito e a realidade, entre a razão filosófica e a experiência científica, estética e moral, a razão criacionista «é absoluta, porque se possui livre e completa no centralismo ideal do Ser», e, sendo criação adaptativa a um universal e absoluto pensamento, permite ao homem participar da razão cósmica que está patente e se revela na sagrada e amorosa harmonia do Universo.

Se a realidade é pensamento ou criação do pensamento, na relação entre razão e experiência, intuição e raciocínio, forçoso será, então, concluir que a realidade é um irracional, não por ser estranha ou oposta à razão, mas por ser infinita e activa, excesso de ser que cria todas as razões sem nelas se esgotar.

Porque a realidade é uma construção do pensamento, todas as ciências são, simultaneamente, reais e ideais, já que, por um lado, apreendem a face inerte do Universo e, por outro, não sendo uma reprodução passiva das coisas, resultam da acção da actividade espiritual sobre dados imediatos, postulando, assim, a actividade do espírito. Esta actividade espiritual decorre da interacção dialéctica da razão e da experiência e, através desta, a realidade organiza-se em forma e matéria, nenhuma matéria nos sendo conhecida sem forma nem nenhuma forma sem conteúdo.

Cumprir ter em conta que no processo de conhecimento ocupa papel essencial o raciocínio indutivo, que, procurando o idêntico nos fenóme-

nos, constrói o real pela unificação do plural, no equilíbrio das tendências para o mesmo e para o outro. Deste modo, a actividade criacionista do pensamento é sempre um trabalho de indução construtiva, em busca da integração sintética, pois a razão, sendo síntese construída a partir da experiência, é o próprio corpo do raciocínio indutivo.

Daqui a prioridade gnosiológica e epistemológica da indução sobre a dedução e a atitude severamente crítica de Leonardo Coimbra para com a lógica aristotélica, por pensar que a dedução mais não é do que a visão global de uma síntese conseguida através da indução, pelo que entende que a demonstração dedutiva só é possível após uma prévia construção indutiva, sem prejuízo, contudo, de considerar que constituem dois momentos do mesmo processo sintético, em que a indução integra e aumenta e a dedução analisa os produtos dessa integração.

A epistemologia criacionista, assim como se opõe declarada e reiteradamente ao positivismo, ao materialismo e ao cientismo — quando este procura, abusivamente, transpor para os domínios biológico e sociológico o método próprio das ciências do mundo inorgânico, desatendendo a multiplicidade e a complexidade do real, cujas regiões essenciais (matéria, vida e espírito) são irreduzíveis entre si —, postula, igualmente, a superioridade explicativa e ontológica do finalismo sobre o determinismo e da categoria de qualidade sobre a de quantidade, notando que a ciência mais aberta à exaustão quantitativa só existe por virtude da qualidade que interiormente anima as mínimas realidades quantitativas, sendo por via da qualidade que o determinismo mecânico atinge a realidade.

Sendo ontologia de espírito e filosofia do movimento e definindo-se aquele pela liberdade, pela permanente actividade criacionista, o pensamento de Leonardo Coimbra tenderá, natural e coerentemente, a dar primordial relevo à categoria de relação e a pôr, directa ou indirectamente, em causa ou em crise a categoria de substância, no que esta sempre contém de real ou virtual «cousismo».

Do mesmo passo, a sua monadologia ou o seu conceito de mónada afirmar-se-á distinto do de Leibniz, pelo seu carácter dinâmico e aberto, pela sua radical recusa do substancialismo e do cousismo e pela sua concepção do universo como sociedade de mónadas assente na força excedente do amor.

O amor é, com efeito, o centro e a raiz de todo o criacionismo. Na verdade, se o ser ou a realidade é o infinito enchendo e animando o nada, um irracional criando a razão e a ordem, um excesso de ser sobre todas as razões e conceitos — pois, como vimos, em sua essência, a razão é razão cósmica, infinita e activa — e se a realidade, sendo «uma sociedade, um conjunto unificado, um sistema de eficazes actividades», se resolve em acção do pensamento que a cria pelo conhecimento e em acção divina que

a cria pelo amor unificante, então o amor incriado, ou seja, o próprio Deus, é o sustentáculo dos mundos.

O amor é, portanto, a essência da realidade, pois Deus é imanente ao mundo, que é sua manifestação, ou seja, o mundo ou a realidade são teofonia, sem que, por isso, sejam o próprio Deus. Com efeito, no pensamento leonardino, imanência e transcendência são relações e não absolutos, do mesmo modo que a perfeição também não é um absoluto mas, igualmente, uma relação, a melhor, a mais íntima e vasta relação.

Daí que, na filosofia criacionista, Deus seja a perfeição por ser o infinito amor amante e não porque, sendo amor, não deseje nem ame. Daí, também, a bela conclusão do filósofo de que «o mundo sem Deus pára, Deus sem o mundo adormece», cujo profundo sentido só se alcança tendo presente o significado que o adormecimento tem no pensamento criacionista como análogo do esquecimento, da morte, da entropia, da tendência imobilizante, materializante ou cousificante.

Se o amor é a própria essência da realidade, a memória é o grau mais alto dessa realidade, pelo que o supremo princípio do ser ou da realidade é o de que «nada se esquece» e Deus é a mais perfeita memória, já que esta é a condição da harmonia, da ordem e da proporção do universo criado.

Assim, o pensamento criacionista, por um lado, representa a superação da aporética antinomia anterioriana entre razão e experiência, absoluto e realidade, através da síntese dinâmica de ambos que é a noção de razão experimental e, por outro, não poderia deixar de se opor firmemente à teurgia brunina.

Quanto a Bruno, salientará que o mundo é uma sociedade de mónadas e não uma degenerescência divina, acrescentando que um espírito diminuído não pode ser um espírito puro, assim como não pode, por si, aumentar-se; cresce que o mundo não é todo ele aspiração para Deus, mas sim acção, pelo que inércia, espaço e mecanismos são instrumentos da acção das mónadas.

O entendimento de Bruno, além de partir do mistério para regressar ao mistério, implicaria a total e final dissolução ou conversão da matéria em espírito ou o admitir que, um puro espírito, um puro homogéneo, pudesse ser ou vir a ser, simultaneamente, toda a matéria. Ora, a matéria não é mais do que uma abstracção do pensamento humano, que não tem existência real fora desse pensamento, representando apenas o discurso da morte, contraposto à realidade do homem, que, enquanto vida, é uma tendência para o excesso, para a superação. Mas, se não existe a matéria como dispersão ou separação da essencial unidade do amor divino, mas tão-só a tendência materializante para o adormecimento, o esquecimento, a morte ou a separatividade, os animais têm de entender-se como homens

adormecidos ou parcelas do sono humano, assim como o próprio corpo do homem não é mais do que espírito adormecido.

Coerente, assim, com os postulados criacionistas do seu pensamento, de que decorre a sua noção de matéria, Leonardo, em nome do seu radical pluralismo ontológico, recusará a concepção da unidade do ser, que constituía a intuição essencial do pensamento incompletamente expresso de Junqueiro, tal como criticará a ideia de evolução que procura explicar o espírito pela matéria ou o superior por uma maior complexificação do inferior, já que, sendo o fenómeno da morte e do adormecimento e o acréscimo de entropia o específico do que chamamos matéria, nunca poderia originar a vida e a consciência.

É o teleologismo que anima todo o pensamento ontognosiológico de Leonardo Coimbra que permite que a razão criacionista não quede circunscrita ao domínio parcelar e fragmentário do conhecimento científico, mas, na sua relação dialéctica com a experiência estética, moral e religiosa, afirme a radical liberdade do espírito, possibilite a efectividade da razão prática e garanta as categorias da conduta, abrindo, assim, seguro caminho para o tratamento do problema de Deus, que, na visão do filósofo, se encontra estreitamente ligado ao do valor moral das acções humanas.

Esta íntima relação entre teodiceia e ética e o fundamento transcendente da actividade e dos valores morais que definem o pensamento leonardino aparecem afirmados logo nos seus primeiros escritos de carácter filosófico, publicados nos anos imediatamente anteriores à redacção da sua tese de concurso à Faculdade de Letras de Lisboa.

Assim, num artigo significativamente intitulado O Mistério, dado à estampa em 1910, sustentava já o jovem pensador não haver um mundo inerte e outro moral, mas sim um único mundo «que é imediatamente dado como vontade e razão, como liberdade e inércia, como presente e futuro, como dispersão e interioridade, como convergência e eternidade», em que, porém, a razão só existe pela vontade, o inerte pelo livre, o presente pelo futuro, a dispersão pela interioridade, o contingente pelo eterno, afirmando, deste modo, claramente, a superioridade do elemento espiritual sobre o inerte e material.

No ano seguinte, desenvolvendo e tornando mais explícito o pensamento assim expresso, Leonardo notará que a moral não é um facto da intuição nem um ser da razão, mas, compreendendo uma e outra, constitui uma afirmação de ser, uma aspiração do amor a dominar as almas, da liberdade a procurar outras liberdades.

A moral é, então, para o filósofo, um facto que aparece, excedendo-se, que se afirma, quebrando limites e fórmulas e cuja única razão tem de procurar-se em Deus como finalidade moral do universo. Sendo a moral esforço e não acto, aspiração e não quietude, excesso continuado do eu

criador sobre o eu criado, só o infinito amor divino poderá ser intrínseca razão da ascensão moral.

Deste modo de considerar o significado transcendente do mundo moral decorria, coerentemente, o sentido e o conteúdo éticos que o mestre português atribuía ao problema de Deus, que, no seu pensamento, vinha a reconduzir-se ao problema do valor absoluto ou relativo da moral ou ao do significado cósmico e substancial ou humano e limitado dos valores éticos. Assim, para Leonardo Coimbra, o problema de Deus consistiria em saber se a moral humana é mera aparência e pura fenomenalidade ou se, pelo contrário, é uma realidade medular, própria, substancial.

Na primeira hipótese, o ser divino confunde-se ou identifica-se com a natureza, aparecendo, então, o panteísmo como o último momento dialéctico da realidade. Se, inversamente, a moral constituir uma realidade cósmica e transcendente, Deus será a garantia dos valores éticos e o último momento dialéctico da realidade será um teísmo que considerará tudo obra divina, mas obra de carácter moral, que atribuirá a cada ser criado um destino próprio e diferente, de acordo com o mérito que haja alcançado ao longo da vida.

De acordo com a filosofia criacionista, o problema assim formulado resolve-se pela constituição dialéctica da realidade e pela experiência. Adverte, porém, o filósofo que a experiência a ter aqui em conta não é a experiência empírica, mas a experiência global ou experiência-síntese, de carácter metafísico e religioso, na qual as ciências e a moral fundem a sua aparente indiferença numa unidade superior, em que se unem os juízos de existência, próprios da ciência, com os juízos de valor, próprios da moral, já que o homem é uma realidade em que o dever da moral se liga, em harmónica unidade, com o ser da ciência.

Com base nesta experiência-síntese, o filósofo não hesita em afirmar que só uma moral transcendente e teísta será adequada para consolidar um momento de perfeito acordo, para guardar a proporção do Ser e a harmonia do universo e para garantir a integral correcção e ordem do Todo.

Cumprе notар aqui que a ideia de Deus que funda a ética leonardina é a de um Deus pessoal e criador, fonte e harmonia do mundo e suprema causa das ideias, de um Deus que é a vasta e íntima consciência, na qual se realiza a unidade dos seres, memória total, ordenadora das relações cósmicas, plenitude do Espírito, absoluta realidade do Amor que une sem separar, garantindo a unidade que é o centro ideal e vivo da realidade como sociedade de mónadas.

Sendо memória universal e consciência cósmica, Deus não é uma substância, mas uma actividade que, por ser infinito amor e infinito excesso, constitui a finalidade moral do universo e a possibilidade da perfeita liberdade e da perfeita convivência das mónadas, com as quais é solidário,

tomando permanentemente conta das relações que a liberdade dos seres vai criando. Por outro lado, porque é o «excesso inventivo de ser» e o incrível amor amante, Deus não seria compreensível sem as almas, assim como estas seriam também incompreensíveis sem Ele.

Advirta-se, por outro lado, que, embora a ética criacionista se revista de natureza transcendente e se apresente com um fundamento metafísico e teodiceico, ela é uma obra e um momento do pensamento que, na pessoa e para a pessoa, a cria e não uma revelação, divina ou humana. Com efeito, para o autor de *O Criacionismo*, uma revelação que absolutamente se põe perante o pensamento será sempre uma «imposição despótica, injustificada e falsa», pois «só é real o que o pensamento justifica, construindo-o». Deste modo, para compreender e cumprir qualquer revelação é necessário que o pensamento a faça sua e, analisando a verdade do seu conteúdo, a torne em momento do seu próprio processo dialéctico.

Nesta natureza e neste fundamento atribuídos à ética na filosofia criacionista de Leonardo Coimbra encontram a sua razão de ser as categorias ou noções essenciais do seu pensamento moral, bem como o particular sentido e conteúdo conferidos pelo filósofo a cada uma delas.

A primeira dessas categorias é a de vontade moral, que, no pensamento leonardino, se encontra intimamente associada às noções de liberdade e de consciência, advertindo aqui o filósofo que a vontade não é uma coisa ou uma faculdade de uma substância — a alma —, mas a consciência e a actividade de síntese, cuja realidade são os sentimentos ideais e o pensamento dialéctico.

A vontade, que constitui a máxima síntese psicológica e um dinamismo racional, é inteligente e activa, é a forma mais completa e perfeita de determinismo, aquela em que a experiência, que é pensamento, se totaliza e resume.

Porque a vontade é um dinamismo racional, a liberdade vem a traduzir-se num activo sistema de noções e a actividade moral num dinamismo de ideias.

Sendo, com o pensar e o sentir, um momento contemporâneo e harmónico da irreduzível unidade psicológica que é a consciência, a vontade, enquanto vontade moral, é o que faz uno o homem, visto ser o desejo efectivo de unidade, a unificação das nossas tendências, o ponto onde se cruzam as pluralidades.

Daí que a única realidade ética idónea seja a vontade de cada pessoa e que as normas que a ética formula devam ser para as pessoas e não para os actos. Assim, para a ética criacionista, as normas morais não são leis mas movimentos da vontade, não constituem realidades em si mas símbolos, potenciais psíquicos, condensadores da vontade, que a despertam para o movimento de mútua acção e enlace, em que se traduz a sua «dramática

vida criadora», nisto se revelando o seu verdadeiro sentido dinâmico e o seu valor criacionista.

A segunda noção fundamental em que assenta a ética leonardina é a de dever, entendida num sentido claramente diferente do que lhe atribuiu o filósofo da Metafísica dos Costumes. Com efeito, assim como a razão prática se apresenta como a própria acção organizando e seleccionando até se afirmar como acção moral, também o dever se configura como acção, como uma disposição ou um propósito da nossa vontade, que mais não é do que a escolha que a vontade faz de determinados valores morais e o esforço de criação de uma realidade em que tais valores adquiram vida e a conservem e diante da qual a fenomenalidade da vida só vale enquanto condição dessa realidade valiosa. Eis por que, de acordo com a ética leonardina, o dever constitui uma opção da vontade e não um imperativo categórico.

Seja por um mero cálculo de interesses, seja por uma adaptação evolutiva à ordem social, seja por uma necessidade de conservação do indivíduo, o homem encontra-se permanentemente perante diferentes possibilidades de vida. O momento ético surge, precisamente, quando, nessas circunstâncias, o homem considera as diversas possibilidades de acção e opta por uma delas, por uma determinada organização de valores morais.

Mas porque o que fazemos depende sempre do que pensamos e porque o que somos é, igualmente, função do que fazemos, isto é, do que escolhemos ser, o dever revela a sua imposterável raiz metafísica e a sua origem transcendente.

Note-se, porém, que o dever não é absoluto mas sim relativo, num duplo sentido. É relativo a cada um de nós, por constituir a experiência anímica mais alta, aquela em que a qualidade e elevação de cada alma é posta à prova e, quanto a ele, de nada vale a experiência alheia para substituir a prova decisiva e única de cada pessoa. É relativo, ainda, por dizer sempre respeito e pressupor os outros, por se referir, intrínseca e essencialmente, à relação de cada um com todos os seres, por ter uma substantiva dimensão social e cósmica.

A terceira categoria essencial do pensamento ético de Leonardo Coimbra é a de autonomia moral, também ela entendida de modo diverso do kantiano.

Considerava o mestre portuense que toda a ética é, necessariamente, autónoma, porquanto toda a heteronomia é anterior à moral e só quando a autonomia a escolheu e quis, por ver nela um superior valor espiritual, ela assume significado ético. Porque a autonomia indica opção de uma vontade cooperante e solidária e não isolamento e autodeterminação formal de uma vontade, só ela pode constituir a moral e fundar o dever.

Uma última noção essencial caracteriza e define a ética leonardina, a de Bem ou de Bondade que não só perpassa toda a sua reflexão moral como é o núcleo em torno do qual ela se desenvolve e o valor que lhe confere sentido, já que, como é patente, a ética de Leonardo Coimbra, apesar de todo o relevo que nela apresenta a noção de dever, é muito mais uma ética ontológica ou onto-axiológica, polarizada na ideia de bem, do que uma ética deontológica, à maneira kantiana ou neokantiana.

No seu optimismo filosófico e no seu personalismo e solidarismo ético, de raiz e garantia assumidamente teodiceicas, e no seu pensamento de amorosa harmonia cósmica, Leonardo sempre perfilhou uma teleologia do Bem. Assim, ao mesmo tempo que proclamava que «a vida moral é a presença dos outros a solicitar a acção», que «a finalidade da moral é a direcção das almas para Deus» e que «a moral é o amor do bem» e «a opção pela vida espiritual universalmente fraterna», entendia, igualmente, que o bem, sendo uma relação da vontade, era, igualmente, «o consentimento interior na ordem e na harmonia universais», «comunicação de vida», «dádiva pura e integral», não receando afirmar, com confiante serenidade, que, embora fosse equívoca e errónea a crença no progresso moral, «o bem frutifica, espalha-se e avassala».

Note-se, contudo, que apesar do optimismo filosófico e da teleologia do Bem que caracteriza o seu pensamento ético, o autor de *A Alegria*, *a Dor* e *a Graça* reflectiu longamente sobre a realidade do mal e sobre o problema ou mistério que envolve. Com efeito, referindo o seu pensamento, primeiro a Bruno, depois a Antero, Leonardo Coimbra deteve-se, em diversos momentos da sua obra, a defrontar o problema do mal, com um desenvolvimento e uma profundidade únicos na nossa filosofia contemporânea.

Logo no seu primeiro livro, criticando a teurgia profética de Sampaio Bruno e tendo presente o estudo recente de Basílio Teles sobre *O Livro de Job*, o filósofo criacionista, se reconhece a precária e provisória realidade do mal, não deixa de admitir a sua redenção, em nome da sua filosofia do amor e da liberdade. Escreve ele, então: «o mal existe, sim, é o cousismo moral da pessoa. O mal existe, sim, é a actual ignorância dos determinismos da acção [...]. O mal existe, sim [...] porque o universo é uma sociedade de almas que se ignoram e se buscam. Mas se o mal existe, infinito é o horizonte rasgado pelo Bem.»

Assim, nesta fase do seu pensamento, o mal apresenta-se-lhe como mero acidente dialéctico, em vias de aniquilação pelo domínio essencial do bem, e explicar-se-ia pela distância ainda existente entre as mónadas, distância, porém, cada vez mais reduzida, pois que elas se encaminhariam no sentido da «divina altitude do puro amor».

Quatro anos mais tarde e acentuando o pendor optimista do seu pensamento, Leonardo, reflectindo de novo criticamente sobre Bruno e a sua

explicação da existência do mal por uma misteriosa queda ou cisão que teria afectado o próprio Deus, vai considerar o mal como mera aparência, como realidade para o homem ou para o pensar e sentir do homem e não como substancial realidade em si, intrínseca aos seres, como simples falta de correspondência entre o real e o ideal, como quebra na harmonia e ordem que o homem descobriu no universo e que vem a constituir, afinal, um motivo de progresso e fecundidade.

É, no entanto, a partir do início da década de 20 que o filósofo passa a dedicar a este essencial problema teodiceico mais detida e constante atenção e a afirmar a realidade do mal, a que, porém, recusa a natureza de substância, considerando-o «o efeito do livre afastamento do amor», «de uma liberdade negando, escusando-se, fugindo às solicitações de um amor operoso e onnipotente».

De igual modo, o mal deixa de ser explicado pelo desajustamento entre o real e o ideal ou pela distância ou desarmonia entre as mónadas a que elas próprias, por um dinamismo sublimante, tenham a possibilidade de pôr termo, para encontrar a sua razão de ser no mistério da queda, no pecaminoso afastamento dos seres do seio do divino amor, «no mau uso das liberdades angélicas e humanas». O mal configura-se, então, como «a menor presença de Deus», do «concreto amor universal» e a sua raiz encontra-se na queda, que permite a existência da tendência descendente.

Mas como consentiu Deus este afastamento das mónadas do seu seio de amor e como não lhes prestou imediato socorro?, interroga-se o filósofo, concluindo tratar-se de um mistério a que só com outro mistério será possível responder: «Deus, por um excesso de amor e confiança, deixou-se trair: daí o mal. Mas Deus não abandonou o mundo»; porque é puro Amor e Memória, jamais esqueceu a traição, a formidável ingratidão que levou as mónadas ao esquecimento da matéria bruta. Como, porém, os seus filhos lhe pediram socorro nas trevas em que se perdiam, Deus enviou-lhes esse socorro em «labaredas de Amor» e por um excesso de piedade divina, chamando as vontades hostis a um novo amor, tornou possível a reconciliação do homem com a harmonia, a restauração da alterada ordem inicial da criação.

Acentuando e confirmando o cariz religioso do seu pensamento filosófico, Leonardo, reconhecendo a realidade do mal, vai, através do mistério da queda, conciliá-lo com a bondade, a onnipotência e a perfeição divinas e abrir luminosos horizontes de esperança numa final redenção, fundado na sua metafísica do amor criador e amante, da memória inventiva e da graça libertadora que sustenta e eleva para a unidade a fraterna sociedade de mónadas que é todo o universo.

ANTÓNIO BRAZ TEIXEIRA

OBRAS COMPLETAS
DE
LEONARDO COIMBRA

O naufrágio do «Veronese»

O episódio teve o seu aspecto eterno. É esse aspecto que cumpre olhar de frente. Naquelas horas de angústia resumiu-se o Universo, a Boa Nova foi a miniatura do Cosmos.

Começou o drama humano nas águas, e logo, em terra, as forças da tragédia essência entraram na acção.

A tragédia essência e o absoluto desejo de bem da alma humana no indiferentismo da aparência cósmica.

As águas corriam em desencontrados arremessos, inflexíveis no ímpeto, estranhas de futuro.

As almas enleivavam-se em enternecido acolhimento, e, penetradas de dever, pautavam o tempo pelo ritmo do amor.

Mas ao Vento e à Água era fácil o concerto — uma simples adição de forças recebidas e integralmente restituídas de onda em onda.

Na alma é difícil o concerto de forças individualizadas e tentando a subsistência. Nasce a tragédia; e, na alma, o frémito do crescimento e as forças criadoras soltas erguem-se em vendaval de heroísmo.

Em frente à natureza ignorante que mata, ergue-se o homem amoroso que salva.

É então tão absoluta e absorvente a vida do espírito que as faces arrepanhadas de fé e domínio são já o resplendor da vitória.

Esse homem é o humilde que vive de encontro ao oculto coração sem fundo, é o simples que vive na vida amarga, de penhascos e brejos.

E começa em terra, a luta entre as forças criadoras do amor e as forças destruidoras da inércia.

No mar a cegueira das ondas ameaça com a cegueira das penedias; em terra a cegueira da covardia, da indiferença, dos *rasos*, apedreja com o *bom senso*, a *prudência*, a *ordem*.

Mas as forças criadoras encarnaram e já olhos de domínio medem o oceano, almas de certeza ardem para a luta; e o Universo vai aumentar em íntima luz de consciência.

Que irá fazer o homem contra o Oceano perguntam os *rasos* que medem o homem pela superfície da sua pele?

Que irá fazer o homem contra Deus perguntam os *idólatras* que medem Deus pelas fórmulas de Euclides?

Mas esse homem sabe que Deus colabora consigo, mas esse homem mede o Oceano pela insignificância do seu átomo de amor!

E um após outro, surgem os humildes da sociedade *rasa*, os vindos das altitudes cósmicas contra os penedos humanos, que fazem parede de inércia com os elementos em fúria.

Por fim conseguem os pescadores da Póvoa que lhes seja deferido o seu requerimento de abnegação e heroísmo.

Dentro de quatro tábuas, o patrão embarca com três filhos e outros tripulantes.

Que transcendente piedade não iria na alma desse homem, cujo valor os *rasos* avaliaram em doze vinténs diários, ao ouvir as palavras de *prudência* que a *planície* lhe dirigia, a ele que embarcava com três filhos!

Foram com alma de certeza e vitória para voltarem com a alegria dos que dilatam e exaltam a vida.

Abençoados sejam!

E a *planície*, que coaxou prudência, vomitou, ao depois, louvores...

No ar fétido dessa planície, foi queimado Giordano Bruno, perseguido Galileu e Kant...

Génios eleitos do pensamento e da acção não é vosso o *paul dos rasos*, porque sois o diadema de Deus!

Póvoa de Varzim, 23.

(O *Comércio da Póvoa de Varzim*, semanário do Partido Republicano Português, Póvoa de Varzim, ano x, n.º x, 26 de Janeiro de 1913.)

A luta pela imortalidade

A minha Mulher

O tempo e o espaço

O problema da imortalidade existe, porque o empirismo se não basta.

Se, com efeito, ao pensamento fosse possível a pura vagabundagem pelo actual, então a realidade seria absoluta, instantânea e una. Nem morte, nem vida; apenas o absoluto instante. Mas já nós não conseguimos formular a hipótese sem que a contradição surgisse. Se apenas fosse o instante, nem teríamos podido desdobrar possibilidades, nem teríamos vagabundagem pelo actual, mas tão-somente o puro actual. Essa vagabundagem pelo actual pressupõe uma consciência espectadora que, unificando as actualidades, dê o ser à hipótese. Eis uma primeira e irremediável dificuldade para o empirismo.

A sua obesa teimosia poderá lembrar que o instante é abstracção e que o real não é de instantes mas de durações. Assim é, com verdade. Todavia profundemos.

Ou essas durações são *exauridas* (isto é, sem realidade íntima a estudar) e apenas posteriormente cheias do real recebido, ou são actualidades qualitativas.

No primeiro caso, já seria o tempo uma forma *a priori*, consequentemente não empírica, e, mais ainda, organizada de molde a receber o real. Do empirismo teríamos saltado a um alto e complexo apriorismo.

No segundo caso, teríamos um duplo trabalho a fazer. Unificar as diferentes actualidades qualitativas — o que postularia formas superiores fazendo um Mundo desses diferentes mundos

estranhos; procurar a ordem no interior dessas absurdas actualidades já pluralizadas visto que não instantâneas; e, por último, achar a ponte que, de dentro, entre si ligasse essas primeiras pluralidades.

Assim é, para o tempo, insubsistente o empirismo.

Também nunca existiu empirismo puro, nem mesmo nos animais inferiores.

Em relação ao espaço é igualmente impossível o empirismo.

Qual seria o espaço dado?

O imediato qualitativo dos fenómenos?

Mas esse espaço seria a extensão dos corpos, que varia com o calor, e essa mesma variação carece do espaço e dum espaço convenientemente organizado.

Quanto ao espaço de pontos, inútil é a crítica; seria, só por si, um *não-ser*, como o tempo de instantes.

O espaço seria o lugar da fenomenalidade?

O empirista não pode admitir tal espaço senão como um abstracto passivo (única abstracção não vedada ao empirista coerente) dos parciais espaços imediatos. Esse espaço não seria o lugar dos fenómenos, porque estes, já em si, existem no espaço, mas seria a colecção dos lugares dos corpos. Permanecia o problema para cada corpo e, em relação ao todo, ficaria inutilizado o movimento natural, pois que os corpos só violentamente (e essa violência ainda deslocaria o problema e pediria espaço orgânico para o resolver) poderiam ser afastados dos seus *lugares naturais*. Nem o tempo, nem o espaço empíricos podem dar ou receber unidade, pois são já pluralidades em si.

Assim é para todas as formas vulgares do empirismo. Há, no entanto, formas requintadas do empirismo, que, cumpre examinar. Para salvar as dificuldades do empirismo vulgar, faz-se um intencional desdobramento da realidade. Supõe-se, como dado, a experiência, e divide-se esse dado em matéria e forma. À matéria pertence a pluralidade do fenómeno, à forma a unidade do fenómeno. Assim o espaço e o tempo preexistem aos fenómenos que são pluralidades, neles e por eles, ordenadas. Mas como seriam os fenómenos adaptados aos seus recipientes, se não estivessem já no espaço e no tempo?

E como existiriam (mesmo em possibilidade) absolutas pluralidades? Em suma, como unir esta forma e esta matéria?

Fazendo-as recíprocas condições da experiência. Assim o fez Kant. O fenómeno existe, quando a parte X da *Experiência* $X + A = U$ aparece, como X_A , nos moldes A do sujeito que conhece. Este em-

pirismo teria afirmado, assim, a irreductibilidade da actividade do sujeito. Mas tal não acontece, porque a seguir diz que do sujeito Z só conhecemos a aparência Z_A .

Como, sendo tudo indeterminado, calcular então o A , senão supondo uma primeira experiência dada, que permita pôr $X + A = T$ e $X = M$?¹

Quer dizer que se supõe uma experiência total perfeita $V T$ e uma parte imperfeita e caótica, mas ainda assim existente, que é $X = M$.

Para essa pressuposta experiência vale a crítica já feita ao empirismo vulgar. De modo que o mundo no espaço e no tempo, que é a mínima afirmação realista, não é garantido pelo empirismo, e, por isso mesmo, não justifica o ilusionismo que o empirismo formalista, sob todas as formas², obrigatoriamente conclui.

De resto, o formalismo teria um tempo e um espaço inarticulados, o que é contrário à mínima exigência de realidade. Com efeito, já o próprio espaço geométrico é para admirar a espectativa ingénua dos puros formalistas. Se o espaço é pura forma, sem conteúdo e para sempre dada, como explicar a incomensurabilidade de certas linhas, a indeterminação do paralelismo (necessidade do postulado de Euclides) a par da perfeita determinação do perpendicularismo?

E como explicar o *evolucionismo* dialéctico do espaço e do tempo, vindos desde a geometria e mecânica até à física, química e biologia, desde o espaço e o tempo de Galileu, até ao espaço e ao tempo de Lorentz, até à hereditariedade?

Como aplicar as conclusões ilusionistas do formalismo kantista, que tirou o espaço e o tempo de Galileu das fórmulas $X + A = T$ e $X = M$, ao tempo e espaço da biologia, etc.?

O empirismo não basta, pois, à mínima realidade.

A realidade é dialéctica, e a dialéctica não parte dum dado absoluto, mas dum provisório mínimo de realidade, que progressivamente se há-de garantir, enriquecendo-se. Não é dum espaço e dum tempo absoluto que parte o movimento dialéctico, mas dum espaço e dum tempo formais e materiais, isto é, com unidade e pluralidade; o seu ponto de partida é o momento cartesiano, é o «cogito». Pensamento que, não sendo oca abstracção, é já, desde o início, acção e reacção, esforço unificador de pluralidades resis-

¹ Sendo T e M quantidades conhecidas.

² É conhecido o seu proteísmo. — Kant, Schopenhauer, Spencer, etc.

tentes. A marcha dialéctica demonstra-se caminhando; e, então, a realidade se vai crescendo em volume e consistência, como na marcha, se vai englobando a avalanche.

O espaço e o tempo não são formas feitas, que só poderiam receber a matéria que a elas se adaptasse, nem são *matéria-cousa*, porque são progressivas e subordinadas. Assim se compreende que o espaço e o tempo sejam em diferentes momentos, que, necessitando os inferiores, possibilitam os superiores.

Se nós chegarmos na marcha dialéctica até às realidades supremas, encontraremos, como tais, as mónadas activas, como mostrámos na nossa obra *O Criacionismo*.

Então o espaço e o tempo aparecem como os meios de acção das mónadas, e, *a posteriori*, se conclui que o espaço e o tempo são formas *a priori* da acção.

O espaço euclidiano será o primitivo, pois é a simples possibilidade da acção; dele, com efeito, se derivam todos os outros, como já mostrámos na citada obra. A possibilidade da acção mínima é a linha recta representando, com o tempo de Galileu, a reciprocidade de acção de dois pontos materiais.

Todos os determinismos científicos terão, pois, uma subestrutura mecânica. Assim é; e só assim desaparece o absurdo das teorias científicas, que, negando certos invariantes mecânicos, *deles* se servem na pesquisa e definição dos novos invariantes, substitutos dos antigos, pelos sábios, com notável ingenuidade e ingratição, declarados falsos.

Por isso é que todas as ciências trazem ao espaço e ao tempo, portanto ao movimento, novas determinações.

O determinismo do espaço e do tempo pelas ciências é outro aspecto da sua realidade de formas *a priori* da acção. Onde há acção concluímos um certo espaço num certo tempo, dum certo determinismo científico concluiremos um certo espaço e tempo.

Dada a acção concluímos as suas formas, dados os determinismos científicos concluímos uma certa subestrutura dos *a priori* da acção.

Suponhamos, com efeito, seres inteligentes planos vivendo de encontro ao seu planeta constituído por uma série¹ de planos, articulados convenientemente. Esses seres terão, como formas *a priori* de acção, o espaço plano e o tempo de Galileu. Esse espaço e esse

¹ Se os filósofos formalistas fossem encarregados da criação dum certo mundo físico veriam como o espaço tem articulações.

tempo bastam para uma primeira *realização* dialéctica do seu mundo. Mas os seus físicos descobrem um dia que as reflexões da luz (que eles conheciam pelas relações notadas entre as notícias dos jornais dos diferentes planos) dependem duma variável, que não conseguem encontrar na constituição do seu meio cósmico. Assim, em partes equivalentes (pela forma, pela química, etc.), a luz ora se reflecte, ora se extingue. De outra parte, já, há muito, tinham eles descoberto umas irregularidades injustificadas no comportamento de certos fenómenos físicos, como a energia dos seus fluidos, etc. E ainda os seus géometras tentavam, há muito, suprimir um escandaloso postulado que lhes era preciso para a completa *exaustão* do seu espaço — e que era o postulado da igualdade das figuras simétricas, que sem poderem justapor, *consideravam iguais, com invencível evidência*.

Por tudo isto resolveram os sábios dar uma nova dimensão ao seu espaço, e desse modo grande assombro fizeram entre os medíocres lá da terra, que proclamaram a bancarrota duma ciência, modificava as suas *imagens-cousas* da *Cousa-Realidade*.

Ora, nesse mundo, uma filosofia genial, velhinha sem rugas cuja velhice só os trajos acusavam, tinha afirmado a imortalidade da alma, isto é, da acção. Tinha, por isso, dado a essa acção, formas *a priori*; e, como o seu mundo fosse ainda desconhecido, deu, às almas, longínquas moradas, de acordo com o mérito respectivo.

Algum tempo depois, esse mundo invencível adquiriu presença real no planeta, em bondade e amor absoluto; então, e porque se fosse alargando o conhecimento do planeta, um novo *a priori* foi preciso para morada desse invisível de possível presença planetária.

Assim se conceberam transcendentales moradas das almas, das quais um seu poeta veio a ter a visão genial. Revertendo de novo, ao humano, a história do imaginado planeta, vemos a anomalia dos triedos simétricos, que, sendo formados de elementos iguais, não são iguais; as neogeometrias, certas dificuldades de estereoquímica, da óptica, etc., um lugar lógico para o espaço Lorentz, etc. De outro lado, a geografia (deixem dizer) das virtudes de Platão até ao transcendentalismo das moradas católicas e Dante, o genial guia.

Consciente ou inconscientemente, todo o pensamento faz do espaço e do tempo formas da acção, que não se amolda passivamente a elas, mas as subordina ao determinismo do seu agir.

Quer na acção imediata dos seres, quer na estrita determinação científica, sempre o espaço e o tempo mínimos ¹[2] são determinados.

Mas os seres serão seres reais ou meras aparências e exclusivos resultados?

A aparência e a realidade

Com a análise, que acabamos de fazer, arredamos, ao mesmo tempo, o empirismo que a única realidade dos fenómenos no espaço e no tempo mostra insuficiente, vicioso, contraditório e absurdo e o *ilusionismo*, que um espaço e um tempo puramente formais necessariamente arrastariam.

Suprimimos, pois, a dualidade: aparência-realidade?

Não a suprimimos; mas explicámo-la, mostrando que a máscara, que aparece, veste um rosto que a modela, e por isso mesmo, ela exprime.

A distinção entre aparência e realidade é vulgar e vem desde a correcção das percepções por uma mais aturada atenção, e da explicação científica da aparência como resultado de realidades que se combinam, até à justificação filosófica da aparência como o lugar das actividades, a reciprocidade de determinação das últimas realidades ²[1].

Estas distinções entre a aparência e a realidade são realistas e nunca poderão introduzir um radical agnosticismo.

O *agnosticismo* pode entrar por outros meios. Pode ser o ventruado agnosticismo dos positivistas, que é de ordem empírica e, portanto, abandonado e nulo.

Pode ser um agnosticismo crítico afirmativo, que da análise do conhecimento, conclua o relativismo humano da aparência; e, pode ser um agnosticismo metodológico e prudente, que evite juízos sobre o real para não encerrar a série explicativa sempre em possível progresso e modificação.

O agnosticismo afirmativo resulta do formalismo, que, para o tempo e espaço, já discutimos, e para as outras formas recebe a mesma crítica.

¹ Sabe-se que queremos dizer espaço e tempo de Galileu.

² Vê-se porque excluo o absoluto monismo. *Um* seria, não apareceria.

Resta o agnosticismo metodológico, que é demasiadamente prudente, pois tudo seria construído sobre postulados, que se não tivessem entranhas de verdade, impossível fariam acção eficaz alicerçada em tão precária arquitectura.

Este agnosticismo admitirá a incomensurabilidade do ser com a dialéctica do pensamento, ou a possível negação das noções por futuras noções superiores.

A incomensurabilidade é recebida como um facto, ou posta como uma hipótese; afirmar que é um facto é regressar ao empirismo absurdo e irreal. Afirmar que é uma hipótese é, sob pena de vacuidade da própria hipótese, dizer somente que a realidade não é de *todo dada*, sem tirar, antes postulando-o a própria hipótese, o valor à realidade dialéctica conhecida; é afirmar o desconhecido em *face e por virtude* do conhecido, e não um incognoscível.

A possível negação de realidades dialécticas por novas realidades, que as subordinem, é possível, é real, é a própria realidade. Mas é preciso ver que espécie de negação é essa. O espaço geral não nega o espaço euclidiano, porque o espaço geral é apenas uma determinação superior do espaço euclidiano; o espaço e o tempo de Lorentz não negam o espaço e o tempo de Galileu, porque sem estes não existiriam aqueles; a massa electromagnética não nega a massa mecânica, porque sem a energia nada seria tal massa e nada seria a energia sem a massa mecânica.

Se as segundas noções negam as primeiras, somente lhes negam a realidade absoluta de cousas, em si e por si existentes. Assim no trabalho científico, onde se procura, ao requinte, reduzir o superior ao inferior. No pensamento filosófico maior deve ser a prevenção contra a idolatria por determinadas realidades. Se o pensamento científico tem o direito de deslocar as dificuldades, ensaiando sempre metáforas da ordem do determinismo puro, isto é, da ordem mecânica, o pensamento filosófico deve cuidar-se da realidade, que a metáfora finge. E assim se verificam quais são as noções que não poderão desaparecer e que, em mais altas sínteses, sempre existirão.

Exemplifiquemos:

Platão, para quem a realidade é dialéctica, apresenta entre outros argumentos a favor da imortalidade da alma, o da incompatibilidade dos contrários.

Fédon, depois de aceitar a doutrina das ideias e da participação e ter respondido a Sócrates ser a alma que faz com que o corpo viva, é obrigado a admitir a imortalidade, pois não poderá a alma receber a morte, que é o contrário da sua essência.

Que defeito tem este argumento? Apenas o defeito geral, aliás meramente accidental, da dialéctica platónica — ser a dialéctica ingénuo dum pensamento demasiadamente crédulo.

As categorias gramaticais, e as relações mais evidentes de posição e oposição, são prontamente aplicadas a realidades pouco garantidas por muito imediatas.

Que falta ao argumento de Platão para ter valor?

Uma melhor dialéctica biológica e psicológica.

Quanto a esta, já anteriormente a este novo argumento, ele tinha achado um irreductível psicológico.

Já, com efeito, Platão, antecedendo Kant, tinha mostrado como a ideia de igualdade não pode vir da experiência, antes a constitui; já com efeito, Platão, prevendo certo epifenomenismo contemporâneo, dera a Sócrates retumbante vitória sobre a alma-harmonia, que apresentara Símas.

Falta-lhe, no entanto, uma dialéctica biológica que, em face da dialéctica psicológica, fizesse a destrinça dos respectivos irreductíveis, isto é, da vida e da alma e a demonstração da irreductibilidade.

A dupla prova do criacionismo

Por nós, não admitiremos que novas noções venham suprimir os irreductíveis a que uma dialéctica global (da ciência, da ética e de estética) tenha dado realidade.

Não quer isto dizer que afirmemos uma filosofia da descontinuidade.

Se se entende por filosofia da continuidade uma filosofia onde as realidades tenham uma unidade interna, é o criacionismo uma filosofia da continuidade. E é então o inferior, que recebe realidade do superior que o subordina e determina. É esse o caminho da dialéctica científica, é essa a conclusão final do movimento filosófico.

Se se entende por filosofia da continuidade a transcendentalização do artifício¹ científico das metáforas de ordem mecânica, então deixaremos tal obra filosófica aos péssimos poetas-metá físicos do mundo do tacto e senso muscular. A vida não pode vir destruir a mecânica, a física, etc., pois, nelas e por elas,

¹ Artifício justificado porque em todo o real há longes mecânicos.

se realiza. Também nenhuma nova realidade poderá vir a suprimir a vida, ou a consciência.

Reduzir a vida a mecânica, física ou química é um interessante absurdo, pois é querer achar a hereditariedade, com o que é *essencialmente* a não-hereditariedade. Querer reduzir a consciência à vida é dum lado suprimir toda a realidade por ter apagado a consciência, doutro lado confundir o tempo biológico inscrito no organismo com o tempo da consciência, liberto e providente. Isto é que seria a irremediável descontinuidade, pois a realidade precisaria permanentemente dum Deus *ex machina*, que fizesse os diferentes arranjos materiais e correlativamente os epifenómenos de vida e consciência, e que ainda, alinhasse, em filas paralelas, estes com aqueles, num tempo de instantes dispersos, por ele violentamente unidos.

Noutro sentido trabalha esse errado desejo de continuidade, quando procura no inferior o gérmen do superior.

Sim, e aqui a realidade científica se declara simples aparência para a filosofia; decerto que a vida e a consciência penetram no que vulgarmente chamamos matéria, mas nunca poderão suprimir o que cientificamente se achou como seus necessários constituintes ou elementos.

Poderá um dia achar-se que certas leis físicas, isto é, leis em que a matéria é sem herança ou evolução que exceda o simples resultado, são apenas a expressão estatística de insignificantes, mas reais, acções de elementos.

Nunca tal descoberta suprimirá a sua realidade física (que seria agora, a sua diferença de ritmo de acção relativamente a nós), nunca suprimiria a realidade mecânica sem a qual esses elementos não poderiam, entre si, agir.

Afirmamos, pois, uma verídica continuidade, sob o aspecto duma descontinuidade petulante.

Deste modo é dupla a prova criacionista da imortalidade da alma.

A primeira prova é a demonstração da sua irreductível realidade. Quem demonstrar a irreductibilidade da alma, jamais terá o receio do seu aniquilamento. Ninguém acredita em aniquilamentos; outro sentido não têm os átomos e todos os simples de cujo arranjo se formam os compostos, que são apenas *resultados*.

Ora nós mostramos a sua irreductibilidade de noção e não de mera forma, pois que as formas puras de nada servem, nem existem.

A convicção do aniquilamento da alma vem, no pensamento vulgar, de nada ver este para além do imediato; no pensamento

filosófico vem da sua noção de *alma resultado*, que obriga a procurar elementos que serão os átomos, para diminuir a enormidade do desconchavo, supostos animados dum rudimento de alma.

Os primeiros, deixando de ver acções, declaram aniquilado o ser activo; os segundos pretendem justificar esse aniquilamento por uma teoria da alma. Esta teoria é absurda e contraditória, como todo o atomismo, que se dê por absoluto. Os primeiros não são para atender no que dizem, mas talvez no que querem dizer haja uma dificuldade.

Há, com efeito, uma dificuldade aparente e um limite. A dificuldade aparente seria formulada dando à Consciência o que se recusa às consciências.

Dizer que como a Vida é contínua embora os seres vivos sejam transitórios, também a Consciência seria contínua, embora as consciências desaparecessem.

Mesmo para a Vida só é verdadeira a afirmação, considerando a Vida no seu momento da dialéctica científica, porque subindo até à realidade filosófica, há mónadas vivas. Para a consciência é flagrante a ilusão. Cada consciência é um irreduzível, porque o seu ser é ser em si e para si.

O que significaria uma Consciência Somatório das consciências?

É repetir os absurdos do atomismo partindo das consciências particulares como átomos.

De resto, ninguém apagou jamais nessa Consciência as consciências particulares.

Para Espinosa subsiste da alma humana tudo o que pertence à sua essência, e pertence à sua essência tudo o que ela concebe sob o ponto de vista da eternidade. Quer dizer que, o que é propriamente a alma é eterno.

Tanto quanto as almas foram, elas serão.

Foram em Deus; são em Deus; e, em Deus, hão-de ser.

A sua imortalidade é o amor intelectual de Deus. A sua existência própria, essencial é-lhes conservada intacta.

Se deste panteísmo divino saltarmos ao panteísmo satânico de Schopenhauer, vemos que, sendo a vontade a realidade essencial, ela se objectiva em diferentes forças e seres. O grau de objectividade dá as formas específicas de que os indivíduos são repetições no tempo; mas no homem o grau de objectivação, que chega a ser *individualmente original*, forma o carácter inteligível. Assim, quer no panteísmo intelectual, quer no panteísmo voluntarista, permanecem os seres particulares em sua essência e realidade. Se isto acontece no panteísmo, idólatra da Unidade,

é porque impossível se torna a dissolução das consciências na Consciência. Era, com efeito, fingir a permanência do que seria irremediavelmente perdido; era, apenas fazer, mais uma vez, metáforas de ordem mecânica. Esta é a dificuldade aparente que ainda poderia arranjar na Consciência sorvedouro para as consciências.

O limite de que falamos é outro problema aflitivo e perturbador.

Encontramo-nos, com efeito, numa situação embaraçada: A alma é imortal; mas a alma é actividade, eis-nos, pois, afirmando uma actividade ^(a) que não actua e, mais ainda, que não compreendemos como possa actuar.

Se nós compreendêssemos como ela poderia actuar, seria menor a dificuldade, pois poderíamos supor-lhe acção para nós desconhecida por falta de meios reveladores.

Ora tal possibilidade é demonstrada pelos indiscutíveis fenómenos da telepatia, em que a acção se dá fora do alcance e das leis dos meios normais de comunicação.

Tal possibilidade é demonstrada pelos fenómenos *experimentais* da transmissão de pensamento fora dos meios e leis normais.

A nossa situação torna-se melhor, visto que já compreendemos a possibilidade de acção dessa actividade, que concluíamos existir, e que nos parecia condenada à inacção.

Mas resta o limite, que é posto ao nosso conhecimento, que quereria saber dessa acção.

Será provisório, será definitivo esse limite?

Desse lado há, por agora, *promessas* afirmativas.

A este limite chamamos aflitivo e perturbador; ele o é, porque o homem não aguenta o esforço da especulação, precisa que a realidade o envolva e se lhe dê em imediatas imposições.

Se tivesse firmeza e coragem de pensamento seria sensível à irrespondível prova da dialéctica criacionista.

Mas uma nova prova apresenta tal dialéctica.

Demonstrado o pensamento como realidade irreductível, definido o Universo em mónadas, a realidade em vontades, uma nova garantia de imortalidade existe; é a eficácia do pensamento, a vontade de eterno, a *luta pela imortalidade*.

^(a) No artigo figura neste ponto a nota 1, mas, entretanto, não a referencia, com o respectivo texto, no pé de página.

O esforço desenvolve as virtualidades e só na acção se conhecem os seres. Conhecem-se, trocam o valor e o apoio, e voltam à intranha vontade com novos desejos de acção. Poucos homens podem *sentir* a eternidade, porque poucos têm ser original, mas aqueles, que, uma vez, *originalmente* pensaram ou amaram o Todo, sentiram a evidência da sua imortalidade.

De encontro ao obstáculo se desenvolve e engrandece a vida, na luta se encontram e fecundam os desejos. A área da acção mede o valor de desejo, que, chegado ao limite, descobre novos horizontes a tentar. Como subiu a vida?

Quebrando a inércia e lançando a audácia; e assim, a marcha foi voo, o voo locomotiva.

Como subiu a consciência?

Fixando o passado e criando o futuro.

A saudade é a vista desse esforço de eterno, que é a história terrestre de consciência.

Recordação e ideal são os dois pólos da consciência, que assim possui o passado e determina o futuro. Esse esforço de eterno ergueu as Pirâmides e as civilizações, fez as epopeias e os templos.

E este é o profundo sentido metafísico da Experiência. A experiência real não é a frustrada exiguidade dos factos, mas a história do esforço, o rosto da vontade, o *corpo* da moral. A essência é a vontade alando-se do mínimo do equilíbrio mecânico ao permanente excesso de acção, fluidizando em seiva o *corpo* moral ou experiência.

É perfeito equilíbrio e instantâneo abraço, a tendência, o desejo, a vontade sonolenta, e, por fim, a livre vontade amorosa e ilimitada.

Quem sustenta os orbes, quem ergue a seiva à flor, quem leva os olhos aos céus, quem espalha as almas pelos astros?

O livre excesso ou ilimitada vontade; mas vontade real, imane e luminosa, de ser pensante e liberto.

Espinosa dava a imortalidade ao que era nas almas a sua essência, e essa era a sua visão em Deus pensado.

O criacionismo tem Deus pensado e pensante, em acção e sonho, em promessa e saudade.

A visão em Deus não é a recta dos silogismos, mas a aspiração envolvente das almas, a linha ideal do universal acordo.

Por isso a sua imortalidade é uma vontade de eterna harmonia universal, de cósmica e pura fraternidade.

Pensamento activo e criador o dessa vontade, que, pela absoluta harmonia, realizaria o progresso sem destruição, o crescer íntegro e rectilíneo.

Quem determinou, já as barreiras da vida?

De forma em forma, até à mais simples, ela afirma a sua força de viver.

E, tão longe quanto se vá, a origem é mais além, porque é no Cosmos; e nenhum espaço e nenhum tempo a podem limitar, porque ela os subordina e faz seus na eterna essência do seu ser.

Quem mediu os limites da consciência?

Se sistolizo os desejos, eis que os mundos giram, sem atritos, no ilimitado oceano da minha vontade, e eis que os meus desejos regressam à minha alma em sinfónica epopeia de dores e amores.

Ser imortal é *procurar* e cumprir a cósmica lei de amor, é arder em santa vontade redimida.

Schopenhauer conhecia bem a onnipotência dessa vontade capaz de negar o mundo e conquistar a Unidade.

Para nós, essa vontade santa afirmaria, só por si, a sua essência divina e o poder de dar, ao mundo e no mundo, a lei do amor e do dever.

Retirado ao tempo e ao espaço, o absoluto substancial ou formal, destruída está a tirania metafísica do erro, da ilusão, e da morte.

Esforcemo-nos pela imortalidade, e ela será, *consciente e plena*.

Dia de Entrudo de 1913.

(*A Águia*, Porto, ano III, 2.^a série, n.º 14, Dia de Entrudo de 1913.)

Curso de História da Filosofia

Universidade Popular do Porto

1.^a Lição

Os filósofos jónicos, os eleatas, os pitagóricos. Sócrates e Platão.

Aparência e realidade. A crítica do conhecimento.

A Ideia como princípio do Ser e do conhecimento.

O apriorismo em Platão e em Kant.

2.^a Lição

Aristóteles, Plotino, Idade Média. Renascença. Giordano Bruno. Leonardo da Vinci, Galileu e Bacon. Descartes, o princípio da autoridade e a liberdade filosófica. O pensamento e o ser. A verdade divina. A realidade e o grau de perfeição das ideias. A extensão e o movimento. Métodos científicos. Autonomia da vontade. Os cartesianos, Malebranche, Espinosa.

3.^a Lição

Leibniz; a crítica científica do mecanismo — A força — Juízos analíticos e a característica universal — A crítica de extensão. A substância. Mónadas e a harmonia preestabelecida. Os compostíveis e a liberdade. Kant: crítica do conhecimento — forma e matéria. Formas de sensibilidade, de entendimento e as ideias da razão. Kant iconoclasta dos preconceitos materialistas e espiritualistas. Autonomia da vontade. Os princípios universais da moral. Postu-

lados da razão prática e a religião. Fichte e Hegel. Schopenhauer e a negação da vontade de viver.

4.ª e última Lição

Comte. O positivismo e a teoria do conhecimento. O empirismo — Stuart Mill. O evolucionismo — Darwin. Spencer. Fouillée — as ideias-forças. O neocriticismo — Renouvier. O contingencialismo — Boutroux. O pragmatismo — Nietzsche, Poincaré e W. James. O intuicionismo — Bergson.

(*A Vida Portuguesa*, Porto, ano 1, n.º 10, 16 de Março de 1913.)

Curso de Filosofia

Universidade Popular do Porto

1.^a lição

A filosofia como análise dos resíduos e como última síntese. Os problemas filosóficos segundo Höffding: o problema lógico, o problema cosmológico, o problema ético-religioso e o problema psicológico. O problema do conhecimento: o formalismo, o materialismo e o sensualismo. O conhecimento como dialéctica da realidade.

2.^a lição

A teoria do conhecimento. Os irreductíveis científicos empíricos de Comte. Os irreductíveis científicos de Boutroux. Os irreductíveis do criacionismo. A inércia, o direccionismo biológico, o irreductível psicológico-equivalente da alma, o irreductível sociológico. A consciência como afirmação metafísica.

3.^a lição

O problema religioso: as personalidades religiosas, W. James. A objectividade do fenómeno religioso segundo James — o subconsciente. O ponto de vista sociológico. O ponto de vista cósmico. A vida expansiva de Guyau e Nietzsche. O fluxo ascendente da vida, Bergson. A realidade substancial do Espírito, ponto de vista noológico de Eucken. O problema religioso no sistema filosófico do conferente.

4.^a e última lição

Resumo das lições anteriores. O cristianismo e a Renascença. Descartes e o pensamento moderno. O idealismo de Platão. O conflito das correntes — o dinamismo e o idealismo. O dinamismo — o materialismo, o poeta João de Barros. O idealismo — a nova atitude religiosa, o poeta Teixeira de Pascoaes. O problema de Deus — Mill, Schopenhauer, o politeísmo, o dualismo e o monoteísmo. A concepção do conferente.

(*A Vida Portuguesa*, Porto, ano 1, n.º 12, 17 de Abril de 1913.)

A propósito do espiritismo

Factos isolados nada valem e, como se sabe, nem sequer há o facto *puro*. Todo o *ser* é unificação de diversidade, em todo o *ser* se afirma o indivíduo e o mundo, a mónada e o Cosmos...

Eis o que não é lícito ignorar-se depois de Kant.

Quem já viu uma discussão ingénua (quer dizer entre mentalidades vivas e indisciplinadas) sabe bem que é inútil o argumento do facto bruto, porque não é, nem pode ser, recebido. Quando se diz que contra factos não há argumentos apela-se para aqueles pretendidos factos, que são a *realidade comum*, produto do mínimo de elaboração científica, que é a elaboração colectiva.

Uma discussão entre filósofos pode ser útil, quando se defrontam dois espíritos livres, pois, sabendo que a realidade é dialéctica, não se oporão *factos*, mas *argumentos*.

Pode ser inútil, quando entre eles se erguer a idolatria do facto, porque, falando dialécticas diferentes, já os *factos* para eles são diferentes: exemplo frisante — a discussão sobre o movimento entre o profundo Bergson e o rectilíneo Dantec.

Os sistemas de factos (que os realizam) são as ciências e as artes. O Sistema é a filosofia.

As ciências fazem uma elaboração no sítio, a filosofia uma elaboração ubíqua. As ciências trabalham numa dimensão, a filosofia passa por sobre as dimensões medindo nelas a sombra do ser. Cada ciência dá, à filosofia, conceitos, que são ainda o diverso resistente para o espontâneo íntimo da unificação. Aqui, e só aqui, os pretendidos factos chegam ao sétimo céu ou plena realidade.

O problema do espiritismo deve ser estudado cientificamente e depois entregue ao filósofo.

Cientificamente tem sido estudado, e é de notar o livro severo e escrupuloso do físico Oliver Lodge.

Cientificamente é demonstrada a telepatia e flutuam, mal acomodados na telepatia, fenómenos complexos como os das comunicações cruzadas, etc.

Mas que valeriam estes *factos* para um materialista sincero?

Sendo de ordem psicológica seriam meros epifenómenos das vibrações cerebrais dos *induzidos*.

E não seria maior dificuldade que a de admitir a evolução biológica pela selecção dos acidentes felizes.

E que valem estes *factos* para um pensador amorfo, simples chapa fotográfica das vibrações do meio?

Valem como factos, autênticos brutos, que terão o fastígio do milagre e o perigo da superstição.

Só num sistema filosófico de idealismo dialéctico, onde a realidade seja o pensamento e o pensamento a realidade, podem tais fenómenos valer, de valor metafísico e real. Só tal Sistema pode serenamente aguardar tais elaborações científicas, sem repúdio cego, nem recepção desonesta. De outra forma, corremos o risco de desperdício de saber e beleza, quer fechando os olhos com os materialistas, quer, com os spiritistas, fazendo o *íntimo espontâneo* em permanente afirmação em todo o pensamento, depender de contingentes fenómenos, que nada seriam sem ele.

Póvoa, 22 de Abril de 1913.

(*Ideia Livre*, Porto, 2.^a série, n.º 12, 22 de Abril de 1913.)

Sobre a distinção entre o pensamento platônico e o pensamento moderno

O mais incensado dos ídolos modernos é o movimento. O filósofo alemão Eucken distingue três grandes correntes de civilização — o helenismo, o cristianismo e o dinamismo. Esta última forma seria a característica moderna. Uma civilização impetuosa e desentranhada seria a que nos arrasta. Assim é, com efeito, e pelos livros correm os motivos da sua existência — as descobertas científicas e geográficas gerando o industrialismo. O humanismo da Renascença libertara o pensamento, que se arrojou em voo tão desmarcado que, de arredado, parece perdido. É natural que o nosso insensato dinamismo seja ainda o fluxo da seiva da Renascença. Mas já o refluxo começa...

E, para não ir mais longe, o mesmo Eucken afirma a necessidade duma cultura *noológica*, de permanência espiritual, que seja a medula da civilização, de outra forma dispersa em oca actualidade. O fluxo desagregou o pensamento platônico, arrancou a alma às ideias e as ideias à realidade, alongou o mundo em átomos de indiferença. O refluxo vai condensando, centralizando esse amorfo Infinito de perpétua exclusão, dando, a essa realidade fantasma, segurança ideal; vai, enfim, regressando às platônicas origens. Mas poucas refluem, o vulgo vai ainda no desvairado tropel do fluxo...

Foi, com efeito, bem prodigioso o impulso para tão invencíveis seduções ter exercido. Começa com Galileu e atinge em Descartes a sua vitoriosa grandeza secular. Descartes em busca da primeira verdade indiscutível vai até ao pensamento, que, analisado pelo critério da distinção e clareza, dá, como não podia deixar de ser, um atomismo intelectualista. E os átomos, uma vez cortados e isolados do pensamento, cristalizam em rígido substancialismo. Assim a extensão, assim a alma. Com a extensão e o

movimento se edifica o mundo físico, que fica despido de pensamento, isto é, de unidade interna. É então que à causalidade empírica é contestado o direito de unificação. Hume pulveriza o mundo e a alma, que aguardam arquitecto capaz, até Kant. Com Kant, de novo, volta o mundo a ter unidade de pensamento, mas fica o próprio pensamento sem unidade, pois é dado empírico para o qual permanece o problema. Só Hegel compreende bem a inanidade do atomismo intelectualista e vê que a análise é obra de regressão do pensamento, e que a realidade é a progressão sintética do pensamento. O método é desajeitado, mas é o refluxo que começa...

Os sucessores de Descartes são tão apaixonados do mundo sem pensamento e sem alma que o próprio Leibniz, por tantos motivos fadado a mais profunda visão, é idólatra.

De outro lado o mundo platónico-aristotélico é tão intimamente penetrado de alma, pensamento e sedução que antes de Descartes, ele ainda vive e frutifica, mesmo entre o denso e seco calhau que é o catolicismo.

É um confronto que vamos fazer entre certas ideias de Leibniz, sobre o nascimento, a morte e a ressurreição e as mesmas ideias de Dante, penetradas ainda de idealismo platónico, a despeito da má influência da orgia católica.

Leibniz, na sua primeira filosofia¹, definindo o movimento pelos *conatus*, mostra como as simples leis geométricas do movimento não poderiam garantir a sua conservação, sendo para tal precisa uma certa síntese de *conatus*, que é o Espírito.

Assim, o corpo é como que um «*espírito momentâneo*». Isto poderia de sobejo lembrar a Leibniz que a extensão era um abstracto inanimado, morto, e não só insuficiente. Mas Leibniz dá à alma um ponto central inextenso, e aí coloca uma alma substância, síntese de *conatus*, centralização absoluta num ponto geométrico dos *conatus* do seu corpo ou movimento. Mas o que são os *conatus*, senão as velocidades $\frac{de}{dt}$? E, se assim, não temos apenas transposto para o elemento determinante (derivada do *espaço* em relação ao *tempo*) o problema, e até a solução, de Descartes do corpo movimento e da alma pineal, direcção do movimento? Seja a glândula pineal um ponto geométrico que, sem dirigir os movimentos, os encontre adaptados à sua essência; teremos a

¹ A. Hannequin, *Études d'Histoire des Sciences et d'Histoire de la Philosophie*.

solução de Descartes deslocada para um paralelismo preestabelecido, que de novo nos dá um mundo de pensamento, mas sem eficácia, sem liberdade nem intimidade.

Assim, salvo ulterior tradução em idealismo necessitado¹, é um materialismo da extensão, que se nos oferece. Junto ao ponto geométrico existem esses imediatos *conatus*, constituindo um núcleo substancial, que é o gérmen indestrutível do corpo. Os *conatus* efectivam o movimento? É o corpo que se forma.

O corpo desaparece?

É o movimento que recolhe a tendência, que se envolve em *conatus*. De modo que nascimento, morte e ressurreição seriam explicáveis e explicados.

Esta majestosa doutrina peca pela sua linguagem de idolatria mecânica, pois, se ela fora de idealismo dialéctico, quem a contestaria? Mas, em mecânica e para da mecânica nos não arredarmos, é preciso conservar a primitiva posição.

E se definimos uma certa área de *conatus*, definido fica o seu desenvolvimento ou a sua involução, o movimento ou o equilíbrio.

O nascimento, a morte e a ressurreição seriam não só possíveis, mas *previsíveis* e necessitados. E ainda seria preciso conceder ao realismo — a massa e a força, etc. Eis as incoerências, pois tais previsões se não fazem, que o profundo pensamento de Leibniz apresenta por virtude do *cousismo mecânico*.

Será contradição do pensamento ou simples traição da linguagem e da moda científica? É o que, por agora, não interessa.

Seja como for, Leibniz é partidário da preformação. E nisto seria mais consequente que os modernos biólogos, que julgam poder compatibilizar a biomecânica com a epigénese.

Como é sabido, Dante na *Divina Comédia*, especialmente no Purgatório e no Paraíso, expõe uma metafísica, que é a nímia parte de luminoso idealismo dialéctico, pela bruta *Autoridade* consentida. No canto vinte e cinco do Purgatório se pode ler uma teoria da epigénese, que, na sua oposição ao preformismo de Leibniz mostra bem, como queríamos, a grande diferença entre o moderno pensamento e o pensamento platónico, guiando, por Aristóteles, o génio de Dante.

Por uma evolução interna (a sedução da Ideia ou do Acto, segundo Platão ou Aristóteles) o sangue mais puro, contendo a

¹ Os possíveis não salvam a liberdade e mesmo que o fizessem seria por uma inconsequência.

virtude informadora do corpo, é alma de planta, e é alma como a da anêmona, que organiza as potências, isto é, o corpo.

«La vertu active devient une âme semblable à celle d'une plante, différente seulement en ce qu'elle est en voie et l'autre déjà au rivage. Tant opère-t-elle ensuite, que déjà elle se meut et sent, comme une anémone marine; puis elle se prend à organiser les puissances dont elle est la semence¹...».

A seguir a *Autoridade* corta o movimento dialético para a descontinuidade precisa à *alma do baptismo*.

Vê-se que há aqui uma epigênese criadora em vez duma pre-formação mecânica.

Paralelamente, a alma não se envolverá em ponto com a morte para se desenvolver em movimento com a ressurreição; mas a virtude activa, ou antes, a realidade dialéctica criará o seu ciclo.

Assim, além-mundo, o idealismo dialético garante o respectivo ciclo, que não é síntese violenta de *conatus*, mas a informação das novas potências pela virtude activa ou realidade dialéctica da alma.

«... Dès qu'en un lieu elle est circonscrite, la vertu informatrice rayonne autour comme et autant que dans les membres vives. Et comme l'air chargé de pluie, par les rayons qui s'y réfractent se teint de couleurs diverses, ainsi l'air voisin prend la forme qu'y imprime virtuellement l'âme qu'il enveloppe; et, semblable à la flamme que suit le feu, partout où va l'esprit, le suit sa forme nouvelle...».

Com as suas respectivas² vantagens e desvantagens saltam claramente distintos, o pensamento platónico ou de idealismo dialético e o pensamento moderno, de absolutismo materialista. Tão íntima é a diferença que a não pôde dominar o génio de Leibniz, a despeito do seu propositado esforço de vencer o mecanicismo.

E, no entanto, o idealismo dialético é postulado pela melhor parte dos sistemas de Descartes e de Leibniz — pela tendência de realização, função da riqueza idealista. O Deus de Descartes é pelo supremo infinito da Ideia. Os possíveis de Leibniz, imedia-

¹ *La Divine Comédie*, Ernest Flammarion, éditeur.

² O idealismo dialético é o único pensamento filosófico, mas o pensamento mecanista é menos sujeito, em ciência, a ficar pelas explicações verbais, porque tem de acompanhar a acção nos seus determinismos.

tamente a matéria de Aristóteles, são realizados em compossíveis pelo grau da sua perfeição ou forma. Mas a força do fluxo era tanta que os melhores espíritos iam fluindo em movimento...

Só o regresso a um idealismo dialéctico acabará com um mundo sem alma ou matéria sem pensamento, e com uma alma sem liberdade e acção, ou pensamento sem entranhas e realidade.

(*A Águia*, Porto, ano III, 2.^a série, n.º 16, Abril de 1913.)

O Último Lusíada

Por Mário Beirão — Edição da «Renascença Portuguesa»

O livro de Mário Beirão é o livro da penumbra. Há livros que, vindos da Sombra, desabrocham em palavras verde-escuras como o redondo bago da vinha. São almas vórtices aljofrando o mundo.

Há livros nascidos no vermelho do espectro e que são a grita da animalidade pujante e inquieta; são estes livros o eco humano da voz do burro e da crista do galo.

O livro de Mário Beirão é a voz do indizível, a forma do incorpóreo. Ao lê-lo tive, por vezes, esta curiosa impressão de sonho.

No ar dormente do deserto eu olhava uma árvore cujas formas as camadas do ar laceravam e torciam, mas de tal modo que ao tombar de cada linha se erguia por detrás dela, real e serena, como que uma sombra de luz, que fosse a essência da forma desfeita.

É, por isso e para lhe começar pela pele, dum esquisito, dum subtil poder de visão. Um impressivo do vago, do longínquo, do ausente...

Mas na epiderme do livro bóia a sua profunda alma, como nos seus cismáticos olhos de Lenda...

E já na impressão se vê o espaço refractado em tempo, o horizonte geográfico feito horizonte de raça, a aventura nómada tornada ausência d'alma ^(α):

Outro que eu fui, pondo nos céus alarde,
Gritava, era pastor! Ovelhas, anhos,
Quebrando os olhos húmidos, castanhos,
Rasavam de distância a luz da tarde...

^(α) No artigo figura «dalma».

Ao ler o terceiro e o quarto verso, vejo os pastores e os gados bíblicos *já batizados em Cristo*, pastando as margens dos arroios da minha terra.

O Poeta dá-nos no terceiro verso, o mais líquido dos versos que eu conheço, a presença máxima, que é a da intimidade pastoril, para no quarto verso, pondo a distância na ausência psíquica do olhar bovino, nos dar uma primeira aparição da divina Ausência...

A pele agarrou-se à alma e a imagem sensual é o ritmo — alma-sentidos, alma-recolhimento.

Eis a alma do livro — a Ausência:

Vou ausente de mim por mim a andar...

Como é profundamente consolador ver uma morena criança, que, ao abrir a boca para cantar, empoeira o mundo de recordação e anseio!

Onde foi aprender essa criança que a ausência é a dor da criação?

Quem lhe ensinou que *tudo se perde*¹ no mundo físico e que o homem é, por isso que vive no plano físico, como um ressuscitado que conseguindo retirar a cabeça para fora do sepulcro ficasse a olhar a casa distante, a entrever o perfil da Mulher e ali, preso pelo corpo, tivesse de sucumbir, tantalizado por seus olhos, pelo próprio esforço que lhe superiorizou a vista?

É que o Poeta é a urna de alabastro que ainda hoje guarda a essência do bálsamo que a judia entornou sobre o etéreo corpo de Jesus, é que o poeta guarda a marítima lembrança do seu corpo de alga, é que a alma do Poeta é uma paleontologia viva, como diz um irmão, «é feita de camadas como a terra».

E que alegria para o Humilde pensador ver esta morena criança dizer em sorrisos e certezas aquilo que é a oculta e íntima verdade do seu pensamento!

Sim, é a Memória, meu grande cantor das memórias, a intimidade transcendente do Ser.

.....
Pudesse eu ser o musgo em sombra verdecendo,
A voz de longe e outono
Baixinho fenecendo...

¹ Porque a energia se degrada e não pelos arabescos de Le Bon.

Esse milagre é o seu livro, esse milagre é a nossa mesma obra, meus queridos poetas da Memória.

E quem sustentaria o Ser se todos fossem a petrificação do esquecimento, se todos fossem a periferia daquela gigantesca roda que simboliza a nova matéria dos modernos, o pensamento-pedra, se, enfim, todos fossem a Morte?

Desejais a vida sem morte; sois, por isso, almas sem esquecimento, cristianíssimas almas de recordação e enlevo:

Ah! pudesse eu...

Vestir os troncos nus

Eis saporosíssimas palavras d'alma que o Poeta colheu de braço dado, com o eleito do amor.

As «Paisagens» são ainda vistas no tempo. A evocação de Coimbra dá a impressão de que diante de nós se abriu um livro, fechado há séculos, onde mão de fada escondera flores silvestres. E uma rescendência subtil e longínqua, de então e de agora, de nunca e de sempre.

Ancede é a Serenidade heróica. O Douro regouga maldições, perturbando os ninhos, fantasmando, nos solares, rodas de íntimas tragédias,

Tuas profundas águas tormentosas
Murmuram de saudosas,
Reflectem sonho, Longe e folhas de hera!

Mas quando Deus recolhe a dentro de si
mesmo,
E alvorece de Amor, Presença e Primavera.

Ancede conhece antecipadamente o final do drama, daí a sua serenidade. Todos nós, *os eleitos da dor*, conhecemos esse epílogo. Por mim, privilegiado da desgraça, conheço esse final, porque é o meu coração uma ruína verde.

Nos «Bronzes» há, dentro da eternidade, reclamações para o tempo. Ah! soubessem os *doutores* da Revolução dar à Justiça esses olhos de domínio, ela seria na Terra e no Pão, porque teria sido nas almas.

Nos «Mármore» começa, bem alto, o drama humano; a pequena luz de amor humano a querer incendiar o mundo, *em alma fluida a Noite decompondo*.

Mas é na «Humana Condição» e em «Deus» que o poeta é supremo, o seu canto é alto como o fumo, amoroso como a água, íntimo como o querer, disperso como o sonho. Um ligeiro maneirismo (um mínimo de parnasianismo) que por vezes o seduz, desaparece em aroma de mansidão e certeza:

Oh ceguinhos de passo vacilante,
A noite em vosso olhar é claro dia,
Não tendes que recear, segui adiante...

Alguém sorrindo os vossos passos guia,
Alguém que sombra foi ao sol da Vida,
E agora a luz mais íntima radia...

Na «Transfiguração» há píncaros, mas não há um tão perfeito acordo de alma e corpo, de pensamento e forma como na «Humana Condição». O soneto «Cantar» é cheio de penetração de almas.

O soneto «Rezar» tem versos tão directos como este:

Rezar é encher de lágrimas a voz.

«O Vago» é uma maravilha de impressionismo.

«Deus» é a fala da ausência.

Fala comovida, humilde, íntima como rios de opala, embandando Ofélias. Voz de perdão, amor e sacrifício:

Quero ser treva p'ra que a luz exulte!

(*A Montanha*, Porto, ano III, n.º 675, 7 de Maio de 1913.)

A fatalidade e a esperança

Ao compositor desta — Américo dos Santos Graça

Guardo nas minhas recordações da Póvoa uma pequena fita de cinematógrafo, há meses vista, num dos raros momentos em que o meu ânimo pôde suportar os encontrões do grande público.

Tratava-se duma donzela tísica, que os médicos condenam a morrer com o tombar das folhas pelo Outono. Uma criança de quatro ou cinco anos escuta a conferência dos médicos e ouve a sua sentença. «A sua irmãzinha há-de morrer quando tiverem caído as folhas».

Este pensamento constante dilacera ritmicamente a fronte da criança como esquisito pêndulo em cimitarra.

Uma noite a pobre criança acorda em estremecimentos de coragem e corre ao bosque vizinho. Aí começa uma luta entre as parcas forças salvadoras da criança e as ilimitadas forças do Outono.

A criança levanta as folhas caídas e atira-as sobre os ramos, que logo as deixam cair, para continuar até ao esfalfamento a luta do Amor sem forças contra a Força sem amor.

É tão delicada e profunda a névoa espiritual desta silenciosa tragédia que, se não fora a romanesca conclusão, tê-la-ia julgado fruto do pensamento de Maeterlinck.

Nessa pequena fita resume-se, com efeito, toda a desgraça e fatalidade, que esmaga o homem sem contudo vencer a sua conquistadora esperança. Essa pequena fita é o velho rei Édipo, esqueleto de desgraça, confiado à filial ternura de Antígona, é o rei Lear, arrepiado de fatalidade, entregue ao carinho de Cordália, é, aqui bem próximo de todos nós, a criança que transforma o gesto de cólera do «Cego do Maio» em tão íntimas lágrimas que o pobre cego, tocado de Deus, se lança na fuga da própria sombra.

É mais que tudo isto, pois em tudo isto há o amor que ampara, a compreensão mútua, o diverso penetrado de unidade, a palavra — alma, que, no *além* dos egoísmos, espectra a fraternidade do Ser.

Nesta fita há a alma humana frágil e hesitante em frente da imensidade fria, a luz espiritual bruxuleando em frente do Infinito aceso em astros silenciosos.

O mal inexorável em frente do impotente desejo de bem.
Impotente?!

Por isso mesmo que uma criança ousa desafiar o Infinito físico, se afirma uma irreduzível aspiração moral, luz de amor, em si, pequena e débil, mas que é a Anunciação dum centro ideal oculto, que tudo resgate e tudo suspenda do seu universal abraço.

(*O Comércio da Póvoa de Varzim*, semanário do Partido Republicano Português, Póvoa de Varzim, ano x, n.º 33, 18 de Julho de 1913.)

Pádua Correia

Há em toda a vida elevada a consciência superior, um drama íntimo. É o permanente heroísmo duma virtude esforçada nos temperamentos naturais e sem metafísica; é o assombro interrogador em Hugo; é a afirmação presente duma justiça vinda do Além, em Tolstoi.

Em Pádua Correia o drama é especulativo, passa-se na inteligência; daí as suas consequências um tanto cépticas.

Mas o próprio cepticismo não é morada tranquila para consciências altas, é pelo contrário um permanente convite a incessante *ergotismo*.

O drama entre a consciência e o Incognoscível é feito a frio, a guinadas de lógica. Por isso, há, em Pádua Correia, uma ironia essencialmente intelectual. Todo ele é inteligência e forma. A sua prosa, um pouco encastelada, é desdenhosa e severa; o desdém é o fumo da sua inteligência superior, a severidade é a coloração do drama original, fonte da seriedade. Mas ainda aqui se afirma a natureza especulativa do drama: a sua prosa tem quase sempre apêndices de sarcasmo.

É que Pádua Correia receava ser ludibriado pelo Incognoscível. A sua alta consciência pressente o inesgotável além de todo o ser e nesse momento a sua voz ergue-se pujante e severa, e tão nobre como a dos eleitos, mas o ergotismo arrasta ao primeiro plano da realidade vulgar o indefinido além do sonho e o sarcasmo assoma como atitude de defesa perante um invisível, porventura caricatural e humorístico. Eis a intimidade do drama que deu a Pádua Correia o seu feito original; eis a fonte do seu real valor e também dos seus desperdícios estéticos.

(*Ideia Livre*, Porto, 3.^a série, n.º 1, Julho de 1913.)

A MORTE

*Conferência da «Renascença Portuguesa»,
pronunciada no Centro Comercial do Porto,
na noite de 23 de Julho de 1913.*

- 1.^a edição: Renascença Portuguesa, Porto, 1913.
2.^a edição: Lello & Irmão, Porto, 1983.
3.^a edição: a actual.

A minha tia

Emília Coimbra

Minhas Senhoras e meus Senhores:

Imaginaí o cristal espelhante dum líquido. Seja o granítico tanque secular do nosso Norte. A água abandona as suas verdes carnes à tranquilidade do sono. Sobre o velho granito, um vulto de Mulher olha o fundo limoso donde filamentosas algas saem em precoce cabeleira vegetal. Súbito, uma aragem encrespa a superfície, do colo da Mulher tomba uma flor e os ecos da Água, em abraços concêntricos acordados, entrechocam-se em rumorosos outeiros.

Olhai, agora, o nosso Avô Oceano e vede que brandura e lirismo nos seus braços de espuma. Uma aragem maternal beija as tranças da onda. O seu ritmo é tão piedoso, suave e íntimo que se visionam Nereidas amorosamente embaladas em fofos braços de água. É que os elementos estão de acordo e trocam sorrisos.

Vede, lá no Inverno, esse mesmo Oceano. //

Os elementos em desacordo trocam blasfêmias, imprecações, lágrimas. No Mar há tragédias e epopeias. A vaga ergue-se em ímpeto, dobra o dorso, e, num tropel de desvairo, ei-la, a imensa catapulta, que vai alargar os seus domínios.

8

Avança em linhas cerradas, tensas e recurvas, e na crista da vaga, a espuma mais veloz, como que liberta e consciente, baila e canta a vertigem da luta. Há, por vezes, na epopeia vórtices de tragédia. Há lutas íntimas, como se na bruteza invencível do cego esforço, surgissem pequenas hesitações de consciência. Ao surdo trovão duma mole em irremissível avanço são misturados estalidos altos, discordantes, notas individualizadas de atritos e despenhamentos.

^(a) Até à p. 12 da 1.^a edição não se fará alusão ao M porque não se dispõe das suas onze folhas iniciais.

Também a palavra tombada na alma ora se espria em ondulações da superfície, ora, mergulhando a pique até funduras insólitas, vai acordar os ecos dos tempos, as vozes do além. Se a palavra apenas correu à superfície da alma, esta mandará a recebê-la os seus hábitos e automatismos. Se a palavra vai em turbilhão até alturas selvagens, todo um cortejo de ocultos tesouros virá ao seu encontro. Não serão somente os preconceitos e automatismos, mas a indefinida virtualidade do nosso ser pensante, activo e amoroso.

9 Se começo por vos falar da face da Morte é para que, afastando a sua inconsciente e // habitual imagem feita de horrores acessórios e acusações irreflectidas, possa a minha palavra encontrar almas atentas ao inurmúrio das suas últimas, longínquas camadas. Desvende eu a face da Morte para que o seu nome não apodreça os meus lábios, não caricature em esgar o meu sorriso confiado, não descarne o meu corpo em petulante cadáver que se erguesse a preleccionar a lição de anatomia.

A imagem da Morte, que é incontestavelmente a mais importante para o comportamento da nossa vida, forma-se em nosso espírito, ao sabor das mais baixas solicitações. São, com efeito, o medo e a repugnância animal os principais elementos dessa imagem. E vai tão longe a cegueira e cobardia dos homens, neste ponto, que à própria criança, absolutamente indiferente e estranha à ideia de Morte, se lhe impõe uma imagem com elementos de medo. É a velha, uma esfrangalhada velha, que à minha imaginação infantil aparecia como uma coruja humana de afiados dentes gotejando a leitosa carne dos pequeninos.

E, como eu não compreendia a Morte e nenhuma criança a poderá entender nos primeiros anos, essa velha era uma roubadora das crianças, espiando-lhe incessantemente os passitos de pétala de rosa.

10 Imagem obsidiante, que jamais largará a imaginação infantil e que infalivelmente irá dar o // *tonus* cinestésico a toda a ulterior imagem da Morte. Se os pais pudessem perceber a banal verdade psicológica, que todas as nossas imagens têm a medula de reacções dos músculos, atitudes segmentares, etc., a pedagogia doméstica seria completamente revolucionada e ondas de alegria, virilidade, e fé perante a Vida, sairiam amanhã das abençoadas portas de todos os lares!

Se ainda os homens reflectissem nessa minúscula verdade, não deixariam aos acasos dos hábitos motores a formação das imagens dominadoras da sua vida.

Mas deixam; e a ideia da Morte, aproveitando esse primeiro estrato de medo, que é a velha, o papão, o homem do saco, etc., vai moldando a sua imagem de podridão e fealdade. Sobre esse primeiro estrato vêm acumular-se as impressões acessórias da atmosfera dos moribundos e dos cadáveres.

Um espírito clarificador — cuja missão tem sido, como humana abelha, silenciosamente transformar em beleza e doçura os dolorosos aspectos da existência — Maeterlinck, dizia, há pouco, que os nossos cemitérios e a nossa impiedosa medicina muito contribuem para a treva da Morte.

Assim é, com efeito, embora se não possa concluir que, só por si, seja de desejar a incineração e o golpe de piedade da medicina.

Prefiro olhar o problema pelo lado da // coragem e erguer a alma acima das solicitações dos sentidos. 11

Acho preferível que o homem, pela espontaneidade do seu espírito, destile esses horrores instintivos, em heróicas plantas, que, das profundezas da alma, venham abrir em lábios de água a inocência da sua branca alegria.

Os nossos cemitérios, habitados de esqueletos, podem ser jardins cristãos, se a alma tiver a coragem de descobrir o além dos sentidos.

O nosso corpo a arder em chama purificadora, será beleza, libertação, cósmico abraço instantâneo. Sim, será a onda do éter, que, em Romaria pagã, vá beijar as praias dos mundos.

Sim, é certo, mas o nosso corpo nas entranhas maternas da Terra será o reconhecimento doméstico, a gratidão aos seios da nossa vida do instinto, o abraço terrestre, a retribuição justa e, sobretudo, a suprema oferta às famintas humildades do planeta.

Não precisamos de esconder as dores para que a Alegria possa viver, num mesmo hospital desabrocham flores humanas ao mesmo tempo que outras se fanam e apodrecem.

O que precisamos é saber destilar a podridão em beleza e frescura, como sabem as raízes transformar o pântano, em jardim, alado e fecundo aroma. Elaboremos em reflexão purificadora as reacções sensíveis que devemos ao Acaso obscuro e elas serão a seiva da // esperança, a flor do pensamento, os maduros pomos da fé. 12

Não desenhemos a Morte com o pânico animal de que são feitos os nossos ossos, com o medo que nos espreitou o berço, com o ritmo esperança-desejoso que foi o nosso respirar à cabeceira dum doente querido, nem finalmente com a impotente có-

lera, raivosa da própria insensatez, que fosse o epílogo do drama precedente, o último grito do desespero lívido.

Pintando, destarte, a Morte, não seremos semelhantemente ingênuos e piormente ingratos que a criança, que, vendo os ares fendidos pelas quilhas das novas frotas, gritasse que os homens iam quebrar o céu?

Que direito temos de emprestar à Morte a repanhada máscara das nossas inquietações e das nossas misérias, que são quase sempre as nossas cobardias? A nossa alma é um poço, que nos atravessa de lado a lado; ^(a) sondemo-la, tenhamos a coragem de dar todo o fio ao prumo que do lado do abismo de novo toparemos as estrelas.

Mergulhemos a consciência a toda a fundura do pélagos e os tormentosos e crucificados Adamastores subirão libertos e fluidizados.

13 É tão inconsciente e de passiva adaptação cinestésica a imagem da Morte, que nem sequer a sua face é sempre a mesma. A Morte de uma virgem tuberculosa é, para todos e inconscientemente, o definhamento do lírio, que, dobrando // pela haste, tombasse cristalizado, num brando túmulo de água.

A Morte das crianças é mais um outono florido que uma primavera outonada, é uma magnólia buda que à terra mendiga ofertas-se as suas jóias. E serão estas imagens menos verdadeiras e justas?

Um dia atravessei a crista duma serra. Era numa região bem fadada das graças da Serenidade no tufado côncavo dos seus vales e tocada de arrepios místicos no arremesso das montanhas. Era uma manhã envolvida num nevoeiro sujo e pegajoso que cobria a terra como imensa teia viscosa, ^(b) que mefistofélica Aranha tivesse lançado à alegria dos homens.

O nevoeiro escorria pelo corpo, entrava pela boca, amolecia os pulmões e punha na alma a lassidão do esquecimento. A paisagem era um golfo de lama, coleante, obdurada de maldições.

Pouco a pouco do Altar-mor subia a sangrenta hóstia pagã.

O primeiro olhar da luz filtrou através do nevoeiro em pulverizados cromos; foi como que a vinda duma bênção, que mil lábios diversos em mil diversas línguas tivessem de receber. A luz tamiçada revelara o orvalho e o nevoeiro ^(c) de maldição era o aljôfar

^(a) O M usa «,» em vez de «;» (fl. 11).

^(b) O M não usa «,» (fl. 12).

^(c) O M usa «através o nevoeiro» (fl. 12).

da noite, a lágrima anunciadora e redimida, o vitorioso sorriso humedecido. O céu loiro e rosado e a terra lavada de sombras enquadravam uma face de // perpétua virgindade,^(α) a despedir 14
o nocturno labor do sonho.

A terra saía da vida cósmica, cujo além é de mistério e promessa mas cuja aparência é vagabunda, de errante futilidade, para viver a vida individualizada da Cor, do Som, dos pinhais, das vinhas^(β), do amor e do trabalho. E então toda a paisagem apareceu no brando relevo da sua vida infantil, que, ao meio-dia, atingiria as últimas oitavas do seu falar. É antes do forte e másculo meio-dia, na enternecida ingenuidade da sua infância, que a Terra é mais amiga da nossa alma. Ao meio-dia, o sol vai em plena vitória da sombra, que, deliquescida e mínima, é como a esposa maltratada.

Ao meio-dia, a Terra atinge^(γ) a sua plena individualização, é gritante de egoísmo, claridade, e ruidosa pujança. Ao amanhecer é a jovem filha do Céu e da Noite, a vida aureolada de sombra, sonho, recordação e desejo. É a liberdade no estremecimento antecessor da partida, o frémito do voo preformado.

Assim deve o homem partir à procura da verdadeira face de^(δ) Morte.

Que as vossas mãos, modeladas em seculares esforços de sonho, possam, minhas senhoras, afastar o nevoeiro da falsa imagem da Morte para, confiadamente, demandarmos os seus verdadeiros horizontes.

Que os vossos longos dedos, feitos do // luminoso desejo da seiva, e de íntimas preces, ogivadas ascensões de alma, afastem a névoa e espalhem em cataratas as róseas promessas do sol-nascente! 15

O SER^(ε)

Afastados os preconcebidos pensamentos e as irreflectidas imagens, procuremos qual seja a mais adequada ideia da Morte. Para isso teremos de sondar a intimidade do Ser, teremos de

(α) O M não usa «,» (fl. 13).

(β) O M usa «ninhos» em vez de «vinhas» (fl. 14).

(γ) O M usa «atingiu» em vez de «atinge» (fl. 14).

(δ) O M usa «da» em vez de «de» (fl. 16).

(ε) O M usa o subtítulo «O Ser» alinhado à esquerda, seguido de travessão e antes de «Afastados os preconceitos [...]» (fl. 16).

mergulhar nas entranhas da realidade. Só então poderemos saber a verdadeira situação e valor da consciência, só então poderemos legitimamente falar dum espírito real e eficaz ou simples epifenómeno, fantasma dos fenómenos físicos.

A mais simples noção de realidade é a dum sistema de objectos e qualidades, modelos das nossas sensações e ideias, que passivamente os reproduzem. Seríamos como um espelho consciente das suas imagens.

A realidade é um conjunto parcamente sistemático, mas é um todo opulento e inesgotável — é uma boa atitude pré-filosófica. Seria a atitude naturalista — um máximo de conteúdo num mínimo de unificação formal.

16 Mas ^(a) o naturalismo é um sistema instável, pois o pensamento irá, por virtude própria e insofrida espontaneidade, usar de modelos, representações privilegiadas, para reconstruir a realidade. O // pensamento é atenção, tendência, selecção, mais vontade que passiva representação. Tudo o que o liberte, isto é, tudo que lhe dê amplidão e elasticidade toma privilégio e acaba por dominar como a profissão acaba por se nos inscrever na fisionomia, na atitude e na alma. Assim, no naturalismo, acabam por dominar, as representações mais usadas e mais úteis. O naturalismo pré-científico cai num sensualismo incrítico, que é o mais completo tipo do que eu chamo o *cousismo*. Com as representações musculares, tácteis, dinâmicas, etc., é reconstruída a realidade.

^(b) Outro seria o sensualismo que tudo referisse às sensações depois de as ter racionalizado.

Neste sistema uma larga parte seria feita à actividade espiritual, que, comparando as sensações individuais entre si e na sua união causal, fosse distinguindo entre o subjectivo e o objectivo. De forma que querer reduzir tudo a sensações seria mediocrementemente possível por virtude do anterior trabalho racionalizante. Quer dizer que o sensível apenas valeria pelo pensamento que o tivesse organizado. Os sentidos só dão, com efeito, complexos subjectivos, a que o pensamento dá realidade pelos laços da causalidade e da coordenação sob os chamados conceitos limites, nome bem feito para afirmar a sua irredutibilidade ideal. A sim-

^(a) O M omite a conjunção «mas» (fl. 17).

^(b) O texto que se segue, até «o mundo sensível é real pela ossatura do pensamento racional, que o sustenta» (p. 17 da 1.^a edição), corresponde ao texto que o M faz constar nas fls. 18 (a) e 18 (b).

ples noção de espaço e de tempo, inerente à mínima realidade, excede o mundo sensível, pois que na tentativa // de Elie de Cyon para encontrar os sentidos espaciais e temporais tudo é fisiologicamente justo ^(a), mas filosoficamente equívoco. Tais ^(b) sentidos podem dar a direcção e a sucessão, mas nunca o espaço e o tempo isotropos, exauridos, cuja realidade é de alta elaboração, como de sobejo o mostra a sua génese sociológica, tentada pela escola durkheimista. É, pois, impossível a atitude do sensualismo, servindo, quando aprofundado, para mostrar como o mundo sensível é penetrado de pensamento a ponto de se dar como uma adaptação do mundo biológico à realidade do pensamento racional. O implicado pensamento biológico adapta-se ao pensamento sistemático que é o Ser. O platonismo destas considerações é bem claro para que seja preciso destacá-lo; o mundo sensível é real pela ossatura de pensamento racional, que o sustenta ^(c).

17

A primitiva reconstrução sensualista não é um activo trabalho de reflexão seleccionante, que lançasse aqui e além a semente destinada a dominar a floresta, é antes o primitivo líquene, cobrindo da rocha à árvore, numa inundação de uniformidade, todo o mundo da vida. De facto, desde o princípio o pensamento analisou o dado, produto de inconscientes mas profundas sínteses, e reconstruiu a realidade por meio de representações modelos. É, deste modo, por meio de analogias psicológicas e mecânicas que desde o início o pensamento trabalha. //

Tão longe quanto alcance a nossa visão histórica ou actual, o pensamento é sempre um progresso sintético, e a realidade como ^(d) a cor mais densa, o som mais grave, o núcleo mais resistente do sistema dinâmico do pensamento. O naturalismo só seria possível se este movimento fosse apenas um transporte mecânico de qualidades existentes em si.

18

Mas a qualidade é síntese confusa, porque é como que uma fisiológica inconsciente que as forças adaptativas geraram para além dos horizontes da nossa consciência central; e o próprio movimento mecânico não é, nem pode ser, em si, pois só desqualificado e exaurido ele se presta às articulações que lhe sabe determinar a menos ambiciosa actividade humana. O naturalismo é

^(a) O M usa «fisiologicamente belo» em vez de «fisiologicamente justo» [fl. 18 (a)].

^(b) O M usa o determinante «esses» em vez de «tais» [fl. 18 (a)].

^(c) O M usa «que o atravessa» em vez de «que o sustenta» [fl. 18 (b)].

^(d) O M usa «como que» em vez de «como» (fl. 19).

antes uma salutar atitude pedagógica que, nas épocas de crise de modelos de pensamento, as forças profundas da vida criam e dirigem. Eis porque a época moderna é o crepúsculo do naturalismo. Porque os antigos modelos foram encontrados mesquinhos e pobres, se apresentou o naturalismo; porque já as novas forças ideais entram de elaborar mais íntimas realidades, se crepusculiza o naturalismo, retirando a sua rubra vitalidade ao seio mais vasto e tranquilo da luz clara e plena.

A realidade não é então a natureza?

19 Quem não quiser ser vítima das seduções retóricas, tomando a palha das palavras pelo // grão das ideias, terá de precaver-se contra as palavras totalizantes e absolutas. De que serve dizer que a realidade é a natureza, se apenas deslocamos o problema, pois a natureza é ainda uma reconstrução, por modelos, duma primeira natureza, construída nos inconscientes longes da nossa actividade sintética psicológica e da nossa ancestral adaptação biológica? Realidade e natureza são produções e reproduções ampliadas, renascidas duma irreduzível actividade pensante; neste sentido podemos dizer, com Schopenhauer, que o mundo é a nossa representação.

No mundo físico, a posição de equilíbrio estável num sistema isolado, é aquela para a qual é mínima a sua energia potencial. No mundo superior da Vida, domina também uma lei dos extremos;^(a) só são estáveis as posições de máxima e de mínima energia. É num esforço com destino e entranhas^(b), num esforço interiorizante e espiritualizador, que o pensamento vive e *cria* a realidade por sucessiva assimilação dos modelos marginais pelo núcleo substancial. É a sua posição de equilíbrio vivo.

20 Mas há outra posição de equilíbrio que é o equilíbrio adormecido ou morto, no hábito e na matéria. Espírito distendido, vontade anulada por dispersão seria o pecado original duma teogonia bergsonista. É, com efeito, este o movimento pendular do pensamento humano, movimento pendular, que vai da liberdade criadora à // necessidade sofredora e contemplativa, mas que se executa em altitudes diferentes, porque a fase *criadora* desloca o centro de gravidade do sistema. E é tanto mais assim quanto é certo que a própria liberdade começa por uma espontaneidade *estranha*, espécie de fatalidade benéfica que, por nós, trabalha de incomensuráveis longes. A nossa verídica liberdade espiritual

^(a) O M usa travessão em vez de «;» (fl. 21).

^(b) O M usa a palavra «intranhas» em vez de «entranhas» (fl. 22).

começa na espontânea adaptação biológica tão sábia, mas tão *alheia* e impessoal. E, como a planta se entrega à direcção da luz, assim em nós reside ainda uma passiva confiança na providência das forças biológicas. Essa confiança inclina a criança para os braços maternos, que a cerquem, numa entrega e num abandono bem feitos para a meditação do filósofo.

Entre os argumentos *sensíveis* da existência de Deus, se tais argumentos podem existir, sempre me apareceu, como supremo, o tombar duma cabeça infantil no mistério do sono.

Entre todas as superstições, eu tenho uma particular atenção para o anjo da guarda, que todas as noites se vem debruçar sobre o leito das crianças. Ele é fresco, infantil e descuidoso como elas; é a providência panteísta. Toda a vida implica, com efeito, uma boa porção de optimismo. Ela é feita de sucessivas vitórias, e, na hora do combate, sempre do subsolo da vida, ignoradas forças acorrem.

O Universo diluído em nivelado oceano de // Vida, recebe descuidosamente todas as formas, ainda as mais perfeitas. Elas respondem ao apelo desse subsolo criador e poderoso, como as pontas das árvores à raiz, como as cristas dos montes ao longínquo coração da Terra. Ela, a providência panteísta, indiferentemente as recebe, porque uma vez tombadas, dissolvidas na rasa uniformidade da superfície, ela as saberá repetir uma, mil, indefinidas vezes, pois guarda na dimensão oculta e invisível a sua perfeita lembrança, a sua completa e indefectível essência. As crianças adormecem no seio invisível dessa providência com a candura, a confiança e a certeza com que no Outono vagarosamente tombam as folhas amarelecidas e lassas. As formas vivas tendem a um permanente regresso à potência informe donde saíram como as ascensões lunares da maré continuamente caem ao nível donde destacaram.

21

Nesse abandono toma, por vezes, a Vida aspectos paradoxais e monstruosos. É uma aranha presa na própria teia, uma liberdade encarcerada nos seus decretos, a árvore esmagada sob o peso dos próprios frutos.

Quem tiver o poder de evocar certos períodos de história da terra poderá assistir a este enredamento, a estes rodopios da maré vital. No período dos grandes *saurios*^(a) há como que uma actualização completa de toda a potência vital, corre a vida a atingir a unidade bruta^(b). //

(a) O M não usa o itálico na palavra «saurios» (fl. 26).

(b) O M adopta a seguinte forma: «No período dos grandes *saurios* [...], na terra vai a vida atingir a unidade bruta» (fl. 26).

22 Como um rio que a asa do Vento fosse congelando da nascente à foz, descendo a corrente, subindo os afluentes, alastrando pelo Oceano, petrificando, num monstruoso corpo de altitudes e pegos, a fluidez metamórfica da água. Nos inícios, uma cisão absoluta, parcelares egoísmos isolantes, uma absurda e contraditória actualização^(a) bruta é a face estereotipada da vida. As formas encerram-se em fortalezas inacessíveis, mil vezes mais resistentes que os nossos castelos medievais. E, se a epiderme granítica dos castelos pegou temperamento ao guerreiro da época, o calcário das conchas deu a própria alma de sono e inércia aos seus encolhidos moradores.

O homem não vive fora deste ritmo da vida, pelo menos enquanto não descobrir o novo mundo a que pertence, o verdadeiro mundo da *transnatureza*^(b). Obedece, por isso, ao universal rodopio da Vida. Dará frutos que o esmaguem, construirá castelos com tão apertadas e sólidas muralhas que não mais se lhe hão-de separar da pele, tão altas serão as suas torres que taparão a face do Sol, tão próximos e visíveis quererá os seus deuses que deles há-de fazer companheiros de embrutecimento e preguiça.

Assim é, com efeito. Ele *cria* hábitos que, uma vez dirigidos, passam a dirigir; ele *cria* conceitos que, uma vez formulados, serão os tipos de toda a realidade.

23 Representando cada movimento do // pensamento por uma linha contínua, podemos dizer que essa linha sobe a um máximo para correr ao mesmo nível e em linha recta, até subir em novos ramos a máximos progressivos. A linha é a trajectória do juízo reflectido, operação essencial do espírito, analisando os dados incoerentes de indefinidos juízos anteriores até à sua cristalização em conceitos, que se apoderam então da vida mental e a embalam numa realidade lisa e harmoniosa. Se a vida mental se reduzisse a esta única linha, adormecido seria o homem na fortaleza dos conceitos; mas, dos diferentes pontos do espaço, outras linhas sobem e o seu concurso ondula a alma, partindo activa em novos juízos assimiladores. Em épocas de grande calma e quietude, as linhas, partindo não dos diferentes pontos do espaço, mas dos diferentes pontos da nossa casa, já de conceitos formada, do interior duma Igreja por exemplo, encontram-se sem atrito e permanece estagnada a superfície da alma. São as grandes épocas de dogmatismo, seja individual, seja colectivo.

^(a) O M usa a palavra «pluralização» em vez de «actualização» (fl. 26).

^(b) O M omite o itálico na palavra «transnatureza» (fl. 27).

O filósofo naturalista será aquele que, subindo na linha central, presta, de instinto, o ouvido às ascensões circunvizinhas.

O filósofo dogmático percorre os grandes planaltos dos conceitos, nos quais, porque são as superfícies do nível do pensamento, o espírito é em equilíbrio e pode deslizar sem trabalho. Mas, porque o movimento, que levanta o // pensamento naturalista, é o próprio movimento da vida e do pensamento, porque o naturalista se abandona ao impulso panteísta imediato, ele ignora o *eu*, ele perde a pessoa, e, o que por agora mais nos interessa, ele será seduzido pela descansada moleza dos planaltos. Eis porque afirmamos que o naturalismo é instável e que só há equilíbrio nas superfícies de nível, ou no ^(a) dinamismo dum pensamento que se apreende como absoluta realidade implicada e que, por consequência, sempre refere a natureza, topografia conceptual, a uma *transnatureza* onde o conceito e o ser se aproximem, se expliquem e realizem. O naturalismo exigia uma reciprocidade osmótica perfeita, um movimento contínuo de exosmose e endosmose, absolutamente idênticas. Todas as teorias, hipóteses e artifícios de experiência seriam a exosmose de acumulações, que, por endosmose anteriores, a natureza tivesse depositado no espírito. Mas nesse mesmo poder de acumulação, selecção e síntese, não se afirma uma acção original e excedente? Essa actividade original será, porventura, reconhecida nos sistemas que são consequências da atitude naturalista?

24

Esses sistemas resultam, como vimos, da reconstrução da realidade com modelos privilegiados, da colocação de realidade no planalto de certos conceitos dominantes. É por isso que cada idade individual e cada época de // civilização têm uma realidade própria, um sistema, que se recebe pelo único facto da sua actualidade.

25

Não é evidente na nossa actual civilização o papel dominador de certos conceitos invasores e exclusivistas, como os conceitos de *sucesso*, da utilidade e da força?

Quantas almas de eleição erguem a voz em favor do desinteresse, da superfluidade e da graça?

A preferência dos modelos construtores será determinada pelas primeiras adaptações ao meio exterior e pelas normas colectivas.

Sendo as normas colectivas, princípios gerais, que o indivíduo pensa por imagens tecidas das acções e reacções adaptativas,

^(a) O M coloca neste ponto a palavra «próprio» (fl. 29).

são estas, por isso, de primacial importância para a reconstrução da realidade. Sob este ponto de vista não é indiferente o temperamento individual, que, muito ocultamente, irá insinuar o caminho do correlativo juízo assimilador, que leve ao planalto predilecto. É por isso, e assim de novo se afirma a irreduzibilidade do juízo, que tantos e vários são os caminhos individuais para o preconceito ¹ colectivo. Para uns a realidade modelar é a resistência dum conjunto de sensações, // individualizado no espaço e no tempo. O próprio espaço e o próprio tempo são relações desses conjuntos ou objectos. Serão os materialistas absolutos, se chamarmos matéria a esses blocos de sensações. Ora uma realidade de relações de objectos, não podendo furtar-se à exigência de definir a Relação e os objectos e não podendo satisfazer tal exigência, dissemina-se em confusão e incoerência.

Para outros o modelo está sobretudo na forma. A matéria informe determina-se pela forma, e é dos *arranjos* dos elementos que brotam as qualidades dos corpos. É claro que há nestes sistemas maior poder de síntese e unidade e tanto que, não havendo materialistas puros, os chamados sistemas materialistas resultam de modelar o real pelo átomo e força, ou seja por todo um mundo de espécies e formas.

Mas qual é a relação entre a forma e a matéria? A forma é a essência da matéria, ou é antes a determinação da parcela pela sua relação ao conjunto? E como pode haver relação entre duas cousas em si impensáveis e inexistentes? Também não há formalistas puros, mas somente pensadores que, cedendo às solicitações da superfície de nível do pensamento seu contemporâneo, admitiram certos conjuntos conceptualmente organizados. É notável, sob este ponto de vista, o positivismo de A. Comte, que, receando a matéria por amorfa e as categorias por ocas, // se coloca no *facto*, que é já a matéria informada, a forma substanciada e real. ^(α)

O que é um facto?

Um facto é, pelo menos, um acontecimento no espaço e no tempo e subordinado às leis da causalidade. Sem esta garantia mínima o *facto* é indiscernível do sonho e da ilusão. Consequen-

¹ A própria palavra preconceito indica que os conceitos são ordinariamente amputados do coração, que é o movimento dialéctico do juízo.

^(α) O M não faz parágrafo neste ponto (fl. 33).

temente, o facto só é pela interpretação, que o refira a uma realidade anterior, que é a do nível conceptual do pensamento ^(a).

Por isso, e a despeito duma geral objectivação pelas normas colectivas, um *facto* é diferente para cada homem. Para A. Comte o *facto* era inconscientemente o *facto* científico, produto bem tardio duma elaboração superior. Os seus *factos* eram tão pouco imediatos que a matemática saía deles, por um simples artifício negativo da atenção. E, uma vez extraída dos factos, era ainda tão real que o mundo concreto precisava dela para se exprimir, embora ela, nas suas teorias analíticas, fosse essencialmente independente. Como pode um extracto dos factos unificá-los e garanti-los? Não é uma dificuldade paralela à de unir uma forma pura a uma matéria informe? Todos os sistemas que cortem o movimento dialéctico que gera a realidade, que amputem a continuidade orgânica do pensamento serão amarrados à mesma impossibilidade, semelhante à de alguém, que, sabendo que a pele cresce com o organismo, se lembrasse de guardar // peles de diferentes tamanhos para poupar a um corpo em crescimento o trabalho de se ir fazendo a própria pele.

28

Todos estes sistemas são a repetição humana, e por vezes grandiosa, do encerramento da vida na carapaça do auto-hipnotismo do atingido. Em todos eles a actividade pensante se some por entre o pensado, como certos rios que desaparecem de repente pelos interstícios do areal.

Da forma que esse trabalho milenar da água a esconde e filtra, assim os conceitos, os princípios, os pensamentos, em suma, escondem por vezes a criadora fluidez do espírito. Assim são separados os pensamentos do pensamento, e é reduzido o pensamento a uma vazia virtualidade pairando sobre as realidades construídas. O pensamento e as suas obras são como dois irmãos, que, separados desde a infância, se falassem numa absoluta incompreensão, se olhassem na mais estranha mudez. A obra é a matéria, e o pensamento uma inútil reedição dessa matéria. Assim se geram todos os absurdos problemas da matéria e da forma, da causa transitiva e da causa ocasional, da necessidade e da liberdade, da alma e do corpo, etc.

^(a) O M usa a seguinte forma: «Consequentemente o facto só é pela interpretação, que o refira a uma realidade anterior. Essa realidade anterior é a do nível conceptual do pensamento» (fl. 33).

Outro sistema seria aquele que procurasse achar as leis da realidade medindo os movimentos do pensamento construtor. Se este ^(a) movimento é considerado na sua essência de permanente mobilidade organizadora, teremos uma // autêntica realidade assente em sólidos alicerces, e, contemporaneamente, evoluindo em contínua assimilação dos acidentes marginais obscuros pelo núcleo substancial do ser.

Mas, se o movimento é considerado já nas diferentes superfícies de nível, teremos de novo quebrado a unidade do pensamento construtor e seremos tentados a admitir que é por qualidades intrínsecas que o pensamento é nessas superfícies. Esqueceremos que o movimento é perfeito e sem trabalho, porque os conceitos e os princípios nada mais são que o resultado da elaboração do pensamento ascendente, elevando-se na assimilação das oposições assaltantes. Resultado onde o pensamento se repousa, como o lavrador, que, tendo subido a plantar uma árvore, ficasse deitado à sua sombra, vivendo tranquilamente dos seus frutos, e pensando que o monte tem a propriedade formal de produzir as árvores. Um tal sistema filosófico irá atender justificadamente à acção unificadora do pensamento, será uma irrefutável demonstração de que a realidade é sempre o resultado da apreensão sintética da consciência pensante, mas, olhando só as realidades superiores das superfícies de nível, determinará um formalismo demasiadamente puro para unificar uma matéria excessivamente informe e ignorada. Falamos do kantismo, é claro. Kant vê uma realidade de alto nível, o mundo newtoniano, nível por ele pisado numa célebre // tentativa cosmogónica. Quais sejam as condições implicadas no facto de existência duma tal realidade é o ponto de partida da crítica. Como se vê é o planalto matemático-físico do pensamento humano que Kant admite como *facto* primordial.

A possibilidade da certeza matemática e da explicação física postula formas apriorísticas do conhecimento.

Já Platão tinha demonstrada a existência pré-natal da alma humana pelo *facto* do apriorismo dos conceitos limites como o de igualdade, por exemplo. É um inatismo mais materialista ou mais formalista, de ideias e qualidades, ou de faculdades e formas, vem até Kant.

Kant viu perfeitamente que o momento essencial do pensamento humano é o juízo. Soube, portanto, furtar-se à sedução do

^(a) O M usa o determinante «esse» em vez de «este» (fl. 36).

conceito cristalizado, do pensamento estático. Procurando o dinamismo do pensamento, como que tentou realizar a extraordinária e desvairante aventura do homem que quisesse medir a própria sombra.

Mas desmontou o mecanismo no privilegiado momento em que o trabalho do pensamento é nulo, por se mover em superfícies de nível.

A matéria é a diversidade misteriosa que afecta a nossa sensibilidade, é o obscuro interior da sensação. Essa ignorada matéria *aparece-nos* no espaço e no tempo, *formas* apriorísticas, segundo as quais é afectada a nossa sensibilidade. //

A sensibilidade é, portanto, uma faculdade passiva; por ela nos são dados os objectos. Uma faculdade activa, funcional, que é o entendimento, os determinará como objectos pensados. 31

A função do entendimento é o juízo por meio dos conceitos, que, são por sua vez, o resultado da espontaneidade do pensamento. Para construir uma tabela completa dos conceitos puros do entendimento ou categorias basta, portanto, fazer uma análise exaustiva de todas as formas dos juízos.

Temos assim uma intuição no espaço e no tempo e categorias do entendimento, expressões da espontaneidade funcional do pensamento, que são absolutos, valendo para todas as intuições possíveis. A união da intuição e das categorias faz-se pelos esquemas da imaginação, novo apriorismo da imaginação pura, resultante da determinação transcendental do tempo na apreensão sintética da consciência.

Como acabamos de ver, o kantismo dá, na construção da realidade, o principal papel à forma; mas essa forma não é um extracto passivo de factos ou objectos brutos, é, pelo contrário, a forma da nossa actividade cognitiva, a estrutura das nossas faculdades. Entre nós e um Universo, que se nos opõe e resiste, interpõem-se as nossas faculdades, crivando desse Universo tudo o que não possa *aparecer* através da sua misteriosa rede. //

Este sistema demonstra, e duma maneira flagrante^(a), uma irreductível actividade de síntese psicológica em toda a natureza ou realidade, pois realidade e natureza são funções do «eu penso». Querem, após o kantismo, reduzir a actividade espiritual à matéria é mais infeliz aventura que a do homem que, após o primeiro 32

^(a) O M usa a palavra «irrefutável» em vez de «flagrante» (fl. 41).

movimento expansivo do coração, o julgasse inexistente e inútil por ter encontrado o sangue à superfície do corpo.

^(a) Mas o kantismo ^(b) foi tomado da vertigem das alturas e, esquecendo a encosta, rodopiou em torno do equilibrado planalto do mundo newtoniano.

As condições desse mundo não podiam ser empíricas, pois que ele fora adivinhado, pois que a sua intimidade fora prevista, e tão longe que a gravidade terrestre era a gravitação universal e o modelo das forças, que tudo governavam ^(γ). E já Hume mostrara como o empirismo coerente dissolve a unificação causal no elástico contingencialismo dos hábitos psicológicos.

Acrescente-se a isto a visão genial e irrefutável da apreensão sintética de consciência pura como primeira condição do pensamento e teremos os principais factores do formalismo da crítica.

33 O ser ondula em ritmos que, por vezes, se opõem à expectativa do homem; de modo que, mesmo às superfícies de nível do pensamento, // chegam correntes invasoras. São as sensações, blocos misteriosos e obscuros que, só por si, obrigariam a um empirismo contingente, a uma simples atitude prática.

Ora todas as sensações se ordenam no espaço e no tempo, que, não podendo ser conceitos vindos dos objectos, porque toda a existência os postula, são as formas, que toma a nossa sensibilidade afectada. A realidade é, portanto e antes de mais nada, uma aparência espacial e temporal do inabordável incognoscível, do incondicional absoluto ^(δ). Desta forma é já o ser cindido no absoluto incognoscível e na realidade humana das intuições espaciais e temporais. É este um grave erro que irá quebrar a unidade do pensamento, por penosos artifícios mais tarde reatada.

O espaço e o tempo não são formas absolutas, arbitrárias portanto, duma absoluta faculdade de sentir. São formas muito

^(a) O M, imediatamente antes do texto que se segue, interpõe o seguinte: «Mas o kantismo foi tomado da vertigem das alturas e, se Zaratustra escolheu o caminho da Montanha, a seis mil pés acima dos homens, para desentranhar os seus mais terríveis pensamentos, foi para o vale, para entre as choupanas do homem, a caminho da sua volta dadivosa» (fl. 41).

^(b) O M usa «Kant» em vez de «kantismo» (fl. 41).

^(γ) O M usa a seguinte forma: «As condições deste mundo [...], pois que a sua intimidade fora prevista, e tão longe que a gravidade [...], que tudo governavam» (fls. 41-42).

^(δ) O M usa «do absoluto incondicional» em vez de «do incondicional absoluto» (fl. 43).

elaboradas e perfeitas, formas duma experiência científica, de elevados planaltos. Nelas colabora, mais que em muitas outras, a espontaneidade analítico-sintética do pensamento. O espaço euclidiano, e o tempo mecânico, exauridos de qualidades, isto é, do bruto da percepção imediata, são noções que o homem só atinge, quando atinge, num estado mental adulto e cultivado.

Não são também espontaneidades puras, porque não as há, pois tais formas seriam // irremissivelmente separadas de qualquer conteúdo. São já resultados, reconstruções da realidade por meio de juízos conscientes, trabalhando sobre uma primeira realidade feita de adaptações e inconscientes juízos. Como realidades possuem conteúdo, bem evidente para o tempo, e não menos certo para o espaço.

34

Não vemos nós que a parte mais imediata e externa das sensações, a menos assimilável, a qualidade bruta, depende do espaço e do tempo. Como explicar os tropismos do mundo vegetal, sem um espaço orgânico? Como explicar a evolução individual dos peixes Pleuronectas?

Como explicar, enfim, toda a herança, que é a própria vida, num tempo e espaço vazio e que a herança não poderá encher; sob pena, de entrar no ilusionismo da aparência.

É como unir esta absoluta aparência às categorias do pensamento?

Dum lado uma espontaneidade vazia, da outra uma intuição passivamente modelada. Como unir este entendimento àquela sensibilidade? ^(a)

Para esse fim aparece o esquematismo, que, sendo obra duma nova faculdade, mais revela o artificioso da operação. O esquema não é o produto da imaginação empírica, mas da imaginação pura; é «a representação dum processo geral da imaginação para dar a um conceito a sua imagem». Esta nova faculdade faz a transição da sensibilidade para o entendimento, por esta // faculdade se aplicam as categorias às intuições. Mas como pode esta nova faculdade suprimir a distância da sensibilidade ao entendimento? Se estes são absolutos irreduzíveis, como pode haver uma faculdade híbrida que, em suma, os possa ligar? E quais são essas partes comuns à intuição e ao conceito, que no esquema se tocam? «O conceito intelectual encerra a unidade sintética pura da diversidade em geral... O tempo contém uma diversidade *a priori* na intuição pura».

35

^(a) O M usa a seguinte forma de texto: «Como unir o entendimento à sensibilidade?» (Fl. 45.)

A determinação transcendental do tempo é universal como a categoria e é análoga ao *fenómeno*, logo é, por meio dessa determinação transcendental, que se pode aplicar a categoria ao fenómeno.

Mas tudo isto só mostraria uma caprichosa coincidência entre a forma passiva dos fenómenos e a unificação activa das categorias. Teríamos duas figuras simétricas, e, por isso mesmo, de impossível justaposição, pois não podem sair dos seus arbitrários, mas absolutos planos. Para que tal sobreposição fosse possível, necessário seria que a actividade da síntese do pensamento as viesse unir, e, como uma espontaneidade absoluta é tão indeterminada como uma possibilidade^(a) absoluta, é preciso que desde a intuição ao conceito a síntese apreensora seja força em movimento, isto é, assimilação e trabalho. De outra forma de nada serviria o esquema. //

36 O esquema só seria possível como momento dum processo organizador e só assim ele teria significado. Deste modo seria mais íntima a unidade do pensamento e o esquema não teria mais valor que o do seu momento de pensamento. Os esquemas de Kant são, com efeito, mais a visão introspectiva dum pensamento atento aos próprios movimentos que momentos do caminho da intuição à categoria. Assim, para Kant, é o número o esquema da quantidade. Ora é fácil ver que o caminho do pensamento é muito outro e até oposto. A grandeza é menos racional que o número, a mais simples organização da intuição dá a grandeza; o número é o resultado duma elaboração incessante. O que é a maior parte da geometria senão a *informação* pelo número da vaga noção de grandeza? Quem não vê das grandezas incomensuráveis aos números irracionais a distância que vai da obscuridade bruta à plena compreensão, do *facto* importuno à clara realidade?

As tentativas da quadratura do círculo, teimosia da noção de grandeza, só desapareceram, quando se reduziu o problema a certas condições do *número* π por Hermite e Lindemann demonstradas irrealizáveis.

37 A elegante teoria das classes contíguas, na sua perfeição aritmética, choca a vaga noção de grandeza, quando condiciona a inexistência simultânea dum elemento mínimo na classe maior // com um elemento máximo na menor. Como do esquema do número, unidade da síntese da diversidade duma intuição em que se produz o próprio tempo na apreensão da intuição, se há-de

^(a) O M usa a palavra «passividade» em vez de «possibilidade» (fl. 47).

tirar esta condição do determinismo das classes? Donde o contínuo amorfo do tempo puro há-de tirar esta continuidade aritmética que exige limites e forma, portanto? Só caindo no mais que vulgar realismo dos sentidos e indo até dizer que o número irracional se encontra na natureza, o que é impossível até para os mais obtusos empiristas, se pode iludir a ideia que o número é uma mais alta racionalização do mundo móvel do pensamento ou realidade. Racionalização com conteúdo e não elaboração duma absoluta forma pura. Por isso o número voltará, a cada passo, ao nível inferior duma realidade menos elaborada a receber o motivo do seu dinamismo, o material do seu trabalho. Essas acções e reacções constantes mostram que o número, embora seja uma mais pura realidade, não é independente das realidades anteriores. As suas propriedades não são meras convenções, mas resultam do seu sentido realista. Bem frisante exemplo destas acções recíprocas são as teorias de Grassman e Hamilton com as operações de vectores e ciclos bem caracterizadas por propriedades realistas.

A aplicação das categorias à intuição por intermédio dos esquemas seria impossível se // desde a intuição à categoria não fosse o pensamento num contínuo trabalho organizador.

38

Cinematografar, para empregar a feliz expressão de Bergson num sentido empírico usada, esse dinamismo organizador é decompor-lhe a unidade intrínseca para o recompor com aspectos mortos e isolados, é substituir à mobilidade efectiva, de acção e conteúdo, a incompreensível mobilidade dum pensamento cristalizado em faculdades, exercendo no vazio a actividade dessas faculdades.

É, portanto, reduzir a realidade à aparência da cousa em si nas formas dessas faculdades, é reconduzir para além dessas faculdades um mistério tão inabordável que o pensamento, perdendo toda a proporcionalidade com o ser em si, é, outra vez e só pela sua existência, um milagre fulminante.

Mas, após estes miraculosos factos, é impossível a realidade, porque a segmentação da actividade do pensamento foi como uma esquisita química que precipitasse essa actividade, deixando à superfície, apenas, a passividade pura, ficando, deste modo, impossibilitada a direcção da matéria superficial pela forma espontânea e oca^(a).

^(a) O M usa a seguinte forma de texto: «Mas, após estes miraculosos factos, é impossível a realidade, porque a distinção entre a actividade do pensamento foi como uma esquisita química [...] pela forma espontânea e oca» (fl. 50).

E o intermediário do esquematismo da imaginação pura só aumenta as dificuldades de unificação e direcção interna dum movimento tão gravemente desarticulado. //

39 A realidade é, sim pensamento, mas pensamento móvel e activo. Kant teve a suprema visão de que a realidade só pode ser atingida no condicionalismo do pensamento, mas tomou esse pensamento em fases atingidas e, tratando-o pelo processo químico dos precipitados, isolou, duma maneira ainda não vista, o pensamento e o ser, reflexos hipostáticos do entendimento e da sensibilidade ou ainda da matéria e da forma.

Assim, é o próprio pensamento que se marca os limites, encerrando o conhecimento possível em estagnadas alturas da sua ascensão. Embora por um processo oculto e ignorado fica, deste modo, implicitamente garantida alguma proporcionalidade entre o ser e o pensamento, pois, conhecendo o pensamento que um seu trabalho anterior é a garantia do ser, saberá procurar a sua inatingível mas assimptótica identidade com todo o ser, isto é, reconstruir progressivamente a realidade^(a).

Desde o princípio e sempre, a realidade é pensamento activo, quer dizer, assimilação por núcleos centrais das obscuras representações imediatas. Não é sensível puro e intelectual puro, mas pensamento escravo e caótico e pensamento harmonioso e livre. A realidade não é um extracto do pensamento com propriedades estereotipadas, é o próprio pensamento movendo-se em círculos alargados desde o centralismo egoísta do animal, // até ao desvairado voo excentralizante do panteísmo estético, até à nova centralização moral dum pluralismo socialista.

40 Já demonstrei em anterior trabalho, que nesse movimento dialéctico nunca o pensamento se encontra perante uma matéria absolutamente estranha, nem com formas absolutamente suas ou faculdades. A pretendida matéria são os conceitos, juízos solidificados, dum certo nível. As pretendidas faculdades ou formas puras são a concupiscência funcional dum certo nível dialéctico, o prazer dum exercício sem finalidade, num sentido de resistência mínima^(b).

^(a) O M usa a seguinte forma de texto: «Embora por um processo oculto e ignorado, pois, conhecendo o pensamento que, em seu trabalho anterior é a garantia do ser, saberia procurar a sua inatingível mas assimptótica [...]» (fl. 52).

^(b) O M usa a seguinte forma de texto: «As pretendidas faculdades ou forma pura é a concupiscência funcional dum [...]» (fl. 53).

A mais elementar realidade é unificação sintética, selecção, tendência, sistema. Sabe-se hoje que é indefinido do lado das sensações e do inconsciente esse oculto trabalho de síntese. A mais alta abstracção formal é um vértice dominando outeiros, um atingido momento de concorrentes esforços dialécticos. Dum lado, tem a psicofísica descoberto novos e indefinidos horizontes aos domínios da atenção e da escolha, da decomposição dum anterior dado e recomposição realista, da fusão dirigida e seleccionada dos dados sensíveis, da complexidade psicológica da sensação e da percepção, da profundidade activa do desejo e da tendência. De outro lado, o mais elevado planalto da elaboração formal é o cume moveção dum pensamento com entranhas. //

A primitiva realidade infantil ainda mal individualiza o seu corpo no complexo de sensações, que é o seu mundo. O eu e o não-eu são reconstruções tardias onde predominam resultados acumulados dum incessante labor oculto. E o processo é contínuo, nenhum momento existe em que uma realidade estranha se incorpore com as suas inflexíveis linhas no núcleo central da personalidade incipiente.

41

Paralelamente ¹ (α) acontece com as máximas atitudes formais, elas são o concurso móvel de juízos convergentes. A própria história das ciências e a sua realidade e valor o dizem.

O problema da brachistocrona, que é a curva de mínimo tempo de queda dum grave entre dois pontos, resolvido analogicamente por João Bernoulli ^(β) leva gradualmente ao cálculo das variações. Será então possível que o cálculo das variações seja apenas um novo método formal sem relação necessária com a sua génese na realidade mecânica, por Mach assim descrita: //² [1] «J. Bernoulli encontrou, por analogia, uma solução acidental dum problema. Jacques Bernoulli desenvolveu um método geométrico para a solução dos problemas

42

¹ É notável, sob este ponto de vista, a generalização das noções de força e deslocamento permitindo subordinar todos os fenómenos físicos ao princípio dos trabalhos virtuais. A generalização caminha, porque, sob o critério da existência de invariantes físicos, se procura, em contacto com o real, o novo significado dos elementos do trabalho. Assim, no circuito eléctrico por exemplo, é a lei de Faraday que, dando o deslocamento, permite, com a energia, achar o novo significado da noção de força.

(α) O M não menciona a nota de pé de página assinalada (fl. 55).

(β) O M coloca neste ponto a nota de pé de página que a 1.ª edição menciona só posteriormente, ou seja, antes de «J. Bernoulli encontrou [...]» (fl. 55).

² E. Mach, *La Mécanique, Exposé Historique et Critique de son Développement*, pgs. 401 e seguintes, e *Comte — Cours de Philosophie Positive*, tomo 1, pgs. 174 e seguintes.

análogos. Euler generalizou ao mesmo tempo os problemas e o método geométrico. Lagrange, enfim, libertou-se completamente da consideração das figuras e deu um método analítico...»?

É certo que vemos de Bernoulli a Lagrange uma contínua generalização pela eliminação de considerações estranhas, que tinham sido meros processos auxiliares como a feliz analogia de Jean Bernoulli entre a queda dos graves e o movimento de propagação da luz, já estudado quanto ao condicionalismo do tempo mínimo. Mas, se a concepção de Lagrange é independente das figuras particulares, pode ela ser independente das considerações gerais sobre o espaço e o movimento?

43 O que permitiu a Lagrange *comparar*, nova analogia, pois a analogia é o mais profundo e sempre implicado processo de conhecimento, os acréscimos da função para as suas variações de *forma* com os seus acréscimos devidos às variações da variável independente, senão a // continuidade e homogeneidade do espaço e do movimento?

E achado, por estas considerações, o algoritmo do cálculo, em que fundar a regra dos máximos e mínimos senão numa unívoca relação de continuidade entre as variações da forma da função determinada e a variação da função indeterminada de que aquela depende?

Certos problemas mecânicos podem ser, assim, resolvidos pela análise sem que isto queira dizer que os métodos analíticos são simples formas sem conteúdo.

Esses métodos são justificados por definições de que uma exposição científica pode abertamente partir, mas que a reflexão filosófica não poderá esquecer. O pensamento assiste a todo o real e é-lhe presente na sua indivisível unidade. As classificações sistemáticas nunca deverão esquecer que, sendo o resultado duma visão retrospectiva, não passam de simples arranjos das riquezas adquiridas, implicando sempre a actividade dum pensamento subjacente.

A TRANSNATUREZA ^(a)

A realidade é, pois, obra do pensamento. Já se vê a futilidade de quantosensem poder excluir o pensamento da realidade,

^(a) O M usa «sobrenatureza» em vez de «transnatureza» (fl. 57). Além disso, anota-se que Leonardo Coimbra publicou in *A Águia*, Porto, ano iv, 2.ª série, n.º 22, Outubro de 1913, o texto que se segue até à p. 93 da presente edição («Mas esta transformação vem da outra face do mundo científico, da face homogeneizante», p. 61 da 1.ª edição).

considerando-o como um epifenómeno de ordem material e a dos que vejam o pensamento como o produto // de faculdades absolutas como Kant ou secundárias como Schopenhauer.

44

Sempre, em níveis diferentes, a *contemplanção* da obra fez esquecer o trabalho do obreiro ou, quando muito, como em Kant, limitou-se a um esboço imitativo do contorno desse trabalho.

No primeiro caso pretende substituir-se o agente por uma disposição arquitectónica devida às ^(α) simples conexões do material, no segundo caso, porque se não refez o trabalho, supôs-se que a matéria existia nos diferentes planos, *apta* a aparecer nas *formas* necessitadas pelo terreno, que seriam *formas* originais dum entendimento espontâneo ^(β).

Se, portanto, algum modelo pretendemos tomar para símbolo da realidade, ele será certamente, dada a acção hipnótica do pensamento pensado, um modelo de ordem mecânica, psicológica, ^(γ) etc., conforme os hábitos mentais de cada um. Mas todos utilizarão exclusivamente o pensamento pensado. Um homem de ciência tomará uma atitude determinista rigorosa, procurará, como ideal de perfeição, um determinismo mecânico que tudo traduza num espaço e num tempo homogêneos; como ideal satisfatório, um determinismo em que a parte obscura e ignorada do tempo e do espaço se possa desprezar por ser possível atender apenas aos estados finais e iniciais. Um homem de acção tomará uma atitude determinista bem mais arriscada e falível, // ele se substituirá ao agente analisado e trabalhará com aqueles seus sentimentos mais próximos dos que, pela inércia dos hábitos, calculo no agente ou agentes.

45

O próprio poeta, nos mais dos casos, trabalhando sobretudo com modelos psicológicos, aceita, ou *sofre* os modelos do pensado em vez de apreender a intimidade pensante, que é, em si, a *suprema e irreduzível analogia* ^(δ).

Dar ao pensado realidade absoluta é ver, na árvore, os frutos e esquecer a seiva; é, pois, isolar esses frutos e não compreender

^(α) O M usa «a» em vez de «às» (fl. 57).

^(β) O M usa a seguinte forma de texto: «[...] no segundo caso, porque se não refez o trabalho, supôs-se que a matéria existia nos diferentes planos, *apta* a aparecer nas *formas* necessitadas pelo terreno e nas *formas* originais dum entendimento espontâneo» (fls. 57-58).

^(γ) O M usa a conjunção «ou» em vez de «,» (fl. 58).

^(δ) O M omite o itálico assinalado em «a suprema e irreduzível analogia» (fl. 59).

depois a sua estranha vida e crescimento; é mais, porque seria dar a cada fruto o absoluto dos seus caracteres especiais e achá-los depois contraditórios na sua irracional diversidade. A escola de Zenão de Eleia é o exemplo do que afirmo.

O espaço e o tempo pensados e isolados do pensamento impossibilitam o movimento, e o mesmo acontece a todos os pensamentos diversos, o que obrigaria a concluir a absoluta Unidade.

46 Tentemos, pois, referir sempre o pensado ao pensamento ^(α), o fruto à seiva, o conceito ao juízo ou concurso de juízos; então alcançaremos a primeira e indestrutível conquista duma *efectiva*¹ actividade pensante. A essa actividade devem voltar todas as obras do pensamento, como a onda ao oceano donde destacou, para, adquirindo // sentido e vida, indefinidamente a transmitir e espalharem. Em termos que nunca possa a realidade abortar em recíprocas contradições dos conceitos ou nos infecundos *flirts* da dúvida. E, se a realidade é esta mobilidade assimiladora, não poderemos isolar realidades parciais, antes teremos de sempre referir a parte ao todo, tendo em vista que parte e todo não são blocos de matéria, mas ciclos de pensamento.

Também não poderemos separar a actividade pensante da realidade, porque nessa actividade nos são imediatamente presentes as reacções ou pontos de apoio da nossa acção. A descoberta da irreduzível síntese de pensamento, em toda a realidade implicada, é semelhante à descoberta de alguém que mostrasse ser o estagnado conteúdo dum lago o resultado de silenciosas fontes subjacentes.

47 Não mais explicaria o lago como caído do céu, mas também para o fazer teria ainda de acrescentar à dadia da nascente a forma e a resistência do terreno, a altitude e o clima, etc. Para que a artificiosa imagem seja mais aproximada, antecipadamente diremos que a nossa situação seria a duma nascente tendo de harmonizar com as nascentes vizinhas o próprio ritmo, num movimento de conjunto que seja, em ideal, uma sinfonia onde cada voz, guardando o valor próprio, concorra no valor total. Pode, deste modo, acontecer que se formem turbilhões de // velocidades tão desiguais, que constituam, na fluidez do elemento, sólidos núcleos resistentes e inabordáveis. Pode ainda partir a desigualdade, do turbilhão indagador, que, no ensimesmamento hipnó-

^(α) O M usa a palavra «pensante» em vez de «pensamento» (fl. 60).

¹ E não meramente formal.

tico do seu ritmo, ofereça uma invencível inércia às ondas vibratórias que o enleiam. É deste modo possível que, embora a realidade seja pensamento activo e maciço, duplamente encontremos a resistência do ser ao pensamento. Mas nunca tal acontece por uma fatalidade do nosso ser pensante, nem por uma invencível fatalidade externa semeada esporadicamente nas alturas que vamos circundando. Uma espontaneidade sobrecarregada e vitoriosa, isto é, uma consciência aberta e esforçada é, só por si, uma afirmação dum plano de realidade racional, justo e fraterno. O seu avanço pode encontrar terríveis dificuldades e negações, mas a primeira afirmação sobreleva e obriga a um mais aturado esforço, que assimile a obscuridade, heroicamente mantida perante uma universal atenção indagadora. Essas dificuldades são ou a aparência duma fatalidade externa, ou a aparência duma fatalidade interna. E é tal a força de sugestão do pensado que, por vezes, é a própria vitória sobre a pretendida fatalidade externa que, por endosmose, necessariamente se volve — visto que a realidade é pensamento e o pensamento é realidade — em absoluta fatalidade interna. São o espaço e o tempo, as mais gloriosas, largas e profundas vitórias da // assimilação pensante, passados a qualidades de sensibilidade que vão gerar a fatalidade interna que pesa, como colossal mão deformadora, sobre o mundo de Kant.

48

A fatalidade não existe. A fatalidade do mundo nós a fazemos, cortando-o em blocos que nos esmaguem e se firmem em desencontrados atritos, ou desanimando perante uma primeira apresentação obscura, como se as ondas do pensamento aí pudessem encontrar inamovíveis praias. A fatalidade da alma, nós a fazemos esquecendo a autonomia nascente sob a massa das suas obras petrificadas. O pensamento é, desde o início e sempre, realidade, forma e matéria. Como ^(a) se move melhor em certos níveis, parte daí com analogias assimiladoras, gerando assim a ilusão duma forma dominadora em busca duma matéria rebelde. Porque cristaliza em conceitos, *já dados ao mundo*, supõe partir duma absoluta realidade externa, fomentando uma absurda ideia de facto ou do fenómeno. A insubsistência desta última atitude é bem revelada na primeira lição de mecânica do curso de filosofia positiva de Comte.

Nessa lição como que se somam todos os erros do método positivista, mal aparecendo as suas nobres virtudes. A distinção

^(a) O M usa a conjunção «porque» em vez de «como» (fl. 64).

49 entre a inércia, «simples¹ artifício lógico imaginado pelo // espírito humano para facilitar a formação da mecânica racional», e a lei da inércia, «que deve ser vista como um resultado geral da observação» é bem feita para mostrar como nascem as antinomias e as impossibilidades do pensamento.

A lei da inércia é o aspecto mais geral da matéria, a inércia é um artifício lógico^(a) — eis roto o cordão umbilical e feita uma cisão *absoluta*, pois se defrontam, agora, duas *cousas*. Em toda a lição são admitidas, como factos materiais, noções superiores como a da gravidade para a demonstração de que a inércia é um simples artifício formal.

É claro o erro de tomar à mão a gravidade, que é pensamento, e, longe de se opor à inércia, só num mundo com inércia pode existir, pois no movimento duma massa não inerte seria impossível a existência duma função de forças.

«Mas é que a gravidade podia não ser uma força central» diria, talvez, qualquer arrogante positivista.

O problema permaneceria; e esta resposta mostra, em nu, o vício de correr sobre o pensado e, tirando-lhe a realidade do seu ciclo pensante, torná-lo indiferente a todas as regressões, progressões e desvios hipotéticos.

50 O mundo positivista puro seria uma imensa hidra, que se desse o trabalho pendular de sucessivas introversões e extroversões. Mas, se nas dobras interiores aparecem por vezes // miraculosas espontaneidades, os artifícios lógicos, que volvidos^(b) ao exterior apreendem fenómenos, demonstrada está a impossibilidade do positivismo e descoberto o seu fundamental equívoco dualista.

É certo que a primeira realidade é o pensamento e os filósofos que do pensamento se querem libertar lembram alguém que se precipitasse em desvairada correria^(c) no intento de fugir à própria sombra.

Mas não edifica o pensamento realidades que lhe parecem peculiarmente estranhas?

Que tem um rochedo com o pensamento? E se, parafraseando, perguntássemos — que tem o cérebro com o pensamento?

¹ Comte, *Cours*, etc., tomo I, pg. 302.

^(a) O M usa «;» em vez do travessão (fl. 65).

^(b) O M e a 1.ª edição usam «volvidas» (fl. 66).

^(c) O M usa «em desvairadas correrias» em vez de «em desvairada correria» (fl. 66).

Já aqui a resposta era mais fácil. O pensamento é, já longamente o mostrámos, acção. A acção precisa da reacção como apoio, o cérebro é o instrumento dum pensamento activo. Se voltarmos ao rochedo, encontraremos que ele não é tão despido de pensamento como parece. Em primeiro lugar ele é, na sua mínima realidade vulgar, uma obra do pensamento. Já o pensamento o banha e circunda, quando de pensado é levado ao seu ciclo de pensamento. Mas não o abandonemos ao cousismo dum restrito ciclo dialéctico, integremo-lo no grande ciclo, espiralando em diferentes planos sucessivos, e ele será abraçado em novas ondas de pensamento que talvez cheguem a penetrá-lo. A realidade não é // uma casa em andares com a ligação lateral duma escadaria, será antes o turbilhão onde uma grande corrente central vai sorvendo indefinidos turbilhonamentos locais. Não é a sobreposição das ciências entre si, com as artes e com a moral; as ciências, as artes e a moral, abandonadas nos seus respectivos momentos pensados, solidificam em disperso material com invencíveis soluções de continuidade. A realidade é mais que a vibratilidade dum éter que, em todos os sentidos e permanentemente, é solicitado e responde, é mais que o terrificante Niagara das energias descendentes do curso dos mundos, é mais que a torrenciosa proliferação da Vida, um simples animal frutificando milhões incontáveis, é mais que o meu sonho e o vosso, porque novos Hugos amanhã sonham, é maior que as nossas medidas de perfeição e justiça, porque ontem, amanhã e sempre, de novos Tolstoís novas bondades se despeñham, é mais que tudo isto, porque tudo isto abrange, produz, sustenta e excede. Que nos obriga a parar na praia, decretando a inutilidade do Mar? É passar avante, talvez além se renove o mundo, talvez esse novo mundo nos esclareça o antigo. Não se prende a flor à forma da raiz, não são nossos filhos a carne do nosso sonho? Índia, Brasil, encarnações do sonho virginal dum povo!

51

E o sonho incarna pela própria tensão da sua força, e a realidade excede-se e justifica a // ferocidade da boca que tritura, pela humildade da boca, que reza e beija.

52

Sempre é certo, no entanto, que a realidade tem aspectos isolados e, por vezes, antagónicos. O Universo aparece como um colossal dispersamento de sistemas, por laços tão ténues unidos que os podemos julgar em recíproco alheamento. Em cada sistema, atam-se os mundos por bem delidos abraços, em cada mundo encerram-se os seres dentro do seu egoísmo específico, quando não se acantonam no mais absoluto egoísmo individual. E todo o

Universo é surdo à voz humana; ^(a) a palavra humana é um som sem acordo nos elementos, sem eco nas indefinidas estepes siderais.

O mundo inorgânico não é bastante para existir, não podemos lembrar a hipótese da aridez de tantos mundos semeados no espaço?

Mesmo fora de hipóteses, não conhecemos a aridez do nosso satélite e de imensas regiões do planeta?

Se o mundo inorgânico é bastante, eis que parecerá suficiente uma realidade mecânica, e, como primeira, ela dominará, com insofismáveis leis, todas as futuras realidades ou seres. Então a vida e a consciência, que se nos impõem, serão imediatas aparências, simples desdobramentos duma essencial realidade mecânica. A vida é uma química-física complexa e inerte, transformações químicas e cursos energéticos, geram // formas, mecanicamente eliminadas, quando não enquadrem nas linhas estruturais do meio.

53

O pensamento é uma dessas formas de adaptação, ^(b) forma secundária crescendo dos arranjos cerebrais, com eles surgindo e com eles fenecendo. Ciência, religião e arte são simbólicos encaideamentos de sensações reprodutivas de determinados arranjos mecânicos.

Este será o último estágio de toda a realidade construída exclusivamente com o pensamento *pensado* isolado do pensamento pensante.

O mecanismo será sempre o estado adulto do materialismo e do naturalismo.

Mas não teria razão um naturalismo que, furtando-se à desvairante sedução mecanista, notasse os isolamentos dos mundos, a separação dos seres, a absoluta solidão da consciência humana?

É razoável e justo que tais dificuldades se atendam e respeitem, de outra forma é querer voar no vazio, é querer atingir o céu deixando a terra atrás, em irremediável aflição.

É justo, sim, que o homem abraça a terra que o amamenta, que cole o ouvido ao murmúrio do seu génesis, que desça os olhos sobre o planeta que o sustenta, mas que o homem não esqueça o percurso do planeta no espaço constelado, que os olhos lhe saibam procurar a face sideral, dando ao astro que pisa o

^(a) O M usa «,» em vez de «;» (fl. 69).

^(b) O M coloca neste ponto a palavra «simples» (fl. 71).

mistério do astro que contempla. É nobre que o homem // mantenha íntegras, diante do seu ansioso espírito, todas as obscuridades e dúvidas, mas que não sirvam tais dúvidas a esquecer as certezas, a enodoar de cinza as claridades atingidas.

Ora a primeira verdade é que nada existe fora do pensamento. Quando, depois de pensada a inércia e as leis mecânicas, nós supomos um mundo exclusivamente mecânico e alheio ao pensamento, esquecemos com demasiado descuido que o mecanismo, condição mínima dum mundo possível, é absurdo como realidade substancial, e que, existindo apenas como pensamento pensado, ele reintroduz um mínimo de pensamento como necessária condição unificadora de qualquer realidade. E esquecemos mais que a realidade mecânica resultou duma adaptação do caprichoso pensamento subjectivo do indivíduo a um progressivo pensamento objectivo da espécie. Duplamente desprezamos o implícito fundo de actividade pensante — achando real e suficiente um estagnado mecanismo, e não vendo o caminho de generosa altruição que vai do pensamento subjectivo, de imediatos interesses individuais, ao pensamento objectivo de universal interesse e desejo.

A história desse crescimento do pensamento subjectivo para pensamento objectivo é a melhor garantia da realidade essencial dum pensamento envolvente e autónomo. O que são a ciência, a arte e a filosofia, senão a raiz, as flores e a seiva // duma árvore em tamanho crescimento que tudo envolve e penetra?

Como simples arranjos cerebrais, isolados nos respectivos cérebros, poderiam compor uma harmónica realidade comum, diferente e excessiva duma simples integração de subjectivismos? Se a realidade é a mera produção das faculdades humanas é incompreensível o *esforço para a ciência*, que devia ser natural e imediata como o perfume e o fruto. Se a realidade é a cópia humana dum exterior completo e substancial, por que estranho milagre discordam os copiógrafos e, ao lado dos que pensam pelo tacto e se perdem, vencem os que aventuram e idealizam? Quem vê? Newton e Colombo, Maxwell e Verrier, D. Quixote e Jesus ou Tomé o incrédulo, e Homais o boticário filósofo? Quanto excesso sobre o simples naturismo, quanto supérfluo da adaptação, não afirma e basta a demonstrar a construção da Ciência! As representações individuais lutam entre si e, embora desajudadas da boa aceitação da sua época, avançam as que agrupam uma maior riqueza sob uma mais íntima e fácil unidade. O subjectivismo do

56 interesse cede ao progresso objectivante do universal interesse;^(a) a primitiva analogia, que tudo reduz à semelhança humana, é substituída por um pensamento atento às diferenças e alheamentos do humano. A primeira realidade é recomposta e vai-se construindo a // natureza com elementos afastados do primitivo voluntarismo, visto que repousados e idênticos no fluxo do tempo. Um severo pensamento preside e elabora esta realidade, bem pouco reconfortante para a compreensão humana, de princípio limitada a analogias psicológicas estranhas à inércia.

O pensamento individual vai alargando o voo além dos horizontes domésticos numa permanente harmonização com o pensamento objectivo, que a todos vai obrigando com a sanção da sua superior realidade, do seu mais vasto alcance e legitimidade.

Assim se cria o ideal de Verdade, que, como Ideal, é não uma propriedade, mas uma atitude do pensamento. Do amor pela verdade brota a Ciência e a Filosofia, e, como a ciência e a filosofia progridem em correntes circulantes, que lhes renovam todo o conteúdo, não pode a verdade ser mais que a atitude dum pensamento perante toda a vida do Pensamento^(b). O respeito pela verdade é a homenagem do pensamento estático e solidificado ao pensamento activo, do dogmatismo à autonomia, da parcela a um conjunto, que a legitime e valorize.

Mas, se a própria vida do pensamento objectivo leva a pôr a realidade em planos diferentes, maior é a solução de continuidade e teríamos então um naturismo de ordem científica de ameaçadora catadura para uma realidade unificada e racional. //

57 O pensamento científico formula, com efeito, realidades dispersas, e de tal forma que uma primeira imagem da Ciência nos é dada por a duma descontínua curiosidade tomando, das cousas, afastadas regiões e variados aspectos. A Ciência parte das^(c) cousas, isto é, de conceitos de colectiva elaboração inconsciente, parte dum nível médio de pensamento implicando descontinuidade entre os diferentes pontos de partida e em cada ponto injustificadas seduções particulares.

Um mundo que apenas seja conjunto das realidades científicas será, pois, um mundo obscuro, simples agregado em vez de

^(a) O M usa «,» em vez de «;» (fl. 75).

^(b) O M usa a forma minúscula na palavra «Pensamento» (fl. 76).

^(c) O M usa «de» em vez de «das» (fl. 77).

sistema; e, quando a assimilação interna comece a sistematizar, há-de fazê-lo com aquelas privilegiadas formas, que sejam o tipo ideal do trabalho científico. Cada sábio irá dar ao Universo a máscara da sua ciência, e o cientista escolherá as ciências mais determinantes, isto é, as realidades mais determinadas, como a matemática, mecânica e física, para modelo generalizador.

O processo objectivante ^(a) da ciência tem um duplo aspecto de heterogeneização e homogeneização.

Dum plurismo inicial tende para uma final unidade, que é o laço duma realidade contínua e sistemática. Quer a heterogeneização, quer a homogeneização científica ^(b) carecem dum novo trabalho de pensamento, que as explique e // integre numa síntese interior. Os mais altos representantes da ciência moderna encarregam-se de nos mostrar esses dois aspectos da ciência. Poincaré e Duhem, por eruditas análises, demonstram a ingénua credence ou a petulante ignorância dos que sonham uma ciência reproduzindo fono ou fotograficamente uma realidade *dada* e, por consequência, com esta realidade comparável em todos os momentos dos seus juízos. Com os indefinidos recursos do seu valor profissional demonstram estes sábios filósofos a impossibilidade do realismo vulgar, bem como a impossibilidade dum formalismo miraculosamente dominador.

58

Poincaré recorre às convenções cómodas sugeridas, não impostas, pela experiência.

Isto explica a heterogeneidade inicial, afirma a presença, em face da experiência, dum excesso de pensamento livre, e justifica, pelo sucesso, a escolha dos princípios, em si estranhos à sanção experimental. Duhem, dando ainda maior liberdade à acção do pensamento sistematizante, parece dar maior lugar a um formalismo lavrado no vazio, longe das dúvidas e obscuridades; mas a tendência de *classificação natural*, que põe, como destino às teorias físicas, revela, no pensamento científico, uma espontaneidade em contacto com oposições envolventes. ^(c) Nenhum destes sábios procura, no entanto, mais que o bastante para libertar a ciência de acusações, que a filáucia dos // leigos sobre ela tinha lançado das bandas vermelhas e amarelas do mundo político. A ciência

59

^(a) Adota-se a forma «objectivante», constante do **M**, porque a forma «objectivamente», da 1.^a edição, configura corresponder a erro tipográfico (fl. 78).

^(b) O **M** usa a forma plural «científicas» (fl. 78).

^(c) O **M** coloca neste ponto a conjunção «mas» (fl. 80).

pode, com a condição de saber que o faz, partir de convenções ou postulados, e pode, mais, ir eliminando as convenções posteriormente reconhecidas desnecessárias, tendendo assim para uma arquitectura cada vez mais simples e harmónica. Pode partir de heterogêneos princípios e pode regressar aos princípios a eliminar aqueles, que se demonstrem desnecessários ou implicados nos restantes admitidos como primários e fundamentais. Mas como compreender a efectividade deste movimento ^(a) cíclico, vitorioso além disso, ao longo do seu trajecto na experiência?

Se cada convenção fosse limitada a um isolado campo de experiência não seria possível a simplificação das convenções iniciais pela obra local do pensamento, nem o concurso de todas as ciências para a escolha dos princípios iniciais de cada ciência, e muito menos a contínua exaustão da qualidade ou homogeneização pela quantidade, que constitui o avanço da marcha científica.

60 A física avança sobre princípios mecânicos; ^(b) ergue-se a termodinâmica, e logo oferece os seus princípios para uma integral sistematização da física ou da química. Uma análise do postulado de Euclides dá o conceito de multiplicidade de dimensões ^(c) para base duma geometria geral, que abranja e, por características apropriadas, // discrimine as geometrias especiais. Os princípios modificam-se, as convenções não ficam fora da acção envolvente e assimiladora do pensamento, mas a sua evolução é contínua e não uma simplés substituição de umas convenções abandonadas por outras então escolhidas. Embaraço irreductível seria para o empirismo e para um pragmatismo, que não seja absoluto e algum valor dê ao conhecimento, esse das novas convenções serem, afinal, uma evolução dialéctica das antigas, como acontece com a energética postulando a mecânica, como acontece com a geometria geral exigindo a noção de distância, que só a linha recta euclidiana, directa ou indirectamente, determina. Em termos que a própria vida solitária da ciência é suspensa da vida do pensamento assimilador, no sentido duma máxima racionalização caminhando, pois.

De forma que isso nos indica recursos indefinidos para solver as dificuldades que o pensamento científico, porventura venha a

^(a) O M corrobora que a omissão da palavra «movimento», da 1.^a edição, corresponde a erro tipográfico (fl. 80).

^(b) O M usa «,» em vez de «;» (fl. 81).

^(c) O M usa «n dimensões» em vez de «dimensões» (fl. 81).

criar. As antinomias só existem para o pensado, nunca para o pensamento pensante. O pensamento científico, rico e móvel dentro do seu mundo, abandonado à sua vida solitária, seria uma ilha prodigiosa, em todo o caso isolada no meio do assédio do imenso oceano circundante. E mesmo os seus prodígios seriam bem efémeros se, do oceano, em névoa, não viera a generosa água a penetrar-lhe o corpo sequioso. //

Podemos tranquilamente atender as aparentes dificuldades do pensamento objectivo científico, porque possuímos mais vasto ser, onde as suas dificuldades se dissolvam, se é que essas dificuldades não são só por si, atentamente perscrutadas, anunciações duma indefectível realidade superior. A ciência separa a realidade por diferenciações suficientes para obrigarem a uma atitude de desconfiança para uma efectiva unidade do ser. A ciência olha todas as suas realidades sob um ponto de vista particular, que lhe faz procurar sob a qualidade variável a quantidade constante, de molde a dar do ser uma descolorida imagem de necessidade e inércia.

61

O mundo científico é um conjunto, e não um sistema de realidades heterogêneas. Já um conjunto implica um laço de junção, que será interno ou externo. Aqui, não será ainda o laço interno duma nova elaboração integral, mas será, desde logo, o laço do pensamento apreensor onde, como ilhas dispersas, são banhadas todas as realidades científicas. Esta conjunção será, portanto, imediatamente excedida e o conjunto transformado em sistema. É por isso que a atitude cientista se volve inconsideradamente em sistema mecanista, materialista ou energetista, etc. Mas esta transformação vem da outra face do mundo científico, da face homogeneizante.

O trabalho científico dá, em efeito, // privilégio à medida e exaustão da qualidade, metamorfoseada em *resultado* da quantidade. O mundo é um *resultado* de elementos quantitativos reduzidos às constantes mais simples e gerais. A preferência dada a certos elementos mostra uma riqueza inicial desmentindo a falsa uniformidade final e, contemporaneamente, explica a transformação do conjunto das realidades científicas em sistema, sob a acção unificadora dos elementos preferidos ^(a).

62

Mas tudo isto é accidental, ao sabor da dinâmica instintiva do pensamento. A sistematização que absorve e legitima o conjunto

^(a) O M usa «dos preferidos elementos» em vez de «dos elementos preferidos» (fl. 85).

científico é o próprio crescimento desse conjunto. Em ciência, como no resto, a realidade é o pensamento e não o pensado, e o pensamento justifica o duplo aspecto homogêneo-heterogêneo do trabalho científico. As separações, bem como as unificações, não são dadas, mas construídas pelo pensamento, que, deste modo, não sofrerá a impossibilidade de unir o que seja diverso, radicalmente e em si.

De resto a duplicidade do trabalho científico mostra, só por si, que a realidade é una e múltipla, anunciando-a como sistema social, pois só em sociedade se atinge a unidade do múltiplo e se resolve o problema trágico do *mesmo e do outro*.

63 A unidade do mundo científico é revelada, fragmentariamente, pelo alcance maior ou menor, // em todo o caso alcance, da sujeição à inércia e pela vitória das sínteses analógicas em toda a nova descoberta.

Mas bem mais revelador duma essencial unidade é que pensamentos, historicamente dispersos e longínquos, logicamente distantes do espaço que vai das mais nuas abstrações ao que se supõe ser a passiva observação, concorram para uma síntese superior, que, amalgamando-os com teorias empiricamente alheias, dê uma realidade, ampla e profundamente unificada. Dois séculos antes de Cristo estuda Apolônio as secções cónicas. Passam os séculos e Kepler, servindo-se das observações de Tycho Brahe, aproveita os trabalhos de Apolônio e propõe as leis das órbitas dos planetas, que a mecânica de Newton resume, como consequências, na lei das forças centrais da gravitação, generalização analógica da gravidade terrestre, pois as constantes de proporcionalidade da gravidade terrestre e da gravitação planetária são as mesmas, como o provam as experiências de Cavendish e o estudo do movimento da lua.

Não demonstra tudo isto, sobejamente, que o mundo científico é uno e penetrado de pensamento? Como compreender agora esse mundo despido de pensamento senão por equívoco ou cegueira?

64 Não será por se desejar o pensamento explícito e livre, que, desprezando o pensamento // implícito, se julga o mundo físico destituído de pensamento?

Não é só o génio de Newton a mostrar a unidade do mundo científico, são as previsões de Maxwell, é toda a espectroscopia, a ponto dum poeta filósofo sentir a desolação dum universo monótono. E todas as realidades científicas são abrangidas na unificação, de forma que o descontínuo heterogêneo destaca duma universal e primordial unidade.

Num sentido mais invasor trabalha, ainda, o jeito homogeneizante dos métodos científicos.

A ciência procura dissolver todos os complexos em elementos, que, convenientemente compostos, os refaçam, apresentando-os, pois, como simples resultados. Neste sentido pode dizer-se que a ciência é atomista, pois determina por elementos.

Sob este ponto de vista o perigo está na invasão do superior pelo inferior, na absoluta homogeneidade do mundo pela redução do superior a um bem definido arranjo de elementos. Assim ficaria impossibilitada, pelo trabalho científico, a posterior construção duma realidade em excesso sobre os elementos, que, mais que *resultado*, fosse criação, liberdade e vida ^(a). Este aspecto da ciência provém de um legítimo artifício e dum logro. O artifício consiste em a ciência, dentro duma realidade mais vasta, cortar sistemas e supô-los isolados. //

O logro é duplo, pois que os elementos são determinados pelo pensamento e que a recomposição do superior por meio dos elementos é feita por um pensamento, que vai combinando os elementos no propósito de reconstruir o real. E, se os elementos são determinados pelo pensamento, este os construirá num trabalho realista, assimilador de complexos sensíveis. Os átomos do químico, por exemplo, são um momento superior da dialéctica química e a caracterização dos corpos pela estrutura atómica é feita, ainda, em activo trabalho realista, em face das obscuridades, que apresenta a caracterização empírica. Dizer depois que um corpo químico é o *resultado* dos átomos é esquecer breve que esse corpo se caracteriza pela maneira como, dispondo do espaço exaurido da geometria, o qualifica e determina.

Levando mais longe a homogeneização, pretende o pensamento científico tratar ^(b) toda a realidade como inerte, supondo-a, portanto, formada de massas mecânicas ou, pelo menos, de sistemas materiais isolados. No primeiro sentido trabalham os sábios presos ainda do vulgar realismo sensual, vislumbrando, no fim de todos os processos fenomenais, uma subestrutura mecânica. No segundo sentido trabalham os sábios mais afastados do sensualismo, satisfazendo-se com o conhecimento das varia-

65

^(a) O M usa a seguinte forma de texto: «Assim ficaria impossibilitada [...], que, mais que *resultado*, fosse criação, liberdade, vida» (fl. 88).

^(b) O M usa a seguinte forma de texto: «[...] o pensamento científico pretende tratar» (fl. 90).

ções de certas grandezas, entre limites bem determinados. Sempre é certo // que, além do artifício do isolamento só real sob condições restritivas, a determinação de tais funções exige um estudo preliminar que demonstre, no caso, a indiferença do espaço e do tempo perante essas grandezas, que os vêm determinar. Quer dizer que sempre se tratará de determinar elementos convenientes e convenientes leis de posição desses elementos num espaço e num tempo exauridos. Isto, incidentalmente, explica o motivo da sedução e queda de todas as teorias científicas para a estabilidade da teorização mecânica. Mas a própria ciência revela o artificioso do método pela sua insuficiência perante a vida, que se caracteriza pela herança, ou seja, por uma intimidade dum tempo próprio resistindo à exaustão, e por um espaço próprio, organizado, mais ou menos indecomponível segundo os graus biológicos, porque vai desde uma quase homogeneidade até à articulação sinfônica das mínimas partes diferenciadas^(a).

É, portanto, dentro da própria ciência que, mostrando a sua incompleta realidade, se balança o duplo aspecto uniformizante e diversificante do pensamento científico.

Se um identifica o ser, dando-o inerte e inútil, como simples resultado duma incessante repetição e outro o mostra vivo e múltiplo, acessível somente por uma artificiosa adaptação^(b) à tendência de uniformização sob o inerte, logo o primeiro voltará a colocar sob as novas realidades, // princípios gerais que sejam os seus alicerces sólidos, para seguir um novo trabalho de diferenciação, fechando continuamente o ciclo, sempre em pontos diferentes, num movimento de progressiva ascensão para o real.

Mas, em todo o caso, o pensamento científico atinge apenas um esboço de sistema. Partindo de pontos diferentes do pensado, a sua unificação é superficial, avançando dum ponto a inundar a superfície. Recebendo definições, axiomas e postulados iniciais, enleado fica a um absoluto tirânico para além do qual cessam as correntes do pensamento pensante e onde, portanto, começam os falsos limites do pensamento, da liberdade e da realidade essencial.

Ora já o pensamento científico nos apareceu como um crescimento do pensamento subjectivo inicial. E, como subjacente a todo o pensamento há uma irreduzível unidade de síntese, é de prever que o pensamento, sendo um sistema vivo, orgânico, não se dei-

^(a) O M omite a palavra «diferenciadas» (fl. 91).

^(b) O M coloca neste ponto a palavra «acessível» (fl. 91).

xará cindir mecanicamente em modos, faculdades ou disciplinas. Se ao lado do pensamento científico encontramos o pensamento artístico e filosófico, serão estes, pois, momentos da vida do pensamento, órgãos do seu corpo, ou antes funções da sua essencial actividade. Compreende-se então que a ciência levante problemas insolúveis dentro do seu âmbito e como é apoucador o pensamento que, esquecidos os seus limites e restrições, sistematize // com a ciência ou ciências, desprezando a anterior actividade implicada e a posterior assimilação requerida pela descontinuidade e imperfeição *das realidades científicas*.

68

Também a arte e a filosofia têm acompanhado a ciência no seu desenvolvimento, dando-se recíprocas influências, que, com a precaução sempre precisa em comparações, podem ser assemelhadas às que nos seres vivos são reguladas pela lei da correlação dos órgãos. A existência de casos monstruosos, como sábios sem reflexão ou filósofos sem ciência, nada mais faz que evidenciar a vida evolutiva do pensamento. Nem só nos detalhes é a realidade uma reconstrução¹ do pensamento, como mostrámos por exemplos científicos; também, no conjunto, a realidade é uma progressiva adaptação de pensamentos, é a própria vida do pensamento altruizante e esforçada.

Deste modo demonstramos que a realidade é pensamento e que o pensamento é mais que a realidade, porque à mínima realidade basta um implicado pensamento actual e o pensamento é unificação actual e livre excesso sonhador, é como a sereia que, ao mesmo tempo, flutua, equilibrando o universo físico, e canta, rasgando na boca da Noite as vozes do universo moral. //

Um equívoco pode ainda erguer-se, perante as atenções menos viris, a dizer que o universo físico existiu antes do pensamento humano e que, por isso, o pensamento é efeito desse universo e não sua causa, como talvez pareça que acabei de afirmar.

69

Neste último reduto se acumulam, de novo, todas as resistências de ^(α) inércia contra a espontaneidade, do pensado contra o pensante, da necessidade morta contra a liberdade viva e vivificante. A relação de causa e efeito fora das realidades unidas, sendo improdutiva ginástica do pensamento no planalto dum nível atingido, é simples repetição imitativa dos movimentos origi-

¹ Digo reconstrução, porque nunca um trabalho é elementar e isolado, mas é sempre global e cíclico.

^(α) O M usa «da» (fl. 95).

nais, que a determinaram na efectividade dum trabalho assimilador. É uma simples relação de sucessão necessária; daí o dizer-se que o mundo da inteligência, sendo posterior ao mundo físico, não pode ser sua causa. É certo, e nem podia deixar de ser, que o pensamento não pode ser causa mecânica do universo físico; mas também só a absoluta incompreensão da nossa dialéctica nos poderia imputar tal asserção. A causalidade mecânica é uma realidade pensada, que, pelo menos, implica um pensamento actualizado no seu respectivo nível, que é o da absoluta actualização.

70 É, pois, uma relação entre pensados dum pensamento actualizado, não é a relação entre o pensamento liberto e excessivo e frutos // tombados da sua actividade criadora; é uma ligação entre certas obras do pensamento e não entre o pensamento e as suas obras. Se deixarmos a causalidade meramente formal, simples estéril contorno dum conteúdo realista, encontraremos sempre ^(a) relações entre obras do pensamento até que na liberdade metafísica iremos achar a relação entre o pensamento individual e o Ser ^(b) ou pensamento integral. Nestas condições a existência do universo físico anteriormente ao pensamento humano não revela este pensamento como resultado daquele universo, como a existência da nebulosa anteriormente à realidade biológica não revela a vida como *resultado* da cosmofísica.

^(c) A realidade cosmofísica exige e implica pensamento, unificação interna, pelo menos igual à que o pensamento humano exprime nas teorias mecânicas e físicas. A consideração de que uma vida superior de pensamento filosófico, estético e moral vem a manifestar-se, prova, pelo menos e nesta altura, a realidade dum universal pensamento panteísta capaz de subir à unidade superior da multiplicidade amorosa, isto é, das consciências penetráveis e dadivosas ou almas. Sob todos os equívocos da causalidade formal corre o terrível fetichismo do tempo-cousa, dominando e

^(a) O M usa «sempre encontraremos» em vez de «encontraremos sempre» (fl. 96).

^(b) O M usa a forma minúscula na palavra «Ser» (fl. 96).

^(c) O M interpõe, neste ponto, sob as fls. 96 A-96 D, o texto que a 1.^a edição apenas fará figurar nas pp. 97-100: «Nas fronteiras da memória pessoal está o célebre caso do cão de Brown-Sequard, citado por Luys no livro *Le Cerveau et ses Fonctions*. [...] Alguns encontram explicação suficiente na hipótese da aquisição anormal de conhecimentos [...] aquisição que aumentaria os domínios da memória do médium. Serve a explicação para todos os casos?» (Fls. 96 A-96 D.)

engastando nas malhas dos seus instantes, uma vida mecânica, uma alma-cousa. Vençamos essas seduções inferiores da nossa preguiça mental e seremos certos da única realidade incontestável // do pensamento, descendo da fluidez criadora das horas de beleza e justiça, à passividade e ao abandono, que as horas aproveitam rolando-nos dentro da alma os preconceitos, afeiçoando-nos o espírito ao caminho da mínima resistência. ^(a)

71

Como última consequência podemos dizer que o pensamento individual se vai adaptando a um pensamento objectivo, que é o pensamento científico, estético, e por último, filosófico, e que esse pensamento objectivo humano tende para um ideal pensamento cósmico, que desde a suprema alma liberta até à mais pura inércia tudo unisse num fraterno, íntimo e clarividente amplexo. E desde a matéria mecânica, até à matéria viva, à matéria pensada e à consciência liberta é tecido um idêntico tempo homogêneo, florescendo em gomos de instante para logo tombados em inútil poeira desaparecida; um tempo de organizados instantes, repercutindo uns nos outros o timbre do seu devenir na incansável repetição duma milenária sinfonia; um tempo roubado ao esquecimento em virtual eternidade adormecido; um tempo, flor da eternidade, na seiva criadora embebido, marcando em pontos nodais a certeza e a confiança da Unidade que se reencontra.

Um infinito pensamento transcende cada pensamento, uma infinita realidade transcende, em intérmino além, as realidades sucessivamente imediatas. De todos os lados, o espírito criador, // o pensamento excessivo e livre envolve a criação. A natureza é o lago onde a transnatureza jorra as nascentes profundas e onde, nos alongados abraços do vento, lança a ideia duma vida esforçada de beleza.

72

A MEMÓRIA

Se a realidade é um pensamento criacionista, ela será um sistema que, sobre um equilíbrio de extensão, erga um permanente excesso, uma facilidade flutuante. Pensamento que subirá, pois,

^(a) O **M** coloca imediatamente a seguir, ao centro da página, o subtítulo «A Memória» (fl. 98), subtítulo este que, na 1.ª edição, só figura a seguir ao parágrafo «Um infinito pensamento transcende cada pensamento, uma infinita realidade transcende [...] lança a ideia duma vida esforçada de beleza» das pp. 71-72.

da unidade exterior ou mecânica, à unidade interna da Vida, a uma superior unidade transcendente, que, envolvendo a criação, a possa exceder infinitamente e sempre.

Que pensamento é este que seja pensado e pensante, a obra e o agente, a água e a nuvem?

Qual será a síntese suprema?

Se o universo é um sistema de pensamento, ele terá um centro ideal de onde todo o sistema dimane.

Qual é esse centro?

Não poderá ser o pensamento de qualquer ciência, embora essa sedução seja sempre aberta.

Vimos, com efeito, que o pensamento humano tem a invencível tendência de generalizar momentos do seu trabalho realista e ensaiar com eles a integral sistematização do ser ^(a). //

73

Entre as leis científicas mais conhecidas podem citar-se algumas aparentemente vindas da física e da química, em verdade, da tendência cousificante do nosso espírito. «Na natureza nada se perde e nada se cria», dirão apressados generalizadores duma minúscula lei, aliás simplesmente química ^(b).

«Na natureza tudo se perde e nada se cria» dirão outros, ora por espectacular idolatria da última página da ciência, ora por audaciosa transposição histórica e cosmográfica das características do que os físicos chamam os sistemas materiais isolados. Verdades relativas, momentos de pensamento em ruínosa contradição, uma vez abandonados do pensamento pensante, que os coloque no sistema integral da realidade.

O centro ideal do Ser será aquele que percorra o sistema integral do pensamento e determine a forma indefectível do seu contorno e a fonte original da sua essência cósmica ^(c). A lei, que o define e vou demonstrar, há-de referir-se ^(d) a esse pensamento ideal cósmico, de que o nosso pensamento é assíntota, foco onde

^(a) O M usa a seguinte forma de texto: «Vimos que o pensamento humano tinha a invencível tendência de generalizar [...]» (fl. 99).

^(b) O M usa a seguinte forma de texto: «Na natureza nada se perde e nada se cria', dirão apressados generalizadores duma minúscula, aliás simplesmente aproximada, lei química» (fl. 99).

^(c) O M usa a seguinte forma de texto: «A única lei geral do ser será aquela que percorra o sistema integral do pensamento e [...]» (fl. 100).

^(d) O M usa a seguinte forma de texto: «Essa lei, que vou demonstrar, há-de referir-se» (fl. 100).

este se acende, meio infinito onde se armazenem todas as energias do ideal humano. Às palavras bem vagas e por vezes contraditórias (visto que recebidas e não construídas)^(a) de Natureza, matéria, etc., substituirei a palavra Ser^(b), querendo significar com ela a realidade idêntica ao pensamento integral, realidade de que, em consequência, a nossa se // aproxima tanto quanto o nosso pensamento se aproxima desse absoluto pensamento.

74

«Nada se esquece» — eis o supremo princípio do Ser.

Ao começar esta demonstração lembram as geniais palavras de Leibniz, quando ao referir-se à matéria mecânica, por ele reconstruída com o movimento, diz que o corpo é um espírito momentâneo^(c).

Sim, na mecânica não há propriamente memória, sem que isto implique perda ou esquecimento^(d). Porque, sendo um erro desarticular o tempo em instantes, pois que o instante é o limite dum fluxo contínuo, no próprio determinismo mecânico há uma unificação mais que momentânea. E ainda porque, sendo o movimento uma relação entre o espaço e o tempo, só no caso inicial determinante do movimento uniforme pode o tempo ser arbitrariamente dividido. Estas duas considerações são duma imensa importância intrínseca e histórica.

A sua importância intrínseca ressalta do movimento histórico, que nos mostra o avanço determinante do pensamento até que, sob o movimento, apreenda a aceleração. Nesse movimento histórico há um episódio, que destaca todos os prejuízos dum formalismo, que se permita tratar os pensados como passivos e desarticulados e que, ao mesmo tempo, bem mostra a memória implicada ou unificação interna dos fenómenos // mecânicos. Refiro-me ao raciocínio com que Galileu supôs ter afastado, no estudo da queda dos graves, a hipótese duma proporcionalidade entre os espaços e as velocidades. Do historiador Mach transporto este raciocínio: «... quando um corpo adquire uma certa velocidade depois de certa altura de queda, uma velocidade dupla

75

^(a) O M omite o parênteses, substituindo-o por «,» (fl. 100).

^(b) O M usa a forma minúscula na palavra «Ser» (fl. 100).

^(c) O M coloca entre aspas a seguinte parte do presente parágrafo: «corpo é um espírito momentâneo» (fl. 101).

^(d) O M usa a seguinte forma de texto: «Sim, na mecânica a memória como que fica pelo instante, quer dizer que não há propriamente memória, sem que isto implique perda ou esquecimento» (fl. 101).

depois duma queda dupla, etc., o segundo caminho, que é duplo, será percorrido no mesmo tempo que o primeiro, que é simples.

Ora, como, no caso dum caminho duplo, a primeira metade deve ser percorrida primeiro, não ficaria tempo para o percurso da segunda. A queda dos corpos seria, pois, um transporte instantâneo — o que contradiz a hipótese, etc.».

Este errado argumento, que afasta a falsa hipótese da proporcionalidade entre os espaços e as velocidades, com maioria de razão arredaria a verdadeira proporcionalidade entre os espaços e os quadrados das velocidades. Onde está, então, o vício do argumento? Em desarticular o tempo, e, nas partes desarticuladas, distribuir uniformemente o espaço, como se o tempo fora de instantes alinhados ao longo duma recta euclidiana, quebrando assim a noção de velocidade, que é uma *relação do espaço e do tempo*. É também este o fulcro dos célebres argumentos de Zenão de Eleia contra o movimento. Não há um espaço feito, que um tempo feito venha perlar de reais instantes; há um espaço // envolvido por um tempo, que se integra e engloba indefinidamente, repercutindo-se nas mínimas porções do seu fluxo. É, por isso, que só o cálculo diferencial pode apreender esse movimento, *pois ele procura o limite duma relação determinada pelo devenir dos seus termos* ^(α).

Não é aqui bem clara uma herança de primeira ordem, herança que se limita à unificação de actualidades absolutas, mas que é suficiente para mostrar a onnipresença da memória, aqui implicada e absolutamente expressa na acção unificante?

Considerado o Universo físico sob o ponto de vista energético é duplamente necessitada a existência da memória implicada.

Directamente pelas bases mecânicas que sustentam a estrutura energética e pela preliminar discriminação das características energéticas, energia potencial, cinética e interna, demandando todas, relações mais ou menos complexas das variações do espaço e do tempo. Indirectamente pela necessidade de, pela memória, subtrair o cosmos ao irremediável aniquilamento, que seria a conclusão do energetismo.

E tal recurso à memória não é inventado adrede para solver a dificuldade, pois a memória é implicada na reconstrução do mundo energético, não só para a noção de energia como já vimos, mas também para a de entropia, geradora da referida difi-

^(α) O M omite o itálico no texto da parte final do parágrafo (fl. 103).

culdade. Se, com efeito, o // universo físico fosse um sistema energético, poderíamos determinar uma quantidade, chamada entropia, que cresce incessantemente. A essa quantidade, ordinariamente adoptada nos livros de física, pode substituir-se uma outra, legitimamente chamada coeficiente de transformalidade, e enunciar o princípio em função desta última. Esse princípio diria, então, que num sistema energético o *coeficiente de transformalidade diminui incessantemente*.

Não haveria um universo ^(α) mas uma série de criações de universos ^(β); sendo cada um abandonado, a seguir, a uma certa corrida para o aniquilamento, para novo acto criador erguer novo universo ^(γ), e, assim, indefinidamente.

Não poderia, ainda, existir esta série sem a presença duma memória que referisse as criações aos aniquilamentos, que unificasse, portanto, num Ser, as suas indefinidas proliferações. De outra forma seria o absoluto Caos de universos ^(δ) lutando pelo ser e de universos ^(ε) tombando pulverizados num absurdo aniquilamento.

Que haja um único acto criador do único universo ^(ζ) que é o nosso e agora corre para o nada, é uma afirmação bem audaciosa e inútil, pois, além de não se compreender porque ainda somos, permaneceria a necessidade de memória unificadora para as diferentes fases do ^(η) universo.

Todavia, sempre no mundo físico representa esta memória, uma unificação sem efectiva // herança, isto é, sem excesso livre, que permita englobar um tempo, penetrado de qualidades intrínsecas. Com a vida aparece uma verdadeira herança, uma unificação luxuosa, implicando a existência de memória criadora. O tempo possui-se, prolongando-se em novidade e invenção. A superfluidade, que no mundo físico já se mostra no conjunto — um crepúsculo é tão cheio de graça como a face humana — vai aparecer envolvendo o mínimo detalhe, repetindo-se indefinidamente da parcela ao todo, do conjunto às parcelas.

(α) O M usa a palavra «universo» na forma maiúscula (fl. 105).

(β) O M usa a palavra «universos» na forma maiúscula (fl. 105).

(γ) O M usa a palavra «universo» na forma maiúscula (fl. 105).

(δ) O M usa a palavra «universos» na forma maiúscula (fl. 105).

(ε) O M usa a palavra «universos» na forma maiúscula (fl. 105).

(ζ) O M usa a palavra «universo» na forma maiúscula (fl. 105).

(η) O M interpõe neste ponto a palavra «único» (fl. 106).

Com a vida aparece claramente o supérfluo, o excesso, a graça. Graça que o trabalho há-de, por vezes, solidificar, supérfluo adormecido na inércia da forma conquistada; em todos os casos, sempre a Vida, mais que alinhamento de instantes, é a repetição excessiva e sem perda, duma memória inventiva e criadora.

E isto da parte ao todo, do detalhe ao conjunto, em cada ser vivo e na história da vida.

79 A história da vida é cheia de ensaios e tentativas, onde os inferiorizadores querem inutilmente achar uma continuidade, que apresente um momento como simples *resultado* dos antecedentes e os superiorizadores inutilmente querem ver diversos actos criadores duma transcendência ou arbítrio, alheios entre si. Obra duma estrita memória imanente, memória anónima // por enquanto, nem pode a história da vida ser uma série de simples resultados nem, tão-pouco, uma multiplicidade de actos ^(α) criadores, opacos uns para os outros.

Se o primeiro caso não constituiria história, porque os *resultados* nada acrescentam às parcelas, tão-pouco o conseguiria o segundo caso, pois o jorramento dum absoluto capricho seria incontável e caótico, sobretudo para nós que já assistimos anteriormente à impossibilidade de qualquer unificação duma matéria absoluta por uma forma nua. E, se a vida é uma história, o que se diz da história da vida, verdadeiro é da própria vida, sempre e agora, no fluxo e no limite, *que lhe respeite a estrutura*. Os exemplares híbridos, que a paleontologia nos mostra, indicam os ensaios dessa memória criadora, tentativas posteriormente desdobradas do seu inicial esboço sincrético, sem perdas nem lacunas mais que aparentes. Mesmo quando os ensaios seguem, como que rectilaneamente, um caminho posteriormente suprimido e apagado, não há esquecimento, nem perda real. A memória seleccionante exige, com efeito, a onnipresença dos casos positivos e negativos.

80 O desaparecimento dos grandes *saurios*, por exemplo ^(β), implica duplamente a memória biológica, pelo regresso ao monstruoso, de quando em quando tentado e pela acção seleccionante. Esta acção seleccionante terá de suprimir os inconvenientes do // gigantismo, substituindo-o por mais seguros meios de luta darwinista. Ora a fundamental condição implicada, sob as mais complexas condições de coordenação fisiológica, seria o lucro da substitui-

^(α) O M usa «jactos» em vez de «actos» (fl. 107).

^(β) O M omite a expressão «por exemplo» (fl. 109).

ção da massa pela velocidade, que aqui teria alto significado e legitimidade bastante no aumento da graça, isto é, na libertação do excesso duma memória perdida na clausura do monstruoso. Quando a tática militar substituiu as massas enormes pouco velozes pelas massas mais pequenas e mais velozes, a massa e a velocidade permaneceram presentes como condições determinantes da *força viva*, medida do efeito a conseguir, e, em face duma, da outra e da força viva, se determinou a selecção das pequenas massas com grande velocidade ^(a).

Ainda nos casos negativos se conserva, portanto ^(b), a continuidade da memória biológica.

Esta memória biológica é uma memória anónima, afirmando no parentesco das obras a sua unidade e integralidade. É esta anónima memória inventiva que, em linhas ¹ divergentes da evolução realizada, apresenta, para a mesma função, órgãos essencialmente iguais; é esta memória criadora que reinventa órgãos destruídos, aproveitando, por vezes, partes do organismo // originalmente diferentes ² ^[1] ^(γ); é esta mesma memória que reinventa propriedades seculares adormecidas e, por vezes, de novo dá aos animais recordações do seu mundo vegetal, como parece acontecer, dentro de certo condicionalismo, com a função clorofilina. Mesmo hipnotizada, ainda, pelas próprias criações, demorando nas formas alcançadas, seguindo o caminho mais fácil, repetindo-se numa teimosa simetria, que, ao mesmo tempo, prova a homogeneidade do espaço oferecido ao determinismo das suas criações.

81

Mas, também, memória criadora e pródiga, enchendo a mínima das suas obras de superfluidades luxuosas, insinuando-se no meio pela adopção dos seus ritmos, para logo, em excesso, repetidos por incontáveis reproduções da sua geometria. *A clara omnipresença desta memória impessoal*, necessitada pela continuidade da vida, *explica a indiferença da natureza viva para com a Morte*. Se for-

^(a) O M usa «[...] massas com grandes velocidades» em vez de «[...] massas com grande velocidade» (fl. 109).

^(b) O M usa a conjunção «pois» em vez de «portanto» (fl. 109).

¹ Bergson, *L'Évolution Créatrice*.

² É esta notável faculdade de reinventiva acomodação tão manifesta que até nas funções superiores como seria, na teoria de Cyon, a função do aparelho semicircular, ela é suprida, quando da ablação deste, pelo aparelho óculo-motor. Os recursos desta memória inventiva têm várias vezes mostrado a relatividade das localizações cerebrais.

^(γ) O M omite a nota de pé de página mencionada (fl. 110).

mos medir as invenções da memória biológica com as regras da nossa economia, a sua obra há-de aparecer-nos como um terrível disparate. Ela cria, numa proliferação // desatinada, milhões de seres, que serão, por fim, destruídos numa recíproca luta sem tréguas. A indiferença para com as suas obras improgressivas vê-se essencialmente no desprendimento impiedoso, após o abraço sexual, que, todavia, um demorado esforço de beleza e gracilidade precedera. Observai a atenção dessa providência panteísta para com os adolescentes e heis de admirar comigo a quase intenção dessa oculta força.

É tal a sua fluidez ascensional que ela se vai insinuar nos domínios superiores, trazendo às fisionomias incipientes um anonimato sexual bem notável em todos os púberes.

A Anunciação traz à virgindade o primeiro desejo de mistério, é deslocamento de fulcro da vida para o além do indivíduo ^(a).

A agilidade e a graça corriam em sorrisos na face da criança, as ondulações das linhas eram a libertação duma local energia de excesso; no púbere a ondulação das linhas é a sua obediência ao além do indivíduo, à universal memória biológica, que entra em sonhos de futuro. A vida tumultuosa procurando a forma individual, depois a vida irrompe, sacrificando o indivíduo à espécie, talhando em cada egoísmo um destino específico, erguendo para além das folhas a viva promessa das flores.

Aqui pode o centro estar em toda a parte e a circunferência em nenhuma parte, porque no centro está preformada a circunferência, porque // do centro reponta a expansão, que jamais forma alguma fixará. Neste momento da memória universal encontramos a graça, fonte da beleza, e uma fusão bem profunda dos indivíduos na espécie, que é a dissolução do mesmo e do outro biológicos na universal memória panteísta, que os formula e conserva. Aqui começa a Beleza, porque, sendo a beleza a verdade alada, ela só poderá abrir as suas asas de liberdade por sobre o ser integral ou universo supremo, podendo, já, todavia, fremir de sonho, no momento em que tudo é em excesso, superfluidade e graça. Por isso é mais bela a criança que o homem, pois ela como que dilui todos os limites e, tocando-se de astros, é a possibilidade infinita, a provável palavra reveladora, Jesus e Buda

^(a) O M usa a seguinte forma de texto: «A Anunciação traz à virgindade o primeiro arpejo metafísico, o primeiro desejo de mistério, o deslocamento do fulcro da vida para além do indivíduo» (fl. 112).

transpostos, o infinito à flor duns lábios. E o maior homem tem sempre os limites da sua grandeza. É Newton, escravo do espaço e do tempo substanciais^(a) exaurindo Deus, é Leibniz ameaçando o livre pensamento, é Hugo, declamando, no lirismo íntimo, notas de convencional solenidade, é Tolstoi, oprimido, amputando a beleza para o imediato serviço duma minguada justiça. Esta beleza envolve a liberdade criadora que, só adiante veremos sobrenadar do excesso biológico; mas o mesmo se pode dizer da flexibilidade das linhas infantis perante a rigidez do corpo adulto, da alegria policrômica dos campos perante a monstruosidade de qualquer máquina // moderna^(b). E assim tem de ser. Um universo em absoluto e exclusivo equilíbrio mecânico, sendo tudo o que pode ser, seria a pura identidade, que é o nada.

84

Só um Universo pejado de sonho pode ser belo e só com a memória biológica aparece claramente, no sítio e no momento, um excesso inventivo e criador.

Essa memória panteísta é o mínimo conteúdo duma arte consciente que não regresse com generalizações de níveis inferiores a rasoilar e ser. Esta memória é também providencial e daí um optimismo panteísta mais lógico nesta altura que um pandemonismo pessimista. Já explicámos, com efeito, a indiferença da memória biológica perante a morte dos indivíduos, cuja repetição nenhum novo esforço exige, e sendo a morte necessária para o aproveitamento de modificações inventivas. A morte não introduz soluções^(c), quebrando a *simples* repetição dos tipos específicos. A morte é um rejuvenescimento, é um regresso às águas originárias.

O curioso fenómeno do rejuvenescimento cariogâmico, em que a vida se reencontra como para trocar recordações, vem, ao sabor desta afirmação, mostrar a unidade dos processos biológicos. A memória biológica conserva e inventa. Quando o indivíduo desaparece, nada se perde pois neste nada havia ainda de próprio, nenhuma unificação especial para além da vida. // Medir a

85

^(a) O M usa a palavra «absolutos» em vez de «substanciais» (fl. 114).

^(b) O M usa a seguinte forma de texto: «[...]»; mas o mesmo se pode dizer da flexibilidade [...] do corpo adulto, da alegria policrômica dos campos perante a monotonia do deserto, da minúscula concha da praia, indefinidamente ondulada em recamas lucilantes, perante a monstruosidade de qualquer máquina moderna» (fl. 114).

^(c) O M usa a expressão «soluções de continuidade» em vez de «soluções» (fl. 115).

vida com os nossos valores económicos e morais é o erro causador do falso pessimismo de muitos. Se, com efeito, trazemos a nossa moral a aquilatar os processos da vida, não poderemos absolver os seus morticínios, as suas prodigalidades e os seus erros. Mas tal procedimento pressupõe resolvidos certos problemas metafísicos, quando não serve para os resolver nesta altura, que não é a sua, onde eles, portanto, são insubsistentes e deslocados. Schopenhauer não deixou escapar à sua indagação sombria a luta pela vida entre os indivíduos, luta, que mais tarde, com tanto sucesso, Darwin havia de introduzir na ciência.

86 Essa guerra de todos contra todos era um quadro próprio para conduzir à meditação pessimista, que, em Schopenhauer, conclui pelo sábio ascetismo libertador^(a). Schopenhauer teria somente cometido o erro de exigir harmonia moral num momento, onde não há personalidade e onde, portanto, a moral não é, nem pode ser. Mas a sua metafísica da Vontade, desde a mecânica, inutiliza o ser, porque a Vontade não existe sem os graus inferiores do ser, que alicerçam o ser moral, e o mínimo de unificação mecânica exige, como já vimos, um pensamento bem superior a uma indeterminada vontade, que, sendo o absoluto capricho, nada poderia ser. O seu pessimismo é erróneo desde o início, e em relação à vida ele seria, como qualquer outra forma // nascida nesta altura, um equívoco que impusesse à memória biológica as exigências do personalismo, que ela não conhece.

Em tal memória é antes um benéfico providencialismo que temos de admitir. Não tem outro significado o apelo constante à natureza, que a medicina usa em todos os seus lances audazes. São bem indubitáveis e complexos os fenómenos de defesa orgânica, o esforço da evolução e, em suma, a organização dos instintos. No mundo dos instintos o providencialismo biológico vai a detalhes surpreendentes, como se sabe. Sem falar na extraordinária vida duma colmeia de abelhas, não é assombroso o instinto dos insectos paralisadores que *sabem*¹ ^(b) ferir a vítima nos centros nervosos e, aí, apenas? E não confiamos nós, por vezes, a

^(a) O M usa a seguinte forma de texto: «Essa guerra de todos contra todos é um quadro digno de conduzir à meditação pessimista, que, em Schopenhauer, conclua pelo sábio ascetismo libertador» (fls. 116-117).

¹ A crítica de R. Berthelot feita a esta notícia a propósito do seu aproveitamento por Bergson não inutiliza o seu valor. De resto é de atender também a informação de Darwin no relato da sua viagem a bordo do Beagle.

^(b) O M omite a nota de pé de página mencionada (fl. 118).

nossa salvação ao nosso instinto, a uma providência panteísta que envolve a vida e, num momento crítico, actualiza longínquas virtualidades?

Não há na posse duma técnica uma fusão entre a inteligência e um vago fundo de instinto, fusão dando o que vulgarmente se chama o *tacto*? A curta inteligência dos selvagens não lhes impede a posse duma complicada drogaria // de venenos e antídotos, cuja descoberta participa do instinto, que defende o animal selvagem dos envenenamentos que o simples acaso tornaria assaz numerosos.

87

Contou-me um amigo, que teve a felicidade de viver em plena América selvagem, que os próprios sentidos se afinam e *excedem*, como se as suas virtualidades, por inúteis, tivessem andado adormecidas. Esse homem aproximou-se das condições ideais da experiência, pois, tendo deixado a civilização, *quase* interrogou a vida com medidas exclusivamente biológicas. A sua irreflectida afirmação de que é essa a única vida feliz, prova bem o benéfico providencialismo da memória biológica.

Aqui tocamos o equívoco correlativo, consistindo no abacial optimismo das consciências vagarosas, que achem este o melhor dos mundos possíveis unicamente, porque a providência biológica lhes renova as células e se não esquece de florir as primaveras, os trigos e as vinhas. Se os primeiros exigem à memória biológica o que só pertence à memória moral, os segundos esquecem na cândida admiração da primeira as exigências insofismáveis da segunda. De molde que é preferível a atitude dos primeiros, que, por ser contraditória, convida a um subsequente trabalho que desfaça as contradições. A atitude dos optimistas abaciais, atitude de preguiçosa curiosidade, que limite o mundo ao // consuetudinário discorrer duma cautelosa rotina, tem dado, em reacção, força às correntes pessimistas, que só têm valor e sentido, quando tragam as dificuldades morais perante a superior memória pessoal, que, em breve, consideraremos.

88

Eis, pois, demonstrada a lei fundamental do Ser, em relação à vida, como já o fora em relação à matéria, como vulgarmente se chama à realidade física. ^(α)

O ponto essencial da nossa tese vai aparecer agora, com a existência de memórias pessoais. Ou as memórias pessoais têm

^(α) O M coloca neste ponto, ao centro, após «como vulgarmente se chama à realidade física» e antes de «O ponto essencial da nossa tese», o subtítulo «— A Memória pessoal —» (fl. 120).

de conservar-se e garantida está a sobrevivência da pessoa, ou apenas é implicada como condição do mundo moral uma memória impessoal e as pessoas são emergências efémeras para logo volvidas a essa impessoal memória, ou uma única memória pessoal existe e todas as pessoas aparentes tendem a fundir-se nessa única memória ou Deus.

89 A vida moral exige um novo excesso que, sobre a unificação biológica, faça uma centralização de pensamentos e acções em torno dum núcleo ideal. Na simples vida há apenas pensamento implicado e memória completamente ocupada na conservação e invenção local; na vida ética há pensamento livre e memória em permanente excesso, pelo ser universal librada, em êxtase e desejo, pensamento e memória, que sempre referem o Universo ^(a) moral a núcleos ideais cooperantes. A memória biológica, não pode por // dois aspectos do mesmo motivo, formar, como resultado, a memória moral. Não tem liberdade e é anónima, enquanto a memória ética é livre e pessoal. Na simples vida há espontaneidade visto que a memória biológica é inventiva, mas as suas invenções actualizam-se sucessivamente, são a própria marcha dum implícito pensamento, organizando formas, seres e instintos. Na vida ética o núcleo ideal é um sistema de pensamentos, uma metafísica viva, que sempre refere a princípios universais, as criações da memória moral, sujeitas deste modo a uma selecção, que lhes marque o grau de actualidade.

90 A simples vida é anónima e una, tanto que as suas criações se repetem em distâncias enormes, tanto que uma invenção falhada, é, por vezes, restituída a partir de origens diferentes. A autonomia de cada núcleo moral exige nome, isto é, personalidade; ^(b) a própria existência de seres morais requer, portanto, uma unidade superior, que explique a multiplicidade, sem a suprimir. A unidade moral em cada ser e nos seres só pode fazer-se pelo pensamento livre, isto é, por sistemas de pensamento que, em cada ser, determinem uma verdadeira coordenação das invenções da sua memória moral; entre os seres, uma harmonia das respectivas criações, porque cada uma traduza o mesmo íntimo desejo de universal fraternidade, porque cada ser diga a verídica palavra que todos // entendam e possam confiar à invisível unidade que os envolve e atrai. Unificação de ordem superior, que a simples

^(a) O M usa a palavra «Universo» na forma minúscula (fl. 121).

^(b) O M usa a conjunção «e» em vez de «;» (fl. 122).

vida ensaiou nos seus primeiros estremecimentos de génesis, mas que só aqui atinge a sua verdadeira realidade e que é o Amor.

Se a pessoa excede a simples vida, eliminada fica a possibilidade de a explicar pela presença duma impessoal memória criadora, pois tal memória, nada mais sendo que a providência biológica, nunca atingiria a liberdade moral. Esta hipótese dissolveria a vida moral num biologismo necessário mas insuficiente. Outra seria a hipótese que tudo diluísse na personalidade divina.

Suprimido o mundo, arbitrário fantasma dum ser que, com ele, nenhuma proporção guardasse, prejudicada estava a personalidade divina, pois o arbítrio anula a vida moral. Esta hipótese é, pois, impossível; mas, quando possível fosse, não suprimiria o problema.

Não poderia haver esquecimento em Deus, e nele, boiariam as sínteses pessoais na posse da recordação correlativa aos respectivos méritos. Deste modo o panteísmo biológico seria excedido até a um personalismo divino, síntese dos múltiplos personalismos emergentes do cosmos. E, assim, esta hipótese quase se funde com a franca afirmação da realidade essencial, e, num certo sentido, absoluta das pessoas. A pessoa tem realidade essencial visto que as suas sínteses // permanecem, tem realidade absoluta porque as sínteses conservadas implicam a presença de actividade sintética pessoal, pois de outra forma seriam complexos e não sínteses, blocos pensados, dispersos em poeira de cousas.

91

Resta, portanto, a memória pessoal como condição necessária e suficiente da vida moral. Mas a simples vida, prolongando-se sob a moral, como a física sob a biologia, virá complicar as exigências da consciência humana, transportando, no ímpeto da sua expansão intérmina, a memória *carnal*^(a) para memória ética. A consciência humana tem, com efeito, uma grande parte de instinto e tendência, saber biológico, em suma. Esta parte irá, num delírio de conservação, fundir-se com a memória moral e dar-se a suprema vitória da imortalidade. E em termos tais^(b) que muitas consciências, parcamente ritmadas além da simples vida, sonham o resgate moral do que sempre foi exclusivamente biológico. Por isso estão os paraísos cheios de orgias e concupiscências.

Dando o nome de alma à memória moral ou personalidade, pode dizer-se que nem toda a consciência chega a alma e que, nas consciências que atingem, nem tudo pertence a essa memória moral.

(a) O M omite o itálico (fl. 124).

(b) O M usa «E em tais termos» em vez de «E em termos tais» (fl. 124).

92 Há uma grande parte de memória biológica e o resto quase é somente uma pequena excedência da biologia pela maior elasticidade da adaptação psicológica. Há apenas uma // conglomeração de momentos dum tempo organizado, conglomeração referida aos interesses da simples vida, quando ainda nada há de próprio, que só uma memória especial possa convenientemente recolher. O que pertence à memória implicada não pode libertar-se neste mínimo de excesso, necessário para fundamentar a vida moral. Já se compreende que um posterior, ilimitado excesso vá até ao resgate de todo o pensamento actualizado, até à libertação da própria memória mecânica, e que, sobre o próprio mundo físico, venha a flutuar a fragilidade dum pensamento infinito.

Mas neste grau da excedência, neste momento de pensamento, neste ponto da realidade só é livre, presente à ^(a) memória moral, a linha de contorno da pessoa. O movimento do panteísmo biológico, o ocasionalismo das simples associações psicológicas são estranhos a esse contorno, à centralização do Universo em torno de núcleos ideais, que lhe dêem, em vida interior, a unificação perfeita e completa.

93 Só a unidade universal constitui a pessoa, só é moral, como disse Kant, a acção que possa ser feita regra do Universo. O esquecimento é aqui uma face providencialista das relações entre a moral e a vida. Para atingir a universalidade moral tem a vida de atravessar meios e ocasiões particulares, donde uma emergência moral surge, assediada de contingências // insignificantes, capazes de lhe ocuparem o excesso livre se não fora um aparente esquecimento, que retira ao implicado os acessórios importunos. Esquecimento simplesmente aparente, porque a recordação permanece implícita, e, em períodos de liberdade, consegue manifestar-se viva e explícita. É este um fenómeno de todos os dias, e que nos permite, com o domínio dos automatismos, a continuidade criadora da vida moral.

Há portanto, esquecimentos benéficos, porque, apenas aparentes, são libertadores da memória moral. Eles serão, todavia, prejudiciais se, entregues ao associonismo psicológico, perdida a obediência à memória moral, começarem de pesar sobre ela com o exclusivismo do seu agir.

^(a) O M corrobora que a omissão da preposição «à» corresponde a um erro tipográfico da 1.ª edição (fl. 125).

Isto é a contraprova de que a memória moral é irreduzível e que, se fosse possível reduzi-la completamente a memória implicada, ela se perderia para sempre, tendo sido o mundo moral uma miraculosa florescência sem raízes e sem frutos, e o Universo ^(α), rolando no seu seio esse absoluto milagre, teria perdido a proporcionalidade para consigo mesmo, o que seria o irremediável aniquilamento. O mínimo que a vida moral exige é, pois, a liberdade moral ou pessoa, que, por sua vez, só existe em sociedade de pessoas.

A unidade das pluralidades morais só pode fazer-se intimamente, de liberdade para liberdade, de tal forma que o enlace seja o espontâneo // prolongamento de todas as liberdades. Esse mínimo de memória pessoal seria como que uma forma nua, que Kant achou nos apriorismos teóricos e práticos. Esses apriorismos já são, como vimos, realidade, isto é, matéria e forma, liberdade activa, atitude da liberdade humana na sociedade total.

94

O mínimo de memória pessoal é somente, pois, a liberdade activa, isto é, excesso de poder unificante sobre o unificado, excesso que refere o particular ao universal, o contingente ao necessário, o necessário à liberdade necessitante. Parece então que a personalidade parte duma original liberdade indefinida e nua para uma liberdade definida e plena, dissolvida depois, para encetar novos e desligados inícios. Que uma liberdade tenha de construir-se é evidente, e, por isso, evidente é que parte do indefinido para o definido. Mas é também necessário que a verdadeira riqueza moral se não perca para que uma radical descontinuidade se não introduza no Universo. Ora, se a riqueza moral é pessoal, os inícios sempre idênticos implicariam uma efectiva perda, por onde o Caos poderia entrar na moral, e, por ela, em toda a realidade, visto ser ela a última garantia duma relação harmónica entre as multiplicidades do Ser. A própria continuidade histórica implica a conservação dos valores morais, a proporcionalidade entre as suas criações. Assim, a moral ^(β) implicada na arte // e na ciência precisa liberdades pessoais que a tornem explícita e fecunda. Como poderia a liberdade pessoal estar à mercê da memória implicada na arte e na ciência, se arte e ciência são obras suas e só por ela valem e existem? Se amanhã arder a terra, perderá o

95

(α) O M usa a palavra «Universo» na forma minúscula (fl. 127).

(β) O M usa a expressão «memória moral» em vez de «moral» (fl. 129).

Universo a memória moral? Não; nem o Universo ^(α) existiria se estivesse à mercê das suas mais disformes realidades.

O nosso pensamento tem de lutar aqui contra as maiores sugestões ^(β). Trata-se da memória moral que deve guardar, sob perigo duma aniquiladora descontinuidade, os pontos de vista universais. Cada ponto de vista é uma perspectiva do todo, nele se afirmam os centros morais e um centro envolvente que a todos unifique e ampare.

Entregamos a conservação do universo moral a esse centro unificador, despido de memória moral, confundindo esta, ao mesmo tempo, com a memória psicológica dos instintos e associações.

Desta forma impossibilitamos a vida moral, pois que a pura unidade é amoral e erguemos a contradição que a parte biopsicológica lança no princípio da conservação da memória ética.

96 O recurso a um centro envolvente, que, sem apagar os centros parciais, fosse a memória conservadora da vida moral, é possível dentro de limites, pois o panteísmo ainda aqui tem // alguns encargos, sem, todavia, poder explicar a primordial relação ética. Há, com efeito, uma contínua passagem da memória moral livre a ^(γ) memória implicada e tanto que Spencer tentou reduzir aquela a esta. É certo que o trabalho de Spencer se fundava numa confusão da memória moral com a memória biológica. Porém sempre é certo que a acção e o pensamento marcam a sua forma; não é igual o inconsciente dum pensador ao inconsciente dum medíocre. Este providencialismo não pode ser inteiramente comparado ao panteísmo biológico, visto que aqui há virtualidades de representação livre, em excesso sobre a representação imediata dos instintos.

Também não é ainda um centro pessoal visto que a representação é dispersa, avulsa, fora de qualquer sistema de pensamento.

Se procurarmos, porém, as condições de certeza desse inconsciente veremos, como de resto para todas as manifestações do ser, que elas impõem um absoluto centro do Universo, que, garantindo a memória moral, seja a base de toda a harmonia cósmica. Não nos iludamos, pois, com o providencialismo moral, e não julguemos a vida moral suficientemente garantida por um anónimo panteísmo. *Para um pensamento sistemático o panteísmo fica sempre*

^(α) O M usa a palavra «Universo» na forma minúscula (fl. 129).

^(β) O M usa a seguinte forma de texto: «O nosso pensamento tem de lutar aqui contra as sugestões da própria linguagem» (fl. 129).

^(γ) O M corrobora que o uso da conjunção «e» pela 1.^a edição corresponde a um erro tipográfico (fl. 130).

no caminho do *personalismo divino* ^(a). Nesse personalismo divino menos lugar teria o esquecimento, // e, como as sínteses dos centros parciais, que traduzissem verídicas relações universais, não poderiam desaparecer, aí teríamos a subsistência das próprias pessoas morais. Quando virmos o infinito excesso boiando sobre toda a realidade, excesso, centralizando o Ser, compreenderemos o anonimato da memória moral como garantia das liberdades pessoais.

97

Se agora formos ver exemplos de esquecimentos ¹ ^(b) aparentes com efectiva permanência da memória encontraremos casos da memória anónima e casos de memória pessoal.

Encontramos em primeiro lugar as relações entre o nosso centro de consciência e as suas margens, mostrando que as complexas relações entre a memória explícita e a memória implícita resolvem muitos casos em que parece haver esquecimento, sem haver radical descontinuidade.

^(c) Nas fronteiras da memória pessoal está o célebre caso do cão de Brown-Sequard, citado por Luys no livro *Le Cerveau et ses Functions*.

Brown-Sequard injectou na cabeça dum cão doméstico, separada do tronco, sangue desfibrinado e oxigenado. O cão chamado pelo nome voltou os olhos para o dono, como tendo-lhe reconhecido a voz. Esta experiência demonstra, // bem claramente, a presença de memória após a morte.

98

Como a memória canina mal excede o cérebro, era de esperar que a reposição do cérebro reeffectivasse a memória, como a energia electrostática residente no dieléctrico se efectiva ou manifesta pelo estado eléctrico dos condutores.

E, desde que a nossa dialéctica demonstrou a irredutibilidade da memória biopsicológica, esta experiência atesta brilhantemente a conservação de tal memória, aliás, fronteira da memória moral, porque implica a representação do dono, representação, que, nos cães, é em excesso sobre a simples memória biológica, como sendo de ordem social.

^(a) O M omite o itálico mencionado (fl. 131).

¹ As amnésias incuradas e a loucura são fenómenos de interferência da anónima memória biológica com a memória pessoal, em que esta entregando o indivíduo à direcção daquela como que dissolve a pessoa.

^(b) O M omite a nota de pé de página mencionada (fl. 132).

^(c) Conforme se advertiu anteriormente, o texto que se segue a partir do ponto «Nas fronteiras da memória pessoal» até «Serve a explicação para todos os casos», na p. 100, encontra-se no M nas fls. 96 A-96 D.

No homem encontramos, a par da osmose entre o centro e as margens da consciência, os casos de pluricentralismo ou desdobramento de personalidade.

Na histeria, tão propícia a demonstrar a *efectividade* funcional e até construtiva do pensamento, aparecem interessantes fenómenos de aparente esquecimento. Uma parte da vida mental isola-se da *atenção*, directa ou indirectamente, e constitui um psiquismo ao lado da consciência normal.

Esse psiquismo individualiza-se a ponto de constituir uma nova consciência capaz de vida própria.

99 Deste modo, a sugestão desse psiquismo por // qualquer associação própria acorda a nova consciência, então em domínio. Passada a sugestão pela vitória do associacionismo da primeira consciência, volta esta a dirigir e dominar.

Parece, assim, perdida toda a memória da primeira consciência, quando vive a segunda e reciprocamente. As recordações conservam-se, no entanto, na continuidade de cada consciência; e, nos casos de cura, ou vitória da consciência normal, é o recurso ao inconsciente que permite vencer as lembranças importunas. Estes neocentralismos trazem, por vezes, à claridade, longínquas lembranças ignoradas, como frases de línguas estranhas inconscientemente ouvidas em atrasadas épocas.

Nos chamados fenómenos da psicologia anormal há casos, cujo aspecto ^(a) é diferente, pois se trata da apresentação de lembranças, que de forma alguma podiam ter pertencido à normalidade da consciência central ou marginal do médium. Estes casos, quando verificados, estão fora dos referidos desdobramentos históricos.

Alguns encontram explicação suficiente na hipótese da aquisição anormal de conhecimentos, por processos telepáticos ¹, aquisição que aumentaria os domínios da memória do médium. //

100 Serve a explicação para todos os casos?

^(b) É hoje vasta a informação de tais trabalhos, restando-nos a escolha dos autores, que mais garantias ofereçam de severidade

^(a) O M usa a palavra «aparência» em vez de «aspecto» (fl. 96 D).

¹ A telepatia parece demonstrada pela experiência e por uma, já ampla, observação.

^(b) O M interpõe antes do texto que se segue («É hoje vasta a informação [...]») a seguinte frase, omitida pela 1.ª edição: «Os fenómenos chamados de psicologia anormal apresentam múltiplos casos de manifestações de memória explícita.» (Fl. 132.)

e rigor científico ^(a). Entre todos, são notáveis os recentes trabalhos do físico Oliver Lodge, feitos com rigor e método. Eles contêm muitos casos curiosos de memória oculta. Um médium ignorante faz comunicações sobre um amigo de Erasmo demonstrativas da larga conservação de notícias aparentemente esquecidas ^(b). Veio mais tarde a descobrir-se que o conteúdo de tais comunicações existia escrito, mas ignorado pelo médium. Afastada a hipótese de tais conhecimentos terem alguma vez pertencido à memória do médium, apresenta-se, ao lado da hipótese da comunicação pela memória pessoal do comunicante, a hipótese duma transmissão telepática de qualquer outra memória pessoal, que possuísse tais conhecimentos. A explicação pela transmissão telepática de pessoas indiferentes ao fenómeno é arbitrária e desnecessária, pois que sempre o médium tem de tomar conhecimento telepático da comunicação. Bastaria este conhecimento telepático a demonstrar como a memória moral vai além do espaço e do tempo da memória explícita normal, quer dizer, como existe uma memória moral implícita, uma espécie de panteísmo moral. Mas aparecem casos de verdadeira memória pessoal. São os casos das comunicações cruzadas e // outros casos bem mal acomodados dentro da explicação por conhecimento telepático.

101

Médiuns diferentes e estranhos recebem comunicações, completando-se reciprocamente e adquirindo sentido, somente, pela conjunção. Na opinião de Lodge tais experiências eliminam a hipótese da transmissão telepática. São, com efeito, experiências decisivas depois de convenientemente constatadas. A explicação telepática é insuficiente, pois implica uma superior unificação racional, que fosse o equivalente da memória pessoal a suprimir. Seria substituir a um semblante uma máscara que o fingisse; mas o semblante moral é inimitável por combinações impessoais.

Telepatias que se consultam e interferem para fingir uma síntese, uma direcção pessoal, não o podem fazer por acaso e somente pela obediência a essa mesma pessoal direcção. Os casos das comunicações cruzadas podem discutir-se na autenticidade e na suficiência ou insuficiência da documentação, mas, uma vez admitidos, afirmam uma bem curiosa manifestação de memória

^(a) O M usa a seguinte forma de texto: «É hoje bem ampla a informação de semelhantes trabalhos, restando-nos [...]» (fl. 132).

^(b) O M usa a seguinte forma de texto: «Um médium ignorante faz comunicações [...] demonstrativas da conservação de detalhes, aparentemente esquecidos» (fl. 132).

pessoal explícita no campo do absoluto esquecimento, que é a aparência da Morte.

Mas casos menos imponentes são já bem reveladores.

A médium Piper recebe das mãos de Oliver Lodge uma jóia, que fora dum tio já falecido e que é actual propriedade dum irmão do morto. //

102

Anuncia-se o proprietário morto, que faz, a instâncias de Lodge, comunicações relativas à longínqua infância dos dois proprietários da jóia ^(a). Comunicações, que um inquérito posterior revela acertadas. Ora esse inquérito é feito a pessoas absolutamente estranhas à experiência, como o actual proprietário da jóia, que nelas entrou apenas indirectamente, e como um terceiro irmão apenas chamado a testificar sobre partes duvidosas das comunicações. A informação telepática exigiria ainda uma direcção do médium às possíveis fontes de conhecimento, direcção que seria como uma memória pessoal a orientar-se na recordação.

103

A informação dos chamados fenómenos da psicologia anormal não traz novas forças ao princípio da universal conservação, pois ele é somente a afirmação da idealidade do ser, quer dizer, da sua realidade de pensamento. Esses fenómenos ¹ ^(b) recolhem, no entanto, uma luz nova, quando olhados sob o princípio da conservação da memória moral, parte do princípio // da universal conservação. ^(c) O princípio da conservação da Memória ² ^[1] é a condição absoluta do Ser, o absoluto *a priori* de toda a Experiência.

^(a) O M usa a seguinte forma de texto: «A médium anuncia o proprietário morto e faz, a instâncias de Lodge, comunicações relativas à longínqua infância [...]» (fl. 135).

¹ Fenómenos de mais difícil interpretação seriam as pretendidas reencarnações estudadas por De Rochas. A continuidade dos depoimentos dos sujeitos é para assombrar, mas faltará ainda verificar a identidade histórica dos personagens, a sua significação moral e as trocas e assimilações, por cada núcleo, dos dados anteriores. Repare-se, no entanto, na suprema Justiça, que tais fenómenos tornariam palpável.

^(b) O M usa a seguinte forma de texto na nota de pé de página mencionada: «Fenómenos de mais difícil interpretação seriam as pretendidas reencarnações estudadas por De Rochas. A continuidade dos depoimentos dos sujeitos é para assombrar, mas faltaria ainda verificar [...] e as trocas e assimilações, por cada núcleo, dos dados anteriores.» (Fl. 136.)

^(c) O M omite o seguinte texto, com respectiva nota de pé de página, que, na 1.ª edição, se segue a partir deste ponto: «O princípio da conservação da Memória ¹ é a condição absoluta do Ser, o absoluto *a priori* de toda a Experiência.» (Fl. 136.)

² Note-se como este *a priori* longe de ser uma forma nua, é a realidade plena, a substância única, diria, se não fora o perigo da sugestão cousista da palavra.

Ele é o postulado implícito do mínimo da harmonia e sistematismo necessários para qualquer realidade ^(a). Assim o compreendem todas as filosofias, pois em todas elas aparece uma realidade fundamental absolutamente conservativa. Essa realidade é a matéria mecânica, é a energia, é qualquer outra noção, mas nunca há perdas reais. No fundo de todos os sistemas filosóficos, se não há um idealismo conservativo, há um substancialismo mais ou menos próximo da cousificação dos conceitos empíricos. Em qualquer dos casos só a conservação da realidade justifica a existência da ciência e do Universo ^(b). Ora, sendo impossíveis isolamentos absolutos, isto é, universos dentro do Universo, não podem existir realidades sobrepostas, mas somente unificadas, em termos de o Universo ^(c) ser um sistema e não um complexo. É, por isso, que o mínimo de platonismo ou epicurismo, que sempre todos os sistemas filosóficos envolvem, implica, como garantia, a integral conservação que o nosso princípio reclama.

104

Os sistemas filosóficos admitem ou // princípios ideais reguladores ou substâncias essenciais, dando o Universo ^(d) como resultado. É no primeiro caso um mínimo ¹(e) de platonismo, e no segundo caso um certo epicurismo, pois sempre as substâncias vêm a dar nos átomos, eternos, ou cortados na extensão contínua pelo movimento diferenciador.

O platonismo dividindo a realidade em modelos ideais e reproduções sensíveis sobrepôs dois mundos salvando-se do agnosticismo kantista, porque o mundo sensível é penetrado de aspiração para os modelos inteligíveis. Essa aspiração, sendo ideal, não pode residir em *cousas* e tudo se reduz a pensamento, que, evoluindo no seu trabalho dialéctico, é a construção da realidade integral. O mesmo terá de acontecer a qualquer sistema de origem platónica, que, admitindo certos laços ideais, nada poderá enlaçar com eles, se não reduz tudo a pensamento sistemático ^(f).

^(a) O M usa a seguinte forma de texto: «Mas tal princípio é o postulado implícito [...]» (fl. 136).

^(b) O M usa a palavra «Universo» na forma minúscula (fl. 137).

^(c) O M usa a palavra «Universo» na forma minúscula (fl. 137).

^(d) O M usa a palavra «Universo» na forma minúscula (fl. 137).

¹ É claro que nos referimos apenas ao aspecto genérico dos sistemas.

^(e) O M omite a nota de pé de página mencionada (fl. 137).

^(f) O M usa a seguinte forma de texto: «O mesmo terá de acontecer a qualquer sistema [...], que, admitindo certos laços ideais, não poderá nada enlaçar com eles, se não reduz tudo a [...]» (fl. 138).

Isto é bem claro, como já o mostrámos, na gigantesca obra do kantismo, que, partindo do postulado da idealidade do ser, seja da absoluta sistematização da experiência, conclui um complexo bruto em vez de sistema, em virtude do desdobramento do sensível e do inteligível e, dentro do sensível, das cousas e dos modelos.

105 Neste sistema a conservação era determinada // pelo aspecto, que as *cousas* apresentam na apreensão do nosso modo de conhecer. Mas, como só uma efectiva proporcionalidade entre as faculdades apreensoras e o apreendido justificaria tal conservação, de novo se tem de unificar tais fragmentos e atingir a plena conservação do sistema que os contenha e legitime. Nas filosofias de base epicurista ¹ a realidade fundamental é de átomos com determinada forma e posição. Qual será, portanto, a parte conservativa? Tais filosofias pretendem passar sem unificações ideais e, para isso, apresentam as excedências da realidade fundamental como simples resultados ^(a). Isto não as salva, no entanto, de postularem a universal conservação das leis *fatais* que combinam os átomos no arranjo *fatalmente* correspondente a cada excedência, tanto mais que em tais teorias têm de repetir-se os arranjos para que o acaso consiga os desejados.

Não é, deste modo, possível fugir ao princípio da universal conservação, princípio, aliás evidente e bem recebido, logo que, libertos da escravidão das *cousas*, vejamos um Universo clarificado pelo pensamento. Já concebemos um éter permanente e indefinidamente penetrado de movimentos, que, longe do caos que o acaso ^(b) conseguiria, se conjugam na harmonia da luz, // do calor, da electricidade, de tudo o que, em suma, é a matéria.

106 Porque não conseguiremos ver esse mesmo éter, e com ele o mundo físico, embebido de pensamento, transformar-se numa interna memória ubíqua e conservadora, primeiro alvor dessa infinita memória criadora, que, nas invenções da sua nunca diminuída liberdade, guarda uma continuidade perfeita, uma exacta proporcionalidade?

Porque não veremos na luz esparsa do crepúsculo boiar a infinita graça duma força, que sustenta os orbes, sorrindo, e anunciando, na facilidade do seu livre excesso, um prolongado e indefinido além?

¹ De forma alguma é considerada aqui a filiação dos sistemas.

^(a) O M usa a seguinte forma de texto: «Tais filosofias pretendem passar-se de unificações ideais e, para isso, apresentam as excedências [...]» (fl. 139).

^(b) O M usa a palavra «acaso» na forma maiúscula (fl. 140).

(α) Resolvido o Universo em pensamento, fácil foi demonstrar o princípio da universal conservação. A mais simples perda traria, com efeito, a descontinuidade desse pensamento e o Universo (β) iria dissolver-se na absoluta loucura ou caos (γ). Nada se perde. As perdas aparentes revelam, por vezes, admiráveis processos de exaltação criadora; manifestam, noutros casos, o artifício dos nossos métodos científicos, *cousando* sistemas dentro do Sistema. Na mínima parcela do mundo físico encontramos uma conservadora memória actualizada, na mínima parcela de vida encontramos uma criadora memória inventiva implícita e impessoal, no mínimo de vida moral // encontramos uma explícita memória criadora, pessoal e livre.

107

Dum certo modo *isolamos* esses diferentes momentos dum mesmo Universo e, em cada momento, ainda *isolamos* partes, como modelos do todo. Encontramos, assim, uma excedência necessária (δ) da mecânica à moral. Resta-nos ver se o próprio mundo mecânico, visto no todo, não exige a infinita excedência.

Na ingenuidade do pensamento filosófico, quando o mundo é quantidade absoluta, quer dizer, com existência própria, sem subordinação às realidades superiores, pode este decompor-se em parcelas e recomporem-se estas no conjunto.

Mas, quando o pensamento atinge a maturidade filosófica, nada pode existir à parte e fora do sistema integral, que é a realidade. Os sistemas materiais isolados acusam a falsidade do seu isolamento, apresentando-se num sistemático Universo, que, se apenas fora um *resultado* de tais sistemas, seria um arbitrário processo entre uma miraculosa criação e um miraculoso aniquilamento, processo aliás contraditório, pois, postulando a implícita memória mecânica, não poderia ser arbitrário e absoluto. Se nada pode existir fora do movimento sistematizante, o mundo mecânico terá de ser integrado nesse movimento, e a excedência, aparecida na sucessão da mecânica à moral, surge agora em cada momento a garanti-lo em face do conjunto. É assim que // o próprio mundo físico é cheio de superfluidade e graça, é assim que os crepúsculos se diluem num indefinido mas harmonioso evanescimento,

108

(α) O M, alinhando à esquerda, e sublinhando, coloca neste ponto o subtítulo «A transnatureza», omitido pela 1.ª edição, mas substituído por um espaço (fl. 141).

(β) O M usa a palavra «Universo» na forma minúscula (fl. 141).

(γ) O M usa a palavra «caos» na forma maiúscula (fl. 141).

(δ) O M usa a palavra «sucessiva» em vez de «necessária» (fl. 141).

é assim que, no hálito da Terra, se casam os ritmos dos elementos com os primeiros murmúrios da vida.

O pensamento poético não se ilude, quando embebe o universo físico numa atmosfera de facilidade e divino excesso. É uma audaciosa analogia, que só uma liberdade vitoriosa do subjectivismo egotista permite fazer.

As teorias, que dão a arte e a ciência nascidas dum profundo impulso vital, doutrinas abrangidas pela moderna teoria do imperialismo, ficando pela simples memória biológica, são incompletas, e portanto contraditórias. Esquecendo a memória ética pessoal são incompletas; dando a arte e a ciência como produtos da simples vida individualizada, teriam de sujeitar a memória biológica às suas criações individuais ou tudo dissolver no panteísmo biológico.

Sujeitar a memória inventiva ao inventado é a esterilidade, a fixação da vida e, com sobrada razão, a impossibilidade da arte e da ciência.

109 Reduzir tudo a um providencialismo biológico é aniquilar o inicial imperialismo dos indivíduos; seria, ainda, dissolver tudo ^(α) numa implícita memória anónima, sem palavra, sem ciência e sem arte, portanto. Essa primeira // analogia envolve um pensamento mais alto e liberto que o simples acessório do egoísmo adaptativo.

É uma difusão do pensamento pelo universo físico, reencontrando-se e reconhecendo-se na harmonia do conjunto. Vê-se, por consequência, que desde o mundo mecânico se anuncia uma centralização absoluta da memória moral como força necessária para a criação e conservação do Universo. No sítio e no conjunto, em cada momento e no sistema, é sempre ^(β) presente o excesso infinito, livremente unindo todas as forças conservadoras, todos os panteísmos, num centro ideal de pensamento. Daí o interminável além da mais minguada realidade, daí o ar de todo-poderoso mistério que flutua à superfície dos seres. Mas, como o mínimo de realidade é, sempre e em primeiro lugar, apreendido e presente sob as mais largas sínteses, a vulgar noção de natureza reduz-se ao puro equilíbrio, à memória implicada na idêntica conservação da realidade ^(γ). Daí a noção de transnatureza, que, deste

^(α) O M diz «tudo dissolver» e não «dissolver tudo» (fl. 143).

^(β) O M diz «sempre é» e não «é sempre» (fl. 144).

^(γ) O M, antes de uniformizar a lápis o seu texto com o da 1.ª edição, usava a seguinte forma: «Mas, como o mínimo de realidade é sempre primeiro apreendido e sempre presente sob as mais largas sínteses, [...]» (fl. 144).

modo, envolve, sustenta e realiza a natureza. A natureza seria o mínimo real, o necessário pensado; a transnatureza o ser pleno, o infinito excesso, o pensamento livre e criador.

Nada seria a natureza sem a transnatureza, como esta só poderá existir por aquela. Não há acção sem agente, mas o agente só existe pelas // suas acções. O universo visível, imediato universo pensável, penetrado do pensamento que nele se exprime, é como a fronte humana, pelo pensamento iluminada, e ponto de apoio desse mesmo pensamento ^(a). Por isso toda a natureza é penetrada de intimidade, aspiração platónica para o supremo bem, indetermismo ávido, ausência divina; por isso a natureza nos quebra o egoísmo, longe de o aumentar como aconteceria se ela fosse nua e o nosso ser um absoluto imperialismo da individualidade; por isso também a possibilidade duma universal libertação, porque a memória pessoal garante uma continuidade inesgotável às memórias pessoais solidárias. Sim, é justo aspirar a uma libertação tamanha que as parcas consciências hesitantes acendam a claridade plena ^(b), que possamos reaver os beijos perdidos, que um novo Sol rasgue toda a névoa da derrota e do esquecimento.

110

Plena redenção de todas as impotências, de todas as maldades e erros! Libertação conquistada e conservada na fraternidade activa, nunca redenção recebida gratuitamente por uma consciência para logo esmagada, sob o peso duma arbitrária dádiva.

Neste ponto convergem a ciência e a moral na apologia da experiência. A experiência é a atenção duma consciência à vida das consciências solidárias. A experiência é o pensamento pessoal, integrando-se no pensamento social, // integração possível e completa pela existência dum centro ideal do Universo.

111

O desprezo da experiência é duplamente um acto de imoralidade: porque diminui o poder sintético da consciência apreensora e porque a estreiteza das sínteses individuais se reflecte numa desarmonia de conjunto, apoucadora da memória pessoal ^(c).

^(a) O M usa a seguinte forma de texto: «O Universo visível, imediato universo pensável, é penetrado de pensamento excedente, pensamento que se exprime como a fronte humana pelo pensamento, e [...]» (fl. 145).

^(b) O M usa a palavra «plena» a lápis (fl. 145).

^(c) O M usa a seguinte forma de texto: «O desprezo da experiência é duplamente um acto de imoralidade, duplicidade correlativa, que bem mostra a unidade sistemática da existência. É um acto de imoralidade porque diminui o poder sintético da consciência apreensora e porque a estreiteza das sínteses individuais [...]» (fl. 146).

E, com efeito, o desprezo da experiência produz contemporaneamente a morte da ciência e da moral integral ou religião. Quando o homem cristaliza, em dogmas repousados, as grandes experiências cósmicas, resulta uma invasão do pensamento pensado e a estagnação da actividade científica e religiosa ^(a). São os períodos de formalismo excessivo e, conseqüentemente, dum desatinado egoísmo de seita. A mística, romântica erupção do cósmico através do individual, é um prenúncio de libertadora atenção à realidade, como mostra a história da idade média e a sua condenação pelo Dogma ^(b).

Outras vezes coincide ^(c) o desprezo da experiência com a aparente idolatria da experiência. Este movimento é ordinariamente um movimento de reacção contra o anterior, mas, filosoficamente, vem a cair nos mesmos erros. Proclama-se o valor absoluto da experiência, mas, tomando *dogmaticamente* para modelo único de realidade experimental, a realidade sensível de mais imediata representação. //

112

Ainda, neste caso, os prejuízos científicos e morais se acompanham, descontando-se apenas aquela parte de pensamento livre, a que obriga a atitude de reacção destes teóricos da experiência.

O princípio da máxima racionalização, que vimos estar implicado em todo o trabalho científico e na recente filosofia das ciências, é também uma lógica consequência do valor moral da experiência. A experiência resulta da presença de liberdades perante liberdades. Portanto a experiência seguirá, por assim dizer, o contorno da liberdade apreensora ^(d).

Eis por que o sábio, o poeta, o filósofo não poderão receber dogmas, tombados do pensamento moral central como frutos amadurecidos. Eis por que o homem livre tem de construir o sistema de pensamento, que o liberte e centralize no Cosmos.

^(a) O M usa a seguinte forma de texto: «Quando o homem cristaliza, em dogmas repousados, as grandes experiências cósmicas resulta uma invasão do pensamento pensante pelo pensamento pensado e a estagnação da actividade científica e religiosa» (fl. 147).

^(b) O M, antes de harmonizar o texto a lápis com a 1.ª edição, usava a seguinte forma: «A mística, tentativa de preenchimento das formas dogmáticas, é sempre um prenúncio de libertadora atenção [...]» (fl. 147).

^(c) O M usa a forma «dá-se» em vez de «coincide» (fl. 147).

^(d) O M usa a seguinte forma de texto: «Portanto a experiência seguirá, por assim dizer, o contorno da liberdade alheia, mas com a forma da própria liberdade apreensora» (fl. 148).

Única oração eficaz, porque tudo envolve e levanta, o pensamento filosófico ergue-se da terra obscura, do penhasco brutal, da podridão e da dor, e, com coragem e humildade, ascende ao céu constelado, ao olhar humano, à comovida alegria da noite pejada de Sol. Não receia a Morte, porque no silêncio da sua meditação fala uma ausência, penumbra duma luz de esperança, eco de voz oculta, que, nas serranias da sua alma, já encontra harmonias de entendimento.

(^α) Pelo que o meu pensamento possa ter alcançado de universal terei eu levado as vossas // almas para a verdade, pelo poder evocador que a minha palavra atinja deixarei em ondulados ecos de harmonias cósmicas a memória deste momento.

113

Que a minha palavra adquira, neste momento, tanta confiança, tão ardente desejo, tão divina humildade que, insinuando-se em todas as almas, perdendo-se em indefinidos planos de evocação, possa abrir os misteriosos lábios da Morte.

Como certos espelhos, que, se não afrouxara a luz, indefinidamente repetiriam as imagens, eu queria que, neste momento, as minhas palavras se desdobrassem em penumbras e claridades intermináveis, de molde a que a minha voz, solta dos lábios, arrancasse o segredo dos elementos, a palavra preformada das pobres bocas dos mudos, o grito de pavor, o doloroso, contido segredo das noites côncavas de quietação e todos ouvíssemos, com mal contida estranheza, fundir-se toda essa informe dissonância numa sinfonia, em lábios humanos moldada (^β). Sim, aqui, a meu lado, num além repetido muitas (^γ) vezes, e outras tantas e sem fim, eu vejo, eu palpo, eu sinto mil ansiosas palavras de revelação, arremessados braços de aplauso e amor, eu oiço cicizar, em torno do meu cérebro sem crânio, longínquos beijos restituídos, sobem, ondeiam, alvuras sem corpo, podridões libertas. (^δ)

(^α) O M omite o presente parágrafo («Pelo que o meu pensamento [...] de harmonias cósmicas a memória deste momento.») (fl. 149).

(^β) O M usa a seguinte forma de texto: «Como certos espelhos que, indefinidamente repetiriam as imagens, eu queria que, neste momento, as minhas palavras se desdobrassem em penumbras e [...], de modo que a minha voz, solta dos lábios, arrancasse [...] o grito de pavor, o doloroso segredo das noites quietas e todos ouvíssemos, com mal contida estranheza, fundir-se toda essa informe dissonância [...]» (fls. 149-150).

(^γ) O M usa a palavra «mil» em vez de «muitas» (fl. 150).

(^δ) O M não faz parágrafo neste ponto, fazendo seguir, consequentemente, de imediato a frase «É a preia-mar da recordação» (fl. 150).

É a preia-mar da recordação. //

As formas vão falar. Eis que encarno a Morte:

(^α) — No meu seio nada se esquece. No outono possuo bem viva a memória das primaveras e nunca elas faltaram, porque o sol lembra-se, a terra acorda e a vida fala alto o seu silencioso meditar. Em mim se exaltam as consciências, elas vão libertando as recordações, que as esmagariam. E tanto que puras liberdades, em fraternidade e harmonia explícitas, elas hão-de readquirir os beijos, que lhes furtei, o amor, que, escondido entre as más palavras, tantas vezes deixaram de possuir.

(^α) O **M**, neste ponto, em vez de usar travessão, abre aspas, mas não as fecha (fl. 150).

O imperialismo e o criacionismo

A filosofia francesa atinge uma nova síntese com o imperialismo de M. Seillière, síntese que seria talvez um imperialismo de raça na sugestiva tecnologia do autor. O pensamento moderno, e eminentemente o pensamento francês, dinamizou a realidade, substituindo à razão estática no homem ou no Ser uma razão dinâmica, experimentalista e progressiva. Em vez da razão humana sujeitando a realidade ao condicionalismo da aparência ou razão universal cristalizada num Universo sem involuções e indefinidos desdobramentos, em vez duma liberdade absoluta mas subjectiva e sem eficácia, uma liberdade esforçada, fio de água filtrada por meandros do areal para logo soerguido, uma diferença de ritmo activo permitindo supressão e início de ligações, uma razão assimiladora e absorvente, coleante e adaptativa. O pensamento como que deixou os grandes canais, que o trabalho anterior rasgara, para se lançar em pleno mar de vivas marés, que assimpototicamente o levam a universais inundações, realizando-se desta forma o miraculoso fenómeno da água que, furtada à fatalidade do peso, viesse, de quando em quando, de regresso à nascente. Já Guyau penetrara o pensamento de emoção, chamara a vida social e ideal a colaborar na ética e na estética, diluindo o seco cálculo moral nas grandes marés da vida. Na Alemanha, herdava Nietzsche o romantismo de Schopenhauer, que lançara as bases do imperialismo fazendo do pensamento uma função do cérebro, instrumento da *essencial vontade*.

Nietzsche transporta essa vontade para o plano realista e funda o pragmatismo voluntarista. Na França, o imperialismo de Nietzsche não colhe, porque se dá no sentido da sua verdade um movimento mais equilibrado, mais amplo e mais profundo. O movimento positivista desentranha as suas virtualidades dando por um lado a sua descontinuidade empírica elevada a consciência

filosófica com Renouvier e Boutroux, e, por outro lado, o seu romantismo sociológico desdobrado em pensamento eleva o ideal à categoria de real com Tarde e sobretudo com Durkheim. Os centros de invenção social e as ondas de imitação traçam uma nova forma de ideia, de razão experimental. Com Durkheim, a razão humana é francamente um produto de gênese social. Mas há na filosofia francesa um movimento mais amplo e profundo que vai talhar a razão humana na linha evolutiva da vida, e, mais ainda, no ritmo psicológico do ser. É a filosofia bergsonista. Nesta filosofia, a inteligência e a matéria são paralelamente geradas pela distensão psicológica do Ser; um primeiro plano, subjacente àquele em que por hábito nos movemos, é o do impulso biológico criador, talhando inteligência, instinto, etc. Mas este *élan* vital envolve um *quid* psicológico, que afinal nos aparece quando na apreensão imediata distendemos o querer, quando abandonamos o esforço da tensão, gerando a inteligência e a matéria, duas contemporâneas faces da mesma fraqueza. Como se vê o movimento francês vai ao imperialismo do grupo com Durkheim e a um imperialismo ascético, que estranhamente relembra Schopenhauer, com Bergson. É, com efeito, por uma vibração em uníssono, que cada vida pode possuir o ritmo do *élan* vital, que cada consciência pode apreender o grau de tensão ou distensão da realidade.

Há um esforço contra o tombar do querer e em cada querer um esforço de abdicação do próprio ritmo. É a epopeia de Schopenhauer, e é também a epopeia bergsonista.

Movimento tão profundo que abrange especiais teorias do conhecimento e integrais metafísicas havia de dar uma feição original à síntese que partindo dum certo ponto de vista quisera alcançar tal horizonte. O imperialismo francês terá de ser uma perspectiva do pensamento francês sob o ponto de vista de Nietzsche. Encontrando de caminho a verdade do sociologismo de Durkheim e do vitalismo de Bergson, será uma afirmação da consciência nacional e uma invenção conquistadora dum grande impulso étnico. Curiosa coincidência, bem clara e natural então, seria a desta filosofia com o grande arrebatamento patriótico e racial, que acelera o coração da França. Ainda isto explicaria a escolha do particular ponto de vista, escolha, em si arbitrária e sem sentido.

O ponto de vista do indivíduo é contingente e precário, pois o indivíduo posto é um dado bruto e não uma realidade. O imperialismo individual tem valor de realidade num mínimo de sistematização *espinosista*, quando cada ser tenha de perseverar no ser. Os imperialismos raciais, sociais, políticos, sexuais, etc. só têm

sentido pelo imperialismo individual, que postulam. Ora o indivíduo só existe num *sistema*, e um sistema só é pelo pensamento. É esta a diferença capital entre o *imperialismo* e o *criacionismo*. O imperialismo terá de partir duma absorvente actividade abstracta e oca ou duma actividade emergida dum impulso pletórico de obscuridades indissolúveis. O criacionismo resolve o Universo num sistema de pensamento activo e, por isso mesmo, dá a cada ser não uma abstracta actividade, mas a actividade do pensamento, que o caracteriza. O imperialismo emerge dum apetite faminto, que tudo desejaria assimilar. O criacionismo aflora dum pensamento livre, que se possui e se pode renovar em indefinidas reflexões, de molde a não haver uma parte a absorver um todo, mas um todo omnipresente, repercutindo na mínima parte do sistema a alma, o laço interno, que o faz sistema. A razão imperialista é uma razão experimental, porque os apetites imperialistas terão de subordinar os seus elementos e hão-de arranjar mútuo acordo. A razão criacionista é uma razão experimental, porque tem de adaptar-se a uma razão mais ampla e íntima, que é a sua própria dialéctica de excesso e acção, porque é liberdade real e criadora do conjunto às partes, de cada parcela para o todo. A razão imperialista é insubsistente, porque cai no empirismo aniquilador, pois apetites individuais ou colectivos só podem concordar pela selecção negativa das condições de existência. Hão-de concordar sob pena de desaparecimento. *Como compreender então o real acordo e um íntimo desejo de acordo, que logo excede o puro imperialismo?*

A Razão criacionista ao mesmo tempo que é experimental e progressiva, porque inventa, é absoluta, porque se possui livre e completa no centralismo ideal do Ser.

O seu imperialismo não é o choque a ordenar posteriormente, se possível é tal ordem; mas o desentranhamento metafísico de cada ser, que, através da multiplicidade, deseja a unidade, e a vai realizando no progresso da sua experimental razão ou sistema de relações integrais. O império é, em si, sobre as tendências caóticas; na sociedade, sobre as tendências baixamente igualitárias da mediocridade apoucadora do infinito excesso, que de pensamento universal embebe as consciências esforçadas.

Com o bergsonismo vê no pensamento uma criação adaptativa, *mas de franca adaptação a um universal e absoluto pensamento*, que a mínima atenção filosófica revela implicado em todo o seu esforço para a verdade e para a beleza.

(*A Águia*, Porto, ano IV, 2.^a série, n.º 20, Agosto de 1913.)

O problema do milagre

A noção vulgar de milagre apresenta-o como um acontecimento em oposição com as leis da natureza.

Essa mesma noção tem, todavia, sob este primeiro aspecto, uma realidade um pouco diferente. É miraculoso o fenómeno conhecido, que excede a nossa expectativa, muito principalmente quando tal acontece em proveito nosso.

É neste excesso que reside a virtude do milagre.

Analisemos, pois, a qualidade deste excesso.

A nossa expectativa é a atitude resultante da adaptação ao meio em que vivemos. Essa atitude representa a conclusão dum longo trabalho das forças profundas da vida e da educação individual e social. É uma atitude subsistente e bem garantida por seculares esforços vitoriosos.

Dirige a nossa actividade entre o agir dos fenómenos, que nos cercam. Ora estes fenómenos produzem-se dentro dum determinismo, que permite prever o *resultado* das suas combinações.

A capacidade teleológica do seu livre agir tem um limite mais ou menos conhecido.

Dai a admiração especial, no caso dum excesso teleológico da nossa expectativa, que em nós produziria um *fenómeno novo* compreensível como consequência de fenómenos familiares. É a admiração profundamente emotiva perante um excesso de capacidade teleológica, que nos beneficia ou prejudica.

Não é preciso que as chamadas leis da natureza sejam desrespeitadas para que haja um milagre, basta que os fenómenos naturais se enlacem de molde a *aparecer* uma inesperada harmonia.

É o aparecimento deste excesso de capacidade teleológica dos fenómenos que, por não ser habitual, toma o aspecto estranho de contrário às leis naturais.

Quer o milagre seja uma revogação das leis naturais, quer um excesso teleológico dos fenómenos, seria preciso conhecer integralmente os fenómenos, ou a natureza, para se poder aquilatar da virtude miraculosa de qualquer acontecimento.

Por tal motivo vão os milagres evoluindo ao par do progresso no conhecimento da natureza ¹.

A produção fonográfica excede a capacidade teleológica da matéria vulgar e, por isso, é o fonógrafo miraculoso antes que se conheça a acústica e a anterior inscrição fonográfica, que foi a teleologia realmente implicada no fenómeno. Não poderíamos nada dizer sobre a possibilidade ou impossibilidade do milagre, se não fora o princípio da continuidade a permitir a passagem ao limite. Não é possível o Universo com realidades virtuais sem laço com as realidades actuais e guardadas para se actualizarem *arbitrariamente* num arbitrário momento. Se as realidades todas se relacionam em cada fisionomia do Universo entra o conjunto dos elementos fisionómicos. O princípio da continuidade levando ao limite a fuga do milagre perante o progresso científico irá demonstrar a impossibilidade do milagre?

É o que pretendem todos os filósofos que transcendem, em nu, os simples resultados do empirismo. Mas estes não o podem fazer porque não demonstraram a integral supressão do excesso teleológico sobre a capacidade natural. Não demonstraram os seus limites, em biologia sobretudo, e nem sequer analisaram o excesso psíquico, cujo papel, no problema, é primacial.

Só as filosofias dogmáticas se poderiam pronunciar sobre o milagre, e, destas teríamos de excluir as que partem de postulados, para só atendermos uma filosofia crítica, que partisse das condições da experiência. Só o kantismo se poderia pronunciar sobre a absoluta impossibilidade do milagre no plano do fenómeno, mas tal filosofia para logo anula a sua decisão com o reconhecimento do plano noumenal, de pura liberdade.

Será então possível o milagre?

Conservemos-lhe o seu comum sentido de excesso teleológico e podemos dizer que o milagre é não só possível, mas até a própria fonte do Ser. Os casos menos interessantes seriam ainda

¹ Natureza é aqui o *conjunto* de percepções actuais e possíveis de que a elaboração posterior há-de tirar a realidade *sistema* de noções.

os casos de aparente desrespeito pelas leis naturais, como, por exemplo, as levitações, etc.

Estes casos seriam apenas interessantes para mostrarem a efectividade de pensamento no plano do mundo físico, se tal efectividade não estivesse, de sobejo, demonstrada¹ nos fenómenos de histerismo, onde vai das modificações funcionais até às modificações anatómicas. Fora disso eram redutíveis a novas forças de ordem física, etc.

Um plano mecânico é preciso a toda a acção, pois é a sua garantia e o seu ponto de apoio. O nosso mundo físico é, por assim dizer, um plano mecânico para a nossa estatura ou ritmo. Mais ou menos é precisa a sua estabilidade para a nossa acção, sem que isto implique a impossibilidade de outros seres, de outra estatura moral, nele cortarem a sua acção sobre a estabilidade do seu plano mecânico, etc.

Por isso os casos interessantes começam, quando nos encontramos em pleno mundo psíquico e moral. Aí são tão possíveis os milagres que representam o próprio crescimento moral. Uma alma excede-se, crescendo em liberdade, que é a maior capacidade de harmonia e beleza. Uma alma diminui-se, fragmentando-se em dispersão e hostilidade. Uma atenção benéfica concentra-a? Ei-la que se excede em capacidade teleológica. Um histérico paralítico readquire a sinérgica actividade dos seus membros por uma concentração da atenção dispersa.

Uma criatura pode, em certas condições, adquirir a posse duma língua desconhecida. É, nos casos mínimos, a demonstração duma subconsciência, que guarda conhecimentos perdidos para a consciência central, que nunca os possuía. Esta subconsciência é dum benéfico providencialismo, pois guarda o que a consciência central perderia. O recurso a esta subconsciência (que, de resto, é ainda de inesgotáveis horizontes) permitirá sempre um excesso de vida moral.

E serão mais limitados os horizontes da consciência central? Não haverá, em nós, como uma hiperconsciência, quando colocamos o centro de gravidade da nossa vida moral no esforço duma pura fraternidade?

¹ E a causa não pode ser física porque o ciclo é «pensamento — acção física» e não «acção física — pensamento — acção física». E ainda aqui teríamos o incompreensível epifenomenismo.

O coração pessoal, quando se acorda com o espírito da raça, não é capaz de extraordinários excessos? Não haverá lances em que a voz humana atinge notas de suprema certeza? Quando, em Alfarrobeira, aqueles lábios de lealdade perfeita se despedem do corpo, não vemos como a entreaberta de dois mundos, a noite a diluir-se em aurora, a matéria a esfumar-se em espírito?

Há, sim, um infinito moral para o qual se pode esforçar a consciência e onde, permanentemente e sempre, pode beber a energia, que, em contínuo excesso a erga, e sublime.

(*A Águia*, Porto, ano IV, 2.^a série, n.º 22, Outubro de 1913.)

O idealismo da natureza

(Notas para ulterior trabalho)

Desde Kant, na crítica do belo e do sublime, se impõe o aspecto idealista da Natureza.

Para Kant esse aspecto era revelador da harmonia das nossas faculdades, sensibilidade e entendimento, na ocasião da vida experimental. Para nós, cujo desacordo com Kant está somente em não *cousarmos*, em faculdades, o *pensamento pensado*, esse acordo é, não das faculdades, mas do mundo ainda não apreendido mais que com o mínimo racionalismo dos sentidos com a realidade integral; isto é, dos espontâneos pensamentos avulsos com o pensamento sistemático ou Ser.

Ora esse acordo revela-se em toda a beleza natural, excluindo o sublime (cuja dialéctica é quase a genial dialéctica kantista) e mais ainda nos próprios métodos e doutrinas da ciência.

Citemos dois exemplos, que, com a beleza, revelam a unidade do instinto com a razão, da espontaneidade criadora da providência panteísta com o centralismo integral do teísmo. Esses exemplos são um de método e outro de doutrina.

Exemplo de método:

É claro que, dada a nossa dialéctica, o método envolve a doutrina.

Galileu demonstrou a lei ¹ da queda dos graves, diminuindo ao longo do plano inclinado o quantitativo da aceleração, de molde a conservar-lhe a *qualidade*. O que é então isso de *qualidade* duuma quantidade?

¹ Veja-se como a lei é idealista e não extracto de calhau como pensam os pensadores musculares.

Sempre, então, não há só quantidade? Pois não, não. E essa qualidade é uma forma ideal; é que o movimento conserva a sua individualidade (deixem dizer assim), a sua unificação e realização do *quantum* em si inexistente — o que demonstra duplamente a realidade ideal da natureza no seu *mínimo* mecânico.

Exemplo doutrinário:

O magnetismo foi, como se sabe refundido por Ampère, que substituiu, por ^(α) causa do campo magnético, a *cousa* magnetismo pelas leis (sempre idealismo!) das correntes eléctricas. E desta forma o magnetismo terrestre foi explicado pelas leis (ideais, é claro) das correntes eléctricas e a terra abraçada, *envolvida* por uma corrente, que, no pensamento do belo Jaurès a outro propósito referido, é uma prefiguração de consciência.

Eis como, meus caros patetas à S. Tomé, tudo é pensamento e ideal.

Qualquer canto das ciências, para quem tenha, o *bem raro* trabalho [incluo muitos sábios (?)] de as pensar, revela a idealidade do Ser. E uma rosa no acordo da sua livre simetria tem mais pensamento que a cabeça do maior jornalista português.

(*Ideia Livre*, Porto, 3.^a série, n.º 4, Outubro de 1913.)

^(α) No artigo figura «para».

O regresso

Já repararam no aspecto que apresentam as cousas e os seres após uma ausência dum período de férias grandes?

É como se nos tivéramos furtado ao tempo para observar o seu curso, como se saltáramos da carruagem que a todos nos leva, cortando o espaço, para a vermos esfumar-se e delir nos longes brumosos. Na presença vivemos a par, somos como relógios que reciprocamente se isocronizam.

Um de nós recebeu uma carícia do Destino? Todos regulamos a nossa vida pela sua, acompanhando-o na alegria, ou, o que é mais vulgar, escravizando a nossa inveja ao ritmo da sua boa sorte.

O Destino assalta, num de nós, o equilíbrio da nossa acomodação, erguendo, por exemplo com a morte dum filho, o perfil trágico de Deus, da alma, de Satanás?

Todos regulamos a vida, remontando a alma acordada à altura da dor que a acordou, ritmando a alegria de sermos acompanhados pelos dolorosos desejos dos outros na conquista dos nossos ocultos desejos dolorosos, porque todo o homem crê na eficácia de todo o pensamento e de todo o desejo profundamente humanos, e esta é a razão do alívio da dor partilhada. Somos, assim, como relógios tão perfeitamente ligados que a aceleração dum perfeitamente se repercutisse em todos os outros.

Na Ausência vivemos da lembrança, que é o laço ideal do Ser, que é a própria essência da nossa alma; e, da lembrança vivendo, nela guardamos indefectivelmente o mundo das cousas e dos seres na sua íntima e directa realidade vivida, isto é, em fantasmado corpo de animismo e mito. Sim, eu, nesta ausência guardo na minha lembrança a imagem anímica do velho casarão do meu colégio; há, nele, salas gritantes de ameaças, como nele há salas feitas de doçura das minhas aladas cismas...

Na ausência os homens deixam de ser para nós a imagem descolorida em conceito, as cousas perdem o seu paralítico perfil. Dia a dia os gestos originais dos homens, aqueles gestos do mundo d'alma ^(α), vão-se sumindo sob os gestos automáticos, e do homem vivo, de carne e osso como diz Unamuno, fica-nos a imagem esquemática, o contorno banal. Nunca é banal a primeira expressão duma face ou duma paisagem, a banalidade é o depósito de identidade cega, de automatismo escravo, que a vida vai depositando e sob a qual se vai sumindo.

Quando regressamos vimos cheios de ausência, trazemos imagens vivas, de carne e osso e alma e dor. O choque da nova presença é o relevo das forças criadoras, que a convivência esconde, é o assédio do mar da vida à vida das nossas imagens, da inventiva memória dos seres e das cousas à nossa lembrança toda amorosa, porque a química da lembrança é o amor, pois só pela lembrança persistimos, sem vitória das forças exteriores de esquecimento e indiferença.

Nesse choque vemos, palpamos as ligações íntimas do Universo. Na ausência os seres são-nos tão longínquos como Sírio; vivemos, em relação a eles, em plena solidão. A nova presença é a aparição, da memória íntima, que, reinventando e crescendo em beleza, tudo guarda, como se em nossa alma exaltada e criadora guardado fosse.

É a alegria de que o universo vive connosco, e que, só os nossos olhos se cerram, ele fielmente aguarda ulterior olhar que o penetre. É que no fundo do mais denso pensador há o vago receio de que ao adormecer mataria o mundo.

E depois como é bela essa Memória que a tudo assiste, que tudo guarda, e excede!

Como é eloquente o desbanalizado silêncio das cousas!

Como é belo o botão feito rosa, a criança entrando em maré de sonho, a face feminina ensombrada da melancolia virginal, a face do rapaz vincada em afirmativo heroísmo de homem!

(*O Comércio da Póvoa de Varzim*, Póvoa de Varzim, ano x, n.º 46, 14 de Novembro de 1913.)

^(α) No artigo figura «dalma».

A Liberdade Transcendente

De Raul de Oliveira Leal

O Sr. Leal apresenta as seguintes credenciais do seu mister de escritor:

«... Nas minhas obras futuras, particularmente no *Tratado do Homem*, a minha obra fundamental de filosofia que, estou certo, há-de marcar um século...».

E mais adiante — «... Mas Leibniz não atende às últimas consequências das suas concepções e é preciso eu continuar a especulação de Leibniz...».

E mais adiante — «... E Leibniz, melhor do que ninguém, estava em condições de atingir esse grau supremo de especulação que só eu atinjo...».

E anteriormente — «... O vertiginismo transcendente é bem uma criação minha pois todos os filósofos, todos sem excepção e todos os artistas ou estetas estão ainda bem longe dele, tão longe como Hume está longe de Kant ou Aristóteles, Platão, Santo Agostinho e S. Tomás de Leibniz!».

Eis as credenciais.

Examinemos a sua autenticidade.

São falsas; e o embuste brada aos céus. Este petulante não tem um único pensamento original, não mostra um único aspecto novo. Quer chegar à Vertigem, activamente convulsa, transcendendo todos os pontos de vista e todas as cousas. Ora o hegelianismo é uma filosofia de transcendência, que realiza as cousas e os pontos de vista pelo seu lugar dialéctico no Sistema. Se tal transcendência é racional, o pedante Leal terá somente mal apresentado o hegelianismo.

Se tal transcendência não é racional e a própria razão é transcendida, a Vertigem é o Irracional e teremos então o voluntaris-

mo irracionalista de Schopenhauer, o vitalismo de Bergson, ou qualquer doutrina parente. É com efeito, Bergson que dá, na Evolução criadora, o novo grão da palha do Sr. Leal. Este senhor fala em vagificação (em espaço, em cousas, etc.) do Espírito e em convulsão vertigica.

Ora sabe-se que Bergson põe a génese do Espaço na *distensão* da essencial *actividade* criadora.

O livro do Sr. Leal traduzido em linguagem e mentalidade humana diz somente que o Ser excede o actual, numa permanente transcendência do actualizado, que só há o psíquico, vagificado em físico, intensificado em pura liberdade. Isto estava já dito, por quem o soube dizer. Não era preciso que viesse um petulante copiá-lo e sujar os copiados com os arrotos duma vaidade demente. E quem o soube dizer nunca se limitou a afirmar uma transcendência nua, vertigica, como diz o Sr. Leal.

A transcendência ou foi dialéctica com Platão e Hegel ou gnológica com Kant ou biogenética com Spencer e Bergson. A transcendência vertigica é a transcendência do galope, exaltado até à volatilização das próprias ferraduras.

Só em tal vertiginismo os cravos se confundirão com a ferradura e: «Entre dois números, 1 e 2 há a mesma igualdade que entre dois números da série que entre 1 e 2 se intercala, e nessas condições pode-se sempre admitir uma série infinita de números entre dois indefinidamente próximos. Nessa série os números continuam-se, *confundem-se absolutamente* (o itálico é nosso!) e portanto se é infinita é também infinitesimal sendo o infinitesimal o que existe entre dois números infinitamente próximos...».

Só tal vertiginismo atingirá: «Esse estado transcendente em que nos tornamos a loucura essencial da Existência, a Convulsão Pura...».

Só tal vertiginismo dará este *trote* do estilo: «... E o Espírito abstracto, Transcendente, o Sentimento Puro que não está em nós porque é nós, porque é todos, nosso eu que é o Transcendental Vertigico, esse Espírito, esse Sentimento Puro é a própria Vertigem Pura, a própria Convulsão Pura, Abstracta que assim é o nosso eu, o Transcendental Vertigico, a Vertigem Pura, Deus!...».

Ora realmente nem Espinosa nem Leibniz, nem Kant, nem um cavalo com juízo atingiriam tal Vertigem...

(*A Águia*, Porto, ano IV, 2.^a série, n.º 23, Novembro de 1913.)

Os esfarrapados

Correu aí que um dos chefes políticos locais falara desdenhosamente do partido dos esfarrapados, no propósito de amesquinhar o partido democrático local.

O propósito é digno de interesse, pois que, analisando o pensamento que tal intenção porventura encerre, de frente encaramos com o sério problema das aristocracias.

Em todos os animais há possibilidades aristocráticas que o homem explora, criando pelo desenvolvimento das qualidades desejadas, verdadeiras variedades raciais.

Tanto que a ideia evolucionista de Darwin nasceu da interferência no seu espírito das, aliás erradas, teorias de Malthus^(a) com a distribuição das espécies observada na sua viagem a bordo do *Beagle* e com os *sucessos* da cultura das variedades domésticas. Na espécie humana há igualmente possibilidades aristocráticas que um homem desenvolve pela auto-educação e que se podem transmitir numa família, por uma educação tradicionalisticamente progressiva.

A história conhece famílias de excelsas virtudes, amorosamente cuidadas ao longo das gerações. Todos o reconhecem, e todos admitimos uma relativa veracidade na garantia de honra com que se nos apresenta um *membro duma boa família*. A igualdade democrática não é o dogma metafísico da identidade natural de todos os homens. Tal dogma é falso e destruidor de toda a elevação da vida. A vida não é o pântano raso e uniforme, mas um oceano sulcado em montanhas e vales, um oceano em marés projectadas do próprio seio. O homem não é um termo, é, como o disse o génio trágico de Nietzsche, a ponte para o super-homem. Mas, como o super-homem é a finalidade que o homem a si mesmo destina,

^(a) No artigo figura «Mallus».

a cultura do super-homem implica a liberdade do homem. Ora a liberdade criadora só existe numa alma livre, e uma alma livre pode viver sob os farrapos da mais extrema miséria. Platão, o belo heleno, o prodigioso génio infantil, deixou de ser livre quando, perseguido pelo tirano a quem ousou desagradar, foi vendido como escravo? E Epicleto, o escravo, não foi uma das almas mais livres que tem possuído a humanidade?

E quem era livre, em Marco Aurélio, o imperador ou o estóico, discípulo dum escravo? E Cristo, cujos pés dolorosos e divinos, balsâmicos de lenda, pisaram sangrentos uma terra de dor e miséria? E Francisco de Assis, o eleito da piedade, o irmão do Sol luminoso e do lobo faminto e trágico, mordendo de fome a própria terra?

E Tolstoi, esse conde russo que dá a terra e a fazenda e o coração e a inteligência, e à hora da Morte procura a face de Deus na solidão, para despir os últimos artificios e morrer em perfeita humildade e amor?

Quais os lumes que a humanidade conduzem?

E a humilde lâmpada de Jesus, é a candeia de azeite do pensador, é o radioso Apolo e não os lampadários do nosso vizinho milionário, que, da sua opiada opulência, escarnecem a fome de amor e de pão, que, na rua, esfarrapada, passa.

E quem fez o mundo? A massa anónima, que, sob o chicote do senhor, ergueu as pirâmides do Egipto; a massa anónima, que, do planeta ciclónico e bárbaro, fez a terra aromática, desentranhada em fartura e beleza. E quem deu os eleitos? A massa anónima, que do seu seio ubérrimo, da sua planície fremente, arrancou as assomadas heróicas.

O homem é a ponte para o super-homem, não para o super-homem de Nietzsche, físico, brutal, quase canibalesco; mas o super-homem, que é o além do homem, como a natureza é a aparência duma transnatureza divina, que a sustenta e exalta.

Não é a massa adormecida, o rebanho, como diz Nietzsche, que projectará heróis; mas a massa fremente, inquieta, prenhe de virtudes, que é o povo.

A *massa-rebanho* é a massa dos adormecidos em palavras hipnotizantes, dos que vivem *de cor*, dos bacharéis inúteis e verborreicos, dos capitalistas pletóricos e estagnados. A *massa-mãe* é a dos esfarrapados que anseiam, amam, sofrem; e, do seu amor e do seu sofrimento, erguem novas pátrias e novas humanidades.

(O *Comércio da Póvoa de Varzim*, Póvoa de Varzim, ano x, n.º 48, 10 de Dezembro de 1913.)

Quadro

(O Natal)

À Ex.^{ma} Sr.^a D. Joana Paredes

Como frágil e grácil madressilva, que, por sobre ortigas, espalhara os seus cachos de aroma, uma pobre criança vive em lar alheio, escorraçada e mísera.

Carne de martírio, alma espreitando o carinho e para logo batida de destruidora invernia, ela procura, sob as mesas, no amigo acolhimento da sombra, o amparo dum afecto, o calor duma vida, que a não expulse e brutalize. Com o gato e com a boneca de abandonados farrapos, por milagre de amor feitos carne e alma, ela faz a sua família. Assim o seu coração se enraíza na vida; assim encontra, entre as hostilidades do meio, uma nesga de azul para o seu sonho; assim a alma desabrocha cachos de aroma nas clareiras da ferocidade circundante.

Mas a invernia gela e um vento arrepiante lhe desflora o sonho. A família é-lhe roubada; o gato é afastado para longe da pobre criança, e a boneca, que o calor do seu desejo vitalizara é-lhe roubada pela inveja dum mundo, que nunca suportará a infinita riqueza dos pobres. Agora a criança vive mais na sombra, da própria sombra desconfiada, nela visionando olhos felinos, que lhe espionam as alegrias, que, sobre os inquietos instantes de compartilhado afecto, pairam como ameaças de Morte: Os rápidos colóquios da pobre Cosetta (assim se chama a dolorosa criança) com o seu gato e com a sua boneca, mãe, irmã e filha — passam-se em sombra espectralizada de lívidas perseguições. Aquela macerada alma vislumbra, na noite, o olhar dum invisível, que a

odeia e persegue; é como a Mãe, que, no quarto do filho doente, sente deslizados passos, estranhas pressões no ar, genuflexões invisíveis sobre o peito do filho estremecido. E começa a dramatizar a existência... Drama de agonia e medo, em que mal se atrevem as cintilações duma hostilizada esperança. Uma noite (noite de Natal!) tem de ir à fonte, junto ao bosque rumoroso e alongado de sombrios perfis. O bosque é o império do Medo. O vento arrasta de desdobrados longes vozes de maldade e castigo, fazendo coro em volta da voz soturna e rangida da Thernardier. Do alto das árvores, dentre os ramos afastados, pirilampam ameaças, cabriolam esgares de demónio guloso. A criança dobra-se para se arrancar de fugida à paralisia do Medo, prepara-se para tirar, da sua franzina, torturada carne, forças extraordinárias para carregar a água; e essas forças acorrem, a matéria desponderaliza-se, o vento traz da floresta murmúrios de piedosa ternura, a sombra iriza-se de lirismo e enternecimento. Ao lado da criança mártir caminha um velho saído da Noite, uma providência vinda da sombra, a nova esperança, a face divina do Drama. Esse velho é João Valjean, o galeriano santificado, tem uma máscara humana que, à luz do Sol, o persegue e estigmatiza e uma face divina que, na Noite, a criança viu de pronto....

É a noite de Natal. Cosetta acredita em Deus. A esperança vive naquela alma, que, tantas vezes, ao abrir, para logo tivera de correr ensimesmada e oculta, para a profundidade insondável do seu mundo interior. Há uma providência que a socorre na desgraça, a sua sombra tem a lividez do ódio, mas tem também a rosada alvura das manhãs de abril.

Cosetta crê e confia. O seu sapatinho espera em Deus e não de balde. Lá ficou a brilhar, como um sol-nascente em céu sem nuvens, uma abençoada hóstia de ouro, que a mão de Deus ali viera depor...

Não somos todos como a miserável Cosetta, espantada de medo, despenhada do Destino, dramatizada de dúvida, sofrimento e esperança? Não estamos todos sob um céu infinito e mudo de humana linguagem, ora soprando ciclones de desgraça, ora latejando em nossas frentes como esboçadas carícias ou palavras?

E as criações do nosso amor, são-nos roubadas por geladas mãos de crueldade e inveja, por indiferentes gestos da natureza amoral ou em seio carinhoso acolhidas, em perfeita memória guardadas para a infinita alegria de nosso eterno amor?

Qual o nosso João Valjean, o duplo ser, que, sob a aparente humana máscara de sofrimento e impotência contenha o livre in-

finito criador, que, para além da natureza, sustente a memória perfeita dos nossos amores?

Natal! Natal! Onda de vida cósmica com núcleo de eternidade!

Natal! Natal! Alma excedendo o corpo, liberdade partindo o barro, tensão interior preformando a máscara; o eterno tocando o efémero!

Natal! Natal! O homem feito sorriso divino, o sofrimento excedido, a memória liberta, o coração do homem ritmado pelo invisível coração de Deus!

Póvoa, 24 de Dezembro de 1913.

(*O Comércio da Póvoa de Varzim*, Póvoa de Varzim, ano x, n.º 51, 27 de Dezembro de 1913.)

A categoria da qualidade

A *qualidade* é o reduto indestrutível do idealismo e, por isso mesmo, o obstinado alvo das arremetidas materialistas. Suprimir a qualidade por uma quantificação integral do Ser é o desejo de todo o trabalho científico e seria o *dever* de toda a escola que se apresente em ofensiva negação do idealismo. A aspiração científica é justa, porque só a quantidade apreende em perfeito determinismo o *devenir* dos fenómenos. A conclusão filosófica, inimiga do idealismo, é apenas a mineralização da vida no exclusivismo duma atitude. Ora, antes de mais, é de atender que uma atitude supõe um dinamismo substrutural que a sustente e realize. Mas ao filósofo compete tirar ensinamentos dos métodos científicos e, sobre eles, exercer a indagação que procure os motivos do seu valor pragmático, único valor com que o sábio os precisa pesar e medir. O mesmo terá de fazer com os postulados e axiomas, que o sábio recebe do pensamento comum e ficam basilaramente constituindo o ponto de partida do seu trabalho científico. Esses postulados e axiomas são formas apriorísticas do conhecimento, primárias ou derivadas. Os *a priori* serão ideias inatas, formas funcionais, ou concreções associonistas, segundo os inatistas, os kantistas ou os empiristas. Para os dois primeiros é o idealismo o ponto de partida, o caminho e o fim; nele nos movemos, vivemos e somos. Os segundos, procurando o determinismo das referidas concreções associonistas, deixam-no ao devenir do fluxo sensual com Hume, ou chegam, com Mill, a confessar a unidade da apreensão da consciência — o que reintroduz um fundamental idealismo.

Quanto ao associonismo, ele nada resolve, senão alongado, reintroduzindo o idealismo e a qualidade numa explicação genética por adaptação biológica com Spencer ou social com Dur-

kheim¹. A qualidade não é, pois, exaurida, de molde a ser integralmente substituída pela quantidade. Os únicos filósofos que tal pretendem são aqueles que admitem um mecanicismo completo, como expressão do Ser. Seriam aqueles que, supondo o universo como um sistema de ligações completas, dessem o pensamento como um ineficaz epifenómeno² de luxo. Deixando agora os absurdos e as contradições dum tal sistema, vejamos como as realidades científicas, que menos implicam a qualidade, nada seriam sem ela. É na própria mecânica que a *qualidade* se afirma irreduzível. O princípio de Galileu, ou da independência das forças, é duplamente um princípio qualitativo. Se as forças apenas fossem quantidades, como compreender e dar significado a tal princípio? O que significaria uma independência das parcelas perante o resultado da sua adição? Não é preciso que, pelo menos, se trate de quantidades *dirigidas*, de números *qualificados*? Se concretizarmos, mais claro se torna o domínio da qualidade.

Como estudou Galileu as leis da queda dos graves, isto é, a *qualidade* da força gravítica? Já citámos, em anterior trabalho³, um curioso, aliás errado, raciocínio de Galileu, procurando afastar, como *impossíveis*, certas hipóteses sobre a qualidade da força gravítica.

Aí vimos que o erro de Galileu consistiu em desarticular arbitrariamente o tempo mecânico, quantificando-o absolutamente. Quer dizer que esse mesmo erro é a evidente manifestação da irreduzibilidade duma qualidade, que se não deixa exaurir.

Mas, regressando com Galileu ao bom caminho, vejamos como foi, então, que as leis da queda se lhe desvendaram. Galileu lançou os corpos em queda ao longo dum plano inclinado, diminuindo assim a aceleração da gravidade na razão do seno do ângulo do plano. Em vez de g (da gravidade) mediu um g' , que é ligado a g pela equação $g' - g \text{ sen } a = 0$, sendo a o ângulo do plano inclinado. Como é possível esta substituição, que implícito postulado a legitima?

Se apenas tratássemos de quantidades, como explicar que uma fracção duma quantidade permita conhecer a quantidade incógnita? É legítima a substituição, porque a *qualidade* da força lhe mantém, no mínimo, a estrutura; porque a unidade interna da

¹ Com Durkheim entra o idealismo até à *realidade* duma consciência social.

² Ver *Criacionismo*, crítica de Dantec.

³ *A Morte*.

qualidade faz repetir da parcela ao todo, do finito ao infinitésimo, a mesma essência, e, com efeito, as mesmas leis.

Assim, é por virtude da qualidade que o determinismo mecânico atinge a realidade; assim, a ciência mais aberta à exaustão quantitativa só existe por virtude da qualidade, que interiormente anima as mínimas realidades quantitativas. Quando, no modesto gabinete de física do nosso mais humilde liceu, mostramos, aos olhos admirativos da juventude, as simples leis da queda, rasgamos as janelas das escuras salas e é todo o Sol, toda a natureza, toda a secreta harmonia das cousas que, em colaboração amiga, conosco vem trabalhar. Nunca pude ver, com descarnados e secos olhos, os instrumentos dum gabinete de física. É que, neles, eu vejo o olhar transcendente que apreende o idealismo oculto da natureza, é que, neles, vive a secreta harmonia do Ser.

Detesto, pelo contrário, o aspecto dum museu zoológico; aí é a vida empalhada, a atitude rígida, a artificial anatomia da morte.

É que a vida é criadora e esforçada, e só no campo, na selva, no azul do mar e do céu, a vida é bela, criadora e livre. No gabinete de física falam os mais humildes e profundos fundamentos da realidade, e como é simples, ágil e transparente a harmonia mecânica, que é o esqueleto da natureza!

Quando com a máquina de Atwood demonstramos as leis da queda é a *alma* da força gravítica (a primordial e universal força organizadora) que apreendemos. É ainda pelo artifício de Galileu que estudamos numa aceleração menor a qualidade da aceleração gravítica. A massa adicional m , em queda livre, comunica à massa $2M + m$ uma aceleração ligada à aceleração gravítica pela equação

$$g' - \frac{mg}{2M + m} = 0$$

Como pode o *menos* representar o *mais*? Porque o *menos* é um *exemplar do mais*, a *qualidade* conserva no menos a essência do mais; do finito ao infinito repete-se a mesma palavra lúcida, exacta, perfeita.

Desde a mecânica, no miolo e nos métodos, no conteúdo e na forma, a eterna harmonia livremente ondula, vibra e é. Este o motivo metafísico da beleza natural. Aqui, em frente ao Mar, eu vejo o céu côncavo de silêncio onde, do astro ao átomo, tudo realiza a sua perfeita trajectória; eu ouço o resfolegar do Oceano, onde cada gota encontra a harmonia do seu movimento e da sua fala. E em parte alguma está a exterioridade absoluta, a quantidade pura, o movimento desentranhado e oco.

Por isso eu amo os poetas da minha terra que procuram a alma da solidão, a harmonia das esferas, a alma da quantidade desde a mal liberta e esquecida alma mecânica, até à nossa redimida alma de lembrança.

Por isso eu não compreendo os poetas e prosadores da minha terra, que cantem e louvem um absurdo dinamismo da quantidade, que seja o absurdo esforço desqualificado, a vertigem, o galope do cavalo mecânico, ignorada a beleza implícita do mecanismo.

A *qualidade* é a fonte inesgotável de energias, que, da actualização inecânica à lembrança humana, sobem da raiz aos ramos e, dos ramos, transcendem ao misterioso infinito Céu. E, aí, na lembrança amorosa, florescem nova vida; reacendem, em novos astros, os velinhos sóis; erguem, em perfumado corpo de eternidade, o transitório, o exíguo e o banal.

(*A Águia*, Porto, ano IV, 2.^a série, n.º 24, Dezembro de 1913.)

O problema das geometrias não-euclidianas no ensino secundário: lógica e pedagogia

(Excerto dum trabalho a sair no Anuário do Liceu da Póvoa de Varzim)

.....

A Geometria é, como se sabe, uma ciência posta, desde Euclides, em perfeito rigor demonstrativo. Os seus alicerces são os axiomas e as definições, e toda a verdade geométrica vai, de relação em relação, encontrar seu fundamento nos princípios (definições e axiomas) fundamentais. Entre esses princípios colocou Euclides o célebre postulado das figuras semelhantes, paralela única a uma recta por um ponto exterior, valor de 180° da soma dos ângulos dum triângulo, encontro para o lado da soma menor das rectas que fazem com uma secante dois ângulos interiores de soma 180° ¹, ou outro equivalente. Porque colocou Euclides este princípio fora dos axiomas e das definições?

Fora dos axiomas, porque ele não é axiomático, pois um fundo de indeterminismo reside na ideia de Espaço, suficiente para impedir uma integral exaustão da qualidade.

Fora das definições, porque o Espaço perfeitamente homogéneo e simples é implícito em todo o pensamento euclidiano, e tão profundamente implicado que não é possível isolá-lo em definição. Já se deixa ver que é nossa opinião que o postulado de Euclides faça parte das definições iniciais. Assim é, embora, como posteriormente se verá, duma maneira filosoficamente bem diferente da maneira corrente entre os matemáticos filósofos.

¹ Foi sob esta forma que Euclides o apresentou.

O postulado de Euclides começou a ferir a sensibilidade dos matemáticos, que são para o Poeta o que a rocha é para o vegetal que o cobre — a ossatura da cósmica harmonia. Várias demonstrações se tentaram, mas o postulado era inabordável às tentativas do raciocínio por absurdo.

Assim devia ser, pois que, como demonstrámos numa das nossas obras ¹[2], a validade do raciocínio por absurdo pertence apenas aos casos do determinismo completo, e o postulado de Euclides deve a sua existência ao fundo de indeterminismo do conceito inicial de Espaço.

Da derrota de tais tentativas saiu a ideia de que o desrespeito pelo postulado, não levando a absurdos, era compatível com os outros princípios; daí as geometrias não-euclidianas.

Lobatchefski dirá que por um ponto exterior a uma *recta*, e no *plano* que as contém, se pode tirar uma infinidade de *rectas* (paralelas), que não encontrem a primeira. Mais uma vez se revela que o problema está no indeterminismo inicial, gerando o indeterminismo das palavras *recta* e *plano*. Se tudo fosse bem determinado, elas, sendo as mesmas, só poderiam significar o mesmo para Lobatchefski e Euclides. Então haveria entre Euclides e Lobatchefski verdadeira contradição e um deles seria em erro. Mas, se as mesmas palavras significam diversamente, é porque os caracteres escolhidos para as respectivas definições, sendo comuns e dando legitimamente a comunidade dos nomes, não são suficientemente diferenciais e específicos; tais nomes são somente nomes genéricos.

A Geometria de Lobatchefski mostra ainda que a soma dos três ângulos dum triângulo é mais pequena que dois rectos e que essa diferença é proporcional à área do triângulo, que não existem rectângulos, etc. ...

A geometria esférica mostra que a soma dos três ângulos dum triângulo esférico é superior a dois rectos e a diferença proporcional ²[3] à área do triângulo.

Na geometria euclidiana a *recta* é a linha determinada por dois pontos, nas outras geometrias, a *recta* é determinada por dois pontos, *depois de definida a superfície em que assenta*.

A *recta* esférica depende do raio da esfera, as *rectas* não-euclidianas dependem todas dum parâmetro, que sempre vem a ser função

¹ O Criacionismo.

² Igual para a unidade de área — triângulo esférico tri-rectângulo.

dum comprimento, da linha recta euclidiana, em suma. De modo que a geometria euclidiana faz com as outras geometrias um grupo geral, diferenciado em cada caso pelo valor particular do parâmetro. Se tomamos o raio de curvatura para parâmetro, o parâmetro euclidiano é infinito, o que apenas exprime que o espaço euclidiano não tem curvatura. A ausência de curvatura é, pois, um carácter especial, que destaca *singularmente* o espaço euclidiano entre os outros. Se agora conseguíssemos mostrar que todos os outros espaços postulam o espaço sem curvatura, não ficaria o espaço euclidiano como o primitivo, original e indispensável?

Sendo assim, não poderíamos definir a recta euclidiana duma maneira exaustiva e completa e suprimir o postulado de Euclides?

Podemos estudar a recta de cada espaço, idêntico a si mesmo, sem sair desse espaço e sem considerações estranhas a esse espaço, mas a transportabilidade do conjunto, bem difícil de iludir ou esquecer, carece dum meio sem curvatura, visto que não poderia ter simultaneamente as indefinidas curvaturas dos indefinidos espaços possíveis. E a própria uniformidade do parâmetro não é a *recta* euclidiana, que a garante? Como sabemos que o parâmetro é constante? Com que esperança buscamos tal parâmetro? Não será, porque sob a possível curvatura está o determinismo da autêntica recta, de curvatura nula?

Como compreender que figuras iguais de espaços idênticos a si mesmos e entre si esferas do mesmo (por exemplo) raio ^(a) não possam coincidir? Se podem, o que é apenas a transportabilidade reaparecendo, eis necessário um espaço de curvatura, em suma, nula que as não deforme; um espaço que, *seja capaz dos corpos*.

E não é lícito colocarmo-nos num Espaço integral e para nós absoluto, de cuja transportabilidade nada poderemos supor, porque abrangendo o Espaço todas as relações de posição, nele temos de as pôr e pensar. O Espaço homogêneo e idêntico a si mesmo é, ainda mais, penetrável pelas determinações dos espaços específicos. Nele a recta é bem determinada por dois pontos, sem precisar de terceiro ponto pois este é dado no infinito em linguagem de geometria geral (género dos diferentes espaços especiais); e em linguagem euclidiana, porque a recta é a linha mais

^(a) No artigo figura a seguinte forma: «Como compreender que figuras iguais de espaços idênticos a si mesmos e entre si (esferas do mesmo, por exemplo) raio».

simples, sendo todas as outras definidas por ela e novas características. Deste modo o Espaço geral é um género matemático e como tal ¹[4] rico dum determinismo superior às espécies.

.....

Póvoa, 1914

(*O Comércio da Póvoa de Varzim*, Póvoa de Varzim, ano XI, n.º 9, 8 de Março de 1914.)

¹ Tal é a generalização matemática, progressiva e sintética: o número irracional abrange o racional no seu mais vasto e rico conteúdo, etc.

O problema religioso — o seu significado superior

I

O problema religioso está para Höffding na relação entre os valores e a realidade. Temos uma noção de realidade e uma certa tabela de valores. Comparamos esta com aquela e da comparação resulta a nossa atitude religiosa. Achamos uma fácil e perfeita concordância entre o real e o ideal, entre o que é o que pretendemos que seja?

É a nossa vida um permanente hino de júbilo e louvor.

Dá-se um grave conflito entre o ideal e o real, a desilusão da amizade ou do amor sincero, a derrocada das nossas mais justas esperanças no futuro dum filho etc.?

Eis que em crise d'alma ^(α) somos caídos e dela sairemos para o pessimismo da inutilidade da Vida ou para uma nova forma superior de confiança metafísica.

Nestes exemplos aparecem já os dois *tipos* religiosos fundamentais que o norte-americano William James, contemporaneamente com Höffding, estudou sob a rubrica de naturezas *once-born* e *twice-born*.

Exemplo: Emerson e Tolstoi. James vê o problema religioso no procedimento para com a vida considerada em globo. É ainda uma relação entre o ideal e o real, mas em James real e ideal fundem-se na mobilidade da sua lógica pragmatista. Para James o critério de verdade é o sucesso; uma ideia é tanto mais verdadeira quanto maior for a sua fecundidade prática.

De forma que o ideal fecundo é a própria realidade.

(α) No artigo figura «dalma».

A ideia religiosa que fez a vida de Francisco de Assis¹ é a ideia feita carne dolorosa de sacrifício e, por isso mesmo, realidade da melhor e mais concreta.

Em qualquer dos dois ilustres filósofos é o problema religioso de máximo interesse.

À nossa psicologia desagrada, no entanto, a cautelosa positividade de Höffding, admitindo uma realidade e uma idealidade cuja dinâmica é um acordo sem esforço ou um esforço de conflito e adaptação externa. À nossa estética desagrada a exagerada elasticidade da lógica pragmatista, sentimos perante ela a confusão do provinciano colhido no movimento das ruas de New York; James move-se em sua casa, nós aí seríamos desorientados e perdidos.

O problema religioso é para nós o problema dos interesses totais, digamos, portanto, dos interesses cósmicos. O homem pode aparentemente limitar os seus interesses aos vizinhos da mesma rua, vivendo das batatas do seu quintal.

Simple e ilusória aparência. Esse homem fala uma língua, e uma língua é um ser vivo plasmado pelas almas eleitas que dão às palavras os moldes íntimos do querer e do sentir. Ei-lo, melhor ou pior, a reviver a alma do seu povo.

Mas o seu povo tem uma história e na sua língua, canta a epopeia do tempo.

Mas do seu quintal vê-se uma nesga do céu, ei-lo que entreabre a alma ao sentido do mistério que, adormecido esperava.

Nenhum telhado é capaz de tapar o céu, ele faz-se lembrado pela voz ululante do vento, ele entra em cascatas da luz a desmaterializar os velhos granitos, e aligeirar os corações.

De resto, falamos, neste ponto e mormente, somente das almas elevadas.

Tão-pouco fazemos, por agora, o estudo da gênese da religião, como primeira disciplina social da humanidade.

Referimos apenas o problema nas almas cultas e altas.

Sendo a atitude religiosa, a atitude dos interesses cósmicos ela é a única em que uma verdadeira liberdade se faz o seu caminho entre dúvidas e estorvos.

O problema da realidade como o problema dos valores não a determinam.

¹ James estuda os indivíduos, considerando somenos as instituições. É da alma piedosa de Francisco de Assis que falamos.

Não é porque amo e não vejo amor na Natureza, não é porque me lembro e vejo exterioridade pura no mundo físico, que eu postulo um Deus, um transcendente a unificar o oposto, a harmonizar o diverso.

Porque, no meu dever à Verdade, eu sacrifiquei as quiméricas e consoladoras perfeições do imanente imediato é que afirmo um princípio de livre e heróica obediência que se fez luz por entre trevas, que se ergueu por sobre contradições e dificuldades.

A minha obediência à Verdade é já uma atitude religiosa e a contradição flagrante dos materialistas (da consciência epifenómeno) está em *afirmarem* em nome da Verdade. Que afirmo?

O nada do Cosmos sob o ponto de vista humano?

Distingamos:

Se vejo a inutilidade das ambições da pele e do traje, dos desejos limitados infracósmicos ¹[2], afirmando a sua vaidade, não afirmarei a grandeza do Ser, como a palidez das estrelas afirmam a presença do Sol que deslumbra?

Se afirmo o vazio dos desejos cósmicos, não caio em contradição, dizendo dum lado que Cosmos não tem valor intrínseco, dizendo do outro que falo em obediência à *Verdade*? O que é o Cosmos, o que é a Verdade, fora duma garantia intrínseca equivalente à que pelo desejo e amor em mim represento para apreender o Cosmos e servir a Verdade?

Não há dum lado o real e do outro o ideal, há um ideal, uma doença de ansiedade, que, em permanente excesso, ergue o real à claridade de consciência e valor do templo.

O real é o templo do ideal, mas templo cuja arquitectura é regulada por uma gravitação centrípeta e centrífuga.

O ideal é o coração que em contínuas marés abraça e eleva o real.

Acender o sentido do mistério, dar à nossa vida e presença do Infinito, pôr em cada acto a responsabilidade dum *criador*, ver na sombra do relativo a luz do absoluto é ser religioso, no sentido excelso da palavra.

Só é religioso o pensamento livre e só é religiosa a acção livre como só é livre o pensamento religioso e eficaz a acção religiosa.

¹ Significo pelo termo desejo cósmico o desejo do infinito e eternidade.

Viver diante dos olhos de Deus é viver de coração alto e esforçado, em vitória de instintos, murmurando na intimidade da alma um infinito desejo de absoluto e eternidade.

(O Comércio da Póvoa de Varzim, Póvoa de Varzim, ano XI, n.º 10, 15 de Março de 1914.)

II

Tínhamos no anterior artigo definido a religiosidade pela vastidão e profundidade dos interesses vitais.

Partindo das noções de James e Höffding chegámos a mostrar que a alma religiosa, a alma livre, e a alma de interesses totais ou cósmicos são diferentes aspectos da mesma unidade que é a essência do ser religioso.

Que é, com efeito, ser livre?

Ser livre é levar consigo o determinismo das acções.

A palavra liberdade tem filosófica, e cientificamente, vários sentidos.

Em mecânica o grau de liberdade de um sistema mede-se pelo número de coordenadas que o determinam.

Assim, por exemplo, o sistema — pilha, corrente em regímen, vaso electrolítico — tem um grau de liberdade, que é o deslocamento electroquímico.

Que significa isto? Que dada essa coordenada eu posso prever os acontecimentos que a corrente eléctrica determina.

Como se vê esta liberdade só o é por uma pitoresca metáfora, que vai substituir a nossa verídica liberdade *de determinar-mos suficientemente o sistema* para o efeito a conseguir.

No entanto é o próprio estudo da física que nos revela qualidades dos fenómenos e dos corpos, irreductíveis a um atomismo simplificador.

Na vida aparece uma adaptação múltipla e excessiva, isto é, uma adaptação sem graus de liberdade, limitados ou exauridos por coordenadas numeráveis. Há, todavia, uma nova forma da necessidade ou ligação, é o hábito ou automatismo (aliás flexível e progressivo) dos instintos.

Os himnópteros resolvem complicados problemas de geometria e até fisiologia, mas, por assim dizer, como um cego que vai

direito ao alvo por uma mais segura orientação (canais semicirculares do ouvido — Elie de Cyon), mas que seria irremediavelmente perdido se malévola mão lhe colocasse um tropeço diante dos pés.

O animal vive, conhece a representação de dentro, como diz Bergson; o homem pode percorrer com representações reflectidas um indefinido campo de inquirição.

É assim que o homem vulgar, mais próximo do animal, sente e vive mais actualizado e escravo que o filósofo ou o artista. O paradoxo do comediante, de Diderot, tem aqui a sua profunda justificação.

Dizia Diderot que o bom comediante deve sentir mediocrementemente o seu papel e ser contemporaneamente actor e espectador.

Assim é, com efeito. O artista tem uma sensibilidade mais vasta e até mais profunda, porque mais generosa e social, mas menos obstinada, circular e mordente.

É que o seu corpo não tem por barreiras o contorno da sua pele, é antes o próprio Universo.

Se um Shakespeare, se um Hugo sentissem *vulgarmente* todos os sentimentos que representaram, as bruscas alternativas de contrações e dilatações vasculares seriam o ponto final dos seus organismos inviáveis.

Quando Hugo canta a sua dor de Pai, roubado na companhia da filha querida, todas as cordas da alma humana são arrepiadas por um vendaval de agonia, que, ao mesmo tempo, traz transcendentemente palavras de conforto e aceitação, pois vem do mistério Infinito, onde talvez a Morte seja um ligeiro esquecimento, logo vencido por superiores horizontes de recordação e intimidade.

Como há-de ser livre o homem vulgar ^(a) se sobre ele pesa toda a complexidade do mundo físico e social, se dentro dele tumultua toda a efervescência dos instintos e dos impulsos ancestrais?

Há aqui uma liberdade em excesso sobre a liberdade física e até sobre a liberdade biológica, pois todo o homem se esforçou e *escolheu* uma atitude na vida.

Escolheu em face de padrões de vida, verdadeiramente dignos e altos?

^(a) O artigo menciona neste ponto a nota 1 sem qualquer correspondência de texto em pé de página.

Não; em todo o caso excedeu ainda a adaptação biológica no momento em que, embora aceitando caminhos traçados, se considerou sob o ponto de vista deliberativo.

A verdadeira liberdade está no momento em que o homem tem clara consciência do mistério do Ser e das possibilidades que ele encerra.

Está no momento em que, com Kant, ele pensa que as suas acções devem ser feitas como se tivessem de ser regra para todo o Universo, está no angustioso, mas supremo, instante em que, com Pascal, ele olha o Cosmos dos píncaros da meditação, e, largando à aventura ¹ na noite cerrada do Espaço, *aposta* por Deus.

Sim, segurar os dois extremos da cadeia, Deus preciso à nossa moral, que existe porque queremos e se queremos é porque podemos, e o mundo físico, para Pascal empedernido de desentranhado mecanismo, e nessa atitude esforçada, angustiosa e trágica, gritar à escuridão da noite, à cegueira, à surdez e à mudez do mundo físico — embora, eu aposte por Deus — é ser sublimemente livre!

A liberdade não é uma faculdade da alma, porque assim seria um dado, portanto um recebido, isto é, um facto, uma cousa, uma idêntica necessidade.

A liberdade não é também, e aqui o erro dos que pretendem fazer nascer a liberdade ao calor dos vivos, uma conquista de assalto; é uma conquista permanente do homem sobre si e só daí radiando sobre o exterior.

A liberdade, como a verdade, como a beleza, é uma atitude.

Atitude de pesquisa e humildade, atitude de quem não traz o Universo no bolso, de quem faz consistir o seu primeiro dever para com Deus em o procurar ardente e confiadamente através do ^(a) mundo em que vive.

Que o Universo não seja uma teofania, um teorema demonstrando Deus, é uma atitude ^(b) em que todas as almas sólidas se estabelecem para partir em busca do sentido religioso da vida.

Que a consciência moral não seja um incompreensível epifenómeno ineficaz e, afinal inexistente, é também uma certeza das almas que querem um mundo de essência, perfeita memória e retribuído amor.

¹ O célebre *pari* de Pascal é um dos mais altos dramas religiosos humanos.

^(a) No artigo figura «o» em vez de «do».

^(b) No artigo figura «altitude» em vez de «atitude».

Estes dois extremos unem-se por um postulado, para nós princípio, comum, que dá ao primeiro o valor de lugar do mérito e da liberdade (pois viver num mundo de plena teofania seria querer trabalhar à luz do relâmpago) que dá ao segundo o valor da esperança transcendente, capaz de vencer todas as desgraças.

Esse postulado comum é Deus. Deus é, pois, pelo Mundo, o lugar geométrico da responsabilidade e do mérito, pela consciência, o lugar ideal das vontades amorosas e heróicas.

(Continua) ^(α)

(*O Comércio da Póvoa de Varzim*, Póvoa de Varzim, ano XI, n.º 11, 24 de Março de 1914.)

^(α) O artigo não terá tido continuação.

O platonismo científico

Para o grande número será afirmação desconcertante a de que toda a ciência vive do pensamento platónico. Os preconceitos dominantes despiram o pensamento de todo o formalismo, pondo dum lado as vestes, as puras formas, e do outro o corpo, a pura matéria. Daí um intelectualismo minguado e dogmático, ao lado dum materialismo opulento, mas confuso e insubsistente.

Ora em Platão, e em Aristóteles, mais platónico que é vulgar supô-lo a erudita ignorância, a realidade era a matéria informada. Não havia matéria pura e forma pura, mas realidade contemporaneamente formal e material. O que é o pensamento científico? Já demonstrámos em anteriores trabalhos que a realidade é pensamento dinâmico, dialéctica viva, e que a ciência é um momento dessa realidade.

Por agora quero apontar, num exemplo, a evidência do pensamento platónico como base indispensável a todo o trabalho científico. É o caso duma lei, inapreensível na complexidade de sua apresentação imediata, ser procurada numa simplificação que lhe respeite a estrutura.

É, por exemplo, o caso que já estudámos da lei da queda dos graves. Galileu substituiu à aceleração da gravidade a sua componente segundo a linha de maior declive.

Ora essa substituição implica o postulado da permanência da lei. Como garantir essa permanência? Só pelo idealismo platónico, pela realidade dialéctica. Posso substituir à aceleração da gravidade (g) a aceleração (g') ligada a g pela operação $g' - g \operatorname{sen} \alpha = 0$, porque a unidade da forma envolve o fenómeno e sustenta a lei, repetindo-a do ^(a) todo à parcela, do globo à molécula.

(*Ideia Livre*, Porto, 2.^a série, Julho de 1914.)

^(a) No artigo figura «de».

Jean Jaurès

Chega-nos, pelos jornais, a notícia do assassinato de J. Jaurès.

A figura harmoniosa e sublime do filósofo aparece-nos, risinha e compassiva, para além do raivoso equívoco do assassino.

Sentimos, neste momento, bem palpável, a verdade do pensamento de Schopenhauer sobre o suicídio, quando classifica este acto como a mais subtil e engenhosa artimanha da faminta vontade de viver. Sabe-se, com efeito, que a essência das cousas era para Schopenhauer uma obstinada vontade de viver, que criando órgãos e indivíduos se dividia em cega hostilidade contra si mesma.

O homem podia, elevando-se à santidade, remir o Universo, negando essa vontade de dispersão e reintegrando o Todo na tranquila hiperconsciência da absoluta Unidade. O suicida negando apenas esta terrestre aparência fenomenal da vida, supondo alcançar a tranquilidade, nada mais fazia do que afirmar a vontade de viver pelo desejo duma vida fenomenal, corrigenda da actual vida terrestre. O desvairado demoníaco, que assassinou Jaurès, pretendeu apagar diante dos olhos ávidos das nossas almas, essa viva luz amorosa, onde, falando o seu cristianíssimo helenismo, *«um reflexo da doce lâmpada de Jesus se casava docemente à luz pacificada da tarde»*.

É a rebelião de Satanás contra Deus, que se perpetua desde o Caos. Não houve um Caos, no Início, e uma harmonia posterior.

Não; e é ainda o próprio Jaurès que no-lo ensina. O mundo é dramático, porque Deus, herói e santo, não suprimiu um Caos, que o precedesse, limitando-o. Deus é o mérito perfeito, a Alegria melancolizada, triunfando da Dor esperançosa. O problema do Infinito não comporta um cômputo, que o determine e resolva; esse problema é dinâmico, permanente, é o drama vivo do esforço e do mérito. «Assim, para todos os vivos; em qualquer

período do Universo que eles aparecem, põe-se, por completo, o problema do Infinito».

O actual drama é a continuação do eterno drama divino, que Jaurès, desde sempre, viveu e criou. Eis porque as minhas palavras são serenas e mansas.

Temo-lo, presente e vivo, aqui na nossa frente. E, porque não dizê-lo? Ele é agora bem mais perto da nossa alma. Ainda ontem boiava o crepúsculo melindroso e inquieto por sobre o horizonte marítimo, e, dentro da minha alma, às intimidades religiosas abriam silenciosamente as suas orações de pureza e mistério. E, ele, o sublime Jaurès filtrava, na minha alma, tamizado na luz crepuscular, aquele seu pensamento platónico, que era a própria alma da luz, o próprio pensamento divino, derramado como um óleo balsâmico, que embebe e penetra os tecidos do cosmos. Mas, quando a pobre matéria localizava o meu pensamento, ele corria a Paris a procurar uma casa, uma casaca, que apertava aquela alma infinita. O refluxo do meu pensamento trazia-o dos intérminos longes siderais à pobre máscara parisiense, que mal continha a tensão eruptiva do seu divino espírito. Hoje, lá irei, ao crepúsculo, e não será o reflexo do seu pensamento a nimbar o horizonte, mas o seu mesmo pensamento directo e imediato. Nunca teria visto Jaurès através da sua humana máscara, como o hei-de ver logo, flutuante e livre, na algidez desse luar de murmuro silêncio, na última franja dourada do ósculo solar. Aquela inquietação das almas aladas e impotentes, que precede o encontro da harmonia nocturna, será hoje pacificada pelo abraço interno do seu espírito. Os seus admiradores de todo o mundo (e porque não dizer de todo o Universo?) irão hoje em Romaria despedir-se do Sol, que a todos falará uma luz cristianizada pelo coração do filósofo.

Aquele doce e pálido luar de humanidade, de que ele nos fala e que é o rasto da Terra no Infinito, terá hoje uma melancólica tonalidade de carinho, uma aveludada e amorosa esteira, que será o enleio da sua alma metafísica, a avigorar o planeta para a sua trajectória de esforço na Justiça, no Amor e na Beleza!

Equívoco transcendente o do seu assassino, como o de todos os servos de Satanás! O mal só existe como condição do mérito. Aqueles, que o absolutizam, pretendem a façanha impossível de transcender a Unidade primordial.

Jaurès não morreu.

Há almas, erguidas a altitudes, que abrangem o Infinito.

As forças do mal não destruirão o espírito, o seu poder é nulo, como o da sombra. A sombra é secundária, só a luz é primordial e plena. A sombra é o relevo das individualidades na identidade da luz, ela significa que o mundo é esforço e drama, e que a vitória não é dada graciosamente e por favor, mas conquistada e meritória. A sombra volta a face e reconhece a luz; jamais poderá alargar os seus domínios sobre a plena identidade da luz divina.

Na terra e no Céu, (já o nosso Antero dizia que a terra também é Céu) o espírito é presente e incorruptível.

Jaurès não desertou da Terra. Na Terra lívida de desgraça, ele ergueu a sua voz de promessa e esperança; mas nunca a sua alma esqueceu a face sideral do planeta, nunca a sua luminosa frente se amesquinhou no exclusivismo terrestre. Na Terra brilhou como estrela, e a sua casa, o seu lar, recebia como convivas todos os vagabundos mistérios do Espaço.

O assassino é uma triste caricatura de homem. O homem é, pelo corpo e pelos sentidos, o amigo do Universo panteísta; pelo pensamento, o amigo, o familiar, o irmão de todo o Universo amoroso e espiritual. O intolerante político ou religioso é o profanador, que amputa o Universo até aos limites do seu crânio infra-simiesco: tem os olhos na frente para olhar ao alto, ao prumo dos astros, e olha para dentro e para baixo, como se os tivera no occipital voltados para o tacão dos sapatos!

Jaurès é uma alma tamanha que ela não coube nos voos do pensamento e transbordou pelo mundo dos sentidos. A sua obra filosófica é um platonismo absoluto, uma integração dos sentidos na idealidade do pensamento.

A natureza física é a expressão sonora, eléctrica, balsâmica e luminosa do grande pensamento divino. A sua imortalidade é plena. Os átomos do seu corpo aprenderam o significado metafísico da existência. A sua memória é tão presente no meu pensamento e no meu amor, como na geométrica harmonia das esferas, dos cristais, das flores, dos sermões das florestas e das vagas.

Adoremo-lo, pois, no triunfo do Sol que desponta, da flor que o Vento arrasta para a proliferação, no quotidiano trabalho do nosso pensamento e de nossa virtude para o «pão de cada dia», ganho com honra, de coração colado à humanidade, de alma pronta à divina vontade do Bem.

Ele fica entre nós a lembrar-nos a humildade do nosso pó, e a divindade da nossa vontade, para que saibamos viver sem hos-

tilidades de impossíveis exigências, mas sem as comodidades de vergonhosas transigências.

Sejamos, com ele, pela justiça entre os homens, pela unidade de amor e beleza, que suspende os orbes e os homens da sua sedutora atracção.

(*O Comércio da Póvoa de Varzim*, Póvoa de Varzim, ano XI, n.º 29, 2 de Agosto de 1914.)

Jean Jaurès

Todos os jornais têm dado nota, em justas e elevadas palavras de admirativa estima, da acção política do grande pensador. A sua voz de concórdia e justiça ecoou em toda a Europa, nas emergências mais difíceis e assustadoras.

A sua filosofia activa e consuetudinária tinha, porém, uma profundidade ignorada ou incompreendida pela maior parte. O político não era um simples fenómeno social, fugaz e efémero; mas antes uma alma que, tendo procurado ansiosamente o dever, o cumpria religiosamente.

Jaurès foi um metafísico na mais bela significação do termo, e a sua política é a sua metafísica em acção e sonho.

Eis o que é interessante revelar contra os actuais preconceitos dos reaccionários e dos liberais dogmáticos.

Jaurès é um platónico. Para ele a realidade não é a imediata aparência, como o não é para qualquer pensador sério; a realidade é um sistema de ideias.

Platão realizou o Ser pela participação da ideia. Se é certo que a anterioridade lógica da ideia era a mera possibilidade como claramente o dirá o discípulo Aristóteles, é também certo que ficou aberto o caminho à natural distensão cousificante do pensamento que viria a pôr dum lado a realidade ideal e do outro a realidade bruta. Foi o que veio fazer a convergência do cristianismo com o helenismo platónico.

A embriaguez do reino de Deus, a nostalgia do Céu, a Suavidade do amor divino em contraste com a bruteza da vida terrestre imediata, levaram a alma para uma imaginosa concentração no paraíso.

As almas foram perdendo a noção do imediato e a coragem para o seu trágico, até que se abismaram em obstinada e estéril absorção na beatitude celestial.

E, assim, se cindiu a vida em sonho e matéria, em real e ideal, como se a matéria não fora a obra do sonho, como se o ideal não fosse a seiva do real.

O ideal, que só pode erguer-se por entre as dificuldades e lutas do real, porque o mundo é solidário e o puro ideal é a egoização absoluta, estiolou até às necroses e perversões religiosas.

O real, que só o é pela virtude do pensamento que o cria e afirma, entrou de pesar sobre as almas como tampa de sepulcro mal acomodado que forçasse os cadáveres às suas violentas dimensões.

A vida sem alma e a alma sem vida.

Jaurès quer unir de novo o interior com o exterior¹, ele queria que a humanidade subisse de novo a esses altos cumes da Índia donde os homens adoraram o infinito visível, o Espaço, e aí espalhassem a sua nova fé no Infinito invisível. Como será belo o mundo, diz-nos ele, quando vendo na planície o Sol morrer, sentirmos, num estranho estremecimento do coração e dos sentidos que um reflexo da doce lâmpada de Jesus se misturou à luz pacífica da tarde. Para Jaurès todo o Universo é ideal, o mundo sensível como o mundo racional. O que é preciso é a antiga juvenil coragem de olhar para além da aparência, levantar o véu de Maia, a fada melindrosa, que se oculta e sorri.

A obra filosófica de Jaurès é, pois, a metafísica idealista dos sentidos, um neoplatonismo que é, ao mesmo tempo, um novo e transcendido kantismo. O mundo sensível é ideal. Desde as primitivas sensações, de espaço, tacto, gosto e aroma até às subtilíssimas sensações de som e cor, é um sistema idealista que se afirma. As primitivas sensações são a solidão, a posição da individualidade, que se põe e apõe.

No som já as individualidades são almas que se entregam, o corpo sonoro entrega a forma íntima à obediência do meio elástico, que o repete, transporta e entrega. E, ainda aí, é todo um sistema idealista que compõe a tonalidade.

Se Orfeu quisesse construir as catedrais góticas, seriam os sons graves que arrastariam solidamente as pedras fundamentais, mas as ogivas seriam pelos sons agudos, arremessadas ao céu longínquo. A luz é a identidade plena, o Ser integral tornado alimento dos nossos olhos; é, nele, que os seres trocam mais per-

¹ Citamos de memória. Escrevemos em viagem, longe dos livros.

feitamente o seu amor, que é afinal a sua comum origem divina, o seu fraterno corpo de drama e mérito. A cor é, como dizia Goethe, filha do claro e do escuro, da luz e da sombra. Os seres resistem à identificação, a palavra ensombra a ideia, é, por isso, que nos entregamos parcialmente.

Antes do beijo ideal que eleva ^(α) as almas, está a boca corporal que interpõe a matéria. Assim é a Cor ^{1[2]}. Ela é a individualidade no etéreo voo que plenamente ou parcialmente a entregue. O vermelho é a rebeldia da matéria, nele vive e vibra o heroísmo da alma que resiste e se esforça, é espesso, vagaroso, sólido, o azul é casto, purificado, em beatitude e êxtase. A luz branca é a luz fraterna e amiga, é o berço de todas as almas, um puro éter que envolve e acalenta os seres.

A electricidade constituía para Jaurès um como esforço de consciência externa, de posse ubíqua e permanentemente actualizada.

E como explicamos nós hoje o magnetismo terrestre, senão por um eléctrico abraço equatorial?

O mundo dos sentidos é a idealidade duma sociedade, que comunica e fraterniza.

A realidade integral é, pois, uma sociedade de virtude, esforço e mérito.

Deus é o herói e o santo que se põe em meritório esforço de bem para que o mundo seja justo, amoroso e belo.

A realidade é, assim, o drama de Deus. E na consciência absoluta e divina não só o céu estrelado encontra realidade e justificação, mas também a casa, o lar, onde, com os seus utensílios, o homem ganha, para si e para os seus, o pão de cada dia.

Eis a feição religiosa de Jaurès, de que a sua vida política e acção social não são mais que o reflexo. Ele vivia, no lar e no trabalho diário, de alma batida dos segredos do Infinito, do pensamento erguido ao Mistério. Por isso eram firmes as suas crenças, harmoniosos e seguros os seus desejos. Quem nele visse apenas o político mal compreenderia a sua acção idealista, decidida, voluntariosa e consciente, neste século sem categorias de acção mais que as do sucesso e da utilidade.

^(α) No artigo figura «leva».

¹ A teoria de Newton é reduzida às suas verdadeiras e legítimas proporções da simples teoria física.

Ele era o obreiro sublime e humilde do drama divino, que é a Vida, e na vida visível, prática e imediata, semeava a sua fé na vida invisível do pensamento absoluto.

Assim soube unir o actual e o futuro, a acção e o sonho, e erguer a humanidade nas asas duma nova Esperança de pão e amor, de compreensão e virtude, de trabalho e êxtase.

Porto, 2 de Agosto.

(*O Norte*, Porto, ano 1, n.º 30, 4 de Agosto de 1914.)

Nota do coordenador. — Leonardo Coimbra publicou in *Início* — Revista de Arte, Literatura e Crítica, Lisboa, ano 1, n.º 3, Março de 1915, o artigo «Nova monadologia — Fragmento inédito». Não se insere neste ponto e neste volume, porque, atenta a data em que foi escrito («5.º mês de 1911»), já se inseriu no vol. 1, tomo 1, pp. 248-249, da presente edição.

O conceito de liberdade no pensamento moderno

Falamos da liberdade filosófica, é claro. A liberdade política tem, com ela, complexas relações, que não importam agora.

A liberdade filosófica importa tanto ao homem, que bem se pode falar da epopeia do pensamento moderno em procura da liberdade.

Em todas as épocas de grande riqueza adquirida, o homem perde a consciência do esforço do trabalho e como esse esforço é o trabalho colectivo das gerações anteriores, toma como gratuitas, imediatamente dadas, essas riquezas.

O grande tesouro das ciências foi recebido pelo século passado, como completo e perfeito no mundo matemático, e, no mundo físico, reduzido à mecânica de Newton.

Daí as construções dum Universo perfeitamente determinado, onde a liberdade humana não poderia introduzir actos seus.

A consciência interior do mérito, o desejo imortal do absoluto da alma humana lutavam como meros subjectivismos contra a invasão do triunfante mecanismo.

Renouvier coloca heroicamente o problema na atitude trágica duma solução irracionalista.

Boutroux, ainda hesitante, começa o definitivo caminho de procurar a liberdade na própria obra científica implicando um espírito criador.

Aparecem os sábios Duhem e H. Poincaré, e, analisando a obra dos sábios, que é também a sua própria obra, demonstram irrefutavelmente a liberdade dos princípios científicos, que são *convenções do espírito* a propósito da experiência.

O movimento contingencialista de Boutroux encontra, em Bergson, um original e profundo criador. Em Bergson, a liberdade está na evidência da consciência imediata, que o trabalho posterior da ciência, e até do pensamento vulgar deforma.

Ao lado de cada uma destas soluções, e comunicando de ambas, está o pragmatismo de James, encontrando o critério de verdade na fecundidade prática. Ao lado, e anteriormente, procurou Fouillée a liberdade na sua própria ideia, com a brilhante teoria das ideias-forças.

O conceito de liberdade está, pois, colocado ou nos termos místicos dum Bergson, dando a liberdade como o próprio movimento panteísta da Vida criadora, ou nos termos de acção própria implicada em toda a obra científica. Na Alemanha, Eucken integra essa corrente no pensamento kantista, pondo ao lado da vida natural um além substancial e eterno.

Vê-se, em suma, que o espírito como que saiu debaixo do peso das suas criações e as domina e envolve.

O pensamento humano reconhece-se criador. Não que ele crie o mundo em que vive, mas ele *cria* as atitudes de integração da parcela no todo, de adaptação do pensamento a um dialéctico sistema de pensamento, sempre aberto e em crescimento.

É, por isso, que todo o pensamento moderno é *criacionista*, mesmo o dos *parvos*, que riem dos nomes com que não podem, por envolverem ideias.

(*O Espectro*, Porto, ano I, n.º 1, 16 de Abril de 1915.)

Desolação

Aproxima-se o Outono.

Nu e arrepiado passa ao longo dos caminhos. Cemitérios de folhas pálidas são os vestígios dos seus passos. À beira das estradas, ele passa, e as folhas tombam incessantemente, fatais e indiferentes, como suplicantes lágrimas de mendigos. Sob os seus pés erguem-se, rodopiam e bailam aquelas folhas, que precocemente morreram, talvez da visão do seu irreparável destino.

Porque sentimos nós que as estações emigram? Porque não as sentimos nascer e morrer no sítio e no momento? É que elas são o sopro longínquo, o abraço heliopático, a vagabunda palavra astral. E, por isso, são deusas.

Já, na velha Babilónia, Tamuz, que é o helénico Adónis, renasce com a vegetação.

Sim. A Primavera é um deus; ao avizinhar-se, envia celestes mensageiros.

As noites enternecidas são duma brandura maternal. Noites côncavas trazendo, ao colo, ninhos de andorinhas!... E o Outono vem do Pólo. Oftálmico e deslumbrado, odeia a cor. Traz águas para lavar a terra policrômica e lúcila, açoites de ar para vergastar a Luz, plúmbeas nuvens que, pondo, sobre os montes, um capacete baço, dissolvem todas as linhas e todas as formas.

Do Norte vem pisando a carne do planeta, crestando os seus álares sorrisos, estrangulando a sua verde respiração, rasgando sulcos, que os golpes da ventania acendem em maldições.

Passou sobre as humildes choupanas e vai atingir a casa da fidalga, que o povo chama a Casa Muda.

A casa da fidalga é uma velha casa acastelada, onde moram Maria e sua Mãe, ratos, gatos-bravos e recordações, que, adormecidas todo o dia, toda a noite rondam o castelo, a sala dos ecos e a capela.

A sala dos ecos é um aposento, onde morreu a *Menina que murchou*. Fora uma afastada tia da actual proprietária. Diz o povo que era alta, transparente como uma folha tenra, e que dormia de olhos abertos, caminhando, à beira-rio, por entre os juncos e os amieiros, às horas mais tristes do dia. Morrera muito nova, duma misteriosa doença. Começou a mirrar-se, a ficar com a pele cortada da secura, a ficar torcida em atitudes súbitas, ao mesmo tempo que os olhos se afundavam e de muito longe, fitos e anónimos, paralisavam o mundo.

E o povo entendia que ela, como uma planta à minguia d'água^(a), se fanava e murchava do pó muito velho e muito seco da *Casa Muda*.

Aí, Maria esperava o Outono.

Tinha trinta e cinco anos e a doença da virgindade. Há vinte anos que era promessa e desejo! Como queimara a ansiedade de tantas e tão longas horas?

Ao correr do Rio, abandonadas as mãos à sede da corrente (que a água sofre duma infinita sede de solidez e forma), Maria sente os primeiros frémios do Outono, que avança.

Olha nas águas movediças, a sua Imagem, tornada múltipla e instável pela ondulação, que atravessa a espinha da corrente. E ela pensa que não é inteiramente, que um oculto estorvo se opõe à realização da sua essência, que as águas passadas levaram o melhor do que pudera realizar, que as águas futuras lhe vão desfazer a Imagem, fugindo sempre para o imenso Oceano com um sorriso colhido à flor dos seus lábios alteados.

Depois pensa nas tantas vezes que no rio passeara a Imagem e lembra-se que dantes as águas eram serenas e a recebiam como se ela habitasse na margem sombreada, e daí saísse a espelhar o Sol, em sorrisos e flores.

E então confrange-se sentindo que também essas imagens foram levadas ao aniquilamento oceânico, que, de tudo o que ela foi, nada existe já. Como é que nunca reflectira nesta evidente verdade, como é que até hoje, quando corria pelo campo, lhe saía de cada furna, de entre os fetos emaranhados uma criatura cantante e aquática, que lá ficara a habitar desde o dia longínquo em que cheia de curioso susto aí penetrara?

Quando pelas manhãs eucarísticas de Junho acordava as águas dormentes com o afago dos seus pequeninos pés, o Rio mandava

^(a) No artigo figura «d'água».

a recebê-la um cortejo de ninfas, que eram as antigas formas do seu corpo, conservadas no silêncio dos misteriosos palácios marítimos. Como só hoje sentia que não podia andar de companhia com os seres que tinha sido, como só agora, aos trinta e cinco anos, descobrira a sua solidão, desfizera a vida mitológica em que sempre andara?

Os episódios da sua vida erguiam-se agora da bruma das cogitações. Até hoje não saberia um único incidente do seu drama quotidiano, agora contava-os todos, e à sua roda eles eram como estranhos personagens dum drama representado. Parecia-lhe que tinha sido uma sociedade de irmãos gémeos inteiramente confundidos numa só vida, e que era agora o pombal animado e criador, que, através das órbitas esvaziadas, visse partir o bando alado de todas as suas criações.

Em torno de Maria tombavam vagarosamente as folhas dos choupos e, como os seus pensamentos, fluíam dispersas e mutiladas. Abandonada e nula, via em torno de si o trabalho da Morte. A angústia, o medo, o pavor desvairante começaram a pintar-se-lhe no rosto, quando olhou o lago, que a última cheia produziu e que lentamente ia abandonando as águas à ávida corrente. É assim que passa o tempo. A beleza, a harmonia, a graça de que era dona, também assim corriam para a velhice ressequida e estagnada...

Sentiu-se ela própria (teimosia dum invencível desejo de beleza) uma friável e delicada clepsidra, que contasse o ritmo do tempo. Ela era já, não a vítima da fatalidade das cousas, mas o próprio Irreparável proteizado de feminina gracilidade outoniça.

Invadia-a então o desvairamento do relâmpago que corta o espaço, a vertigem do ceifeiro, que, já exausto, encontra o desafio da tarefa imensa e mal começada.

Uma fúria de destruição assassina acelerava-lhe a respiração, como se milhares de vidas se fossem apagando ao ritmo do seu alento.

Queria apagar as estrelas do azul, o sol sanguíneo, a lua anemizada. Para que servia tudo isso?

Seriam as estrelas eternas? O próprio Sol não seria levado aos bocados, num grande rio de luz, que lhe arrastasse, para longes inacessíveis e nulos, a juventude luminosa e apolínea?

Se o Universo era uma série de mortes e ressurreições, para que repetir a fantasmagoria? Não bastava uma só Morte? Para que juntar indefinidamente zeros sobre zeros?...

O barco tinha chegado ao Moinho, e Maria, erguendo a fronte, viu o filho do moleiro, uma criança de sete anos, com o cabelo todo branco, pulverizado de farinha, a olhá-la, absorto e ausente.

Uma infinita compaixão por essa criança de cabelos brancos entornou-se como um óleo aromático no coração de Maria. Mas, retomada a fatalidade dos seus pensamentos sentia agora o terror de respirar.

A sua respiração era a Morte a caminhar para aquela criança; quem sabe se já fora ela que lhe branqueara os cabelos! Quis gritar-lhe que fugisse, que ela era a Morte, que o levaria ao sorvedouro, que, pela fatalidade da sua presença, ele iria ser precipitado no turbilhão da *névoa negra*...

A criança aproximara-se, e, metendo-se à água, fizera atracar o barco ao caminho das rosas.

Maria saltou do barco, beijou sofregamente a criança e teve então a nítida consciência da sua situação.

Ela fugira de casa para demorar o encontro que hoje aprazara com a Fatalidade. Ela amava um rapaz, que lhe dera provas inequívocas de a amar também.

Amor doloroso, cheio de mistério e sombra, quando as palavras mais afirmativas acudiam aos lábios, as almas fugiam espavoridas como na adivinhação de uma impossibilidade transcendente.

Ele era cortês, medíocre, banal e dotado do sentido das utilidades sociais.

Ela inteligente, leal, sonhadora, vibrante de um inconsciente mas rectilíneo desejo de beleza; queria dar filhos, como as árvores dão flores e o Céu dá estrelas. Não eram bem um para o outro, ao que parece. Mas porque é que sempre ou quase sempre assim acontece?

Porque são tão diferentes as almas, que se procuram?

Há aqui um profundo pensamento que nos excede, ou um erro de visão permanente e necessário?

O homem e a mulher, como a lua e quem sabe se também por uma curiosa coincidência de movimentos, voltam-se reciprocamente uma só face da alma. Amavam-se eles realmente?

Para além das palavras e dos sentidos, não seriam as almas bem inimigas? Quem sabe lá os subterrâneos, originários segredos das almas!

Firme e leal em palavras, esse amor (ou ódio?) ia vivendo obscuro e incompreensível em graça e unidade.

Anos sobre anos se passavam nesta agonia da atracção e da repulsa, do desejo e do medo.

Até que um dia, separados os namorados por algum tempo, Maria ouviu dizer que ele ia casar com uma burguesa rica.

Quis sabê-lo. Esperava nesse dia a resposta do seu Destino. Convocara a Fatalidade a uma entrevista...

Maria, seguindo o caminho das rosas, entrou em casa pelo jardim que encostava à capela.

Queria estar já em casa para saber tudo, mas queria também demorar o momento decisivo. Assim é a alma humana, diante de tudo o que lhe é querido; é, porventura, este o motivo que levanta e derruba os deuses. É que entre a luz e a treva é a morada da esperança, é que entre os deuses e a matéria está o valor do nosso sonho.

Ao pé do lago soube Maria a verdade do casamento.

A dor não foi amarga, nem ciclónica. Ela já sabia, com a ciência oculta e infalível da adivinhação, que aquele amor era impossível.

Sentou-se junto do lago, sentindo-se pouco a pouco tomada duma tristeza informe e quase material.

Sobre o lago choviam continuamente cadáveres vegetais, do crepúsculo vinham, na aragem, os desfalecimentos dum sol exangue e martirizado.

Maria olhava as suas árvores e via-se, jubilosa e ágil, colhendo-lhe os frutos, mordendo sensualmente a polpa carnuda dos pêsegos, a refrescante e aromática carne das laranjas; via-se tocada de flores, a rir e a saltar, corais de saúde, a pespontar-lhe as faces. Tudo isto se afastava, em conjunto, como numa visão cinematográfica, e, correndo, correndo, em parte alguma podia residir nesta hostil e impiedosa noite de Outono.

Era ela, então, que amarelecia juntamente com as árvores e tombava indefinidamente com um vago horror do frio pegajoso de uma água parada e fétida.

Foi para casa e duma janela olhava ainda em frente o lago adormecido. O Vento crescera um pouco e ia sacudindo os velhos cedros, de ferruginosa estirpe.

Os vidros das janelas começaram a tamborilar insistentemente, numa teimosia intencional e assustadora, enquanto, em baixo, redemoinhavam loucas, esfarrapadas, em turbilhões rítmicos, em atitudes dum propósito trágico, as folhas caídas, os ramos esgarçados, as raízes desnudadas.

Erguia-se da terra um coro lamentoso e irónico, e vinha até à Casa Muda, como uma onda de maré avassaladora.

Maria distinguia as lágrimas de todos os seres que amara, as anémons e os goivos, os lírios, os gerânios, glicínias, laranjeiras. Tudo isto, morto e insepulto, lançado à cara de Maria, num insistente e propositado tamborilar, parecia dizer «somos as almas das flores, dos pobres e dos ladrões, dos transidos de frio e medo, queremos o calor do teu lar».

Dentro, a sala dos ecos enchera-se de vozes, chorando as *flores que murcham*, as sedes insatisfeitas, que queimam o interior das plantas e das pessoas...

Um raio de luar filtrou ao longo do lago e Maria julgou ver os nelumbos e os golfões. Mas não, eram mortos também. Um pensamento atravessou-lhe a alma. Sim, eram mortos; mas ela via a planta adormecida no berço amoroso das águas. Eles morreram, os golfões, mas para que aquela vida ficasse a dar novas vidas. E ela? Estéril e morta, ali ficaria para gozo do tempo, que acabaria de lhe roubar e poluir as formas e os encantos.

Maria chorou então longa e vagarosamente, cheia, duma infinita piedade para a sua desolação, um choro muito e muito suave, tanto é certo que somos múltiplos e as lágrimas de nossa dor nos consolam e alegam, porque resgatam e alegam alguém.

Quem sabe?

Talvez aquelas lágrimas fossem a própria essência dos beijos que o seu namorado, iria, em breve, semear nos lábios da outra!

(*A Águia*, Porto, ano VII, 2.^a série, n.º 40, Abril de 1915; também in *Sarça Erótica*, Porto, LXXXI edição de Petrus, Tipografia Modesta, 1915.)

O PENSAMENTO CRIACIONISTA

*Lições efectuadas na Universidade Popular do Porto
em Abril e Maio de 1914.*

- 1.^a edição: Renascença Portuguesa, Porto, 1915.
2.^a edição: Lello & Irmão, Porto, 1983.
3.^a edição: a actual.

Este volume é o *arranjo* das lições do curso de filosofia que, na Universidade popular do Porto, fez o autor no corrente ano.¹ Não é, como poderia supor-se, um livro de vulgarização. O pensamento filosófico não pode vulgarizar-se, no sentido de ser posto ao alcance dos diligentes e dos adormecidos. 9

As assomadas do pensamento são inatingíveis pelo vulgo. Será então que o pensamento seja uma recente aquisição da vida e só a vanguarda o possua? Para nós, menos que para qualquer outro, é o pensamento uma excepção, pois toda a realidade é // pensamento, e, do granito ao homem, tudo é harmonia, ideia ou pensamento. 10

Mas também a liberdade dum pensamento, que se possui e excede, que, fazendo de si ponto de apoio, abraça e mede todo o Universo, só é atingida por ímpetos e escaladas. Kant e Newton e Dante são promontórios erguidos da planície a dominar o planeta, sentinelas do planeta a vigiar o Cosmos. A sua palavra de *alerta* pode ser entendida na planície? Eis propriamente o problema.

Pode ser entendido o seu alerta pelos que, de coração atento, esperam e vigiam; passará esquecido para os que vivem dobrados sobre a terra em esgotante esforço de actividade física e para os entorpecidos de luxo e revoltosa sensualidade. Quer dizer que só há um processo de vulgarizar o pensamento das altitudes. É subir o vulgo à altura do homem.

¹ O público destas lições era de estudantes, professores, literatos, etc., essencialmente, de pessoas cultas. A crítica das doutrinas filosóficas foi feita, quer com os exemplos do presente livro, quer com outros mais a propósito dos ao momento e ao auditório.

A luz primordial vem do alto, a luz difusa só poderá servir encontrando olhos abertos de curiosidade e pesquisa. Só libertando os oprimidos, o que por sua vez só é possível pelo esforço próprio, bem intencionado e honesto, e despertando os adormecidos, será possível a vulgarização. //

11 Nenhum livro, com uma ideia, se dirige, pois, aos ignaros; mas sim às almas atentas capazes de o lerem à luz do Sol, sob o docel do Firmamento.

Nós que falamos na planície, mas de frente levada ao alto, de alma universalmente amiga, só podemos ser escutados por almas capazes do Todo e de Mistério.



A ordem deste livro é um pouco mais flexível que a dos nossos livros anteriores, pois que, fazendo neles a construção do nosso pensamento, era predeterminado o caminho do progresso dialéctico.

12 Agora, depois de construídos os alicerces do edifício, podemos contorná-lo, examiná-lo de alto, cimentar uma brecha, reforçar uma parede, tomar uma vista de conjunto do ponto que seja o mais propício aos olhos dos estranhos. Este pequeno volume dará, pois, uma ideia do nosso pensamento, quiçá mais clara que os livros anteriores; mas a firmeza dessa ideia depende das raízes, que, nos livros // anteriores, a prendem ao sistema. A demonstração da realidade como sistema dialéctico de pensamento será aqui feita sobre o exame do trabalho filosófico e sobre o exame do trabalho científico.

Nas obras anteriores ela foi feita sobre a análise da actividade científica em todas as ciências, considerada a ciência, provisoriamente e para ponto de partida, como uma realidade que se basta.

Este livro é, assim, um resumo e uma confirmação dos resultados anteriormente colhidos.

Há poucos dias passava junto de mim um mendigo cego, esmolando nestes termos — «olhai que a vista é um maravilhoso espelho do Mundo...». 15

Eis o problema do conhecimento em seu curso e meandros.

O conhecimento é para uns a imagem simétrica, na reflexão da nossa consciência passiva, dum mundo existente em si.

Para outros é a imagem assimétrica, na nossa consciência activa e deformadora, dum caos, que só é mundo pela *informação* do nosso pensamento. Aqui o espelho tem movimentos próprios que lhe modificam a curvatura, e, portanto, a forma das imagens; mas, sendo dada a lei desse movimento, é permitido prever o coeficiente de deformação, determinar o apriorismo do conhecimento.

Em qualquer dos casos é o conhecimento um *maravilhoso espelho* do Mundo. No primeiro caso porque o repete para glorioso espectáculo do sujeito, no segundo porque o cria para seu demóníaco orgulho. //

A primeira teoria do conhecimento vai de encontro ao princípio geral da não-gratuidade, que nos diz ter de se pagar tudo o que não vai no curso irreversível dos fenómenos. Ora o conhecimento ultra-instintivo, para além dos imediatos interesses vitais, é o mais pródigo luxo, que a Natureza possui. 16

A Natureza é pródiga para os meios dos seus ocultos intentos, é pródiga na proliferação, na beleza panteísta da sua infinita serenidade; mas não é pródiga em meios de inquietação e guerra aos seus tranquilos desejos de equilíbrio e plenitude.

Por isso os teóricos do empirismo do conhecimento (assim se podem chamar os da representação como simétrica reflexão) acabam por recorrer ao esforço ancestral criando os órgãos, que hoje espontaneamente nos dão as funções.

É assim que Spencer tenta explicar os *apriorismos* do conhecimento, que, no bom sentido, são irrefutáveis como funções de órgãos adquiridos pelo trabalho milenário da espécie. O *a priori* para o indivíduo é um *a posteriori* para a espécie. Recurso insubstituível, este de recuar as dificuldades para fingir a sua solução; recurso, no entanto, permanentemente abordado por todos os simplificadores, levados de encontro às insuperáveis dificuldades, que a sua exígua sistematização ergueu.

17 A realidade gratuita dos empiristas seria o mais assombroso milagre. Imaginemos todas as // sensações reais e possíveis, para o sujeito de conhecimento, está claro.

Onde ir buscar o sujeito?

Eu existo, nesse Mundo, como conjunto de sensações objectivas; onde ir buscar a qualidade que, fazendo-me espelho, me torne sujeito de conhecimento?

O Mundo existe e com muitos espelhos; mas esses espelhos são objectos, não *representam*, *recebem* imagens, variáveis com os pontos de vista, alheias e estranhas umas para as outras. Onde o sujeito? Onde a realidade?

Como se unem as imagens?

Pelas qualidades relativas dos seus objectos? Mas, antes de mais, a qualidade é uma unificação de pensamento; o objectivismo absoluto só pode saber de qualidades intrínsecas, coladas a cada objecto.

Depois, essa unidade das imagens nem sequer fingiria o sujeito, que teria de ser sucessivamente o mar adormecido, o furacão, o relâmpago e a lesma. Todas as explicações empiristas têm uma suportável aparência, porque pensam com um sujeito postulado e, em vez de explicarem a Experiência, mostram o alargamento do conhecimento pela experiência, esquecendo os postulados implícitos e o esforço dialéctico acumulado na direcção da atenção ou pesquisa e da prova.

18 O empirismo, que não seja absolutamente ingénuo, é um sensualismo. Ora o sensualismo é // um idealismo gago. Reduzir tudo à sensação só é possível para quem não atingiu a Ideia. Pois como tirar a ideia da sensação?

A ideia é, com efeito, para o empirista uma simples lembrança da sensação. Passemos sobre a já apontada, aliás insolúvel, dificuldade da memória na representação-espelho; novos estorvos, como a impossibilidade da ciência, vão clamar contra o empirismo.

As leis serão apenas a uniforme repetição de certos grupos sensuais. Nenhuma lei será mais que a expectativa, estado afectivo do sujeito, dessa repetição. Qualquer coisa como a vaga impressão do *já vivido*, que é o tónus cinestésico da nossa vida em

situações semelhantes, que deve ser a prevenção dos animais, o seu aproveitamento das lições da experiência. Daí à lei científica assertória e previsora vai todo um mundo mental intransponível.

Dir-se-á que também as leis científicas só têm certeza pela parte de nominalismo que encerram.

Quer dizer que aos grupos de sensações próximos parentes, nós substituímos um modelo médio *elaborado, ideal*, que fica sendo o tipo ou lei. Responder isso é confessar imediatamente que a nossa realidade, pois a lei é mais real que o facto, é mental, de pensamento. Esta resposta é, todavia, interdita aos empiristas, pois que, nada havendo além das sensações, não poderemos substituí-las pelas representações idealizadas. //

Dê-se que as ideias (sombras de sensação, sua descarnada lembrança) bailam livres, compondo diversos arranjos, o que só é transpor para cada sensação ou grupo a actividade, que se pretende negar ao sujeito. Ainda assim só conseguiríamos possíveis hipóteses, que só miraculosamente teriam eficácia. Mas o campo das hipóteses não se limita a arranjos de sensações; as mais fecundas hipóteses científicas referem-se a sensações impossíveis para a nossa sensibilidade. A hipótese atômica, desdobrada no dinamismo electrónico, as hipóteses do éter físico prevendo, entre dezenas, as ondas hertzianas, o fenómeno de Zeeman, etc., são determinações de pensamento, que só levam longínquas consequências à sanção das sensações possíveis. E não somos, nós, que teremos dificuldades em admitir o acordo entre as sensações e as ideias, pois a sensação é um apriorismo de pensamento com que a providência panteísta nos dotou; é o pensamento do corpo, a primeira aparência, o véu de *Maia* encobrendo-lhe as carnes, mas mal dissimulando a *geometria* das linhas. 19

Nós não negamos as sensações, apenas deixamos a suficiência ingénua de as acreditarmos realidade plena, absoluta, e em si.

Como nenhum empirista puro pode reconhecer deliberadamente a relação sujeito-objecto, e, como nenhum instintivamente a ignora, um dos termos da relação terá de ser sacrificado ao outro.

Daí a sua bifurcação para um absoluto // sensualismo céptico com Protágoras, e para um realismo¹ sensual idólatra, aparecido somente com os modernos inframaterialistas². 20

¹ Os gregos foram todos assaz idealistas para ficarem em tão informe aparência.

² Inframaterialistas quer dizer: teóricos da matéria sensação e não da *matéria*, realidade científica das ciências fisiológicas.

O pragmatismo empírico permite-se uma atitude mais ágil e capaz.

Admite contemporaneamente um sujeito e um objecto de conhecimento. O sujeito tem qualidades que interferem com as do objecto para a construção da realidade. Está bem; unicamente nem objecto nem sujeito existem fora da relação. E o que sempre é para nós *real*, é a relação mediata, que do imediato sensual precário sobe até ao mediato ideal, assertório e eficaz.

O conhecimento não é fotográfico, ou, se é, a chapa dirige a luz, revelando que a sua uniformidade de superfície encobre uma acção de profundidade que se revela na luz.

21 De resto, que conhecemos nós directamente, em primeira apresentação? Nem são as sensações, elementos da realidade; mas sim psicoses, conjuntos embrulhados, tendenciosos, de vibrátil descontinuidade. A sensação elemento é já ultra-aparência, realidade elaborada, mediata. Mas que daria essa química das sensações, quando possível contra o antecedentemente demonstrado? // Uma realidade absoluta e única e não uma cópia de algo que lhe seja exterior e em si. Os absolutos suprimem-se. Fora da relação nada há mais que as relações anteriores, que são os termos da actual relação. A química sensualista não pode dar um mundo e a sua imagem, mas tão-somente um mundo. O desdobramento vem de que o inconsciente nos oferece um mundo, que o consciente sublima e substantiva. Daí a hipótese de cópias passivas e modelos objectivos, quando os modelos já estão arrefecidos do esforço, que os construiu.

É insubstituível a colaboração do pensamento na construção da realidade. A outra via do problema está na pressuposição *de certas formas*, que, antecedendo todo o conhecimento, o ordenam e delimitam. Sob este ponto de vista bem interessa o Fédon de Platão. Sócrates, em busca de argumentos da imortalidade da alma, faz uma teoria do conhecimento, onde aparecem os méritos do platonismo.

Platão vê que nenhum conceito é passiva reprodução do sensual, ou hipotético arranjo de sensações possíveis. O conceito é irreduzível à sensação; daí a ideia. O conceito é a reminiscência da ideia.

A igualdade, por exemplo, *preexiste* aos nossos juízos de quantidade; é, portanto, um *a priori* do conhecimento. //

22 É uma forma?

Nem forma, nem matéria; mas matéria informada, mundo, realidade. Platão sabe, melhor que ninguém, que a realidade é

pensamento. A realidade é a Ideia, o múltiplo unificado, o outro *mesmado*, a matéria informada. O erro de Platão é também o da gratuidade do mundo. As ideias existem em si, e o que as alimenta é a direcção de amor para o supremo Bem.

Se as ideias são em si, o seu conhecimento só pode ser uma intuição intelectual. De modo que todas as dificuldades do empirismo valem para este mimoso filho do Génio, que, na alvorada do pensamento humano, tanto viu com a luz directa do espírito.

Este resultado nada deve admirar, pois já tínhamos anunciado um parentesco, ainda que canhestro, entre o sensualismo e o idealismo. Se, com efeito, este admite a ideia-cousa, ele ficará nos mesmos embaraços do empirismo da sensação-cousa. Tendo, pois, a ideia de ser *recebida* por intuição, ela só o pode ser por uma introspecção que a retire da mente, ou por uma recordação da sua anterior intuição — o inatismo, ou a reminiscência.

Platão, pela boca de Sócrates, explica o conhecimento dos conceitos pela reminiscência das ideias, dando assim à alma humana anterioridade e irreductibilidade ao corpo.

Aqui a dificuldade é anterior ao conhecimento // e não está na reminiscência, que é talvez mais genial asserto ¹ platónico.

23

A dificuldade está na intuição, que, como processo em si, impossibilita todo o conhecimento.

Receber ideias e ter uma realidade é tão impossível como *receber* sensações e ter um mundo. Não que com ideias seja impossível o mundo, pois que ele é ideia e pensamento; mas a ideia recebida, vista, é impossível, é cousa inabordada e inabordável.

À alma não é impossível a recordação precorporal, mas nunca lhe *foi* possível a visão de Ideia. Se se lembra, é de conceitos, realidade, feita sua, pela apreensão, e não de Ideias gratuitamente recebidas numa intuição de milagre e absurdo.

O platonismo é demasiadamente cândido e juvenil, recebe o mundo como um dom, sem cuidar grandemente das obscuridades, contradições e dúvidas que de todos os lados assaltam a realidade, dando-lhe uma aparência constrangida e sofredora.

Qual de nós o não faria naquela diáfana Grécia, onde as abelhas do Himeto destilavam nos lábios do filósofo nascente o mel menos fresco e suave que as suas futuras palavras, onde Anteia assinalava a sua passagem com aromas de rosmaninho, jacintos e lírios, jorrados da terra beijada pelos seus divinos pés?

¹ Ver o nosso livro *A Morte*, capítulo — A Memória.

E o Calvário? //

24 Essa sombra trágica e desvairante, essa abissal boca de dor e esperança?

Sim, a nossa esperança de hoje é infinita; mas traz as sangrentas manchas da cruz. Por isso, além e muito além e sem tranquilidade...

O inatismo é uma forma inferior do apriorismo gnosológico. O inatismo idealista dá ao sujeito a herança de ideias depositadas na sua mentalidade, como cristais em retorta. De que servem essas ideias, estranhas, absolutas cousas, puros objectos? Como são reais? Nem a Deus seria possível pôr um ser real em si, isolado, e infundir-lhe a realidade estranha depois de quebradas as ligações, desfeita a possível relação.

O inatismo naturalista arranjará (Spencer) uma herança que transmita o apriorismo do conhecimento. É claro que o problema apenas é deslocado, como já dissemos. Mas ainda o refúgio de Spencer é, por outros motivos, desvalido. Como se dá a herança?

É a herança biológica de arranjos nervosos correspondentes às condições externas a que a mente tem de adaptar-se. Quem não vê o problema empalmado?

Supõe-se resolvido para as condições externas e, *engolida*, fica a solução a reger o interior.

Mas as condições externas são reais ou irreais. Se irreais, nada mais se diz.

Se reais, a sua *realidade* demanda todo o interior que com elas queremos fabricar. //

25 Assim nos aproximamos, por eliminação, do ponto de vista mais formalista, prefiro dizer mais activista. Todo o conhecimento é relação, todo o processo cognitivo é ou envolve o juízo; será portanto no movimento de apreensão e posse que se afirma o apriorismo do conhecimento.

Mas esse apriorismo é funcional ou material. Se é funcional, e sempre temos relações dinâmicas, jamais sairemos do pensamento para a realidade, ou da realidade para o pensamento. Sempre estaremos em construtora actividade de pensamento e em substancial realidade. A cada momento pensar é construir, e o mínimo pensamento é original e profundo, é uma relação posta, que, portanto, sistematicamente envolve o Universo.

Pensar é criar, o pensamento é uma atitude, é uma vida como-vida e total. *Este é o pensamento criacionista.*

O apriorismo anatómico (se o permitem), materialista¹, será aquele, que, tomando o pensamento numa certa altura do seu progresso, o analisa e lhe procure o condicionalismo implícito.

É assim que Kant, seu genial patrono, encontra o apriorismo do conhecimento nas condições da sensibilidade e do entendimento. À sensibilidade pertence o gratuito, ao entendimento a síntese aperceptiva. //

Como se fez esta síntese?

26

Sobre os dados gratuitos da sensibilidade. O trabalho de síntese é feito pelo juízo, e as formas completas do juízo dão a tabela completa das categorias ou apriorísticas formas do entendimento.

Esta teoria dá-se a ilusão de ser um apriorismo funcional e ilude-se porque, tomando o conhecimento maduro e pronto, o desfibra e analisa.

É sobre a matéria que trabalha. A função é o juízo, que é relação dinâmica; a categoria é concreção, núcleo, relação solidificada, ponto de partida de novas relações. A categoria da quantidade não é uma forma que una os diferentes quantificados.

Eles são quantificados pela relação que os determina. A quantidade, como categoria, é um abstracto, um nome; ela é real como momento dialéctico, como estado de relação, que é o mundo, é um elemento num conjunto, não um ser em si (forma ou matéria) dominando o que há-de ser.

E assim a forma deste apriorismo nada mais é que a impressão, o jeito, o hábito, o contorno da actividade apreensora. Posta como absoluta, ela fará o desdobramento irremediável do continente e do conteúdo, da matéria e da forma, do corpo e da pele.

Como unir depois esta forma oca e nua com esta matéria informe e incognoscível, pois que não podemos saber o que ela seria sem a unidade das categorias?

¹ Aqui a matéria é já claramente pensamento, pois se trata de categorias, etc.

Como doutrinas gnosiológicas, já perfunctoriamente mostrá-
mos, no capítulo anterior, que formalismo e materialismo (empi-
rismo puro) tornariam impossível o pensamento e insubsistente a
realidade. Mais de miúdo e fundo, completaremos tal trabalho
neste corrente capítulo e seguinte. Antes de nada, arredemos as
possíveis confusões provenientes das doutrinas filosóficas ho-
mónimas. 29

O materialismo filosófico é sempre um empirismo incrítico
ou um cientismo idólatra. Ora se atribui, às noções científicas
mecânicas e fisicoquímicas, realidade em si, absorvente e avassala-
dora; ora se admite, e sem crítica, a absoluta realidade do mundo
sensual aparente.

Ambas as atitudes tombam com o materialismo do conheci-
mento, que é a sua implícita base gnosiológica. São momentos da
Relação cousificados¹ em absoluta realidade. // O formalismo fi-
losófico seria a filosofia das leis, qualquer coisa como o vago 30
deísmo gregário — uma absoluta vontade modelando uma abso-
luta, ainda que passiva, matéria. O formalismo filosófico implica
uma teoria do conhecimento, que seja formalista. Uma teoria do
conhecimento formalista ou fica na ignávia do inatismo ou se o
excede, é uma tão espartinada atitude que será um criticismo^{2[1]}.
É com Kant que formalismo gnosiológico e filosófico falam alto e
com domínio. Para o próximo oportuno momento fica a sua aná-
lise. As doutrinas intermédias são hesitações, gaguezas, que po-

¹ Ver o nosso livro — *O Criacionismo* — Livro II — A síntese filosófica.

² É claro que a característica universal de Leibniz não é um formalismo,
pois o elemento é concreção de pensamento; existe pela relação, que lhe dá
a sua qualidade de *compossível*.

dem ser valiosas pelo que de pensamento construído encerrem, como o vasto positivismo ¹[2]; mas de nulo valor filosófico.

Existe então alguma teoria do conhecimento, que seja um formalismo puro?

31 Tal teoria seria evidentemente impossível sem que reduzisse o Universo a uma exclusiva teofania, inútil e solitária, pois que um só espectador introduziria a matéria de conhecimento. Também // nenhuma teoria existe, que por completo elimine a matéria. A «doutrina da ciência» de Fichte, que está a lembrar ao leitor eruditamente filósofo, é a mais arredada de tal teorização. A espontaneidade do eu só existe e vive através das resistências e estorvos do não-eu, que é sucessivamente posto por *eus* superiores aos actuais. Cada *eu* bebe no infinito a continuidade do seu esforço moral e criador.

Não teremos a conquistar nenhum castelo formalista, pois a forma pura sem matéria não prestaria apoio ao nosso esforço de conquista, não daria matéria à nossa actividade de conhecimento. Mas um sistema existe em que a forma se apresenta em si e absoluta, ao lado duma matéria, que é também absoluta, embora a absoluta incógnita.

É o kantismo. Ainda, nele, há duas matérias e duas formas. As formas da sensibilidade e do entendimento ²[1]; a primitiva matéria, absoluto incognoscível, e a matéria secundária que é o sensível para a elaboração do juízo, para a apreensão do entendimento.

Eis, pois, vários mundos em face. Como, então, construir cada um? Não se põe, para ele e na íntegra, o problema da realidade?

E não teremos arranjado um novo problema, qual seja o da união em Universo dessa disparatada pluralidade? //

32 O primeiro dado é o duma actividade estética ³[1]. Essa actividade para funcionar exige matéria sobre a qual seja possível a sua acção. Dois postulados são já aqui — o duma matéria X real, em si, e o do desdobramento desse X em sombra e claridade,

¹ O positivismo tem valor científico pelo mérito pessoal de Comte, (nalguns discípulos dá verborreia sobre as matemáticas com a plena ignorância dos números fraccionários!...), pedagógico e sobretudo de pragmática social. Não o podia ter filosófico, porque a alma da filosofia é a metafísica, de que Comte era apaixonado inimigo.

² Passámos sobre as ideias da Razão, que só reguladoras não constitutivas, são órgãos secundários do Real.

³ Estética no sentido da Crítica de Kant.

dessa incognoscível matéria em parte acessível à nossa actividade estética e parte absolutamente inacessível. Mas como saber que existe tal matéria?

Pois se não temos ainda critério de realidade, se somos a tábua rasa, embora com seiva! Dada essa realidade, gratuita e miraculosamente, falta ainda uma garantia da sua parcial harmonia com a nossa função estética.

Essa garantia terá de ser, é claro, uma transcendente realidade que ligue as realidades dos termos da relação — um pensamento superior como a adaptação ancestral, última moda do inatismo, ou o sistema integral das relações, que é então a verdadeira realidade.

Mas Kant não procura construir a Realidade, mas explicar como ela é possível, admitidas como factos a ciência e a moral. De modo que Kant procura o Condicionismo da ciência. A ciência existe ¹[2], logo é possível. Como é possível?

Sendo a Realidade uma íntima colaboração // entre as formas das nossas actividades de conhecimento e uma Matéria, que, por isso mesmo que entra nas formas dessas actividades, não nos pode ser dada em absoluto, isto é, em si.

O método não é indutivo-constutivo, mas dedutivo-analítico.

Isto faz mudar a nossa atitude crítica. Também nós, com efeito, admitimos a ciência e a moral, embora não como factos que se bastem. Para nós a ciência é a realidade activa e criacionista dum pensamento com entranhas, é uma dialéctica ²[1] que se efectua e constrói.

A moral, sim, essa é que é gratuita e livre, sem que por isso seja um facto. Não é um facto, é a posição dum pensamento selecto e ávido de fecundidade; como posição é absoluta, mas como pensamento é relativa e é no ciclo integral das relações, que encontra liberdade para a sua posição original e própria. Mas, seja como for, também nós admitimos que uma teoria do conhecimento tem de explicar a ciência e até a moral, que, para Kant era, dum certo modo, o escandaloso reverso da sua teoria. Se, portanto, a única explicação possível da Ciência fosse a da Crítica, voluntariamente concordaríamos. Temos, então, dois problemas a resolver.

¹ Existe e em condições de certeza e previsão, que, sem mais, excluem o materialismo puro ou fotográfico.

² No sentido, que já lhe demos nas obras anteriores, de progresso sintético da ideia realística, com alma e corpo.

34 Será a Crítica a única base possível da // Ciência? Que o não é, não-de mostrá-lo os capítulos seguintes, exibindo que as condições implícitas na Crítica permitem uma teoria mais racional e mais real, dum idealismo, que longe de encerrar a sua realidade no homem, envolve em si, no Cosmos, com as outras relações, o homem, a ciência e a moral.

É a Crítica de acordo com a ciência que procura explicar, e não contém inadaptações, que a deformem?

Eis o que procuraremos analisar desde já. Se não é possível a unidade das actividades que ela desdobrou, se tais actividades se apresentam em inimidade, se as suas formas demasiadamente longínquas ou mortas não apreendem a sua matéria, se destas desarmonias resultam dificuldades e contradições que a Crítica não resolve, teremos de procurar outra vereda, que, conduzindo à Ciência e à Moral, não nos leve pelo gume do abismo, em prodígios de afortunado equilíbrio.

35 Um das dificuldades capitais do kantismo está na ligação das categorias com as intuições, do entendimento com a sensibilidade; dificuldade que é, ao mesmo tempo, geradora do ilusionismo fundamental do pensamento. O pensamento, quer uma realidade absoluta ¹; o kantismo só pode // atingir uma realidade humanamente objectiva. Só, com efeito, poderemos conhecer através as refacções da nossa sensibilidade; só a intuição intelectual, de um espírito contemporâneo criador da matéria e da forma, pode dar a perfeita equivalência do ser e do conhecer.

Mas, se perante o formalismo estético temos de colocar uma matéria de conhecimento, porque nos não servirá essa matéria para servir a um único activismo, que seja a nossa espontaneidade apreensora, que marque o nosso acto de relacionar, a nossa afirmativa existência?

Porque Kant, tendo isolado o formalismo do entendimento dos seus actos de informação, encontrava, apenas nesse formalismo, uma vaga actividade de ligação, uma como concupiscência de deduções. Daí a convicção que o entendimento só possui juízos analíticos, só desdobra as involuções anteriormente realizadas. Ora o pensamento progride, o mundo mental é cada vez mais rico e *realista*; como, pois, explicar um tal progresso, que, como a

¹ O que não quer dizer que não seja um sistema de relações. O absoluto está na Relação, que, postos os termos, será universalmente válida.

avalanche, avança aumentado de massa e sobretudo de força viva avassaladora e veemente?

Eis a necessidade do juízo sintético. Todos os teóricos, que abandonam ao entendimento um formalismo fútil e vazio, procuram na intuição pura o milho que o entendimento há-de dividir em lotes. O empirismo numa intuição de meras sensações, o kantismo numa intuição já ordenada, // numa tradução humana do incognoscível presente.

36

Para o empirismo, o juízo ¹ sintético é a intuição mediata ou imediata duma relação entre fenómenos, é *a posteriori*; para Kant era um *a priori*, pois que a intuição é preordenada às formas da sensibilidade.

Claro é que um pensamento criacionista, construtor, progressivo e dialéctico, possui juízos sintéticos, caminha por sínteses e nunca no seu progresso sintético se encontra em oca actividade. Quando faz análises é ainda para determinar elementos, para procurar o simples sob o complexo e não para tirar um objecto dum cofre que o encerre. A sua análise é ainda uma actividade criacionista, põe relações, ergue edifícios e na sobriedade e segurança da arquitectura é que encontra o real valor dos alicerces.

Melhor que outro qualquer garante o juízo sintético.

Kant procura justificar o juízo sintético *a priori* e, porque afastou a longes incapazes o entendimento, tem de fazê-lo pelo apriorismo da sensibilidade, espaço e tempo; apriorismo, que procura demonstrar por motivos directos e como condição implícita do carácter apodíctico da matemática.

Os motivos directos ou a exposição metafísica, // são, para o espaço e, com as respectivas acomodações, para o tempo: a inconcebibilidade da sua não existência, a impossibilidade da dedução da experiência, a sua unidade e infinidade.

37

É-nos possível conceber a não-existência dos objectos, mas não nos é possível conceber a inexistência do Espaço.

Pouco valor teria este argumento, pois que o poder de conceber é um critério psicológico sem valor na Crítica. Concebemos o habitual, não concebemos o novo, daí o misonéismo individual e colectivo. Ainda, há poucos dias, me dizia textualmente um bacharel em direito que não *concebia* que um projectil, no tiro vertical, tivesse a mesma velocidade ao passar no mesmo nível... como lera num dos meus livros, onde incidentalmente aparece este ele-

¹ Juízo é o que não há, em bom e consequente empirismo.

mentaríssimo problema de mecânica. Na mesma ocasião um amigo presente, pessoa de categoria social, jornalista e político de tomo, afirmou peremptoriamente — não me conformo, quando sai do cano da espingarda leva muito mais velocidade.

Um capitalista da minha aldeia, sócio fundador do Ateneu Comercial do Porto, um dos mais curiosos e estudiosos comerciantes, não *concebe* que a terra caminhe sem perturbar o nosso andamento e conduta. Estamos, porventura, muito longe da opposição do público científico à entrada para a Ciência do perturbante rádio?

38 De resto, não é bem o espaço que fica na // imaginação depois da supressão dos corpos, mas sim uma extensão abstracta e contínua, que é o resíduo do Ser, e, em última análise, é uma ordem, uma recíproca determinação de vestígios determinados. No fundo é mais a ordem, a causalidade que a simples possibilidade de ordem, o Espaço passivo e nu. É a ordem que é insuprimível, a sua supressão é a posição duma contínua negação que a reintroduz ¹.

— O Espaço não se pode deduzir da experiência, porque esta o pressupõe. — É certo, como é certo que a causalidade, etc. é pressuposta pela experiência. Mas nem toda a experiência supõe todo o espaço ou toda a causalidade; para uma primeira experiência basta uma vaga noção de causalidade antropomórfica, como basta, e só existe, um espaço vagamente qualificado, ainda antropomorficamente. O espaço contínuo, homogéneo e isotrópico é um momento para além do qual a ciência de novo qualifica e avança. — O espaço é uno, não pode ser, pois, um conceito discursivo.

Os diferentes espaços não lhe preexistem, antes o supõem. —

39 O argumento não colhe, porque o Espaço poderia ser o conceito geral das relações gerais, que todas as relações parciais, implicam; podia ser como que o sangue de todos os espaços //particulares. Mas não é assim. Os diferentes espaços podem ser estudados em si, sem relações uns com os outros, nós *concebemos* um mundo elipsoidal ao lado dum mundo esférico, hiperboloidal, etc.

Kant serve-se aqui duma lógica dos conceitos, que não é a sua, mas sim a empírica. Supõe que o conceito discursivo é somente a abstracção do que de comum existe nos objectos.

A infinidade do espaço não é um argumento novo, resulta da sua unidade. Infinidade não quer dizer infinito em acto, mas sim

¹ Sobre a ideia do Nada veja-se a bela crítica de Bergson no livro *L'Évolution Créatrice*.

capacidade de determinações superiores. Se, por si, o espaço fosse finito, ele limitaria a sua capacidade e seria desde já suficientemente real para governar o mundo. Esta é, com efeito, uma das muitas dificuldades insuperáveis, que, desde Zenão de Eleia, guarda o Espaço aos realistas absolutistas, da Cousa.

Mas esta independência, esta flexibilidade, esta inclinação expectante para determinações superiores não pertence só ao Espaço. Suponhamos qualquer qualidade, dada em realidade de cousa, hipostasiemos os universais, e, para logo, o pensamento estagnará uma dessas terríveis *impasses*, bem feitas para inquietação do mais lerdo cogitar.

Demais, qualquer universal finito, isto é, *dado* pela totalidade das representações que o formam, implica uma noção de Espaço pluralista e // anisotrope. A humanidade¹, qualidade, extracto de todos os homens, dá uma certa grandeza e forma do homem, isto é, uma absoluta geometria. Se a cada qualidade não cabe a liberdade duma pequena variação sem que se lhe altere o carácter, teremos as formas dando ao Espaço determinações absolutas, que bem demonstram a sua heterogeneidade e anisotropia. Se cada milímetro cúbico, que o meu corpo conquista, modifica as minhas qualidades é porque o Espaço que assimilei, que fiz meu, é bem diversificado e inimigo a ponto de me transformar na interacção que ouvemos.

40

Kant, dando ao pensamento humano tamanha liberdade que o Universo gira em torno do nosso cérebro, começou, todavia, a trabalhar com a lógica comum, que era a escolástica; daí o cousismo em que tanta vez encerra os conceitos.

Não que a escolástica não conhecesse claramente a natureza dialéctica da realidade, e não distinguisse (com Aristóteles) entre potência e acto; mas, faltando-lhe seiva, essa potência é a veleidade daquele acto e pouco mais.

Os motivos indirectos do apriorismo do Espaço, ou exposição transcendental, são que a geometria, ciência de juízos sintéticos *a priori*, discorre do // conceito de Espaço e que tais conhecimentos só são possíveis pelo apriorismo do Espaço.

41

Aqui foi o principal ponto de apoio de Kant e o princípio da grandeza da sua monumental obra. O homem tem, com efeito,

¹ Note-se que aceitamos as armas com que Kant trabalha para com elas o combatermos, não que as bem aceitemos, como ele também não aceitava esta minguada lógica escolástica.

dois pólos a cuja atracção se não pode furtar — a verdade e o dever. Ora o kantismo alicerça em rocha essa verdade e esse dever.

A verdade pela doutrina da ciência, demonstrada real, assertória e objectiva, sob o ponto de vista humano. O dever pela autonomia da vontade, tirando de si, do seu próprio seio, a lei universal da conduta, como se o agente fora, na liberdade que o envolve, um autêntico criador.

Como é possível a geometria, ciência de certeza, apodíctica e universal?

Eis uma pergunta, que muito espírito indagador tinha feito, mas a que Kant vai dar uma bem original resposta.

É possível a geometria, ciência de juízos sintéticos, porque o Espaço é uma intuição *a priori*, pois que dum simples conceito nada se poderia tirar para além desse conceito; o apriorismo desses juízos justifica-se supondo que o Espaço é uma propriedade formal, que tem o sujeito de ser *afectado* pelos objectos.

Será esta a única explicação possível da geometria?

42 Se assim fosse, teríamos de nos submeter à escolha entre dois males — a incompreensão da // certeza geométrica e consequentemente o seu valor meramente pragmático, ou a certeza geométrica acompanhada da sombra fatal do mundo quebrado em fenómeno subjectivo (o seu objectivismo é limitado à humanidade normal) e noumeno inatingível.

Mas tal não acontece, e o problema é igual para todas as ciências.

Há juízos sintéticos em todas as ciências, porque em nenhuma se parte de conceitos bem determinados, que nada mais pudessem dar que o seu magro conteúdo. O próprio Kant, para determinar as suas representações, parte da consideração dum mundo de objectos, cuja existência implica um certo condicionamento, que ele procura apreender. Não parte, pois, de conceitos de âmbito adstrito; antes procura, após o complexo agir do mundo, uma síntese, que tudo abranja e explique. É, porventura um juízo analítico, que encontra o formalismo da sensibilidade?

Será um juízo sintético *a posteriori*?

43 Certamente, mas o seu valor de verdade é certo *a priori*, se de qualquer forma soubermos a totalidade lógica das condições. Não há outro apriorismo em geometria, não sabemos *a priori* o resultado duma série de relações; mas somente sabemos que esse resultado pode ser colocado em luz de plena evidência. E tanto assim que problemas geométricos obsidiantes debalde desafiaram o engenho especulativo // dos homens. As qualidades de conti-

nuidade, que pode deixar de ter um Espaço dialéctico, para se não prestar a todas as ulteriores determinações, aparecem (curioso sinal da sua origem dialéctica) igualmente no espaço formalista de Kant.

Incidentalmente, pensemos neste curioso caso. O espaço é uma forma de sensibilidade, e, no entanto, é homogéneo, isótopo, contínuo e infinito.

Não são estas qualidades contrárias a tudo o que é lícito supor-se da sensibilidade? Não é esta heterogenia, anisótropa, descontínua e finita. Não é certo que tem limiares e que a continuidade a embota e anula?

É que a forma Espaço é noção dialéctica, e nunca, no profundo e genial pensamento de Kant, foi realidade sensível.

Pois bem; essa continuidade nunca se acomodou facilmente da incomensurabilidade de certas grandezas, da impossibilidade da quadratura do círculo, etc., etc.

A incomensurabilidade das grandezas geométricas é inconcebível para os espíritos que, porventura, geometrisassem sem aritmetização. Mas, quando concebível, nunca aprioristicamente a continuidade do Espaço daria directamente a certeza de tais incomensuráveis.

A certeza de que a diagonal do quadrado é incomensurável com os lados só é possível *a posteriori* por um progresso sintético do pensamento, // avançando no seu sistema de relações até ao teorema de Pitágoras. Que razão de continuidade pode explicar que isso aconteça nos quadrados, e em certos rectângulos e não noutros?

44

E a quadratura do círculo não foi uma sedução desvairante até que o estudo analítico¹ da continuidade, a sujeição do contínuo ao número², demonstrou inútil, por impossível, toda, e qualquer tentativa?

Que diria o próprio Kant interrogado sobre a possibilidade da existência de linhas sem tangente?

Como poderia o Espaço, sem uma alta colaboração do entendimento, dar da continuidade uma ideia tão determinada e profunda? A continuidade algébrica é tão subtil que é ainda de desconfiança

¹ No sentido matemático, que não é o filosófico. Repare o leitor para que não confunda cousas bem distintas.

² Que para Kant é um esquema da imaginação para ligar a sensibilidade ao entendimento, que não existe, portanto, nesta altura ainda.

apriorística a atitude lógica com que, por exemplo, recebemos a notícia da existência de funções contínuas sem derivada.

Se b um número compreendido entre 0 e 1, a um inteiro ímpar maior que 1 e x um número real, a série — $(a) \cos \pi x + b \cos \pi a x + b^2 \cos \pi a^2 + \dots$ ¹[3] que é absolutamente convergente pode representar-se por //

45

$$F(x) = \sum_{n=0}^{n=+\infty} b^n \cos \pi a^n x.$$

$F(x)$ é uma função contínua, que não tem derivada, quando $ab \geq 1 + \frac{3\pi}{2}$

Com efeito, sendo absolutamente convergentes as séries $\frac{F(x+h)}{h} - \frac{F(x)}{h}$, é-o também a série

$$\frac{F(x+h) - F(x)}{h} = \sum_{n=0}^{n=+\infty} \frac{b^n [\cos \pi a^n (x+h) - \cos \pi a^n x]}{h}$$

e pode-se achar para o valor absoluto de S_p , soma dos p primeiros termos desta série, um limite tal que $|S_p| < \frac{\pi}{ab-1} (ab)^p$.

Seja ρ_p o resto da série (a) correspondente a S_p .

Ponhamos $a^p x = \alpha_p + \xi_p$, sendo α_p um inteiro e ξ_p uma fracção compreendida entre $+\frac{1}{2}$ e $-\frac{1}{2}$. Seja $\epsilon_p = \pm 1$, $h = \frac{\epsilon_p - \xi_p}{a^p}$ e $n \geq p$; pode demonstrar-se que, $|\rho_p| \geq \frac{b^p}{|h|} \geq \frac{2}{3} a^p b^p$, com o sinal de $(-1)^{ap+1} \epsilon_p$, e, portanto, para $ab \geq 1 + \frac{3\pi}{2}$ será $|\rho_p| - |S_p| \geq$.

Logo

$$\left| \frac{F(x+h) - F(x)}{h} \right| \geq |\rho_p| - |S_p| \geq \left| \frac{2}{3} - \frac{\pi}{ab-1} \right| a^p b^p //$$

46

Esta última expressão cresce indefinidamente com p tendo, como ρ_p , o mesmo sinal de $(-1)^{ap+1} \epsilon_p$, que, de resto é arbitrário para cada valor de p .

Podemos, pois, fazer tender a expressão $\frac{F(x+h) - F(x)}{h}$ para $+\infty$ ou $-\infty$; $F(x)$ não tem, pois, derivada quando $ab \geq 1 + \frac{3\pi}{2}$.

¹ Função imaginada por Weierstrass. *Cours d'Algèbre* de Niewengłowski, tomo II, nota 1.

Como se vê, este resultado, que aliás repugna à noção vulgar de continuidade geométrica, não é apriorístico, antes exige uma complexa elaboração da ideia de continuidade e o estabelecimento da relação entre as figuras geométricas e as funções, uma superior dialéctica da continuidade. O que é apriorística é a certeza de que se conseguirmos a demonstração, ela será categórica e absoluta. Mas como a conseguimos? Pela generalização do número, que ninguém acredita ser uma simples forma de sensibilidade, pelo menos, quando ele abrange, como no caso, o irracional e o imaginário.

Para o próprio Kant é o número o esquema da categoria da quantidade, isto é, a determinação da sensibilidade pela unidade duma categoria, que é a quantidade ¹.

A teoria formalista da sensibilidade, além de não bastar às primeiras exigências da lógica e do // saber, não só não é a única explicação possível da geometria, mas obrigaria até a admissão dum primordial Espaço absoluto, um neo-inatismo infra-idealista.

47

Com o Espaço, como forma da sensibilidade, não nos podemos recusar a admitir que a circunferência dum círculo inscrito num quadrado e a diagonal desse quadrado se cortem, pois que a continuidade geométrica imediata ^{2[1]} impõe-nos a existência dum ponto comum a duas linhas, que se atravessam.

Se, no entanto, apenas contarmos as coordenadas racionais, nenhum ponto de encontro existirá.

Não se diga que o Espaço bastava a afirmar esse encontro e que a aritmética é que não sabia determiná-lo.

Havia, porventura, a certeza do encontro antes de bem determinar o ponto de encontro? Se aqui a afirmação primeira é confirmada, não o é ela contestada em tantos casos, como os já citados da quadratura do círculo, curvas sem tangentes, etc.?

Que nos diz o simples Espaço imediato sobre a não-quadratura do círculo (linha curva mais simples, à qual todas as outras se referem), da elipse, dum sector hiperbólico e a quadratura dos segmentos parabólicos? //

¹ No livro *A Morte* mostrámos como a ordem tempo, número, quantidade — sensibilidade, esquema, categoria — é o inverso da verdadeira ordem, que é quantidade sensível e quantidade racional ou número.

² O que Poincaré chama contínuo de primeira ordem. Ver, no livro *La Science et l'Hypothèse* pág. 38 e seguintes, o exemplo citado, etc.

Por outro lado um Espaço inato, forma da sensibilidade, função fisiológica, está a pedir uma base anatómica, correndo o risco dum regresso ao empirismo teimoso.

O sentido do Espaço, que Elie de Cyon localiza nos canais semicirculares do ouvido, não podia dar a sua forma geral a todo o sensível, como acontece com o tacto, que é na base de todas as sensações?

E tanto assim é que o próprio Elie de Cyon julga demonstrar fisiologicamente (!) o postulado de Euclides.

O problema da geometria geral e das geometrias não-euclidianas também implica com a teoria formalista de Kant.

Vejamos, em resumo, qual seja esse problema.

A Geometria é, como se sabe, uma ciência posta, desde Euclides, em perfeito rigor demonstrativo. Os seus alicerces são os axiomas e as definições, e toda a verdade geométrica vai, de relação em relação, encontrar o seu fundamento nos princípios (definições e axiomas) fundamentais. Entre esses princípios colocou Euclides o célebre postulado das figuras semelhantes, paralela única a uma recta por um ponto exterior, valor de 180° da soma dos ângulos dum triângulo, encontro, para o lado da soma menor, das rectas que fazem com uma secante dois ângulos interiores de soma menor que 180° ¹, ou outro equivalente. Porque // colocou Euclides este princípio fora dos axiomas e das definições?

Fora dos axiomas, porque ele não é axiomático, pois um fundo de indeterminismo reside na ideia de Espaço, suficiente para impedir uma integral exaustão da qualidade.

Fora das definições, porque o Espaço perfeitamente homogéneo e simples é implícito em todo o pensamento euclidiano, e tão profundamente implicado que não é possível isolá-lo em definição. Já se deixa ver que é nossa opinião que o postulado de Euclides faça parte das definições iniciais. Assim é, embora duma maneira filosoficamente bem diferente da maneira corrente entre os matemáticos filósofos.

O postulado de Euclides começou a ferir a sensibilidade dos matemáticos, que são para o Poeta o que a rocha é para o vegetal que a cobre — a ossatura da cósmica harmonia. Várias demonstrações se tentaram, mas o postulado era inabordável às tentativas do raciocínio por absurdo.

¹ Foi sob esta forma que Euclides o apresentou.

Assim devia ser, pois que, como demonstrámos numa das nossas obras ¹, a validade do raciocínio por absurdo pertence apenas aos casos de determinismo completo, e o postulado de Euclides deve a sua existência ao fundo de indeterminismo do conceito inicial de Espaço.

Da derrota de tais tentativas saiu a ideia de // que o desrespeito pelo postulado, não levando a absurdos, era compatível com os outros princípios; daí as geometrias não-euclidianas.

50

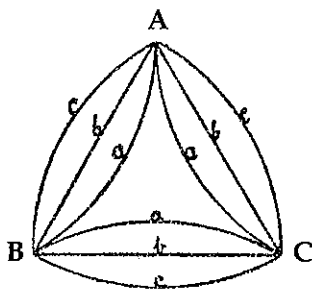
Lobatchefski dirá que por um ponto exterior a uma *recta*, e no *plano* que as contém, se pode tirar uma infinidade de *rectas* (paralelas), que não encontrem a primeira. Mais uma vez se revela que o problema está no indeterminismo inicial, gerando o indeterminismo das palavras *recta* e *plano*. Se tudo fosse bem determinado, elas, sendo as mesmas, só poderiam significar o mesmo para Lobatchefski e Euclides. Então haveria entre Euclides e Lobatchefski verdadeira contradição, e um deles seria em erro. Mas, se as mesmas palavras significam diversamente, é porque os caracteres escolhidos para as respectivas definições, sendo comuns e dando legitimamente a comunidade dos nomes, não são suficientemente diferenciais e específicos; tais nomes são somente nomes genéricos.

A Geometria de Lobatchefski mostra ainda que a soma dos três ângulos dum triângulo é mais pequena que dois rectos e que essa diferença é proporcional à área do triângulo, que não existem rectângulos, etc. ...

A geometria esférica mostra que a soma dos três ângulos dum triângulo esférico é superior a dois rectos e a diferença proporcional ² a área do triângulo. //

Podemos representar pela figura junta os três triângulos de Lobatchefski, Euclides e esférico, formados por linhas rectas de Lobatchefski (a), de Euclides (b) e linhas ³ ^[1] *rectas-esféricas* (c), arcos de círculo máximo.

Mais claro se apresenta que tudo se resume no significado da palavra *recta*, em cada caso.



51

¹ O Criacionismo.

² Igual para a unidade de área — triângulo esférico tri-rectângulo.

³ Mais curta distância entre dois pontos.

Na geometria euclidiana a *recta* é a linha determinada por dois pontos; nas outras geometrias, a *recta* é determinada por dois pontos, *depois de definida a superfície em que assenta*.

52 A *recta* esférica depende do raio da esfera, as *rectas* não-euclidianas dependem todas dum parâmetro, que sempre vem a ser função dum comprimento, da linha *recta* euclidiana, em suma. De modo que a geometria euclidiana faz com as outras geometrias um grupo geral, diferenciado em cada caso pelo valor particular do parâmetro. Se tomamos o raio de curvatura para parâmetro, o parâmetro euclidiano é infinito, o que apenas exprime que o espaço euclidiano não tem curvatura. A *ausência de curvatura* é, pois, um carácter especial, que destaca *singularmente* o espaço euclidiano entre os outros. Se agora conseguíssemos // mostrar que todos os outros espaços postulam o espaço sem curvatura, não ficaria o espaço euclidiano como o primitivo, original e indispensável?

Sendo assim, não poderíamos definir a *recta* euclidiana duma maneira exaustiva e completa e suprimir o postulado de Euclides?

Podemos estudar a *recta* de cada espaço, idêntico a si mesmo, sem sair desse espaço e sem considerações estranhas a esse espaço, mas a transportabilidade do conjunto, bem difícil de iludir ou esquecer, carece dum meio sem curvatura, visto que não poderia ter simultaneamente as indefinidas curvaturas dos indefinidos espaços possíveis. E a própria uniformidade do parâmetro não é a *recta* euclidiana, que a garante? Como sabemos que o parâmetro é constante? Com que esperança buscamos tal parâmetro? Não será, porque sob a possível curvatura está o determinismo da autêntica *recta*, de curvatura nula?

Como compreender que figuras iguais de espaços idênticos a si mesmos e entre si (esferas do mesmo raio) não possam coincidir? Se podem, o que é apenas a transportabilidade reaparecendo, eis necessário um espaço de curvatura, em suma, nula, que as não deforme; um espaço, que *seja capaz dos corpos*.

53 E não é lícito colocarmo-nos num Espaço integral e para nós absoluto, de cuja transportabilidade nada poderemos supor, porque abrangendo o Espaço todas as relações de posição, nele temos de // as pôr e pensar. O espaço homogêneo e idêntico a si mesmo é, ainda mais, penetrável pelas determinações dos espaços específicos. Nele a *recta* é bem determinada por dois pontos, sem precisar de terceiro ponto, pois este é dado no infinito em linguagem de geometria geral (género dos diferentes espaços especiais); e em linguagem euclidiana, porque a *recta* é a linha mais simples, sendo todas as outras definidas por ela e novas caracte-

rísticas. Deste modo o Espaço geral é um género matemático e como tal ¹ rico dum determinismo superior às espécies.

Entre essas espécies existe uma, que é necessário momento dialéctico da construção do género; é a euclidiana. É, pois, logicamente necessária a primazia da recta euclidiana, embora uma exposição dogmática da geometria geral possa partir duma definição de recta ², sucessivamente descriminada pelo parâmetro do seu espaço.

Por outro lado, também o espaço euclidiano, que a análise anterior nos revelou garantia de todos os outros, é o espaço exigido pelo movimento dialéctico das ideias científico-filosóficas.

Como conceber a vida, por exemplo, num espaço não-euclidiano, onde as figuras se // não podem minorar nem majorar? O diferente tamanho de dois homens exclui a sua semelhança? Não levaria tal noção de espaço a um regresso da sistemática biológica aos seus ingénúos inícios?

54

Nas realidades geométricas pode a semelhança ser substituída por uma referência a superfícies determinadas por certas relações paramétricas. Ainda isto duplamente implica o espaço euclidiano para garantir o transporte e a fixidez da relação paramétrica.

Na vida, a negação da semelhança, tanto escravizaria a forma à matéria ³[1] que toda a adaptação seria impossibilitada e a vida morta em imóvel concreção.

Por consequência, e em resumo:

A recta euclidiana é implicada na construção da geometria geral; é igualmente implicada nos conceitos superiores das outras ciências.

Vemos, pois, que o Espaço euclidiano (que é para Kant a forma da afecção da nossa sensibilidade pelos objectos externos) é preciso para a construção do espaço geral, que abrange o euclidiano e muitos outros.

Assim o julgou o grande metafísico francês Hannequin que as geometrias não euclidianas vieram dar novas forças ao genial pensamento de Kant, bem ao contrário do que muitos pensam. //

Com efeito, elas mostraram a singularidade do espaço euclidiano, a irredutibilidade e necessidade da recta euclidiana, mas como noção dialéctica implicada e não como forma intuitiva.

55

¹ Tal é a generalização matemática, progressiva e sintética: o número irracional abrange o racional no seu mais vasto e rico conteúdo, etc. ...

² Como mais curta distância entre dois pontos.

³ Em boa linguagem aristotélica, a forma geométrica seria a matéria da forma biológica, etc. ...

Se a recta euclidiana é um momento dialéctico preciso à elaboração da geometria geral, ela é real no seu momento inferior, como o é pela necessidade das determinações superiores da vida, etc.

A demonstração de que o nosso Espaço cósmico é não-euclidiano em nada prejudicaria a primazia dialéctica do espaço euclidiano, que o construiu.

Mas, se o espaço euclidiano é uma forma da nossa sensibilidade, como compreender sequer a possibilidade de demonstrarmos que vivemos num espaço não-euclidiano?

No entanto essa demonstração é possível e tão possível como todas as outras demonstrações da física.

A paralaxe das estrelas muito afastadas é nula no espaço euclidiano; nos espaços de Lobatchefski e Riemann é negativa ou finita.

Se um dia medirmos paralaxes negativas, não teremos de concluir um espaço não-euclidiano?

Sim ¹, a não ser que preferíssemos modificar as leis da óptica, ou deixar de admitir que a luz se propaga em linha recta. //

56 Como se adaptaria a isto o Espaço de Kant, absoluto da nossa forma de sentir?

Não poderia compreender tal espaço, assim como não poderia mostrar a impossibilidade dum Universo não-euclidiano, o que duplamente, e com igual lógica e facilidade, faria o espaço dialéctico, que construindo os diferentes espaços, a todos abrange e relaciona, subtraindo-os, a qualquer absoluta *posição*.

Para o Tempo, a demonstração de Kant, paralela à do Espaço, é ainda mais artificial, porque o Tempo, que Kant escolhe para forma da sensibilidade (tempo de Galileu, como Langevin mostrou poder chamar-se), é uma elaboração mais longínqua e profunda que a do espaço euclidiano.

É, assim, que, se nos custa a conceber o quer que seja fora do tempo (apesar de assim se ter sempre concebido Deus), não é no tempo de Galileu que o pensamento vulgar coloca os fenómenos.

A escola durkheimista tem mostrado, em valiosos trabalhos de indagação sociológica, como as festas religiosas contribuíram para a elaboração da categoria do Tempo; evolutiva, portanto.

Ora o inatismo duma faculdade evolutiva, implicado numa teoria do conhecimento, faria recuar essa teoria para o mais equívoco de todos os empirismos — o de Spencer.

¹ Poincaré, livro citado pág. 93 e seguintes.

De resto, todos sabemos que a noção de tempo é qualificada pela nossa expectativa // psicológica e pelo ritmo da nossa economia animal. A noção de tempo de Galileu (que é o tempo posto por Kant como *a priori* da sensibilidade) só a categoria da causalidade a pode definir e determinar.

57

A exposição transcendental do conceito ¹ de tempo é verdadeiramente fútil.

Só o tempo, como forma *a priori* da sensibilidade, torna possível a mudança, isto é, a possibilidade da associação de atributos contraditórios num só e mesmo sujeito, diz Kant.

Aqui é ^(a) flagrante que Kant parte dum mundo já construído pela dialéctica comum (colectiva, na génese durkheimista) levando, por isso mesmo, vícios intrínsecos que não-de aparecer no desdobramento das suas implicações. Onde Kant dá ao tempo a exclusiva primazia de conservar os objectos, Dantec, cuja inflexibilidade lógica, a despeito da sua absoluta inépcia filosófica, nada deve a Kant, conclui do mesmo tempo a pulverização dos objectos ou seres em desatadas actualizações.

E, com efeito, como é que um Tempo simples forma da sensibilidade, se há-de possuir no instante e no conjunto de instantes?

O que é um conjunto senão um sistema?

E o que é um sistema sem dialéctica *verídica*, // sem colaboração daquilo, que para Kant, era o entendimento!

58

O Tempo é a síntese do intervalo e do limite, e que arreda a sua realidade de formalismo estético, pois, a matéria não poderia dar a forma, e sobrepostos formalismos não dariam o formalismo único do Tempo.

De resto, como sabemos que um objecto é o mesmo?

Um objecto só é o mesmo, sob particulares e bem definidos aspectos; e a sua unidade é garantida pela causalidade, que, comparando os diversos aspectos, gera o tempo para a compreensão do uno no diverso.

Assim é que cientificamente ninguém pode comparar o tempo mecânico, com o físico, com o biológico ou psicológico.

Não é interessante esta cousificação das noções que leva o homem ao flagrante, por vezes ridículo, costume de computar a juventude ou velhice pelo movimento dos astros?

Não é biologicamente uma asneira que uma criatura, vinda duma moléstia depredadora de energias e órgãos, hipertrofiada

¹ Conceito aqui tem sentido vago de representação qualquer.

^(a) A 1.ª edição usa «é» a negro.

dos tecidos superiores, invadida de depósitos, arteriosclerosada, etc., nos diga que é mais nova que uma outra sã e perfeita, só porque a terra contou mais duas vezes o seu percurso sideral desde o nascimento destoutra?

59 Na procura das medidas do Tempo é claro // que a noção de tempo já existe a dirigir a pesquisa; mas, e por isso mesmo, nós aí poderemos encontrar o carácter essencial da noção de tempo. Nada mais faremos que seguir o engenhoso método kantista de procurar, sob o dado, as suas condições, isto é, as implicações da realidade presente.

O tempo é definido pelo movimento uniforme, que o conte com continuidade e homogeneidade. E como sabemos nós que um movimento é uniforme?

Quando, conhecendo as suas condições, elas indicam o indeterminismo, ou antes a indiferença perante qualquer variação; quando, portanto, fora do estado actual, nenhum pode ser tomado.

Não se diga que o movimento uniforme, sendo uma relação do espaço e do tempo, e implicando-os, não pode ser colocado na génese de noção de tempo.

Aí mesmo é que está o erro de Kant, em supor as noções com vida própria e independente, em, como Leibniz, admitir átomos de pensamento.

O pensamento é síntese, evolução e involução.

O movimento envolve o espaço e o tempo; mas, envolvendo-os, determina-os.

60 Tanto que já construído o próprio espaço por uma dialéctica científica anterior, a geometria terá de obedecer às remodelações, prestar-se à organização, que, porventura, o movimento tenha de // dar-lhe, como tem, senão já na mecânica, na física de Lorentz, pelo menos.

Os argumentos da escola eleática contra o movimento não têm outro fundamento que o *atomismo realista* do espaço e do tempo.

Medimos o tempo pelo movimento de translação do planeta?

Como garantimos a uniformidade desse movimento?

Pelo conhecimento das forças que o determinam. Nós sabemos que a velocidade dum ponto atraído por um centro fixo em razão inversa do quadrado da distância depende só da distância do ponto ao centro atractivo.

Se a trajetória é uma circunferência ou proximamente uma circunferência, essa velocidade será constante, o movimento uniforme, e o tempo será contado com homogénea continuidade.

Ora esta conclusão é atingida por um esforço especulativo, onde trabalhou a relação que Kant chama a categoria da causalidade.

O tempo, que nós medimos e bem contribuiu para a construção da noção de tempo, está, pois, longe de ser uma simples forma da sensibilidade.

A sua preexistência à medida não é tão certa como pode parecer à primeira vista, tanto que sábios como Poincaré se limitam a admitir o critério pragmático, que dá valor à noção de tempo mecânico (o t das equações de Maclaurin) pela // elegância, comodidade e acerto das teorias mecânicas, que o envolvem.

61

Mas essa mesma preexistência, suposta a ciência na sua perfeição didáctica, não aproxima antes afasta o tempo das vizinhanças sensíveis.

Ele, com efeito, preexistia no princípio da inércia (mínimo de causalidade real) como mera quantidade (e aqui, e paralelamente ao que acontece para o espaço, a ordem kantista é inversa da científica) que a contagem pelo movimento uniforme reduz a número.

Qualquer movimento uniforme, que escolhamos para contar o tempo, sempre o seu carácter de uniformidade será em última análise, determinado pela simples consideração de que é uniforme por não haver nenhum motivo para que varie.

E tanto assim que, quando para harmonizar as teorias de Lorentz com o princípio da relatividade do movimento, temos de recorrer à contracção do espaço na direcção do movimento, igualmente temos de admitir uma contracção no tempo, que é o tempo próprio¹ para uma porção de matéria, intervalo de tempo entre dois acontecimentos que se sucedem e coincidem no espaço para observadores ligados a essa porção de matéria, ou uma dilatação no tempo, que para o mesmo fenómeno mede o intervalo para qualquer outro grupo de observadores, em relação aos // quais se move essa matéria. Aqui, como para o problema da geometria geral, só um tempo dialéctico pode dar ao superior a garantia do inferior, sem que aquele, englobando este, o negue e aniquile.

62

É precisamente a variabilidade certa, embora lenta, do segundo, que tem levado os físicos à busca de melhor unidade de tempo.

Igualmente acontece para a extensão, onde, por exemplo, se traduz o metro em comprimentos de onda de uma radiação luminosa bem definida. Quer num caso, quer noutro, que superior certeza de invariabilidade nos dão as novas unidades?

¹ Ver *O Criacionismo* pág. 86 e seguintes [pp. 111 e segs. desta edição, vol. I, tomo II].

A sua dedução dum conjunto mais vasto e profundo de noções, a sua qualidade sistemática, isto é, o seu valor de membros dum sistema, recebendo, por isso, toda a garantia do sistema.

A unidade de tempo absoluto de Lippman, por exemplo, funda-se no facto¹ da resistência ter, no sistema electrostático de medidas, as dimensões dum tempo.

63 Sendo ρ a resistência bem definida dum certo corpo, estabelecemos a equação de equilíbrio entre as quantidades de electricidade, que durante o tempo t percorrem os dois circuitos dum galvanómetro diferencial. Um deles recebe uma // corrente contínua U , o outro a série de descargas dum condensador adrede colocado e de capacidade e . Os dois são accionados por uma pilha de qualquer força electromotriz E .

$\frac{E}{R} \tau = CE \frac{\tau}{t}$, sendo t o tempo entre duas descargas do condensador.

Donde $t = CR$.

Ora C e R são conhecidos em valor absoluto. C é p vezes a capacidade duma certa esfera, R é q vezes a resistência dum certo cubo de lado igual ao raio da esfera. Portanto $t = pqr$.

Não se vê claramente que partimos dum tempo aproximadamente uniforme para atingirmos um tempo, que melhor satisfaça a uniformidade?

E procuramos essa uniformidade precisamente para que no estudo dos fenómenos não apareça a complexidade da variável t a introduzir uma dificuldade perturbante. É, sim, o que Poincaré chama uma convenção cómoda e nós chamamos uma atitude racionalista livre. A razão não é imediata e absolutamente necessitante senão na lógica formal, que é mera concupiscência de pensamento, não é um imperativo condicional absoluto é antes, como disse Fouillée da moral, um supremo persuasivo de acordo e beleza. Porque Poincaré só viu o pensamento sob o ponto de vista estático e ele o *possutá* em *activo dinamismo criacionista* é que recorreu para o pragmatismo das convenções cómodas. //

64 O tempo e o espaço são tão-pouco formas da sensibilidade que nem no homem, nem na espécie, começam no estádio de perfeição e continuidade, que o mínimo de ciência reclama²[1].

¹ Facto científico, é, claro; quer dizer, realidade dialéctica. O facto nu é um ídolo irreal.

² Ver *O Criacionismo*.

Sem falar na génese sociológica de tais representações, que a escola durckheimista brilhante e proficuamente vem trabalhando, e em parciais estudos como o de Guyau sobre o tempo, os dos ingleses sobre o espaço, etc., é sabido que todos nós começamos a pensar num espaço qualificado e é tal a sua sedução que as maiores dificuldades à compreensão do movimento da terra e dos antípodas, aí se originaram. Quanto ao tempo nós só conhecemos o tempo psicológico, que é função da memória (no sentido vulgar da palavra), e, como tal, variável, descontínuo e qualitativo. O tempo de Galileu, correspondente à forma apriorística de Kant, é uma aquisição tardia e resultado de complexas e subtis relações. É insubsistente a teoria do apriorismo da sensibilidade porque sem ser a única explicação possível da geometria, teria, muito ao invés, sérias dificuldades de adaptação aos problemas adrede citados, porque nenhuma representação daria sem a colaboração dum entendimento que a não conhece, porque obriga a inverter as relações científicas de quantidade e número, etc., porque não está de // harmonia com a psicologia, a sociologia e os resultados da observação quotidiana.

65

Restava a Kant a explicação da física, que impressionara, com Newton, a sua ávida sistematização.

Para isso vai dar-se a conquista do sensível pelas categorias do entendimento. Essas categorias foram achadas pela análise dos juízos, e, visto que a lógica transcendental apenas procurava a origem do nosso conhecimento dos objectos no que não pode atribuir-se aos objectos, há-de limitar-se à forma de julgar, ao contorno da nossa actividade. Teremos, então, as categorias do entendimento, ao lado do mundo sensível, e, de pé, o problema de unir esta forma com aquela matéria.

As categorias resultam da espontaneidade do entendimento, o espaço e o tempo são a forma por que é afectada a nossa sensibilidade. Ao lado dessa primitiva forma, que não pode ser observada em si mesma, admite Kant o real da *sensação, como representação puramente subjectiva que só nos dá consciência da afecção do sujeito*. Isto bastaria a mostrar que o espaço e o tempo são na racionalização do sensível. Pois como há-de entrar esta primeira matéria nesta primeira forma? Já vimos que, quer a dedução transcendental, quer a demonstração directa, não são justas; mas, que o fossem, permaneceria como um *facto bruto* a informação da sensação pelo espaço e pelo tempo. //

Ainda segunda vez se vai repetir a dificuldade, agora que temos de informar o diverso da intuição pela unidade da catego-

66

ria. Se as categorias são absolutos do entendimento, como uni-los com o absoluto da sensibilidade?

Kant, que é um profundo racionalista, guarda entre o entendimento e a sensibilidade uma distinção inconsequente com o seu sistema, mas bem precisa para garantir a realidade.

Que quer dizer que o entendimento é activo e a sensibilidade passiva? Que um entendimento prolongado até à sensibilidade (*só me posso conhecer como inteligência que se aparece, e não como ela se conheceria se tivesse de si uma intuição intelectual...*¹) penetra na medula da realidade?

Quer dizer, implicitamente, que a realidade é uma construção dialéctica, assíntota duma exaustiva e completa racionalização.

Mas para Kant é inconsequente a distinção, porque as formas da sensibilidade são como as do entendimento o resultado de dados sistemas funcionais. Nenhum privilégio as pode distinguir. Separadas e diferentes como uni-las?

Pelo socorro duma faculdade intermediária — a imaginação produtiva.

67 Esta faculdade pertence à sensibilidade, porque só dá, em intuições, os objectos correspondentes // às categorias; pertence ao entendimento, porque unifica sob as categorias.

É claro que esta faculdade intermédia nada mais seria que o facto da união tornado em entidade, se não fora para Kant uma ocasião de novas indagações. Aqui Kant vê na unidade aperceptiva da consciência o núcleo de todo o conhecimento. Só é real o que é unido pela síntese da apercepção. É essa síntese o íntimo dinamismo director do juízo, é essa síntese, que, embora inconsequentemente ainda, vai dar à sensibilidade a sua sujeição às categorias.

Sim; é, com efeito, o maior título de glória de Kant ter afirmado, em relevo inolvidável, a irreduzível actividade do pensamento. Mas o seu sistematismo levou-o a pôr essa actividade como mera forma, visto que conhecida em si, *como simples consciência de ser*, a sua determinação como existência só é possível dentro do tempo.

Daí a impotência da apercepção para unir os diversos absolutos.

Que poder terá, efectivamente, a síntese aperceptiva sobre as intuições puras? Pois então não começamos por sujeitar tudo, incluindo o nosso ser pensante, à tirania dessas formas? Ou o Espaço é um sistema de relações, que eu torno explícitas, ou não me

¹ Kant, *Critique de la Raison Pure*, etc.

servirá de garantia ao apriorismo apodíctico da geometria. Que essas relações sejam realizadas pela construção ainda não me sujeita o Espaço à categoria; pode, quando muito, // dar-me, no tempo ¹, (pela imaginação reprodutiva) um símile do espaço.

68

Tanto Kant conhece a dificuldade que a ela tenta furtar-se, dizendo ²: «Mas o espaço e o tempo não são simplesmente representados como formas da intuição sensível, são-no ainda como próprias intuições (que contêm uma diversidade), por consequência com a determinação da unidade dessa diversidade nelas *a priori*...».

Há agora subtilidades escolásticas, que nada resolvem. Há no espaço essas intuições, que vulgarmente chamamos cousas; mas isso nada remedeia contra a absoluta cisão da sensibilidade e do entendimento. Essas cousas receberão dum espaço apriorístico a sua forma e é quanto basta ao seu ser de afecção sensível. Que diversidade poderão conter os objectos? Só uma diversidade dada por uma sensação absoluta na qual não se compreende como penetrem as categorias do entendimento, nem sequer como tão opaca matéria se oferece em termos de sensibilidade formal. Este recurso à sensação (que, de resto, Kant usa mais vezes, como, por exemplo, no princípio das antecipações da percepção) é um saudoso regresso do seu alto idealismo ao sensualismo primitivo e // atraente. Sensualismo, que, aliás, nada resolverá, vindo apenas quebrar o Kantismo em duas filosofias incôngruas.

69

A subtilidade é tão delicada que transcrevemos a parte da nota, que lhe respeita.

«O espaço, representado como objecto (assim como se é obrigado a fazer em geometria), contém, além da simples forma da intuição, a *compreensão* ou composição da diversidade dada em uma representação *intuitiva* segundo a forma da sensibilidade, de tal modo que a *forma da intuição* dá somente a diversidade e a *intuição formal*, a unidade da representação...».

É claro que nesta passagem Kant regressa ao sensualismo vulgar e pressupõe o que busca. Regressa ao sensualismo, porque só a sensação bruta pode dar essa diversidade pluralista, que requer uma síntese para além do formalismo estético.

Pressupõe o que busca, porque essa síntese pelas categorias do entendimento une o que era dado em intuições, em formas de

¹ E é, com efeito, de analogias do Espaço, que se tiram alguns elementos do tempo.

² *Critique de la Raison Pure*, 3^e édition en français, Tissot, pág. 168.

sensibilidade, portanto. O que fez a unidade entre os diferentes planos ¹ do pensamento kantista foi a unidade da consciência aperceptiva, realidade que Kant afirmou para sempre. É essa mesma unidade, que percorrendo, como seiva, todo o pensamento, lhe dá realidade dialéctica e o mantém uno e simples, desde // o mínimo das relações geométricas ou mecânicas até ao máximo das relações sociais e cósmicas.

É assim que Kant, começando a tentativa da unificação da sensibilidade com o entendimento, pela ligação da unidade da consciência aperceptiva, é logo obrigado a procurar essa unidade na própria *intuição formal*.

Por este meio restabeleceria Kant a unidade do pensamento, e a sua filosofia seria uma dialéctica criacionista; mas Kant desdobra o sistema, e mantém ao lado da *intuição formal* a *forma da intuição*.

Deste modo a unidade aperceptiva é mais uma forma tendo de unir a sensibilidade, em si, ao entendimento, em si. Como fazê-lo? Desdobrando ainda esta forma numa apercepção intelectual, determinando-se como una na afecção interna da sensibilidade. Este desdobramento é a imagem do trabalho dialéctico sempre em esforço, animado pela unidade interna dum pensamento. É mais um ponto em que a unidade íntima é *postulada* e é ela, que, ocultamente, une o que só à superfície é separado.

É a imaginação produtiva que figura no tempo a apreensão intelectual e dá os esquemas.

Assim o esquema da quantidade é o número, que não é senão a unidade da síntese da diversidade dum intuição homogénea em geral, pelo facto «que eu produzo o próprio tempo na // apreensão da intuição». O esquema da necessidade é a existência dum objecto em todos os tempos. E assim, todos os esquemas...

E eis como, pelos esquemas da imaginação, se une o sensível ao intelectual e é determinada a natureza pelas condições do conhecimento. Desta relação se deduzem os axiomas da intuição, as antecipações da percepção, as analogias da experiência e os postulados do pensamento empírico.

Assim Kant penetra no mundo físico e a natureza em vez de ser dada de fora para dentro, é, por assim dizer, dada em contorno pela projecção do interior.

¹ Níveis, como explicativamente dizemos na *Morte*.

Mas o objectivismo Kantista (o parco objectivismo do subjectivo humano!) vai revelar aqui toda a sua insubsistência.

É certo que nunca, como já vimos, a nova faculdade adrede inventada, a imaginação produtiva, serviria para aproximar a sensibilidade do entendimento; mas antes para, menos penetrável, tornar essa distância. É certo, como também já vimos, que essa estação do caminho dialéctico está por vezes fora do seu lugar, como acontece claramente com o número, invertendo e confundindo a ordem do verdadeiro pensamento. É certo que esta sobreposição de sucessivas ¹(α) formas // nuas e matérias ²[1] (β) brutas é em irreduzível disjunção.

72

Mas, quando uma actividade de síntese explícita, porque implícita existe ela em todo o Kantismo, e assimiladora tudo unisse até aos princípios constitutivos e reguladores da natureza, a natureza atingida seria tão precária que ficaria ao capricho da menor aventura sideral, que, com o planeta, aniquilasse a humanidade. Pois, se esses princípios nada mais são que a determinação do tempo segundo as categorias do entendimento humano!

Entre eles, há um, que tem sido reclamado, pelos mais ilustres discípulos, como glória do Mestre, que riscara as veredas da ciência moderna. É a primeira analogia: «A substância é permanente em toda a vicissitude fenomenal e a sua quantidade não aumenta, nem diminui na natureza» ³[2]. Que alguma coisa per-

¹ Veja-se a intimidade do pensamento grego; no aristotelismo, matéria e forma são-no pelo lugar dialéctico, que ocupam.

(α) Considera-se que o texto ora consagrado pela presente nota de pé de página será o que corresponde verdadeiramente à forma originária da 1.^a edição, já que esta, por desgaste ou por erro tipográfico, nos aparece actualmente nos seguintes termos: «Veja-se a intimidade do pensamento grego; no aristotelismo, matéria e forma são-no p. lugar dialectico, que m».

² A Sensação bruta e a pura estética, o estético e o intelectual com todos os intermediários.

³ Prova: «Todos os fenómenos são no tempo, no qual somente podem ser representadas a simultaneidade e a sucessão como no seu substrato, ou forma permanente da intuição interna. O tempo, no qual toda a mudança fenomenal deve ser pensada, permanece e não muda, porque ele é aquilo em que só podem ser representadas a existência sucessiva e simultanea, como suas determinações. Ora o tempo não pode ser percebido nele mesmo. Deve, pois, haver, nos fenómenos, um substrato, que represente o tempo em geral ... Mas o substrato de todo o real, de tudo que faz parte da existência das cousas, é a *substância*, na qual tudo o que pertence à existência só pode ser concebido como determinação. Por consequência, o permanente, pelo qual somente

73 mancha sob o // fluxo dos fenômenos é uma verdade de que nem o velho Heraclito duvidou, pois o fogo tudo animava e era presente em todas as transformações. A vida requer um mínimo de estabilidade, que é incompatível com a modificação integral; a realidade requer um laço, que a sustente numa só relação que seja, mas que, enfim, lhe dê corpo de relação. A substância é presente a todo o pensamento, desde o primeiro pensamento ingênuo, onde é a vontade do agir, até ao mais profundo pensamento filosófico, onde é a luz de que a *aparência fenomenal* é a sombra¹. Será, pois, presente a todo o trabalho científico, que procure invariantes?

É; mas sob uma forma que pertence bem mais a Espinosa e Leibniz que a Kant. A substância² é na pesquisa científica um postulado racionalista e nada mais. O princípio de conservação da // energia, chamado por Hannequin a continuar a analogia Kantista, é de qualquer forma um postulado racionalista. Ou porque o concluímos em cada caso particular da relação das forças, velocidades, temperaturas, etc., ou porque o confirmamos pela verificação das suas longínquas consequências.

Porque não há razão para variações é que afirmo ter medido o peso dum corpo, quando o comparo com a unidade escolhida por meios, cuja conveniência e propriedade são exactamente estudadas sob um postulado racionalismo.

Em casos bem definidos^{3[1]}, quando se pode fazer a distinção entre os termos das energias potencial e cinética, o princípio da conservação da energia tem uma forma única e simples:

$T + U = K$, sendo U (energia potencial) uma certa função da posição dos pontos materiais do sistema considerado e T (energia cinética) uma função conhecida da velocidade desses pontos.

Quando não temos esta simplicidade de termos, como exprimimos o princípio da conservação da energia? É ainda pelo postulado racionalista que distinguimos os termos.

podem ser determinadas as relações cronológicas dos fenômenos, é a substância ou real do fenômeno; real, que, como substrato de toda a mudança, permanece sempre o mesmo. E, como a substância não pode mudar na sua existência, o seu *quantum* na natureza não pode aumentar, nem diminuir».

¹ Para o próprio Kant a substância, que ora aqui é um *nada* (menos que um universal escolástico), será logo o noumeno (liberdade) de que a acção é a sombra ...

² É claro que damos à substância o vago sentido de invariante. É preferível guardar-lhe o sentido, que aparece em Leibniz na mónada.

³ Poincaré, *La Science et l'Hypothèse*.

Poincaré triunfa esmagadoramente da filosofia científica vulgar (e no caso particular das banalidades deterministas) mostrando como, exceptuados os casos referidos, o princípio de conservação da energia se não pode enunciar em rigor, senão // reduzido à tautologia de que há qualquer constante no fluxo dos fenómenos sujeitos a leis. O necessitarismo científico é tão pouco justificado que para se aguentar tem de limitar-se a estas banais afirmações tautológicas. Mas as suas considerações, que Poincaré apenas faz incidir sobre a conclusão pragmática da filosofia científica, bem mostram em cada momento, no vivo da dificuldade, o trabalho racionalista do pensamento.

A dificuldade em achar a fórmula conservativa da energia está na separação dos termos, que a definam.

Nos sistemas físicos é preciso considerar, além das energias, potencial e cinética, outra energia (a energia interna) que depende do estado interno do sistema.

Ora estes termos não são absolutamente distintos, e daí a dificuldade em compor a função da sua soma, que defina a energia total. Como arranjar essa soma, se não sabemos destrinçar o T (energia cinética), o U (energia potencial) e o G (energia interna)?

E não sabemos, porque os três termos não são bem distintos, pois, por exemplo, a energia electrodinâmica, dependendo das velocidades dos corpos em movimento, complica-se com a energia cinética.

No entanto, a destrinça faz-se, as equações escrevem-se e os fenómenos sujeitam-se-lhes.

E, se não há necessidade nessas equações, // isto é, se elas não dominam tiranicamente o físico e até o moral (!), há liberdade e harmonia. Liberdade do espírito humano, que as pensou, e harmonia do pensamento humano, que as ajusta ao pensamento cósmico.

A equação da energia cinética¹ total do sistema de dois circuitos C_1 e C_2 percorridos pelas correntes i_1 e i_2 , podendo a bobina C_1 mover-se segundo o eixo Ox da bobina C_2 é:

$$T = \frac{1}{2} m v_2 + \frac{1}{2} L_1 i_1 + \frac{1}{2} L_2 i_2 + M i_1 i_2$$

L_1 e L_2 são os coeficientes da selfindução para cada circuito, e M o coeficiente de indução mútua, que depende da forma e posição relativa dos circuitos.

¹ Carvallo, *Leçons d'Électricité*.

Todos os termos dependem da velocidade, e, no entanto, está feita a distinção entre a energia propriamente mecânica e cada parte da energia electrocinética.

É que cada velocidade é bem definida, é a velocidade mecânica $\frac{de}{dt}$ e a velocidade do deslocamento eléctrico $\frac{dq}{dt}$.

77 Quanto ao termo $Mi_1 i_2$ ainda é necessário um estudo especial para que seja demonstrada a // sua qualidade cinética, pois a sua aparência é de ordem potencial.

O que se faz demonstrando que a força electromagnética não é uma força aplicada, mas sim uma ¹ força da ordem da força centrífuga.

O termo $Mi_1 i_2$, único dependente de x , é com efeito, a função das forças electromagnéticas actuando entre C_1 e C_2 ; daí:

$\frac{dT}{dx} = X$. Ora a energia cinética dum ponto móvel sobre um eixo $O X$, em rotação uniforme em torno de O e de velocidade angular ω , é (a) $T = \frac{1}{2} m [x'^2 + \omega^2 x^2]$.

A força centrífuga X é $m \omega^2 x$. (A derivada de (a), é, portanto, da forma $X = \frac{dT}{dx}$, da força electromagnética).

Qualquer *constante*, que encontremos, é, pois, procurada em trabalho de concreta dialéctica; mergulhando, bem realisticamente, a liberdade pensante na complexa oposição envolvente. Que substância é esta garantida pelo formalismo kantista? Nada mais que a consciência empírica que sempre acompanha a apreensão do tempo.

78 A afirmação de prova, que nos diz da impossibilidade de perceber o tempo em si, recorre de // novo para a sensação bruta ou consciência empírica. De modo que a substância é reduzida a um subjectivismo que mal atinge a exígua objectivação do subjectivismo colectivo, a não ser ²[¹] que o homem tire a própria sensação duma nova faculdade.

E que alcance possuíam estas constantes? Como supor o *Cosmos*, fora da representação humana? Quando o astrónomo calcula o eclipse, não se realizará ele se antes sucumbirem todos os homens? Estaremos assim tão longe do noumeno, que não o atinjamos por vezes, através do fenómeno?

¹ É de notar aqui o *realismo* de matemática, que contém nas suas fórmulas a essência, a estrutura das forças.

² Caminho aberto ao génio heróico de Fichte.

Em linguagem criacionista diríamos — o pensamento humano será tão longe do pensamento cósmico, que nunca atinja o âmago do Ser?

A analogia de Kant reduz-se à tautológica tese — que o fenómeno percebido implica a sua percepção.

Para os outros princípios a mesma análise descobrirá os mesmos inconvenientes de disjunção absoluta ou inconsequente regresso a um inferior empirismo e combalido subjectivismo.

O defeito da separação da forma e da matéria estende-se a toda a filosofia de Kant, que, contra certas superficiais opiniões, é duma boa e sincera unidade. A sua teoria do belo e do sublime vai pôr de novo, em destaque, o vício do seu formalismo subjectivista. O belo é universal como o // conceito e particular como a sensação, *agrada* universalmente.

79

Como conceber esta dupla qualidade do belo?

«... O juízo do belo não é mais que o estado de espírito determinado pela relação das faculdades entre si, sensibilidade e entendimento, na referência dum objecto ao conhecimento em geral...». Assim explicava Kant a universalidade do prazer, que produz o belo. Mas, onde e como, se põe a relação dessas faculdades? É a unidade sintética da apercepção que a põe? Então não é essa síntese uma simples actividade formal.

É a consciência empírica?

Como pode a consciência empírica pôr uma relação de puras formas, e, dado que a ponha, como o poderia fazer em termos de lhe garantir a universalidade?

E é bem certa essa universalidade? A Vénus hotentote é a Vénus Calipigia?

A um *meneur* socialista ouvimos nós afirmar a absoluta inutilidade da escultura, pintura e música (esqueceu-se da ciência e filosofia) *porque se não comem*.

Este tribuno, aliás representativo, demonstra claramente que os juízos do belo são cheios de conteúdo, matéria de conhecimento, e bem longe de simples relações de puras formas. Nesta mesma equívoca cegueira do grosso do proletariado, vendo na arte um luxo inútil, se afirma que ela depende de associações de ideias e sentimentos de todos // os níveis dialécticos. A sua *me-nos-vida* não compreende a *supra-vida* da arte.

80

O belo evolui ao longo do nosso progresso dialéctico e nem a sua evolução é rectilínea, isto é, tal que as primeiras belezas o fiquem sendo sempre para nós. Isto prova que a sua elaboração é

menor que a da ciência. Entrando num museu de arte com pessoas conhecidas vamos quase calcular os seus juízos do belo pela respectiva cultura.

Quantas pessoas desprevenidas deixarão de exclamar a sua preferência pelos quadros de moçoilas álcres, de rijura roliça, bafejada pela frescura duma relva obediente e lânguidas cantigas de água? Quantas atingirão o belo metafísico explícito e consciente?

Se fora um simples acordo de faculdades, como teria o *Desterrado* de Soares dos Reis tamanha eleição em nossas almas? Não há mais acordo, ou pelo menos mais fácil acordo da sensibilidade e do entendimento na simetria geométrica? Para que esta simetria livre, mostrando que o é, por vida e esforço, e que se excede por abandono e liberdade? O belo não é simples relação de faculdades ou formas nuas, o belo é o acordo do imediato com o mediato, da dialéctica concreta, que somos sensualmente, com a dialéctica superior que é a realidade.

81 Depois de termos construído a realidade, como viva dialéctica, e termos assistido à maravilha de // pensamento, que é o Universo, e de imediata harmonia, que nós já somos pela primeira intuição, é que compreendemos bem que o belo seja o ponto de acordo da aparência com a realidade, do parecer com o ser.

Pode, com efeito, dizer-se que um lírio no acordo da sua livre simetria, na sua cariciosa fala de luz, abre em côncavo pensamento de céu, berço, pureza, cisma de Jesus. Porque é belo o corpo humano?

Antes de mais, é belo quando realiza o tipo da espécie, e o primeiro juízo do belo humano é de ordem sexual, interessado, portanto. Depois é belo, quando equilibra o mundo e sorri, com os gregos; quando equilibra o mundo e pensa, com os modernos. Jamais será belo o corpo humano esmagado dum esforço, que o inferiorize a besta de carga. Com os helenos o homem pisa serenamente a terra comunicando com os deuses, como a raiz comunica com a flor, pela ondulação da seiva.

Com os modernos o homem pisa a terra, precipitado, lançado para a frente e ao alto nas asas do pensamento. O seu andar comunica do voo, o seu pensamento é abissal e dramático. Ensaia novas funções e novas ideias, gagueja Deus e engatinha a voo. O belo moderno é esforçado, de livre heroísmo; está, por isso, no equilíbrio dinâmico ¹. //

¹ Ver *O Criacionismo* e as entrevistas publicadas no conhecido volume sobre o grande Rodin.

Que significam as lutas das escolas literárias, do realismo e do romantismo, do romantismo e do classicismo, etc.? 82

É claro que nunca as escolas se caracterizaram pela relação que cada uma estabelece entre o entendimento e a sensibilidade com Kant, nem pela relação entre a expressão e o expresso como quer o Sr. Teófilo Braga. Estas escolas caracterizam-se pela sua peculiar dialéctica e as suas vicissitudes só provam que, quando uma cai num oco escolasticismo, outra se ergue vigorosa dum ponto de partida sincero.

O classicismo corresponde a uma grande civilização de harmonia e virilidade. Se hoje partirmos do classicismo, colocando as suas criações no meio que as alimentou, isto é, naquela parte de vida ágil e feliz que ainda se conserva sob o peso das criações ulteriores, ele terá sentido e valor. O que nenhum préstimo pode ter é a cantiga das ondinas, ninfas, dríadas, coribantos, etc., sem que à boca da cantiga murmure o vento das florestas, a água das fontes, os segredos refrescantes das moitas, a espuma buliçosa da vaga. No classicismo podemos ainda achar a passagem para o romantismo.

Prometeu individualizou o homem, dando-lhe uma luz própria com que se observa e ilumina, e o homem, ao descobrir-se tamanho, entoou o cântico da sua alma, revendo as estrelas no reflexo do seu firmamento interior. Mas um dia a sua voz // esqueceu a sua alma e o canto ficou estagnado em cadavérica ecolalia. 83

Então o realismo começou um canto alto e formidável, ressoando como o estralejar duma multidão faminta, canto quase uivo, para logo liricamente embalado nas espigas doiradas dos trigos, levando a toda a terra a semente duma abundância, que baste à fome do pão e à fome da justiça. O rugido ensalivado e sanguinário subiu a oração repassada da nova sombra duma inédita esperança. Começa na taverna e acaba no Infinito. Se o realismo deu um Eça de Queirós, limitando a sua acção fecunda à caricatura simples e sem drama, deu também um Zola que, como o gigante Atlas, sustentando o céu nos limites do Mar, meteu ombros ao inferno social, soerguendo-o para que as águas vivas dum novo querer colectivo carriessem sementes de frescura e fraternidade.

(^a) Cada escola tem a sua dialéctica peculiar pelo ponto de partida, mas, quando subidas a alturas superiores, todas abran-

(^a) Leonardo Coimbra publicou in *A Águia*, Porto, ano vi, 2.^a série, n.º 3, Julho de 1914, o texto que se segue até à p. 226 da presente edição («É por

gem do homem e o mundo, até às relações universais ou religiosas. E o belo está sempre num certo acordo entre o real imediato e o ideal procurado.

Um ideal continuamente em antagonismo com o real não é belo, mas pode ser sublime. D. Quixote não é belo, é sublime; Cristo é belo e sublime.

84 Vejamos agora como o sublime de Kant (uma das grandes maravilhas do seu prodigioso génio) // sofre também da nostalgia da matéria e da exiguidade da forma.

Kant admite, além da sensibilidade e do entendimento, uma nova faculdade, a razão, como faculdade de totalizações absolutas, ou ideias. O sublime é o sentimento duma faculdade supra-sensível, que despertam em nós os grandes fenómenos naturais, como, por exemplo, o mar tempestuoso.

A disparidade entre tais fenómenos e certas ideias, que a propósito pensamos, revela essa faculdade, e é sublime. O sublime é a oposição franca entre o real (intuição informada pelo entendimento) e o ideal da razão.

Como é que o simples prolongamento, a simples reticência das séries do entendimento condicionam uma nova faculdade?

Dada ela, como é que o contraste das suas funções com as obras das outras faculdades é *sentido*? Como, por que nova faculdade, é posta a relação entre a ideia e o fenómeno? E não haverá, para Kant, ideias absolutas existentes, reais? Então, do outro lado do véu, não está o *noumeno*, que vai mostrar o imperativo categórico, isto é, a *ideia* de dever, embora Kant lhe chame conceito? O dever kantista, é absoluto e, como veremos, não pode ser meramente formal, pois que implica no seu determinismo, a sociedade total.

E que valeria para o homem, depois de Crítica, essa faculdade, que não é constitucional?

85 Determinar o sublime seria, deste modo, // aniquilá-lo. O sublime como relação de faculdades seria também universal. Ora o sublime, mais ainda que o belo, depende da altura dialéctica atingida.

O Sermão da montanha é sublime para quem vê, sob a tranquilidade aparente, o esforço do humano exaltado a divino; é uma obra inferior, o evangelho dos covardes, para quem, nele, apenas veja o abandono. Só o primeiro compreendeu que todas

isso que o D. Quixote é cómico [...] vê só o desequilíbrio, o cómico, portanto», p. 94 da 1.ª edição).

as contrariedades, hostilidades, ambições e antagonismos têm por termo o nada, que só o amor, a pura fraternidade conserva sem mutilações. Este venceu o naturalismo dos instintos, mas venceu sem matar nem desprezar o inimigo, antes dando ao inimigo uma nova inocência primaveril. O segundo recorre à impetuosidade dos instintos para que corram torrentes de nova vida, vigorosa, profunda, substancial e volumosa. É assim que Nietzsche combate o cristianismo, como a revolta dos escravos. Mas, na maravilha desses instintos, não está já reconhecida a bondade intrínseca da Natureza, uma providência panteísta, que Cristo revela, quando nos mostra o lírio gratuitamente vestido de galas melhores que as de Salomão? Levar o acordo aos próprios instintos é o que não poderia fazer Nietzsche, se não fora um contraditório voluntarismo socrático, que o leva a *consentir*¹ no que é, abandonando, pois, a *essencial* // vontade de poder fazer o mundo à sua imagem e semelhança. Foi o que fez Cristo, amando e sorrindo.

86

O sublime tem graus, portanto.

Ele é sempre trágico.

A tragédia é excelsa, quando o trágico encarna em beleza. É, por isso que a tragédia do Calvário é a maior.

A vida de Cristo corre entre boninas e águas mansas, ao longo de caminhos bordados de humildes choupanas, reconfortantes de água e benéficas sombras. A lua recolhia ao seio do lago de Genesaré e as águas de sonho, saudosas de além-terra, beijavam, em silenciosa carícia, os pés do Eleito. Como as conchas marinhas nos trazem a voz do Oceano, ali chegavam as vozes de todo o Universo. Era um coro estranho, onde as gargalhadas dos imperadores, dos sátrapas, dos sacerdotes, de todos os tiranos, soavam como ecos de invencíveis loucuras repercutidos por cadáveres diademados; onde os soluços dos famintos, dos justos, dos mansos, dos inocentes, dos puros, dos pacíficos corriam como fontes de mel a embeber a Natureza de piedade e ternura, que os homens não tinham.

E, no fundo do lago, a lua e as estrelas, numa cisma de além-terra, puxavam as vestes de Jesus...

A terra arfava de agonia humana e perpetuamente reverdecia de esperanças e amores. A // Ressurreição era a companheira da Morte. No inverno toda a melancolia mascarava a superfície da

87

¹ O «Retour éternel» é a redução da vontade ao mais insignificante dos epifenómenos.

Terra, mas, colando o ouvido ao seu peito, ouvia-se o soluçar longínquo de Proserpina que, em névoa de lágrimas, já se elevava...

Era então um concerto de humildes alegrias levantado aos céus, como mãos de prece e louvor.

Uma aragem morna aconchegada aos ouvidos do Eleito, dizia mistérios e encantos.

E, no Céu, milhares de lumes acesos mergulhavam das Alturas nos seus olhos abismáticos.

Na Terra continuava a orgulhosa loucura dos senhores, a angústia das almas oprimidas, a inquietação de qualquer cousa longínqua e íntima, inominada e sempre presente...

O olhar do Eleito segue numa visão de piedade as angústias dos que, ao capricho da vaga, perdidos e apavorados, entrevêm, quando rasam pela última vez a linha de água, a longínqua fonte da sua aldeia; o torvelinho dos que, no deserto, o Vento arrasta num rodopio de farrapos e lamentos; as trevas interiores dos cegos, dos verminosos, dos escorraçados; a confusão multiloquaz dos que, tocados da asa da loucura, ouvem dentro de si o coro dos demónios...

Sombra coleante, dobrada em refegos de pavorosa angústia, só uma luz do Zénite a poderá derrotar!

88 Luz de esperança infinita nimba a fronte do // Eleito, que caminha pelo meio dos homens, entre murmúrios da alegria da primeira palavra e da emersão ao prumo das cousas do nosso primeiro olhar...

Tanta e tamanha é essa esperança que Jesus atravessa a Vida, gracioso e caroável, destilando sabedoria em filões abertos à boca verde-negra das vinhas e dos pomares. A liberdade descuidosa e álcara das avezinhas do Céu voa na facilidade com que as palavras se lhe erguem dos lábios, como aquelas do corpo vibrátil dos trigais.

Parece que o Sol se deitava todas as Noites no peito de Jesus, tanto, ao despontar de cada dia, era de suave alegria triunfadora o resplendor da sua presença. O próprio Sol, abrandado, requetava menos a vastidão do deserto...

Jesus é um rio de límpidas águas, doces como o mel, subidas em sinfónicos aromas à flor das árvores; é uma vereda de violetas e madressilvas, que em insensível declive, vai descobrindo sobrepostos jardins de infundáveis maravilhas. O seu rasto é de bênçãos e bálsamos. Quando os discípulos *opressos* lhe falam do oneroso da vida, ele contempla as açucenas, que não trabalham,

nem fiam, e, contudo, nem Salomão em toda a sua glória se veste como uma delas.

Singular revelação do panteísmo imediato, que, como as gotas de água revelando no arco-íris a gama das cores, é a frente dum pensamento que medita e sorri... //

Donde este belo, esta serenidade, que tanto excede a harmonia helénica?

Da esperança infinita, da luz do Zénite:

«Buscai logo primeiro o Reino de Deus e a sua justiça; e, em cima, dar-se-vos-ão todas estas cousas como acessórios». ¹ É a ingenuidade infantil readquirida e ultrapassada, porque é a candura, de quem penetrou a alma das cousas, e lhe viu a transcendente simplicidade. Tudo é inocente, só o homem julga ser prevenido!

Essa prevenção é a sombra do seu egoísmo, por isso é o homem o ser mais isolado. Reintegrar-se na inocência dos arroyos, das aves, dos insectos, só o pode fazer o homem, por uma diluição romântica na Natureza, por um panteísmo, depredador e externo ou por um transcendente panteísmo, que na Natureza veja o sorriso de Deus, a indefinida repercussão duma luz de alma, que a tudo dê um valor íntimo e de profundidade. A primeira é a inocência dos instintos, é a inocência do gato brincando com a vítima; a segunda é a inocência de quem tudo compreende e tudo perdoa, é a inocência da fonte que dá água de uma eterna vida, é a inocência sábia de quem, tendo achado o cristal da Vida, o interpõe entre o homem e a Dor convidando qualquer que seja sem culpas a lançar a primeira pedra. A harmonia ², a // facilidade, a beleza da tragédia de Cristo está na serenidade viva e ondulada; ao longo do seu corpo passam incessantemente ondulações de graça, esboços do voo celestial que há-de librar a sua alma livre.

Ele ama tudo o que é gracioso — o lírio do vale, o murmúrio das fontes, as avezinhas do Céu, as pérolas e o aljôfar. Ele ama tudo o que, partindo a cerração dos nossos cuidados quotidianos, eleva a alma em comoções e enlevos delicados. Talvez nada fosse tão abraçado à sua intimidade agradecida como a delicadeza da pobre mulher, que, em Betânia o unge com o bálsamo do nardo.

¹ S. Lucas.

² É claro que esta figura de Cristo é a que vive em todos os evangelistas e não poderia ser inventada, porque é suprema. As nódoas, que existem esparsas nos evangelhos, são desprezadas, como inferioridades dos comentadores.

Mas a tragédia precisa de ser vivida e não representada, e a insistência da sua origem divina podia tirar-lhe o carácter de sinceridade. É assim que os estultos soldados e a ignara população, o convidam a adivinhar quem o esbofeteia. É assim que as posteriores adaptações teológicas levam a afirmar que se ele *quisesse* teria descido da Cruz.

Deste modo a tragédia teria sido uma fácil comédia, um conluio entre o Pai e o Filho.

91 Mas não. A liberdade dum consciência, que *escolhe e cumpre* é patente em toda a sua vida. E a liberdade implica o mérito. Se não é livre o //animal determinado pela herança e constituição fisiológica, igualmente não seria livre nem meritória uma vontade onnipotente e absoluta.

Ele diz aos seus discípulos que a graça não se empresta ¹, antes se recebe, buscando-a no amor e imitação das perfeições celestiais.

A parábola do mancebo rico mostra bem o preço espiritual, gratuito, d'alma, do novo reino dos Céus, isto é, da nova Vida substancial e eterna.

Mas o próprio Jesus sente por vezes a opressão das grandes altitudes; ainda é belo, já não pelo sorriso, mas por a auréola de feminina melancolia que já constitucionalmente lhe veste a expressão.

Ele dirá que até as raposas têm a sua toca, só o Filho do Homem não tem onde repouse a cabeça.

Antes do cumprimento do seu sacrifício *livremente* escolhido, de rosto em terra, em Oração, névoa d'alma ², diz:

«Pai meu, se é possível, passe de mim este cálice: todavia não se faça nisto a *minha* vontade, mas sim a tua».

É esta a tragédia excelsa, e é-o, não porque melhor determine o funcionamento da nossa faculdade de produzir ideias, mas porque tem maior realidade, tomando o homem do sorriso à moral, da angústia da curiosidade à agonia metafísica. //

92 Porque é aqui o sublime dado em termos do belo, se o sublime, a razão, pertence a uma faculdade, e o belo à relação de outras duas faculdades diferentes, a sensibilidade e o entendimento?

Como compreender que o belo componha o sublime?

¹ Parábola das virgens loucas e prudentes.

² Bíblia, tradução do P.^o A. de Figueiredo; o itálico é nosso.

E, se o sublime resulta do exercício da razão em frente das convenientes solicitações dos sentidos, como explicar a relação de tão afastadas faculdades, a sensibilidade e a razão?

Como compreender, neste vazio formalismo, as diferenças do sublime? Como é belo o sublime do Calvário e não é belo, mas cómico, o sublime de D. Quixote?

Não há entre o sublime das tragédias gregas e o sublime do cristianismo a diferença duma civilização inteira? Como será, pois, o sublime, simplesmente formal?

Prometeu e Jesus são igualmente sacrificados pelo seu amor aos homens; mas um é a luz da ciência, a luz socrática, que ilumina sem aquecer; outra é a luz íntima, que aquece primeiro e ilumina depois, a sua compreensão é simpática, de fraternidade amorosa.

Prometeu é orgulhoso e sábio. Não se curva às ordens de Júpiter, porque sabe que o próprio Júpiter será destronado. Assim o quer o Destino. O heroísmo de Prometeu é humano, no momento em que ele mesmo ouve rugir o trovão, não se subjeta ao terror imediato, ao pânico dos // instintos, porque tem a consciência da sua imortalidade e dos decretos do Destino.

93

Prometeu é um herói naturalista. Tudo que o cerca lhe aconselha a submissão manhosa. A manha tem nesse povo naturalista uma tradição gloriosa, vindo desde o cavalo de pau da guerra de Tróia.

Prometeu não se submete, porque é sábio e tem a serenidade socrática. A manha naturalista cede diante do idealismo socrático, a sensação cede ao conceito; é, por isso, que Nietzsche vê, em Sócrates, o começo da enfermidade da alma.

Prometeu é sublime quando, vencidos os receios inferiores, consciência da sua missão civilizadora, diz orgulhosamente a Mercúrio que prefere a sua miséria à escravidão do mensageiro dos deuses.

No entanto o seu sublime é bem inferior ao de Cristo, porque não passa além do humano, deixando esse humano, um pouco acima do nível naturalista, onde tudo é confusão e dor, desejo e desengano.

No entanto, a sombra do destino, que é a hipóstase da condição, deveria, melhor que tudo, solicitar a actividade da faculdade do incondicional. A tragédia de Prometeu seria superior à de Cristo. Não o é, porque o Destino, é logicamente um resíduo da concupiscência condicional, é, psicologicamente, um núcleo de mistério, que se não deixa penetrar e, por isso, guarda mais o pavor que a esperança. //

A diferença é de altura e valor de pensamento, nunca da energia do agir numa faculdade especial. Kant viu genialmente que o sublime é um sentimento de contraste, mas esqueceu que o mais sublime está no acordo do primitivo desconcerto. O sublime é um grau superior do belo; o belo é imediato, o sublime é mediato. Quando se fica a meio caminho do sublime, isto é, no destaque do desacordo, cai-se no cómico.

É por isso que o D. Quixote é cómico, é o reino de Espírito encarnando cego, teimando na imediata realização, na vida da pronta aparência. Quem o alcança, completa-o e vê o sublime. O vulgo (e com ele o nosso ilustre Pinheiro Chagas) vê só o desequilíbrio, o cómico, portanto.

No belo, há uma finalidade, ou antes um acordo entre o nosso pensamento explícito e consciente e um implícito pensamento pan-teísta; no sublime o acordo é feito entre o nosso pensamento animal e humano e o pensamento central cósmico, que, pelas cumiadas do primeiro nos ergue para além dos astros. Essa finalidade é em Kant um simples acordo de faculdades, ou o seu mero funcionamento. Só assim podia achar um rigoroso e necessitante apriorismo, que lhe garantisse a ciência e a moral. Necessitarismo que a crítica de Poincaré revelou falso¹ e que em moral mostraremos // contraditório. É assim que a finalidade, que usamos no estudo da Natureza (em biologia, por exemplo) é um juízo teleológico de reflexão e não determinante.

Precisamente porque a natureza se concebe existente sem finalidade é que nós explicamos certos fenómenos pelo princípio da finalidade.

Para objectivar (em humano, é claro) uma Natureza bastam as categorias do entendimento e as formas da sensibilidade, a finalidade não é categoria nem forma, logo há Natureza sem finalidade.

Aqui, é claro, que Kant tinha necessariamente de achar esta conclusão, porque a determinou desde o princípio. Mas a casualidade bastará a fundar a Natureza?

Não demonstrou, e segundo a metodologia de Kant, o kantista Lachelier, que a indução exige uma natureza finalista?

¹ Que dirão os necessitaristas (cousistas) à afirmação de Poincaré de que é tão verdadeiro o sistema de Ptolomeu como o de Copérnico? E, no entanto, têm, é certo, a mesma verdade necessitante; só o segundo é mais belo e simples, isto é, mais racional.

A relação de reciprocidade entre o agente e o paciente não esboça uma ordem superior à casualidade, a ordem dum certo equilíbrio económico do conjunto?

Se Kant não tivesse cindido a matéria e a forma teria visto que a finalidade é inerente à Natureza; não o é para ele, porque a sua Natureza é // excessivamente nua, mais possível que real. A mais simples lei física é uma fórmula ideal; o fenómeno é, pois, uma ideia informando uma matéria¹; Kant, ao estudar a categoria da qualidade, limitou-se a estudar-lhe a forma, afirmar, negar ou limitar; se tivera estudado a qualidade em si, veria como tal categoria implica um pensamento dialéctico e, portanto, uma implícita finalidade. E a qualidade é uma categoria, que sustenta a Natureza desde os seus fundamentos mecânicos.

96

É na própria mecânica que a *qualidade* se afirma irreduzível. O princípio de Galileu, ou da independência das forças, é duplamente um princípio qualitativo. Se as forças apenas fossem quantidades, como compreender e dar significado a tal princípio? O que significaria uma independência das parcelas perante o resultado da sua adição? Não é preciso que, pelo menos, se trate de quantidades *dirigidas*, de números *qualificados*? Se concretizarmos, mais claro se torna o domínio da qualidade.

Como estudou Galileu as leis da queda dos graves, isto é, a *qualidade* da força gravítica? Já citámos, em anterior trabalho², um curioso, aliás errado, raciocínio de Galileu, procurando afastar, como *impossíveis*, certas hipóteses sobre a qualidade da força gravítica. //

Aí vimos que o erro de Galileu consistiu em desarticular arbitrariamente o tempo mecânico, quantificando-o absolutamente. Quer dizer que esse mesmo erro é a evidente manifestação da irreduzibilidade dum qualidade, que se não deixa exaurir.

97

Mas, regressando, com Galileu, ao bom caminho, vejamos como foi, então, que as leis da queda se lhe desvendaram. Galileu lançou os corpos em queda ao longo dum plano inclinado, diminuindo assim a aceleração da gravidade na razão do seno do ângulo do plano. Em vez de g (da gravidade) mediu um g' , que é ligado a g pela equação $g' - g \text{ sen} a = 0$, sendo a o ângulo do plano inclinado. Como é possível esta substituição; que implícito postulado a legitima?

¹ Que por sua vez é forma de outra matéria. A matéria é o possível, o real é a matéria informada.

² *A Morte*.

Se apenas tratássemos de quantidades, como legitimar o artifício que por uma fracção da quantidade permite conhecer a quantidade incógnita? É legítima a substituição, porque a *qualidade* da força lhe mantém, no mínimo, a estrutura; porque a unidade interna da qualidade faz repetir da parcela ao todo, do finito ao infinitésimo, a mesma essência, e, como efeito, as mesmas leis.

Assim, é por virtude da qualidade que o determinismo mecânico atinge a realidade; assim, a ciência mais aberta à exaustão quantitativa só existe por virtude da qualidade, que interiormente anima as mínimas realidades quantitativas. Quando, no modesto gabinete de física do nosso mais humilde liceu, mostramos, aos olhos admirativos da // juventude, as simples leis da queda, rasgamos as janelas das escuras salas e é todo o Sol, toda a natureza, toda a secreta harmonia das cousas que, em colaboração amiga, connosco vem trabalhar. Nunca pude ver, com descarnados e secos olhos, os instrumentos dum gabinete de física. É que, neles, eu vejo o olhar transcendente que apreende o idealismo oculto da natureza, é que, neles, vive a secreta harmonia do Ser.

Detesto, pelo contrário, o aspecto dum museu zoológico; aí é a vida empalhada, a atitude rígida, a artificial anatomia da morte.

É que a vida é criadora e esforçada, e só no campo, na selva, no azul do mar e do céu, a vida é bela, criadora e livre. No gabinete de física falam os mais humildes e profundos fundamentos da realidade; e como é simples, ágil e transparente a harmonia mecânica, que é o esqueleto da natureza!

Quando com a máquina de Atwood demonstramos as leis da queda é a *alma* da força gravítica (a primordial e universal força organizadora) que apreendemos. É ainda pelo artifício de Galileu que estudamos numa aceleração menor a *qualidade* da aceleração gravítica. A massa adicional m , em queda livre, comunica à massa $2M + m$ uma aceleração ligada à aceleração gravítica pela equação:

$$g' - \frac{mg}{2M + m} = 0 //$$

99 Como pode o *menos* representar o *mais*? Porque o *menos* é um *exemplar* do *mais*, a *qualidade* conserva no *menos* a essência do *mais*; do finito ao infinito repete-se a mesma palavra lúcida, exacta, perfeita.

Desde a mecânica, no miolo e nos métodos, no conteúdo e na forma, a eterna harmonia livremente ondula, vibra e é. Este o motivo metafísico da beleza natural. Aqui, em frente ao Mar, eu

vejo o céu côncavo de silêncio onde, do astro ao átomo, tudo realiza a sua perfeita trajectória; eu ouço o resfolegar do Oceano, onde cada gota encontra a harmonia do seu movimento e da sua fala. E em parte alguma está a exterioridade absoluta, a quantidade pura, o movimento desentranhado e oco.

Por isso eu amo os poetas da minha terra que procuram a alma da solidão, a harmonia das esferas, a alma da quantidade desde a mal liberta e esquecida alma mecânica, até à nossa redimida alma de lembrança.

Por isso eu não compreendo os poetas e prosadores da minha terra, que cantem e louvem um absurdo dinamismo da quantidade, que seja o absurdo esforço desqualificado, a vertigem, o galope do cavalo mecânico, ignorada a beleza implícita do mecanicismo.

A *qualidade* é a fonte inesgotável de energias, que, da actualização mecânica à lembrança humana, sobem da raiz aos ramos, e, dos ramos, // transcendem ao misterioso, infinito Céu. E, aí, na lembrança amorosa, florescem nova vida; reacendem, em novos astros, os velinhos sóis; erguem, em perfumado corpo de eternidade, o transitório, o exíguo e o banal.

100

Para Kant a finalidade podia ser uma verdade empírica, mas, como nada sabemos do essencial, é possível que o finalismo não seja na Natureza, mas antes nos nossos processos de conhecimento. O kantismo é logicamente incapaz de resolver o que acontece e tanto que Kant não é coerente dentro do seu critério de finalidade. Quando diz que o juízo teleológico não é determinante, é claro que o supõe subjectivo, o produto de mais uma faculdade ou modo de faculdade; mas depois usa o princípio da finalidade como determinante, quando conclui, da superioridade¹ animal dos instintos sobre a Razão, o mais nobre destino desta, como origem do dever.

E, quando do dever conclui os postulados, é ainda por um motivo de harmonia e finalidade.

É aqui precisamente, na moral, que o formalismo revela as suas necessárias incoerências.

Na doutrina da ciência deixou Kant reservado o terreno do noumenal, que irá bem servir os interesses da razão prática. Como o noumeno, só existe pela relação com o fenómeno, a sua separa-

¹ *Fondements de la Métaphysique des Moeurs.*

101 ção não é tão absoluta que as suas realidades // não sejam correlativas; daí a vinda do noumenal até ao fenómeno e a vinda do fenomenal até ao noumeno.

Nem de outra forma serviria a relação fenómeno-noumeno.

Esta reciprocidade de acção no campo prático demonstra que a separação teórica é errada, e errado, portanto, o formalismo que a originou.

Mas vejamos o formalismo moral de Kant.

Kant não quer que os imperativos hipotéticos conttenham a essência da moral, mas somente os imperativos categóricos, porque só estes ordenam uma acção *boa em si*.

Ficam excluídos da moral todos os actos que uma inclinação, um desejo, qualquer motivo psicológico determina. Qualquer acto condicional revela uma heteronomia, se a condição é estranha à vontade; a vontade é absoluta, incondicional, põe o *seu* acto, e é, assim, autónoma.

Kant vê que os costumes variam com as raças, os tempos, a situação geográfica, etc. Nada há, pois, propriamente nos costumes, que seja a moral, se esta é universal e absoluta, duma objectividade apriorística tal como a ciência.

A física de Newton é objectiva, do objectivismo, que a estética transcendental e a lógica transcendental, lhe determinam; a moral é objectiva, do objectivismo que baste a explicar a boa vontade, a *intenção pura* do cristianismo.

102 Mas a boa vontade do cristianismo era a // vontade em acordo com o perfeito amor do Pai celestial, era uma vontade real, e tanto que era uma vontade ritmada pela intrínseca realidade universal.

Era uma vontade conjunto, uma vontade social de fraternidade e amor. A vontade formalista de Kant só poderia atingir um objectivismo humano, se esse mesmo objectivismo não fora tornado impossível pela crítica da ciência.

O dever é meramente humano. E quanto à sua realidade, só duas atitudes são permitidas ao kantismo. Ou o imperativo *deves* é uma ordem impossível, porque só deve quem pode, e, na Natureza, ninguém pode e ninguém *deve*, porque tudo é e nada mais.

Ou o *dever* implica o *poder*, e temos o mundo do ser (ciência, etc.), e o mundo do *dever* (moral) absolutamente estranhos e paralelos, sem contacto possível, nem relação imaginável.

Kant não adopta qualquer destas atitudes, bem como afirma uma moral mais que humana, pois a autónoma vontade legisladora dá por norma aos actos uma universalidade finalista absoluta.

Kant procurou admiravelmente, e foi talvez a mais valiosa parte da sua obra monumental, a essência da moral na autonomia da vontade legisladora.

Só é moral o acto livre; os mandamentos dogmáticos são imorais, a obediência à Autoridade é heteronomia aniquiladora. Porque posso dizer *eu*, em face do Universo, e a seguir *quero* dizer *nós*, é que sou um ser moral. //

Mas essa vontade não é o oco formalismo do agir duma faculdade; é antes o esforço dum pensamento, que, desde o início, é união mecânica, tendência animal, até que é desejo livre de universal harmonia e entendimento.

103

Como se poderia duma simples faculdade tirar normas de conduta?

Qual a necessidade e objectivismo dessas leis? Uma necessidade e um objectivismo de idealismo transcendental, como na razão teórica.

As leis morais ficariam, portanto, dentro do humano e não passariam da realidade dum instinto, que se actualiza necessariamente.

Se a Natureza (isto é — o pensamento teórico) é necessária, se o pensamento que a realiza é posto por nós em exacta e absoluta determinação, chegamos ao fim com um sistema de ligações completas, absoluta e actualmente determinado.

Se o pensamento, que realiza a Natureza, é livremente determinado pela elegância, pela beleza, por solicitações da sua intimidade sistemática, então chegamos a uma final vontade de universalidade livre, eficaz, criacionista.

Só assim é que o *deves*, não inutilizado por um *não podes*, é sedutor e belo.

Só assim é que esse *dever* é espontâneo, profundo e original como um astro que se acende, como uma flor que se abre, como o Sol que se levanta luminoso e fecundo. Quando realizamos um acto verdadeiramente livre temos a clara // consciência do nosso *ser absoluto*; é nesses momentos raros, porventura nulos para a maior parte, que se firma a nossa certeza da substancialidade do núcleo absoluto, que é a consistência da nossa minguada vida.

104

Dever, divino concerto da vontade do homem com o imenso coração oculto, que a tudo sustenta e em tudo flutua e sorri!

Dever, claridade infinita que anula toda a sombra do homem incerto e tímido!

Há dever quando há vontade livre, mas só há boa vontade quando o homem actua de olhos no Todo, quando no cômputo da sua acção colaborou o firmamento e o planeta.

Não é do livre funcionamento da vontade estática, faculdade do querer, ou das qualidades formais da lei, que podemos tirar a moralidade; são, sim, o esforço de compreensão, a largueza do voo simpático, a profundidade da interrogação inquieta, que, *contemporaneamente*, fazem os bons actos e a boa vontade. Essa boa vontade não é uma faculdade, um implicado pensamento estático, mas um explícito pensamento excedente e livre.

A simples forma de lei não dará princípios práticos reais e vivos, mas novas formas.

105 «Actua de molde que possas *querer* que a tua máxima seja uma lei universal» é o princípio prático supremo, se se dirige a uma vontade criacionista, de pensamento activo, livre e *criador*; pode // ser um princípio inoportuno e falaz se dirigida a uma simples vontade formal.

Neste segundo caso, esse princípio condenaria o homem que corresse graves riscos para salvar outro, o médico herói que experimentasse em si os efeitos dum medicamento fatal, não escaparia Leórnidas, nem o nosso conde de Abranches, nem o Infante Santo, etc. ¹

Essa mesma boa vontade não é tão absoluta no acto moral como parece à primeira vista. Ela só existe quando o homem só vê o *eu* à luz do *nós*, quando se *faz* sócio de todo o cosmos. Aparece, quando, para além do *eu*, surge a imagem destacada dos outros. O primitivo amor doméstico dos selvagens é um simples prolongamento de instintos animais.

A boa vontade, e até a vontade, é uma realidade de alto nível, bem cheia de esforço e riqueza interna. O formalismo de Kant dava-lhe uma vontade autónoma, impossibilitada na sua autonomia pelo absoluto condicionalismo do mundo fenomenal.

Então recorria-se ao noumeno dizendo que aí, no mundo noumenal, a vontade se dá, singularmente, o carácter; quer dizer que a liberdade se esgotava num acto único de escolha.

106 Era um curioso processo de resolver a velha // questão do uno e do múltiplo. Se há múltiplo, há determinismo, para quem *cousa* o pensamento, pois o múltiplo só o é pelas *relações* que o constituem. Só o uno pode ser livre; daí o carácter tomado *singularmente*. Mas para ser livre, é preciso ser escolhido, e isto reíntroduz o problema do uno e do múltiplo.

¹ Bem como sob pontos de vista mais restritos (pátria, amizade, etc.) seria moral o contrário.

Aqui é fácil a resolução, porque o noumeno não é sujeito à lógica e, por isso, serve-nos o que for preciso. Temos assim uma vontade, ou melhor um carácter, que esta escolheu, a actuar no mundo dos fenómenos, o que de novo põe o absoluto determinismo, como convém à Natureza ou ciência.

Mas para que serve então o mundo fenomenal?

Ou não há nenhuma relação entre o teórico e o prático, a natureza e a moral, dois factos brutos, como é lógico no kantismo; ou então para que serve à moral um mundo de fenómenos que desenvolve o plural ineficaz do seu único acto de liberdade?

Kant não pode manter-se no exclusivo formalismo a que o condenaria o seu sistema e é por vezes claramente concreto e realista.

É-o acidentalmente, quando nos diz que o remorso existe sempre que temos consciência do uso da liberdade no momento em que cometemos a acção. Para onde vai a *singularidade* do acto livre?

É-o sistematicamente quando conclui os postulados da razão prática.

Aí a sua inconsequência é dupla: *teorizando* // no noumeno e exigindo eficácia fenomenal à vontade humana. A nossa vontade quer o soberano bem, que é o acordo perfeito da vontade com a lei moral, ou santidade, e do desejo com a vontade, da natureza com a moral, ou felicidade.

107

É esse duplo acordo que postula a imortalidade da alma e a existência de Deus.

E como?

Dando valor *noumenal* ao tempo; acreditando que o agir da vontade possa concorrer para o seu aperfeiçoamento progressivo.

Não é isto revogar a singularidade da sua liberdade e até a sua existência intemporal?

Ao mesmo tempo o postulado de Deus funda-se no valor absoluto da moral que ela não poderá ter como simples forma do humano *dever* objectivo.

A genial descoberta de Kant, da autonomia de vontade, desfez-se em contradições pelo formalismo do seu sistema.

O dever é gratuito, não porque seja o acto duma faculdade ou instinto, mas porque o homem o põe ao seu *eu*, que uma vez abraçado ao Universo, jamais quererá ser *só*.

Só o dever gratuito é moral, porque só ele afirma conjuntamente a parcela e o todo, o *eu* e o *nós*. O *dever* dogmático, sancionado pela Autoridade que o determina, desconhece o *eu*, a *parcela*, e, por isso o *nós* e o *todo* na sua intimidade.

Há várias escolas materialistas, mas todas elas partem duma noção de matéria e reduzem a realidade às combinações dessa matéria modelo. 111

Para uns é o átomo em frente do átomo, determinando-se acelerações segundo a lei das forças centrais ou análogas, para outros a energia, etc. Nenhuma destas escolas analisa a sua noção de matéria, sob o ponto de vista do conhecimento; tomam-na como realidade em si, privilegiada e elementar.

Analisando essa noção de matéria chegaremos a um sistema de conhecimento formalista e lá vai o materialismo, ou demonstraremos um sistema de conhecimento materialista, e, só então teremos, seguro e certo, o primitivo materialismo.

É, portanto, um materialismo integral, que temos de estudar.

Uma teoria do conhecimento, que tudo reduza à matéria do conhecimento terá de fazer do conhecimento um reflexo inerte, um epifenómeno ineficaz e vazio. A realidade seria limitada ao // associacionismo das sensações; nem uma lei, ou princípio seriam atingidos. 112

Realidade contingente e precária, jamais bastaria ao mínimo de harmonia, ordem e sistema, que a simples vida exige.

Também nenhum verdadeiro esforço de pensamento ficou no puro associacionismo. Stuart Mill elevou-o até um verdadeiro racionalismo.

O maior esforço materialista foi o trabalho de Mill, e os seus erros, os seus equívocos e o seu racionalismo oculto bem mostram a inanidade de todo o materialismo.

Mill quer tirar tudo da experiência. Só temos experiência de sensações, das sensações actuais e das sensações possíveis. Pelas sensações actuais temos de conhecer as sensações possíveis. Isto só será viável se as sensações possíveis forem a soma das sensa-

ções actuais. Quer dizer que só quem viva a série total pode conhecer a matéria ou possibilidade de sensações. Cada pensamento seria amarrado à actualidade e impossível a ciência.

E a própria experiência das sensações possíveis implica a expectativa e a recordação, que, excedendo o materialismo puro ou empirismo absoluto, envolvem actividade funcional, criacionismo de pensamento. Disperso e solidificado o pensamento em sensações, é impossível determinar qualquer nexos entre elas. Aparece o antigo problema do *outro* e do *mesmo*.

113 Mill salta do *mesmo* para o *outro* pelo // princípio da causalidade, que estabelece a existência de séries uniformes e irreversíveis. Donde vem esse princípio da causalidade?

Ainda da mesma experiência, diz Mill.

A experiência só é possível pelo princípio da causalidade e o princípio da causalidade vem da experiência! Como ainda não podemos concluir (porque não temos o princípio de causalidade) da ordem das sensações um certo mundo externo, temos de admitir uma unidade formal, no tempo; uma ligação das sensações, que bem claramente gritam a actividade criacionista do pensamento.

Toda a lógica de Mill, que é uma verdadeira epistemologia, está assente neste círculo vicioso duma causalidade empírica.

Toda a lógica vem essencialmente resumir-se na lógica indutiva. A dedução só é possível a partir dum preliminar trabalho de indução acumulando as riquezas, que a dedução vai utilizar.

A dedução pode ainda servir para a exploração da realidade por meio de hipóteses, mas ainda é preciso o trabalho preliminar de induções, que estabeleçam os elementos da hipótese e o trabalho posterior da verificação das suas consequências. Ora a indução conclui do particular ao particular, passa de *A* a *B*. De que *A* morreu concluo que *B* há-de morrer. Como?

O raciocínio clássico era o silogismo: Todos os homens são mortais, *B* é homem, *B* é mortal. //

114 Mill recusa-se a ver no silogismo a virtude duma dedução.

A maior só pode enunciar-se quando se saiba já a conclusão.

«... A mortalidade de João, de Tomás e de outros é, em suma, a única garantia que nós temos da mortalidade do duque de Wellington... ¹».

¹ *Système de Logique Déductive et Inductive*, etc. John Stuart Mill, tradução francesa de Louis Peisse, tomo 1, p. 209.

A virtude do silogismo é nula para Stuart Mill, pois o que faz avançar o pensamento até à *maior* é a inferência do particular para o particular, que, independentemente da *maior*, atinge a conclusão. Como conclui, então, Mill do particular ao particular?

Já veremos que a sua teoria do silogismo não é essencialmente diferente da teoria clássica, mas é-o apenas por um permanente equívoco da sua ideação.

Na teoria clássica devemos distinguir os dois momentos de génese e da aplicação, da lógica real e da lógica formal.

A lógica real terá de justificar a *maior*, a lógica formal da *maior* tira, *pelo silogismo*, a conclusão.

A lógica formal é indiscutível na sua certeza, é apenas ¹[2] discutível na sua eficácia ou utilidade. //

É, pois, a justificação da *maior* que a teoria racionalista do silogismo terá de fazer. 115

Para essa justificação tem o racionalismo os recursos, que logicamente faltariam ao empirismo ou materialismo de Mill.

A *maior* pode ser *deduzida* de proposições anteriores sem que essa dedução se limite à dedução exaustiva de tirar o implicado do implicante até ao esqueleto ou elemento último, mas podendo ser a *dedução* construtiva que *sintetiza* relações ²[1].

Pode ser *induzida* sem que a indução se escravize aos factos imediatos, mas *colaborando* na indução todo o mundo do pensamento. Quer dizer que *indução* e *dedução* já se não apartam em absoluto, mesmo no início do pensamento construtor.

É, assim, que, no exemplo clássico, a *maior*, todos os homens são mortais ³[2], adquire legitimidade.

A sua primeira legitimidade já é dum miserável mas claro racionalismo, é a da uniformidade e constância da morte por velhice. Se todos os homens tivessem morrido de desastre, já a mortalidade não teria sido concluída como essencial à vida. Não foram pois, as mortes de João, de Tomás e de Pedro que provaram; mas, sim, a // morte *natural* (cá está a hipótese) de João, Tomás e Pedro. 116

Enquanto na *vida* não se encontrou a *razão* da morte, esta não lhe foi atribuída como certa. E tanto que as razões de mortalida-

¹ A moderna filosofia das ciências levanta de novo, dentro de certos limites e nova técnica, a digna fecundidade da lógica formal: Couturat, Russell, Peano, etc.

² São inúmeros os exemplos da matemática, física, etc.

³ Ver Metchnikoff.

de variam com os conhecimentos e progressos da biologia; o que, ainda há pouco, era essencial a toda a vida, é agora limitado aos organismos superiores e como consequência de certo condicionamento fisiológico e da adaptação mesológica. Não é propriamente a vida, que implica a morte, mas a vida terrestre tal qual existe nos seres superiores.

A teoria de Weismann, da continuidade do plasma germinativo, afirma a morte como um acidente da vida, pois se não há imortalidade das unidades psíquicas, há a imortalidade das unidades ¹ biológicas.

A teoria clássica do silogismo, embora não tenha feito uma séria análise da gênese da maior, procura-lhe a legitimidade pelo postulado do racionalismo do Ser, atribuindo-lhe uma lei, que a sistematize na harmonia geral.

A maior do silogismo é, pois, uma lei da Natureza.

O que é essa *maior* para Stuart Mill?

117

É também uma lei da Natureza, unicamente // Mill não pode concluir leis. Uma lei, como toda a realidade, é contemporaneamente materialista e formalista. Suponhamos a simples lei da atracção de Newton — a acção recíproca de duas massas m e m' , à distância r , é a seguinte força $f = K \frac{mm'}{r^2}$.

As palavras *massa*, *força* e *distância* nada significam fora das teorias mecânicas e geométricas, que as definem.

As suas relações são dadas por princípios, que, como veremos, são inacessíveis ao materialismo estrito. Em cada um destes momentos há, ainda e sempre, a colaboração da matéria e forma; mas, em relação ao exemplo escolhido, é este o momento essencialmente formalista e ideal.

O momento materialista é aquele que impõe a proporcionalidade — a sua forma ^{2[1]} e a constante.

Esta diferença determina em alguns filósofos, com Wundt, a distinção da causalidade e do princípio da razão suficiente.

Tal distinção é forçada, pois em nenhum momento o pensamento activo se separa da matéria pensada; mas indica a maior ou menor facilidade com que o pensamento avança.

¹ É bem curioso comparar este progresso do pensamento biológico com a demonstração dialéctica da imortalidade da alma por virtude da sua simplicidade.

² Ainda aqui é tal a inerência que a forma aparece flagrante.

E ainda o princípio da razão ¹[2] suficiente é uma // forma muito vaga dos processos progressivo-regressivos, analítico-sintéticos que constituem o pensamento, como o princípio da causalidade é uma vaga forma dos processos de investigação e demonstração com que o pensamento avança.

Admitida, em grosso e com as restrições feita, a distinção entre a causalidade e a razão suficiente, vê-se logo que Mill não pode atingir a lei, porque entre *factos* só existem relações de causalidade.

Mas ², como esta distinção é artificial, a própria causalidade vai ficar inutilizada, pois jamais será atingida.

Em Mill, é-o por um contínuo compromisso entre o racionalismo e o materialismo.

Em primeiro lugar a simples ideia de causalidade é um dado racionalista, que põe em ponto de partida duma pesquisa materialista um // irreduzível activismo dialéctico. E, como atinge Mill, essa causalidade?

Os cânones da pesquisa das causas são o da presença, ausência, variações concomitantes e resíduos.

O método dos resíduos, exigindo um conhecimento anterior de relações causais, não pode ser um método primitivo. O das variações concomitantes exige a verificação da concomitância pelo método das diferenças. Os métodos verdadeiramente fundamentais são, pois, os de concordância e diferença, conjugando-se na verdadeira determinação da causa. Com o fenómeno *A B C* concorre sempre o fenómeno *a*; com o fenómeno *B C* nunca comparece o fenómeno *a*; concluímos que *A* é a causa do fenómeno *a*, seu efeito.

Porque concluímos?

Porque partimos do princípio da causalidade e dele deduzimos que, sendo a natureza um sistema de relações de causalidade

¹ A regra do paralelogramo das forças foi denunciada várias vezes como um *facto* (Comte, etc.), e a sua dedução teórica como demonstrativa da indisciplina mental dos físicos.

Ora é certo que a sua simples dedução do princípio da razão suficiente é perfunctória pelos motivos apontados acima; mas *facto* é que nunca o foi sequer o paralelogramo, como o diz o próprio amigo de Comte, Mill, e muito menos a mencionada regra da estática. Stevin chegou à regra partindo da impossibilidade do movimento perpétuo, etc. A razão suficiente *neste caso*, é sempre elementarmente constituída pela definição da força pela sua projecção sobre a recta da direcção, *f cosa*.

² Esta nota abrange os semi-realistas como Wundt.

dade, a comparência de $A B C$ com a , correlativa da ausência de a com a simples presença $B C$, determina a relação causal $A \rightarrow a$.

Qual é a natureza do princípio da causalidade?

120 Se é um postulado da razão ¹, aberta está a porta ao racionalismo, que pode até regressar ao // inatismo das ideias; se é um princípio, ele resultará da colaboração do pensamento livre com as oposições actuais, será apodíctico e, portanto, ultra-empírico.

Mill é obrigado a admitir o princípio como o *facto* mais constante e geral. Mas que *facto*?

Facto de pensamento e recaímos no racionalismo, que se pretende afastar. E nada mais poderia ser.

Admitamo-lo, no entanto, como uma natural generalização de ordem experimental.

Ainda duplamente terá de comparecer o racionalismo — para fazer a generalização e para afirmar cada caso particular.

A generalização é impossível sem um excesso especulativo sobre os particulares amontoados.

A causalidade particular é impossível sem a legitimidade dos seus processos de indagação, legitimidade que, por sua vez, requer a base duma causalidade universal. E, assim, é reduzido o empirismo ao silêncio infecundo ou ao mais evidente círculo vicioso.

Se Mill conclui, é porque o seu pensamento se move numa superfície de nível ², quer dizer, num sistema de pensamento pensado ou realidade atingida, e vê, observa e experimenta com os instrumentos, formas, apriorismos, que o trabalho anterior produziu e acumulou. //

121 De modo que Mill atinge as proposições, *maiores* dos silogismos, pelo mesmo processo da teoria clássica. Apenas a velha escolástica partia duma natureza ^{3[1]} já definida e completa, e Mill, como os modernos, partia duma natureza incompleta a procurar as faltas que a completassem progressiva e indefinidamente.

O racionalismo transborda por sobre todo o sistema de Mill. O seu pensamento é altamente informado, amplo e honesto; não podia mirar-se num sáfaro materialismo de areia.

Mill reconhece que para atingir a explicação dos fenómenos é necessário, as mais das vezes, o emprego do cânone das variações concomitantes fecundado pela posição de hipóteses directoras.

¹ Razão no sentido mais amplo de faculdade de conhecer.

² Ver a nossa obra — *A Morte*.

³ Já se sabe que, quer uns, quer outros, partem duma natureza, pensamento dialéctico.

Ora, quer a necessidade, quer a possibilidade de hipóteses revelam que o pensamento (função da realidade — imagem idêntica, imagem deformada ou momento dialéctico) não é preso à actualidade sensível, mas, muito e muito, a excede e domina.

Mill distingue entre as hipóteses destinadas a procurar a lei duma causa conhecida, hipóteses destinadas à pesquisa duma causa desconhecida e hipóteses descritivas, como os epiciclos, etc.

As primeiras hipóteses podem passar de *suposições* a *verdades* pelo simples motivo de // explicarem os fenómenos. As segundas hipóteses carecem não só de serem suficiente explicação dos fenómenos, mas mais ainda duma prova directa para que se adquiram dignidade de teses. As terceiras hipóteses são imediatamente teses, pelo simples acordo com os factos.

122

Comecemos pelas terceiras. A sagacidade de Mill deixou-se iludir com estranhável facilidade pela sua confiança no absoluto racionalismo, ou antes, no absoluto¹ intelectualismo do Ser.

Então a teoria dos excêntricos, epiciclos, etc., não é capaz de representar o céu, como a teoria de Copérnico?

Onde está o *necessitarismo* do sistema de Copérnico? Se os movimentos, independentemente das forças, são homogêneos, como é que um sistema é o *único* e *absoluto*?

Pois não é, então, verdadeiro o princípio da relatividade do movimento? Com que inconsciente tranquilidade obrigaria a lógica de Mill a suprimir este princípio, que, aliás é suposto em toda a mecânica e até em hipóteses, que o próprio Mill eleva à dignidade de teses por virtude desse mesmo e de outros princípios! Para salvar esse princípio é admitida pelos físicos modernos a // contracção de Lorentz^{2[1]}, refundindo a própria noção de espaço. Porque dizemos que o movimento de translação é relativo e não o é o movimento de rotação? Porque o primeiro não é qualificado pelas forças, pois elas são instantâneas, não há acelerações, e o segundo é *qualificado* por acelerações.

123

Se, dentro dum comboio em movimento uniforme e sereno, olho a paisagem, posso representar o movimento pelo deslocamento da paisagem; mas, se uma aceleração aparece, eu saberei imediatamente que o comboio se desloca.

¹ Chamando Razão à faculdade sinérgica do conhecer, que compreende a inteligência, o sentimento e a vontade, seria preferível escrever intelectualismo no sentido, que lhe dá Bergson, de geometrismo ou síntese de unívocas relações de posição e quantidade.

² Ver *O Criacionismo* — A matéria.

Sem que as forças os qualifiquem, os movimentos são relativos, porque são homogêneos.

A substituição duma hipótese representativa por outra é feita por motivos de elegância lógica, de persuasão não de necessidade.

O exemplo da primeira categoria que Mill cita, da lei de refração, não é também necessitante. «Neste caso uma lei diferente da verdadeira levaria a resultados falsos ¹ [2]».

124 Como assim? Levaria, mas depois de admitida a propagação rectilínea da luz, o espaço euclidiano, as funções trigonométricas e muitas outras realidades dialécticas, que, para o próprio Mill, // são hipóteses, como hipótese é, para si, toda a matemática.

O empirismo, aqui como em toda a parte, mostra a sua banal insuficiência. Como sabe Mill que os raios luminosos são rectos?

Passemos sobre a dificuldade da noção de recta, que envolve, como já vimos, o problema inacessível à obtusidade do materialismo epistemológico; passemos, porque mais adiante se há-de falar em tal, sobre a aniquiladora dificuldade duma matemática hipotética, base de todas as ciências, ou seja de toda a realidade. Donde vem a certeza da propagação rectilínea da luz? Da observação? Assim o julgava Mill, mas tal não pode ser.

Poincaré nos diz que, se a paralaxe das estrelas muito afastadas se mostrasse finita ou negativa, nós teríamos de optar entre abandono do espaço euclidiano ou da propagação rectilínea da luz, sendo este caminho certamente seguido por todos.

Como pode, então, ser *um facto* (como isto é estranho em ciência!) a propagação rectilínea da luz?

Não é *um facto* da observação, mas uma verdade teórica, e duma teoria, que pertence ao tipo daquelas hipóteses, que Mill classifica de indagadoras duma causa desconhecida.

125 A tese, a verdade, a certeza é feita de hipótese, possibilidade, incerteza! É que a realidade é // ligada, penetra-se, afirma-se por conjuntos sistemáticos e não por átomos ou parcelas ² [1] absolutas.

A observação ignorante pode até dizer que a luz se não propaga em linha recta. Formemos, com uma lente, uma imagem real duma fenda luminosa e coloque-se aí um *écran* opaco. Um segun-

¹ *Système de Logique*, etc., p. 113.

² E ainda aqui ela não é nua, mas dialéctica; envolvendo direcções, envolve geometrismo, etc.

do *écran* colocado a seguir, não receberá luz. Ponha-se entre a fenda e a lente um novo obstáculo, o segundo *écran* ilumina-se agora. Conclui-se, pois, que a luz não se transmite em linha recta. Eis o que dirá o *facto*, ainda assim interpretado e teórico.

É a teoria ondulatória, que, aparentemente incompatível com a propagação rectilínea da luz, vem explicar, porque lhe penetra o condicionalismo, conjuntamente os casos positivos e os negativos. Fresnel explicou o fenómeno pelo princípio de Huygens^{1[2]} combinado com o fenómeno das interferências.

Suponhamos^{2[3]} um ponto luminoso *S* enviando, num meio homogéneo e isótopo, um movimento vibratório de comprimento de onda λ .

Segundo o princípio de Huygens, o estado // vibratório no ponto *B* é resultante dos movimentos que produziriam, nesse ponto, os diferentes pontos duma superfície de onda antecedente, considerados como centros de vibração e conservando cada um o seu estado vibratório.

126

As superfícies d'onda são esferas de centro *S*. Seja *AM* a meridiana duma dessas ondas e ponha-se $SP = a$, $PB = b$.

Do ponto *B* descrevem-se as circunferências de raios $BA_1 = b + \frac{\lambda}{r} = r_1, \dots BA_n = b + n \frac{\lambda}{2} = r_n$.

Quando a linha meridiana gera a esfera, os arcos $PA_1 \dots PA_n$ geram zonas, que, sendo muito estreitas, produzirão amplitudes proporcionais às suas superfícies.

Ora a superfície dS da zona de ordem n é $dS_n = 2 \pi a^2 (\cos \omega_{n-1} - \cos \omega_n)$, sendo ω_{n-1} e ω_n os ângulos BSA_{n-1} e BSA_n .

$$\text{Mas } BA_{n-1} = \left[b + (n-1) \frac{\lambda}{2} \right]^2 = (a+b)^2 + a^2 - 2a \times (a+b) \cos \omega_{n-1}$$

$$\text{e } \overline{BA}_n^2 = \left[b + n \frac{\lambda}{2} \right]^2 = (a+b)^2 + a^2 - 2a(a+b) \cos \omega_n, \text{ logo } \cos \omega_{n-1} -$$

$$- \cos \omega_n = \frac{\left[2b + (2n-1) \frac{\lambda}{2} \right] \frac{\lambda}{2}}{2a(a+b)}, dS_n = \frac{\pi a \lambda}{2(a+b)}, \left[2b + (2n-1) \frac{\lambda}{2} \right], dS_0 =$$

$$= \frac{\pi a \lambda}{2(a+b)} \left(2b + \frac{\lambda}{2} \right), \text{ etc.}$$

As superfícies das zonas formam, pois, uma progressão. //

¹ Huygens já no século XVII pensava numa teoria ondulatória.

² *Leçons de Physique Générale* par Chappuis et Berget, tome III, etc.

Se designarmos por $s_n = k_n d S_n$ a amplitude em B devida à zona $d S_n$, o efeito das n primeiras zonas será, atendendo a que as vibrações provenientes de duas zonas consecutivas interferem:

$$v = S_1 - S_2 + \dots + (-1)^{n+1} s_n.$$

No caso de n ser ímpar, dando a v a forma

$$S_1 - \frac{S_2}{2} - \left[\left(\frac{S_2}{2} - S_3 + \frac{S_4}{2} \right) + \dots + \left(\frac{S_{n-3}}{2} - S_{n-2} + \frac{S_{n-2}}{2} \right) \right] - \frac{S_{n-1}}{2} + S_n,$$

e considerando que k_n é uma função decrescente de n , proporcional à inclinação das zonas teremos os seguintes limites de v , $v < \frac{S_1}{2} + \frac{S_n}{2}$ $v > -\frac{S_2}{2} + S_n - \frac{S_{n-1}}{2}$, que se confundem porque s_p difere muito pouco de s_{p-1} e s_{p-1} , quer dizer, $v = \frac{S_1}{2} + \frac{S_n}{2}$.

Quando n é par, teremos também $v = \frac{S_1}{2} - \frac{S_n}{2}$.

Se as ondas se propagam livremente a última zona será limitada pelo cone de vértice B e tangente à esfera de onda APM e K será nulo.

Temos, então: $v = \frac{S_1}{2}$.

128 O movimento vibratório em B é devido só às ondas elementares de metade da zona, que se pode // considerar pequena e o raio de propagação uma recta, a recta SB .

Suponhamos agora que interceptamos parte da luz, de modo que o ponto B não receba as vibrações de todos os pontos da onda.

Se cobrimos com um *écran* toda a onda menos a zona central a intensidade luminosa em B será quadruplicada.

Com efeito, já vimos que a amplitude em B equivale à que produziria metade da zona elementar central. Se, portanto, suprimimos toda a acção estranha à da zona central pela conveniente disposição do *écran*, a amplitude será duplicada e, como consequência, a intensidade quadruplicada.

Se alargamos a abertura até ficarem livres as duas primeiras zonas, a amplitude em B será proximamente nula: $v = S_1 - S_2$.

Se o número de zonas livres é par, as amplitudes suprimem-se, se é ímpar ficará sempre a zona central aumentada de brilho.

Fazendo, pois, variar, por qualquer processo, *écrans* cheios e circulares, etc., o número e ordem de zonas livres, poderemos obter máximos e mínimos, isto é, luz e sombra fora dos seus respectivos campos geométricos.

Vê-se que é a teoria completa dos fenómenos que os pode explicar e que não é possível determinar a teoria por verdades sobrepostas e independentes. E, quando um sistema de pensamento // garante uma verdade, é que ela para nós aparece em mais evidência e segurança.

Pois não vemos a metrologia procurando as suas unidades em comprimentos de onda? E o que permite medir esses comprimentos e confiar na sua estabilidade, senão a teoria ondulatória da luz?

Este tipo de hipóteses científicas implica, portanto, o pensamento dialéctico, contemporânea e *indissoluvelmente*, material e formal — o pensamento criacionista.

Sem este pensamento não poderia Mill chegar à lei da refacção, porque a cada momento toparia os *factos* contraditórios e destruidores.

A luz caminha em linha recta, dizia; mas a mais ligeira análise, reveladora da difracção, obrigá-lo-ia a afirmar que a luz não caminha em linha recta, sem poder dizer, por que não caminha e como caminha.

Como explica Mill que uma hipótese possa dar a certeza duma indução? Pela prova directa nas hipóteses destinadas à procura das causas, prova, que, aliás, jamais poderá ser feita, porque, por exemplo para a teoria ondulatória, a própria definição de éter implica a teoria.

As hipóteses, destinadas à procura de efeitos de causas conhecidas podem equivaler, para Mill, a verdadeiras induções. O método dedutivo compreende, segundo Mill, uma indução, um // raciocínio ¹ e uma verificação. As hipóteses suprimem a primeira parte, a indução. Ora este método será legítimo se a verificação equivaler a uma indução ² completa. Pode acontecer tal? Mill crê que sim, porque muitas vezes acontece que uma lei falsa não poderia conduzir a um resultado verdadeiro e nenhuma lei, além da suposta, conduziria às mesmas conclusões.

É o necessitarismo, que já destruimos para o exemplo da refacção, e que temos de analisar no exemplo agora escolhido da lei de Newton.

¹ Por todos os lados o materialismo estala sob a tensão do pensamento livre.

² A metafísica intelectualista de Mill é flagrante no termo indução completa. Nós só na matemática admitimos a indução completa, porque só aí é limitado o campo das possibilidades. Mill julga atingir as causas com a facilidade com que os matemáticos atingem as próprias criações!

A verificação, diz Mill, é uma verdadeira indução pelo método de diferença. «Fornece ¹[3] dois casos *ABC abc* e *BC bc*. *A* representa a força central, *A B C* os planetas mais uma força central, *B C* os planetas sem a força central. Os planetas com a força central dão *a*, áreas proporcionais ao tempo; os planetas sem a força central dão *b c* (um conjunto de movimentos) sem *a* ou com qualquer outra coisa que *a*. É o método da diferença em todo o seu rigor. É verdade ²[4] que os dois // casos exigidos pelo método são obtidos não pela experiência, mas por uma dedução anterior. Mas isso é indiferente. A natureza da prova sobre a qual repousa a certeza que *A B C* produzirá *abc* e *B C bc* somente, pouco importa; basta que tal certeza exista...».

A natureza da prova pouco importa? Importa tudo, porque da análise de tal prova vai resultar que, ainda e sempre, a demonstração é dialéctica. Em primeiro lugar, afastemos o necessitarismo, mesmo na altura de pensamento em que estamos, e vejamos depois como esse pensamento tem antecedentes livres e criacionistas. Como distinguimos nós os dois casos *A B C*, *a b c* e *B C*, *b c*?

Por uma anterior definição das forças e dos movimentos. E tanto que a dedução completa das leis de Kepler, da força newtoniana, exige a análise progressiva dessa força. Para deduzir a lei das áreas basta a noção de força central; mas tal não basta para a forma da trajectória e a relação entre os cubos dos eixos e os quadrados dos tempos, sendo preciso completar a noção de força até $F = \frac{mv}{r^2}$. E mesmo a constante das áreas poderia ser determinada não só por uma conveniente disposição de forças repulsivas, como por qualquer sistema de forças, que tivessem como resultante a primitiva força central. Sistema, sob este ponto de vista, equivalente à referida força, mas diferindo // sob outros aspectos. Onde está o necessitarismo da tal força central?

Pode vir do *facto* (!) já conhecido, como diz Mill, de que o movimento em linha recta dos planetas é impedido por uma força central? Mas como sabemos isso? Sem o mínimo necessitarismo, pois é isso uma consequência do princípio da inércia, que é indemonstrável empiricamente. E aqui está a transição natural da primeira parte da nossa argumentação contra o necessitarismo — que ele é impossível no próprio momento de pensamento em que estamos —

¹ Mill, *Système de Logique*, etc. tome II, pg. 10.

² O itálico é nosso.

para a segunda parte da nossa argumentação — que *esse* mesmo pensamento é impossível sem antecedentes livres e criacionistas.

Não só o necessitarismo da força central exige o necessitarismo do princípio da inércia, como as próprias palavras de forças centrais, velocidades ariolares só têm o significado científico dos princípios e definições que as estabeleceram. Ora qualquer força central, e a força central newtoniana, só traduzem as leis do seu movimento, partindo de certas definições, que implicam todas o princípio da inércia. Se demonstrarmos, portanto, que o princípio da inércia não é necessário, nem necessitante, *duplamente* subtrairemos o predilecto exemplo de Stuart Mill ao materialismo¹ epistemológico ou empirismo. //

O teorema, que demonstra a constância da velocidade ariolar do movimento dum ponto material, sob a acção duma força central, implica a definição de força pela aceleração.

133

Ora o determinismo dos movimentos pelas acelerações é nada menos que o próprio princípio da inércia. Qual é então o necessitarismo² [1] do princípio da inércia?

Será uma lei da simples observação?

A provar que não, basta o seu carácter de princípio, e, após a mais ligeira análise, revela-se a idealidade, que lhe pertence, como *limite* de tendências observadas.

Será uma necessidade do nosso espírito, um *a priori* ou categoria do nosso entendimento?

Se o fosse, destruído estava o materialismo. Não nos interessaria, pois, demonstrar, neste momento, que o princípio não possui uma necessidade formalista. Incidentalmente o faremos, pelo que isso aproveita para esclarecer a nossa atitude perante o que chamaremos o pragmatismo racionalista de Poincaré.

Diz Poincaré que, se o princípio se impusesse // ao espírito, não poderiam os gregos desconhecê-lo, afirmando até o contrário.

134

Assim é, se o princípio é considerado como um *a priori* formal, como que o agir da nossa faculdade de conhecer.

Tal não será, se o princípio é uma construção dialéctica, porque, então, ele não se impõe necessariamente, e a análise do seu ciclo

¹ É claro que desde que no início inutilizamos tal materialismo ele nunca seria valioso, mas a ciência seria *aproximada* do empirismo, se os raciocínios de Mill, acima discutidos se mantivessem.

² O necessitarismo dum princípio provém do seu absoluto formalismo para os formalistas e do seu materialismo para os empiristas puros.

dialéctico pode ter corrido demasiadamente à superfície. É assim que a posição da inércia como simples aplicação do princípio da razão suficiente é estéril, enquanto não mergulha até aos elementos dialécticos das noções em jogo.

Diz Poincaré que, se raciocinamos dizendo que a velocidade dum corpo não muda quando não há razão para isso, podemos igualmente afirmar que a curvatura da trajectória dum corpo não pode mudar sem uma causa exterior, que a modifique.

A liberdade, que Poincaré deixa ao pensamento é excessiva; se não há brutas necessidades que prendam o pensamento, há razões de beleza e harmonia, de riqueza idealista, que o solicitam e atraem.

O pensamento não se inclina no sentido da *simples comodidade*, mas no sentido do idealismo crescente, da harmonia de conjunto, da nobilitante transcendência. O seu caminho é de esforço alado. //

135

Podemos raciocinar para a curvatura da trajectória como para a velocidade?

Não. A linha recta euclidiana basta-se, tal não acontece a qualquer linha curva. Para se substituir a linha curva por uma série de segmentos rectilíneos infinitésimos é preciso conhecer os ângulos dos segmentos.

Só por si, a linha curva não se compreende. Uma única determinação dum deslocamento dá a linha recta, a linha curva precisa do mínimo de duas determinações. Se essas duas determinações se *acompanham* teremos uma trajectória, que só será modificada por um novo determinismo. Esse novo determinismo pode ser absolutamente novo, ou apenas a disjunção do par dos dois primitivos determinismos. No caso da recta só pode ser um novo determinismo, no caso da curva pode mesmo ser a disjunção dos dois primitivos. Eis, porque para a recta é sempre preciso uma causa exterior e para a curva só o é, se a primitiva se conservar idêntica, isto é, se não se separarem os primitivos determinismos.

Será o princípio uma hipótese verificável pelas suas consequências?

Mill poderia reduzir o princípio da inércia a uma hipótese do primeiro tipo, (procura das leis duma causa conhecida), dizendo que o princípio é uma hipótese sobre o modo da acção das forças.

136

Mas donde vem a definição das forças? // O princípio da inércia não faz, precisamente, parte da própria definição de força?

Sem o conhecimento da aceleração nada sei da força, a noção de força é correlativa da noção de aceleração e massa! Estas noções só têm valor no sistema dialéctico que as constituem, nenhu-

ma delas pode isolar-se do conjunto. Ainda aqui a hipótese do primeiro tipo se garante por um conjunto teórico, que, para Mill, seria mais uma hipótese do segundo tipo.

Se na definição de força, não podemos, como vimos, tirar da simples observação a noção de aceleração, igualmente o não faremos para a noção de massa.

Que diz a observação? A observação nua nada diz, mas enfim, uma primeira *observação científica*¹ diz-nos que entre as forças e as acelerações há directa proporcionalidade, chamando-se *massa* à constante de proporcionalidade. E é com esta definição de força que se enuncia o princípio da inércia, seria desta definição de força que Mill partiria a procurar as consequências da sua hipótese sobre o seu modo de agir. Ora a observação (observação no invisível!) diz também que a massa do *electrónio* é de ordem electromagnética e função da velocidade. O *electrónio* em movimento gera, com efeito, uma corrente de // convecção, equivalente a uma corrente de deslocamento (Maxwell), ou a uma corrente de condução proporcional à sua velocidade. Cria assim, um campo magnético, necessitando, pois, para se mover a energia correspondente à energia cinética e a correspondente à criação do campo magnético. Fica, deste modo, aumentada a inércia, mas constante para cada movimento, enquanto a velocidade de translação de *electrónio* não é muito grande.

137

Quando essa velocidade é comparável à velocidade da luz, o campo magnético cresce com a velocidade e o acréscimo da inércia é, por isso, função crescente da velocidade. A *massa* cresce indefinidamente quando a velocidade se aproxima da velocidade da luz. Daí a impossibilidade de velocidades superiores à de luz e a moderna noção de tempo científico^{2[1]}.

Estas deduções teóricas estão em perfeito acordo com as experiências em que calculámos, para as diferentes velocidades, as razões $\frac{\epsilon}{\mu}$ ^{3[2]} sendo // ϵ a carga e μ a *massa* do *electrónio*. Somos,

138

¹ Quer dizer: dialéctica, teórica, de pensamento sistemático.

² Ver Langevin e o nosso livro — *O Criacionismo* — *Bulletin de la S. F. de Philosophie* — etc.

³ Estas experiências são igualmente dialécticas. Considerações teóricas permitem estabelecer a equação $\frac{\epsilon}{\mu} = \frac{Iv^2}{2Q}$ onde I e Q são conhecidos, ligando a incógnita $\frac{\epsilon}{\mu}$ com a velocidade v . Por um conjunto sistemático de experiências somos levados a considerar a carga ϵ como constante, temos, pois, as variações de v .

assim, levados à consideração duma massa electromagnética, ao lado da massa mecânica, sendo a segunda desprezível em face da primeira, quando atingidas velocidades comparáveis à velocidade da luz. Vê-se, por consequência, como é impossível tirar, da simples observação, o conhecimento da força, para fazermos hipóteses sobre o seu modo de acção e examinar a sua verdade pela exactidão das suas consequências.

O princípio da inércia é antes uma hipótese de indagação do modo de agir de causas conhecidas. Não é uma, nem outra cousa, porque o absoluto *cousista* duma causa é um *ídolo* da superstição empirista; mas é menos idólatra a atitude de quem o julgue como hipótese sobre o *modo* de acção, porque se aproxima mais da verdadeira atitude criacionista, que vê no pensamento científico uma adaptação dialéctica ao pensamento cósmico ou absoluto ¹ (a).

139 O necessitarismo do princípio da inércia é arredado pelo pragmatismo racionalista de Poincaré pela simples e sempre valiosa razão de que o desacordo entre as consequências do princípio se pode sempre iludir pela consideração de novas forças, até aí não consideradas. Nós preferimos o franco racionalismo dialéctico, que mostre a // indissolúvel unidade do pensamento, única razão bastante da palavra Universo, que, até pela sua etimologia, bem indica a tendência, o esforço dum pensamento criacionista, dinâmico, uma intranha unidade dramática.

É este que deixando, no seu caminho, a ciência e as artes, sobe, em indefinida exaltação, até à visão plena dum mundo divino, onde o fulgor do relâmpago, que abraça o horizonte, não encobre o brilho suave das almas, que, em comovido pensamento se penetram, revelam e adoram.

A franja de oiro, que crepusculiza os longes marítimos, não oculta o gigante Atlas sustentando os céus, antes se desvenda em meditativo sorriso, em auréola dum omnipresente pensamento enleante.

Tudo é hipotético, se com isso queremos significar que nunca é perfeita e completa a adaptação do nosso pensamento ao pensamento absoluto, como nada seria vivo, se por vida entendêssemos uma perfeita harmonia entre ²[1] o indivíduo e o conjunto;

¹ Sistema integral do Ser, momento de idêntica do ser e da representação, que aqui é antes apresentação.

(a) Interpretámos que o autor na expressão «momento de idêntica do ser e da representação» querera significar «momento de identificação do ser e da representação».

² Tudo o que faz parte dum sistema dialéctico de pensamento.

mas tudo é verdadeiro, como todo o indivíduo é vivo, se por verdade e vida entendemos harmonia progressiva, dinâmica, livre esforço para a harmonia plena.

O pensamento científico é hipotético, sob este ponto de vista, como também é verdadeiro, e se é // relativo, é-o em relação ao absoluto, que o alimenta e seduz.

140

Contra Mill, é desta qualidade, a face hipotética do pensamento científico. Progride em conjunto, em recíproco amparo, sem que a cada momento possa ou deva legitimar-se atomicamente. A hipótese ondulatória da luz, para a qual Mill, reclamava uma demonstração directa do éter, avança, precisamente, porque explica os fenómenos numa reciprocidade dialéctica elegante e simples. E a elegância e a simplicidade são o duplo aspecto da liberdade e da cósmica familiaridade do pensamento humano.

Não quer isto dizer que tal teoria atinja verdades para além do seu alcance; isto é que atinja a *realidade-cousa*, como desejaria Stuart Mill. Tal realidade não existe, não pode, pois, ser atingida. Não quer também dizer que teorias valham fora do seu domínio. Porque a luz é uma tal relação da matéria e do éter, segue-se que não seja a luz o alimento dos olhos, êxtases da alma?

Como compreender a substituição dumas teorias por outras, sem perda, se a verdade é um calhau e o erro outro, sem penetração possível?

Mill dirá que as leis podem ser certas, ainda quando as causas supostas tenham sido falsas.

Mas é que lei e causa ¹ não são seres à parte, // conglobam-se, vivem em fusão indissolúvel, se por causa entendemos a realidade que a teoria nos obriga a admitir, porque, se entendemos a *causa-cousa*, dela nenhuma lei poderá sair.

141

Parece que Mill poderia dizer-nos que as teorias servem apenas para descobrir certas funções matemáticas ligando os fenómenos, e que, achadas essas funções, elas são independentes da teoria que as descobriu. Seria um estranho milagre esta absoluta independência, milagre, no entanto, defeso a Stuart Mill pela sua concepção das ciências matemáticas. Como veremos, adiante, a matemática é para Stuart Mill uma ciência empírica, como as outras, de molde que as funções matemáticas revelariam dos fenómenos uma parte concreta e existente em si. O que ficaria duma teoria para outra seria aquilo que a ambas fosse comum. Como com-

¹ Pois a relativa admitimos nós, no significado acima exposto.

preender, então, que umas expliquem um grupo de fenómenos que as outras não explicam? A sua matemática é comum até um certo ponto e difere depois? Há, então, uma finalidade matemática, um crescimento contínuo? Porque não é então mais verdadeira que a primeira a segunda que a compreende e excede?

Nunca duas teorias se poderiam equivaler. Este progresso de valor realista é bem o nosso progresso dialéctico. Este subterfúgio iria, além disso, destruir o necessitarismo peculiar e essencial a todo o pensamento empírico, incapaz de tamanha flexibilidade lógica. //

142 No entanto é assim que avançam as teorias, o pensamento e a realidade. Não há duas teorias *igualmente* capazes de explicação¹, porque não há duas teorias idênticas. Para Stuart Mill não as poderia haver, porque seriam *concretamente* diferentes, de mais ou menos conteúdo real.

E, efectivamente, não as há, porque, sendo sempre o pensamento um sistema dialéctico (material e formal), ele estará em níveis diferentes no momento de cada teoria.

É, deste modo, que as diferentes teorias científicas, que são a própria ciência, são proximamente o que Mill dizia serem as hipóteses do segundo tipo.

Na explicação física da luz, sucedem-se, com efeito, a teoria da emissão, da ondulação, electromagnética e a teoria de Lorentz. Em nenhum momento aparece o que Bacon, e com ele Mill, chamara a experiência crucial. As teorias substituem-se sem aquele necessitarismo, que empíricos e formalistas viram no pensamento humano e para desgraça e miséria sua. Os formalistas fizeram as escolásticas, que, em moral, perdendo o núcleo e a polpa, deram a casuística e, em ciência e filosofia, fizeram estereis classificações verbalistas e ocas. //

143 Os empiristas deram as modernas escolas do determinismo^{2[1]} — fatalismo, que, em moral, tudo aniquilam, e, em ciência e filosofia, tudo absorvem na idolatria do modelo mecânico.

¹ Isto não é desmentido pelo teorema que nos ensina serem possíveis *n* explicações mecânicas logo que o seja uma. A questão está na escolha dos parâmetros, que não é arbitrária.

² Ver o nosso livro *O Criacionismo*. O determinismo seria a doutrina que desse os actos humanos como resultantes da vontade (sistema de tendências, instintos, sentimentos e ideias) e das condições do meio. Esta doutrina respeitaria a liberdade, mas vulgarmente não fica por aqui e quer construir a própria vontade com os seus actos, dando cada vontade como o resultado dos actos anteriores, é então o fatalismo. O erro está no *cada*, ela é una e, por isso, original.

A teoria ondulatória substituiu a teoria da emissão, quando esta deixou de ser um sistema harmonioso e simples.

É costume apresentar-se a experiência de Foucault sobre a velocidade da luz na água como a experiência crucial, de opção entre as duas teorias. A teoria ondulatória diz que a razão dos índices de refração de dois meios é o inverso da razão das velocidades, da teoria da emissão, porque a refração se explicava por uma atracção das partículas pelo meio mais denso, deduz-se a proporcionalidade directa.

A razão dos índices da água e do ar é $\frac{4}{3}$, a razão das velocidades deverá ser $\frac{3}{4}$, resultado confirmado plenamente pela experiência de Foucault. // Isto levaria, na verdade, à necessária opção pela teoria ondulatória?

144

Não levava. As considerações que permitem deduzir as funções utilizadas na experiência não possuem nenhuma absoluta certeza. Porque não virá a inadaptação entre a teoria e a experiência de qualquer dessas considerações?

Antes que Fresnel explicasse a propagação rectilínea da luz, dentro de hipótese ondulatória, esta parecia incompatível com tal modo de propagação, postulado, no entanto, nas considerações que permitem achar a proporção $\frac{n}{n'} = \frac{v'}{v}$. Igualmente, a experiência de Foucault aproveita a relação entre os desvios angulares dos raios reflectidos e incidentes, achada como consequência geométrica da propagação rectilínea da luz. De resto, a experiência de Foucault implica a teoria acústica, pois mede a velocidade da rotação do espelho pela altura dum som; e as experiências físicas são, como sempre temos visto, dialécticas.

Mas, se não era materialisticamente necessário substituir a teoria da emissão pela teoria ondulatória, era-o dialecticamente, porque o novo *sistema* pela sua simplicidade e harmonia, pela grande adaptação do conjunto e das partes nesse conjunto, absorvera o primeiro, excedendo-o.

A teoria electromagnética da luz é um bellissimo exemplo não só da estrutura dialéctica das teorias, como da proximidade a que o nosso // pensamento anda da essencial realidade. Só, talvez, a lei de Newton, em toda a história da ciência, tenha tão altamente mostrado como o pensamento do homem é tão natural, familiar e íntimo como a seiva, o fogo sideral, a água jorrante. Há, nesta teoria, uma convergência de pontos afastados e estranhos do campo científico. A unidade dos fenómenos ópticos e eléctricos é bem comparável àquela unidade gravítica, que envol-

145

ve e abraça os mundos, e que, aos olhos assombrados de Newton, se mostrou pela identidade da gravitação da lua e de qualquer grave terrestre. Mais que a unidade duma força, é a unidade de dois vastíssimos sistemas de realidade.

Maxwell estudava os fenómenos eléctricos e procurava ver o que se passa nos dieléctricos, cuja influência nos fenómenos é primordial, como já notara Faraday. A fórmula de Coulomb para as acções ponderomotoras de duas massas eléctricas em presença é $F = \frac{mm'}{r^2}$, quando as massas estão no ar. Se as massas são separadas por um outro dieléctrico, as forças são diferentes. Para explicar esta variação apareceu a noção da polarização dieléctrica, que consiste na orientação de partículas condutoras mergulhando num meio perfeitamente isolante.

Maxwell, seguindo Faraday, que mostrara depender a capacidade dum condensador do seu dieléctrico, vê nos fenómenos eléctricos, modificações mecânicas do éter. //

146 Maxwell supõe que a corrente, que carrega um condensador, se fecha através do dieléctrico por uma corrente, que ele chama a corrente de deslocamento. A corrente de deslocamento deve, pois, contribuir para a criação dos fenómenos magnéticos correspondentes às correntes eléctricas. Assim, as dificuldades da teoria de Ampère, devidas à existência das correntes abertas, desapareceram.

Trabalhos subtilíssimos mostram que a corrente de deslocamento produz realmente campo magnético e indução electromagnética.

Posto isto Maxwell vai aplicar as fórmulas do campo electromagnético, devido às correntes de condução, ao caso das correntes de deslocamento. As equações obtidas mostrarão que uma perturbação, produzida num ponto do campo, se transmite sob a forma de ondas e com uma certa e determinada velocidade de propagação.

Ora essa velocidade deduzida das anteriores considerações teóricas é nada menos que a velocidade da luz. Natural era, portanto, supor a luz uma perturbação electromagnética do éter.

O campo electromagnético¹ é com efeito, definido por um certo vector A , que Maxwell chamou o potencial vector. //

147 Esse vector é tal que $dE = -\frac{dA}{dt} \cos.\Theta dl$, sendo $\frac{dE}{dt}$ a força electromotriz induzida no condutor que faz o ângulo Θ com A .

¹ Este campo é definido pela força electromotriz de indução, que a supressão de campo magnético desenvolve num condutor linear unidade, com o centro no ponto considerado.

A força electromotriz induzida num circuito fechado de contorno C será:

$E = -\frac{d}{dt} \int \text{Acos}\Theta dl$, ou $E = -\frac{d}{dt} \int Fdx + Gdy + Hdz$, sendo F , G e H as componentes do vector segundo os eixos das coordenadas; dx , dy , dz as mesmas componentes relativas a dl .

Este integral é, para um circuito rectangular, infinitamente pequeno, com o centro na origem das coordenadas e no plano xoz : $\left(\frac{dF}{dz} - \frac{dH}{dx}\right) dz dx$; para o plano xoy seria: $\left(\frac{dG}{dx} - \frac{dF}{dy}\right) dy dx$ e $\left(\frac{dH}{dz} - \frac{dG}{dz}\right) dz dy$ para o plano yoz .

Para um contorno ¹ de dimensões finitas abrangendo a superfície S , será:

$$(a) E = -\frac{d}{dt} \iint \left(\frac{dF}{dy} - \frac{dG}{dx}\right) dy dx + \left(\frac{dG}{dz} - \frac{dH}{dy}\right) dz dy + \left(\frac{dH}{dx} - \frac{dF}{dz}\right) dx dz.$$

Doutro lado, sendo α , β e γ as componentes // do campo magnético num ponto dum meio de permeabilidade μ , a força electromotriz de indução, sendo a derivada em relação a t do fluxo de indução, mudada de sinal, é:

$$(b) E = -\frac{d}{dt} \iint \mu\alpha dy dz + \mu\beta dz dx + \mu\gamma dx dy.$$

Comparando (a) e (b), teremos as equações do campo magnético:

$$(c) \mu\alpha = \frac{dG}{dz} - \frac{dH}{dy}, \mu\beta = \frac{dH}{dx} - \frac{dF}{dz}, \mu\gamma = \frac{dF}{dy} - \frac{dG}{dx}.$$

As equações da corrente eléctrica, em rectângulos infinitamente pequenos e colocados nos planos zoy , xoz , yox , com o centro na origem, são: $4\pi u = \frac{d\beta}{dz} - \frac{d\gamma}{dy}$, $4\pi v = \frac{d\gamma}{dx} - \frac{d\alpha}{dz}$ e $4\pi w = \frac{d\alpha}{dy} - \frac{d\beta}{dx}$ (d), onde u , v e w são as densidades da corrente nos três planos e α , β e γ as componentes do campo magnético, segundo os eixos.

Posto isto, as equações do campo electromagnético, num dieléctrico imóvel, serão $X = -\frac{dF}{dt} - \frac{dW}{dx}$, $Y = -\frac{dG}{dt} - \frac{dW}{dy}$, $Z = -\frac{dH}{dt} - \frac{dW}{dz}$, onde X , Y e Z são as componentes da força electromotriz de indução, dada pelas fórmulas achadas, visto as // correntes de deslocamento serem equivalentes às correntes de condução, e da força electromotriz de origem electrostática, W .

¹ *Leçons de Physique Générale*, tome iv — Ondes électriques, radioactivité, électro-optique, etc. — Chappuis et La Motte.

Eliminando α , β e γ entre as equações (d) e (c), teremos
 (e) $4\pi u = \frac{1}{\mu} \left(\Delta F - \frac{dJ}{dx} \right)$ ^(a), $4\pi v = \frac{1}{\mu} \left(\Delta G - \frac{dJ}{dy} \right)$ e $4\pi w = \frac{1}{\mu} \left(\Delta H - \frac{dJ}{dz} \right)$,
 sendo $J = \frac{dF}{dx} + \frac{dG}{dy} + \frac{dH}{dz}$ e $\Delta F = \frac{d^2F}{dx^2} + \frac{d^2F}{dy^2} + \frac{d^2F}{dz^2}$, etc., e tendo nota-
 do que as correntes de deslocamento têm os mesmos efeitos de
 indução e magnéticos que as correntes de condução.

Substituindo os valores actuais de uv e w nas equações (e) e di-
 ferenciando respectivamente em ordem x , y e z , chega-se à equação:

$$K \frac{d^2J}{dt^2} + K \frac{d}{dt} \Delta W = 0.$$

No dieléctrico imóvel ΔW não depende do tempo e a equa-
 ção anterior dá $K \frac{d^2J}{dt^2} = 0$, que prova ser J independente ou fun-
 ção linear de t ; as equações do campo serão, pois, da forma:

(f) $K \frac{d^2F}{dt^2} = -\frac{1}{\mu} \Delta F$, $K \frac{d^2G}{dt^2} = -\frac{1}{\mu} \Delta G$, $K \frac{d^2H}{dt^2} = -\frac{1}{\mu} \Delta H$, que
 são as equações dum movimento vibratório, propagando-se com
 a velocidade $V = \sqrt{\frac{1}{\mu K}}$. //

150

Ora, se designarmos por K_e , K_m , M_e , m_m , os valores do poder
 indutor do dieléctrico em unidades electrostáticas e electromagné-
 ticas e os valores da mesma massa eléctrica nos dois sistemas de
 unidades, teremos, igualando as duas expressões da mesma força:

$$\frac{1}{K_e} \frac{M_e^2}{r^2} = \frac{1}{K_m} \frac{m_m^2}{r^2} \text{ e } \frac{K_m}{K_e} = \frac{m_m^2}{M_e^2} = \frac{1}{v_2^2},$$

sendo v^1 a relação das massas ² nos dois sistemas. //

^(a) Usa-se Δ e não Δ , por não se conhecer actualmente o símbolo Δ .

¹ O número n representa a velocidade com que se propaga uma pertur-
 bação eléctrica ao longo dum condutor, como o demonstrou Kirchkoff. //
 Na hipótese sobre o éter, de Maxwell, é este constituído por turbilhões mo-
 leculares, de células e partículas de electricidade. Sejam duas cargas iguais e
 contrárias, m unidades electrostáticas. As partículas de electricidade entre as
 duas cargas desenvolvem, no meio, uma reacção elástica, proporcional à elas-
 ticidade do meio e proporcional ao quadrado de m . // Sejam agora duas cor-
 rentes paralelas de m por segundo. O seu valor electromagnético m' é pro-
 porcional à força, que se exerce entre as duas correntes. // Na hipótese de
 Maxwell, essas forças são proporcionais à massa da célula e ao quadrado de
 velocidade; variando o dieléctrico as forças hão-de variar proporcionalmente
 à massa ou densidade das células. // Temos $v = \frac{m}{m'} = \sqrt{\frac{e}{d}} = V$, sendo V a veloci-
 dade de propagação dos fenómenos electromagnéticos, velocidade que a
 teoria diz ser a mesma num condutor e no meio que o banha, e que a experi-
 ência acha ser igual à velocidade da luz.

² A relação entre as quantidades de electricidade no sistema electrostá-
 tico electromagnético tem a seguinte dimensão $\frac{Q'}{Q} = LT^{-1} = v$.

E $V = \frac{v}{\sqrt{K_e \mu}}$; no ar $K_e = 1$, $\mu = 1$ e $V = v$, ora v tem as dimensões duma velocidade e é $3.10^{10} \frac{cm}{seg.}$, ou seja a velocidade da luz. A luz é, portanto ¹, uma perturbação electromagnética do éter e sempre que $\frac{d^2F}{dt^2}$ etc. não são nulos, as equações (f) *contêm* (o que bem mostra contemporaneamente o erro dos formalistas e dos empiristas) ondas electromagnéticas, que, porventura, reagentes apropriados virão a revelar.

E, de facto, revelaram. Sabe-se como estas equações deram a previsão das ondas, que, vinte e cinco anos depois, Hertz encontrou no gabinete, por meio do seu excitador e do seu ressoador e com que Marconi arranhou a grande maravilha moderna da telegrafia sem fios. Ondas, que se reflectem, refractam, difundem, polarizam, difractam, bi-refractam, interferem, etc.

As interferências electromagnéticas estudadas por Righi permitiram reproduzir, ponto por ponto, as experiências dos espelhos de Fresnel, do biprisma e dos anéis de Newton.

Foi verificada a polarização circular e elíptica, // de harmonia com a previsão teórica; a dupla refração nos cristais e o dicroísmo foram obtidos por Bose, etc., etc.

Extraordinária previsão teórica, incompreensível tanto para um tímido pragmatismo como para um grosseiro empirismo!

Se não andamos bem perto, e a sério, da realidade, como acertam tão altas e complexas especulações?

Se não saímos do estéril e cauteloso empirismo, como compreender estas tão certeiras previsões de hipóteses sobre o éter?

A teoria electromagnética da luz não só vem dar à física uma íntima unidade e grande largueza de vistas; mas, conjugando-se com as teorias das ionização, radioactividade, etc., leva a uma nova síntese capaz do que os físicos chamam a matéria, do que chamam o éter e das suas recíprocas relações.

O espectro luminoso, que já tinha sido prolongado para além do violeta, e para baixo do vermelho, prolonga-se ainda, neste sentido, pelas oscilações eléctricas.

E a continuidade existe tão manifesta que as experiências de Rubens e Nichols sobre os raios infra-vermelhos ²[¹] de grande

¹ A velocidade da electricidade é, no caso em que é desprezível a difusão da corrente, precisamente a da luz.

² Experiências que se devem conjugar com as de Masson e Jamin demonstrativas da unidade dos espectros caloríficos e luminosos e com as de Becquerel sobre a unidade dos espectros químicos, caloríficos e luminosos.

comprimento d'onda mostram o seu carácter electromagnético, perfeitamente de acordo com as previsões teóricas. Uma // tal continuidade é acompanhada dum grande poder de explicação abrangendo fenómenos mal acomodados na teoria ondulatória e permitindo prever fenómenos novos.

É assim que a ausência de dispersão no vazio é uma consequência da teoria electromagnética, consequência aliás verificada pelas mais escrupulosas observações astronómicas ¹, dispensando as correcções que Cauchy tem de fazer para adoptar este fenómeno à teoria ondulatória.

É certo que também parece que as estrelas variáveis são, durante o seu enfraquecimento, um pouco mais vermelhas que durante o aumento de intensidade, mas tais observações não são completamente demonstrativas.

Para a *b* do *Perseu*, cuja luz leva quatro anos a vir até nós, tem-se observado que nenhuma mudança de cor acompanha a sua variação de brilho. As relações entre os fenómenos luminosos e os fenómenos eléctricos e magnéticos é bem real e surpreendente para a primeira aparência, que da luz e electricidade fez realidades bem // distintas e indiferentes. Já Faraday em 1845 descobrira a rotação do plano de polarização ²[¹] da luz, sob a influência dum campo magnético, paralelo à direcção de propagação da luz.

A reflexão da luz, normalmente às linhas de força, sobre uma superfície magnetizada, desvia o plano de polarização no sentido oposto ao da corrente magnetizante. É o fenómeno magneto-óptico de Kerr. É interessante também a bi-refracção, que produzem os corpos transparentes, líquidos ou sólidos, colocados num campo eléctrico.

A luz é, pois, no mais estreito parentesco com a electricidade.

Mas a dualidade matéria ³[²] e éter permanece, a teoria electromagnética da luz, mostrando o grande parentesco dos fenó-

¹ Veja-se o que é uma observação científica. Não vemos mudança de colocação numa estrela e dizemos que a *observação* mostra não ter havido dispersão. Só o físico compreende esta observação — o que mete pelos olhos dentro a verdade da nossa tese, que os factos só existem e valem um conjunto dialéctico-sistemático.

² Sabe-se o que seja a polarização da luz, que vem determinar a direcção das vibrações que até aí não estavam determinadas. É a própria dialéctica em marcha.

³ Matéria — noção científica dos físicos, que, mais ou menos, corresponde ao que antigamente se chamava o ponderável, etc.

menos ópticos e electromagnéticos, pára, como diz Luciano Poincaré, no momento em que o éter penetra na matéria. Porque não ir mais longe?

Na física moderna, na condutibilidade dos gases, fenómenos electrolíticos, anomalias de pressão osmótica, radioactividade, decomposição das chamas entre as armaduras dum condensador, etc., etc., aparece, e tornado tangível, por // engenhosos processos como a condensação do vapor de água em torno de si, o electrónio.

155

O electrónio é o átomo de electricidade, a sua massa mecânica é desprezível.

Porque não irá o electrónio servir à inteligibilidade da relação da matéria e do éter?

O átomo de electricidade animado dum movimento pendular ¹ é uma primeira forma elementar da teoria de Lorentz.

Nestas condições um magnete deve actuar sobre o electrónio em movimento, que é uma corrente de convecção, modificando-lhe o período das vibrações e a forma da trajectória.

Isto é nada menos que a previsão do fenómeno de Zeeman.

Examinando o espectro duma certa chama, verificou Zeeman que uma risca brilhante se decompunha, chegando a separar as componentes segundo a direcção das linhas de força e segundo a normal e de harmonia com as previsões da teoria.

Estabelecendo as equações do movimento vibratório do electrónio, num campo magnético, que são lineares em relação às coordenadas, pois que a posição das riscas espectrais não depende da energia vibratória, concluiremos que o electrónio possui uma carga negativa e que o afastamento // das componentes é proporcional ao quadrado do comprimento de onda normal, (a) $\delta = \pm \frac{\epsilon H \lambda^2}{4\pi\mu\sigma^2} 2 [1]$.

156

Assim se prova a identidade deste átomo de electricidade com o já achado nos fenómenos citados, e se acha mais uma consequência, que a experiência verifica.

A equação (a) dá a razão $\frac{e}{\mu}$ da carga para a massa, da mesma ordem de grandeza que a mesma razão para os raios catódicos, etc.

¹ Isto é, como nota L. Poincaré, um natural prolongamento da teoria electromagnética da luz, onde a partícula, que emite a luz é um como excitador.

² *Leçons de Physique*, tome IV, livro citado, pg. 201 e seguintes.

Mas esta estrutura do átomo com um só electrónio vibrante não basta para explicar todas as modificações produzidas pelo campo magnético, como, por exemplo, as da absorção.

Considera-se, então, como para a radioactividade e evolução das substâncias radioactivas, o átomo como um sistema planetário do núcleo positivo e electrónios com movimento em torno desse núcleo.

157 Deste modo pode o movimento do electrónio ser provocado ou modificado pelas forças eléctricas dum feixe de luz, que lhe cederá energia, que é *absorvida*. A emissão resultará de qualquer mudança de velocidade do electrónio. A emissão e absorção encontram uma explicação, que nenhuma teoria ainda conseguiu, sendo até notada, // por Stuart Mill, a impotência de teoria ondulatória para atingir tal resultado.

Eis como o pensamento científico trabalha em conjunto, garantindo-se pelo recíproco apoio que as teorias se prestam, pelo máximo de verdade dialéctica ou realidade racional, que alcançam.

E, se algum tipo das hipóteses de Stuart Mill pode ser apontado como o mais científico, é ainda aquele em que, sem preconceito de procurar *causas-cousas*, se caminha, como nas teorias da luz, que são um belo exemplo do trabalho científico, num contínuo englobamento de elaborações, sem que seja preciso a cada momento apresentar os moldes *em si* da nossa representação. Nenhum princípio científico tem a necessidade dum absoluto *a priori* formal, porque não nos pertenceria, seria uma coisa bruta, saída de dentro dum pensamento absoluto e arbitrário; nenhum princípio científico tem a necessidade dum coisa vinda de fora, que o nosso pensamento passivamente recebe, de molde a não ser *nosso*, a não ser sistema, mas apenas a soma das actualidades sensuais.



Até aqui temos tratado de ciências naturais, ciências em que as imposições da intuição são evidentes. //

158 Era, aí, que o empirismo melhor poderia encontrar pé.

A lógica das matemáticas menos subsistente poderá ser para o pensamento materialista. A mínima concessão, que o materialismo terá de fazer, é que as noções matemáticas são conceitos limites. Isso basta a manifestar um poder de abstracção atenta e

dirigida, que bem excede a simples soma de sensações, que é a alma materialista.

Assim fará Mill, dando à matemática um simples valor de aproximação. Para ele o nome de um número conota ¹ «... qualquer propriedade pertencendo ao agregado de cousas, que nós designamos por esse nome; e essa propriedade não é mais que o modo característico como as partes estão reunidas no agregado e pode este ser dividido...». De modo que os axiomas da aritmética são, para Mill, a explicação dum nome e a afirmação dum facto.

Ora, se «... Toda a proposição aritmética é o anunciado dum dos modos de formação dum número...», e o número é um facto físico, como aparece o número irracional, o transcendente, os imaginários, etc.?

Se os números exprimem propriedades dum agregado de cousas, como é que só o número me convence de certas verdades geométricas, // devendo ele ser apenas o nome das respectivas cousas geométricas?

159

Como se vê, Mill passa ao lado da questão. O resultado das relações aritméticas é o número, mas a aritmética é exactamente a ciência dessas relações.

Como se sabe, uma das mais fecundas funções matemáticas é o logaritmo, que a aritmética estabelece pela relação unívoca e recíproca entre uma certa progressão aritmética e a correlativa progressão geométrica. Onde as cousas que mostram tais progressões e a relação em que as colocamos?

Será a curva logarítmica? Mas eu conheço-a pela função exponencial e não a função pelo anterior conhecimento da curva, o que bem mostra, como toda a geometria analítica, que a função não sai, como Minerva da cabeça de Júpiter, de dentro das cousas. O resultado da exponenciação é, sim, um número; mas o que me interessa é a função, sem a qual não teria o resultado.

E a função existe precisamente porque não é um facto, a menos que se lhe não chame um facto mental, ou um acontecimento na história da matemática ou do cérebro, que a estudou.

Ora, se o número não pode sair da experiência nua, como poderá a geometria ser uma ciência de leis do mundo exterior ²[1] e construída de álgebra? //

¹ *Systhème de Logique*, etc., tome II, pg. 146.

² Nem Mill poderia logicamente dizer exterior ou interior.

E, donde vêm à geometria, os seus métodos e valor especiais, se ela é, como as outras, uma ciência da natureza?

Mill toma uma atitude, que se parece com a de H. Poincaré; mas que é ilógica, em Mill, dado o seu critério de realidade. Poincaré não quer saber se a realidade existe em si e qual é; limita-se a saber que certas convenções, solicitadas pela experiência, são cómodas, porque nos ensinam uma atitude de previsão, permanentemente garantida pelo sucesso. É um pragmatismo, que seria nu e absoluto, se não fora uma *crença* na ordem e na harmonia a dar à matemática um certo valor intrínseco de realidade. Há um discurso em que Poincaré fez a poesia da Realidade, harmoniosa pelas relações matemáticas das cousas; é um pitagorismo cândido e confiado.

Stuart Mill procura uma realidade materialista; as convenções têm de ser, portanto, hipóteses, e, por isso, considera hipotético o método de todas as ciências dedutivas. As matemáticas procedem «tirando consequências de certas suposições, deixando para um exame particular o saber se as suposições são verdadeiras ou suficientemente aproximadas».

Deste modo teremos para a matemática o problema da verificação das hipóteses, que já estudámos na física. Aqui, escusado será dizer que mais evidente é a impossibilidade de experiências
161 despidas das interpretações pelas noções // matemáticas, que precisamente se trata de demonstrar.

E, não demonstradas as suposições, elas ir-se-ão acumulando no longo trabalho do matemático a ponto de nada podermos saber sobre o sentido das aproximações ou erros resultantes.

Como compreender, neste caso, as estranhas confirmações, pela experiência, das teorias físicas elaboradas pela matemática?

Uma teoria física vai aproveitando a matemática para organizar o seu corpo de harmonia, de outra parte a matemática criou as funções que a teoria emprega, independentemente das necessidades dessa teoria.

Como é que essas funções servem àquela realidade, se, dum lado e doutro, temos aproximações de sentidos desconhecidos?

Mais ainda.

Como é que se conjugam complexas teorias físicas com algumas formas matemáticas, de molde a que as suas consequências possam traduzir-se perfeitamente, e com acordo da mais simples observação, nessas formas?

Exemplifiquemos.

A teoria ondulatória da luz diz-nos que poderemos fazer interferir as ondas luminosas e produzir certos e determinados fenómenos, que a observação imediatamente confirma. É assim que, com a reflexão nos espelhos de Fresnel ou qualquer outro processo, (refracção por exemplo) da // conjugação de raios luminosos com percursos diferentes, conseguiremos, para um e outro lado dum certo ponto, máximos e mínimos de luz.

Suponhamos, por exemplo, uma recta de luz monocromática e homogénea e um diedro formado de dois espelhos. Os raios de cada ponto duma recta luminosa, paralela à aresta do diedro, darão, após as reflexões nos dois espelhos, dois raios que, para um e outro lado dum ponto onde se encontram com o mesmo percurso, hão-de ter diferenças de percurso, proporcionais alternadamente ao semicomprimento e ao comprimento de onda. No plano passando pela recta perpendicularmente à aresta do diedro deverão produzir-se linhas alternadamente brilhantes e obscuras, conforme o atraso dos raios luminosos, que se encontram.

O atraso será $1 = n \frac{\delta}{2}$. Se n é par, teremos uma linha brilhante; se n é ímpar, uma linha obscura. Cada linha será o lugar geométrico dos pontos, para os quais a diferença de percurso é constante. Essa linha será, portanto, uma hipérbole.

Sempre que essas condições de interferência são realizadas, os fenómenos teóricos, e tão teóricos que tudo se passou em hipóteses, são perfeitamente repetidos na prática e a mais banal observação basta a notá-los. Nem sequer se torna precisa a pesquisa das condições, por uma experiência a propósito; essas condições encontram-se // a cada momento e fazem parte da nossa observação quotidiana.

Dois conjuntos teóricos independentes, que, para Mill, seriam dois conjuntos de *hipóteses* e *aproximações*, interferem e dão o mais palpável acordo entre si e com a imediata observação. Sei, pela hipótese ondulatória, que o lugar dos pontos luminosos é uma figura, gozando da propriedade de ter em cada ponto uma diferença de raios vectores constante; pela hipótese matemática, digo que essa figura é uma hipérbole. Assim é. Como se encontram estas duas séries independentes de aproximações, dando o que para Mill é a certeza absoluta, a *vista* da hipérbole?

A gnosologia matemática, quando tentada empírica e materialisticamente, tem de desfazer-se em milagre, absurdo e contradição. O empirismo é, como acabamos de ver, incapaz de legitimar a ciência e, portanto, a realidade. É também inconsequente e

vicioso. O empírico é um racionalista estreito, que quer limitar a razão aos modelos sensuais, como mais evidentes.

Se tem a coragem de ir até ao fim da sua carreira, terá de chegar ao cepticismo sensualista dum Protágoras. Stuart Mill escapou às consequências últimas do empirismo pelo forte sentimento de realidade, que o animava, e pela solidez da sua educação literária e científica.

164 É de atender também o proselitismo que o exaltava, quando, vendo no homem a resultante // das sensações, se sentia capaz de refundir o mundo por um conveniente sistema educativo.

O empirismo de Mill é, por assim dizer, a crítica ¹ do conhecimento, que faltou ao positivismo e a qualquer doutrina materialista ². É, por isso, que estas podem mais facilmente resistir aos ataques dos espiritualistas dogmáticos, estranhos à Crítica, que ao destruidor apoio, aliás indispensável, do empirismo de Mill.

Disse Liard que o positivismo é um dogmatismo sem Crítica. É-o, como o são todas as filosofias materialistas, no sentido, que aqui damos ao termo. A impotência deste, neste capítulo demonstrada, é a condenação irremissível de todos aqueles sistemas.

¹ No sentido de Kant.

² Onde o conhecimento seja apenas função da matéria do conhecimento.

(^a) Resta-nos ver os grandes problemas filosóficos à luz da nova Crítica. Fixemos, para isso, os pontos atingidos. Vimos primeiramente que só uma análise do conhecimento pode ser segura norma para a classificação dos diferentes sistemas de pensamento. Classificamos os sistemas, sob este ponto de vista, único que alcança a essência, em materialistas e formalistas. 167

Materialismo e formalismo (gnosológicos ou críticos, porque os outros são simples *tendências* mentais) são limites teóricos, que nenhum sistema filosófico perfeitamente atingiu; mas alguns se aproximaram, pelo menos na intenção e coerência, mais que os outros. O empirismo de Stuart Mill é o melhor de todos os sistemas materialistas. O criticismo de Kant é o melhor de todos os formalismos, porque é o único em que aparecem formas puras. Materialismo de Mill e formalismo de Kant foram analisados nas suas dificuldades e inaptações internas, nas suas estreitezas e exclusivismos, bem como nos implícitos postulados, que, tornados explícitos, quebram as // barreiras dos sistemas. Essa análise era a vida da nossa própria doutrina subindo enleada aos dois robustos robles. 168

O materialismo puro seria a passividade pura, o nosso ser mental reduzido, por assim dizer, a uma estrita ecolalia.

O formalismo puro seria o nosso espírito limitado a um certo automatismo de acção, que não se compreende como efectivamente mergulhe numa realidade, que nos abranja.

(^a) Leonardo Coimbra publicou in *A Águia*, Porto, ano VII, 2.^a série, n.º 41, Maio de 1915, o texto que se segue até à p. 268 («Procurava-se a resolução geomérica destes problemas [...], e procurando então os meios capazes», p. 173 da 1.^a edição).

A nossa doutrina é um activismo prático, um esforço permanente de adaptação do nosso ser ao ser integral, das margens da nossa consciência ao seu núcleo director, do nosso pensamento quase gratuito e imediato a um mais vasto pensamento, que tudo sustenta e efectiva. Nunca encontramos uma matéria de pensamento e uma forma de pensamento, olhando-se isoladas sem possível penetração e entendimento; em todos os momentos somos pelo pensamento e no pensamento.

Matéria e forma são simples abstracções de linguagem, para traduzirmos este facto central da nossa liberdade e da nossa limitação.

169 A forma do conhecimento é a parte de realidade tão nossa que nos parece espontânea, a matéria de conhecimento é a realidade tão estranha que nos parece inabordável, o absoluto *outro*. A forma e a matéria invadem-se. Aqui o interior avançou a recolher o exterior, eis a matéria // evoluída forma; além o interior aprumou funduras novas, eis a forma abrumada, nevoenta de desconhecida matéria.

Matéria e forma são fases contínuas duma atitude, que incessantemente se renova.

A forma é o adquirido, a matéria é a riqueza a adquirir; mas esta riqueza é o prolongamento do adquirido, como na mais longínqua aquisição cooperou o esforço e a resistência. Só conheço o pensamento, só é real o pensamento.

As cousas são concreções de pensamento, que desde o início as corta no espaço e limita no tempo, até que as dilui em cósmica interacção, em fluídico, omnipresente agir. Em frente da possibilidade duma sensação está a história inteira da minha alma e do meu corpo, alongada à história de toda a vida terrestre; e, como essa história é um complexo sistema¹ de ideias, eis-me orientado para a sensação por um vasto idealismo.

170 A actividade de pensamento, que se manifesta essencialmente no juízo, como genialmente o viu Kant, começa desde as mais humildes bases. É ver essa maravilhosa coeducação dos sentidos, que mais não é que uma lógica viva e pronta. Uma criança aos três meses localiza os sons e *dirige-lhes* convenientemente a atenção. A // sensação de relevo é um juízo implícito, vivido. Os materialistas, que atribuem ao pensamento uma simples existência

¹ A Crítica materialista supõe uma história que nós conhecemos e outra que foi em si; mas, como são o desdobramento idêntico, é sempre indiscutível o seu idealismo.

epifenomenal, pensam somente no pensamento explícito e consciente. Se mergulhassem um pouco a atenção nas obras deste pensamento implícito e inconsciente veriam que muita função *orgânica* é obra de *juízos* e, portanto, que o juízo tem acção sobre os próprios órgãos¹. É, de resto, o que experimentalmente demonstram o hipnotismo e a sugestão; capazes de levarem a modificações de funções orgânicas indo a flagrantes distrofismos.

Se a natureza fosse um ser fora do pensamento, como compreender a miraculosa e bizarra eclosão do pensamento? Como compreender que as mais puras obras do pensamento sejam constitucionalmente os elementos dessa natureza? *E não o são as matemáticas?*

Tanto que as ciências da natureza têm alicerces matemáticos.

Ora essas ciências não podem ser materialistas, porque nenhuma sensação ou sistema de sensações as pode dar. Essas ciências não são também meramente formalistas, porque *organizam* a matéria, são a sua estrutura e realidade.

Poincaré mostrou irrefutavelmente que nem têm a necessidade dum absoluto formalismo, // nem as incertezas dum hipotético² materialismo. São convenções cómodas, disse o eminente sábio e profundo filósofo. A convenção salva a nossa liberdade formalista ou especulativa, a comodidade salva o seu materialismo, ou antes, o seu *realismo*. A comodidade é que seria, no entanto³ [2], impossível, se, uma vez só, tivéramos separado a matéria da forma, a liberdade especulativa da resistência sensível que, solicitando-a, a faz nascer e viver.

171

A matemática é a ciência do pensamento constitutivo. Deus, antes de mais, tem de ser o supremo géometra.

Por isso a matemática atinge a realidade em plena intimidade e substância.

Não são, porventura, bem *práticos* os problemas das superfícies e volumes definidos por linhas curvas? Ora esses problemas só são resolvidos plenamente quando as comparações geométricas nos levam a números, cujas propriedades a álgebra determine completamente.

Não é um caso quotidiano a prática das quadraturas?

¹ É na patologia que isso mais se revela. Ver os trabalhos de Janet sobre as neurastenias, etc.

² Hipotético, porque nunca seria pensado um puro materialismo.

³ Poincaré não aprofundou a sua Crítica até às possíveis conclusões metafísicas, mas o que fez dá-lhe foros de filósofo primacial.

Ora a simples intuição geométrica mais indica a possibilidade de todas as quadraturas que a // possibilidade dumas e a impossibilidade de outras. Se a circunferência é a linha mais simples depois da recta, não parece que as outras linhas a hão-de envolver, recebendo, portanto, a complexidade que ela contenha?

No entanto quadra-se o segmento de parábola e não se quadram sectores circulares, elípticos ou hiperbólicos.

O raciocínio geométrico não basta a explicar esta disparidade. O raciocínio geométrico atinge apenas relações de posição e grandeza das figuras. Estas relações são números, cujas propriedades nos são ensinadas pela aritmética e pela álgebra. E, como a possibilidade de medir os comprimentos dessas linhas, de quadrar áreas ou cubicar volumes por elas limitados, depende das propriedades desses números, a geometria ¹ só por si não poderá resolver esses problemas.

Mas a análise toma-os, estuda-os e demonstra a possibilidade ou impossibilidade das rectificações, quadraturas e cubicações.

Foi assim que históricos problemas como o problema de Delos, de origem religiosa, a divisão do ângulo em três partes iguais ², a quadratura do // círculo, etc., vieram desafiando a arguta curiosidade das gerações, até que a análise, determinando-lhes a estrutura íntima, completamente os resolveu.

Procurava-se a resolução geométrica destes problemas por meio da régua e do compasso e não aparecia a solução, que obstinadamente era perseguida. Só a análise a encontrou, demonstrando a sua impossibilidade pela régua e compasso, e procurando então os meios capazes.

As únicas expressões irracionais que, com efeito, se sabem construir são as que apenas contêm radicais quadrados.

De outro lado toda a construção geométrica (de régua e compasso) é redutível à intersecção de duas rectas, duma recta e duma circunferência, de duas circunferências, e equivale a operações racionais ou extracções de raízes quadradas.

A condição necessária e suficiente da possibilidade duma tal construção geométrica (régua e compasso) é, pois, que a expressão a construir se deduza de grandezas conhecidas por operações racionais ou por um número finito de raízes quadradas ³[1].

¹ Fazemos aqui uma separação da geometria e da análise que não existem neste grau. Fazemo-lo por método e para mostrar que o que todos admitem como formal, mergulha na realidade.

² O nosso poeta João de Deus também foi Quixote deste problema.

³ *Leçons sur Certaines Questions de Géométrie*, etc. F. Klein.

Ora é fácil de ver que uma questão irreduzível ¹[2] só pode ser resolvida por meio de radicais quadrados, quando é de grau 2^h . //

O problema de Delos dá a equação $x^3 - 2 = 0$, que é irreduzível sem ser do grau 2^h ; a construção é, portanto, impossível.

A equação $x^3 - \lambda = 0$ traduz o problema da tri-secção do ângulo. Esta equação é também irreduzível, quando λ é independente, e, não sendo de grau 2^h , é impossível a construção.

A construção é, no entanto, possível por meio das cónicas e de outras curvas.

A cissóide de Diócles e a conchóide de Nicomedes permitem respectivamente resolver o problema de Delos e da tri-secção.

Quanto à quadratura do círculo, o caminho foi o mesmo. Só a demonstração da transcendência do número π por Lindemann, generalização da mesma demonstração para e , de Hermite, veio assentar a impossibilidade do problema e da desejada construção de π e lançar o novo caminho para esta construção.

Depois dos trabalhos de Cantor é fácil compreender a existência dos números não algébricos ou transcendentos.

Cantor introduziu a noção de *potência* na classificação dos conjuntos. Dois conjuntos têm a mesma potência quando entre os seus elementos se pode estabelecer uma relação unívoca e recíproca.

Posto isto, é fácil demonstrar que a *potência* do conjunto dos números algébricos (raízes reais de equações algébricas de coeficientes inteiros, // primos entre si) é a mesma que a dos números inteiros positivos. Ora a série $0 \dots 1$, tem uma potência superior; há, pois, intervalos onde existem números não algébricos.

É o que acontece para π e para e .

O número e não pode ser um número algébrico.

Suponhamos, com efeito, que há um inteiro n e inteiros C_i , tais que: (1) $F(e) = C_0 + C_1 e + \dots + C_n e^n = 0$.

E (2) $M F(e) = MC_0 + MC_1 e + \dots + MC_n e^n$.

Ora, pela introdução dum certo polinómio $\varphi(x) = x^{p-1} \frac{[(1-x)(2-x)\dots(n-x)]^p}{p-1!}$ onde p é primo e susceptível de ser maior que qualquer quantidade, n o grau de equação a que e deve satisfazer, é possível determinar $M(\varphi_{(h)})$, onde h é inteiro) de modo que satisfaça às condições, que seguem.

¹ Note-se que é sempre possível decompor uma equação redutível em outras irreduzíveis.

Cada produto Me, Me^2 , etc. pode decompor-se numa parte inteira e numa parte fraccionária.

A parte inteira $MC_0 + M_1C_1 + M_nC_n$ não pode evidentemente ser nula.

A parte fraccionária $C_1e^1 + C_2e^2 + \dots + C_n e^n$ tende para zero.

A identidade (1) não pode ser portanto verdadeira, visto o segundo membro de (2) não poder ser nulo.

O número e não é, por isso, um número algébrico. //

176

Lindemann, generalizando as considerações de Hermite, demonstra¹ que o número e não pode verificar identidade $C'_0 + C'_1 e^k + C'_2 e^{\lambda} + \dots = 0$ em que os coeficientes e os expoentes são números algébricos.

Ora, da fórmula de Euler, tira-se que o número e verifica a equação $1 + e^{i\pi} = 0$, cujos coeficientes são números algébricos. Portanto o expoente $i\pi$ não pode ser algébrico, e π é um número transcendente.

A construção de π é, pois, impossível pela régua e pelo compasso. Pode fazer-se pelo *integrato*, que só considerações teóricas de análise infinitesimal permitiram descobrir. Já os antigos tinham imaginado para quadrar o círculo, etc. curvas especiais, para cuja construção não tinham todavia inventado aparelho próprio.

É, portanto a análise que ilumina e resolve estes problemas. Ora se alguma disciplina existe que possa reclamar-se dum apriorismo formalista é a análise. J. Tannery nos diz, com efeito, que os únicos postulados da análise são os postulados da adição. Ora esses postulados deixam de o ser, passando a teoremas, no critério de von Helmholtz da prioridade do ordinário. O único postulado é a noção de ordem, que a nossa vida mental nos dá // imediatamente no fluxo^{2[1]} das sensações. Como é então que as puras formas do nosso pensamento, o ineficaz, o epifenómeno, são a garantia da realidade, e garantia tal que só elas nos deram a certeza dessa realidade?

177

As tentativas de impossíveis rectificações, quadraturas, etc., só desapareceram quando a análise as reduziu a indubitável certeza.

¹ Demonstração que se pode fazer pela introdução de um certo polinómio, semelhantemente ao que se fez anteriormente.

² Só há ordem desde que há irreversibilidade e só há irreversibilidade desde que há relação de causa ou razão suficiente — eis porque nem assim se atinge o puro formalismo.

Aqui o meu vizinho taberneiro e o fiscal dos impostos, ainda há pouco, questionaram por causa do número π , que eles desconhecem, embora, com ele, continuamente esbarrem. E ninguém dirá neste mundo, que haja alguma coisa mais *prática e concreta* que um fiscal de impostos!

Um outro exemplo bem frisante da realidade fundamental da matemática irá mostrar como só ela dá certezas mesmo sobre fenómenos bem complexos do mundo físico. É conhecido o belo fenómeno da ressonância, que da acústica se generalizou a todo o campo dos movimentos vibratórios. Esse fenómeno tem uma grande importância prática e o seu estudo matemático leva a conclusões que escapam às mais subtis intuições. Para o verificar perguntei um dia, num grupo de pessoas de mediana cultura, qual devia ser a resolução a tomar no caso seguinte: //

Um regimento tem de atravessar uma ponte pênsil; deverá passar em marcha regular ou irregular? 178

A resposta unânime foi que deveria ser regular a marcha.

Fiz, depois, a pergunta a pessoas de maior cultura e, entre elas, a um dos mais cuidadosos e ilustres professores de letras dos nossos liceus. A resposta foi a mesma, logo mudada à mais ligeira reflexão sobre a ressonância.

O referido professor de letras, que é, aliás, um espírito de largos interesses científicos, reflectindo, voltou à primeira resposta, ficando depois na dúvida da solução. Essa dúvida desaparece por completo quando a matemática *organiza a realidade do fenómeno*. Seja um movimento devido a forças elásticas e a forças periódicas passando pela posição do equilíbrio das primeiras. A equação do movimento será: (1) $m \frac{d^2x}{dt^2} + f \frac{dx}{dt} + k^2x = Fe - \gamma^t \text{ sen}.mt$, ou (a) $\frac{d^2x}{dt^2} + 2\alpha \frac{dx}{dt} + \beta^2x = Ae^{-\gamma t} \text{ sen}.mt$, cujo integral geral é $x = A^1 e^{-\alpha t} \text{ sen}(nt + \phi) + A^2 e^{-\gamma t} \text{ sen}(mt + \phi)$, obtido juntando a solução particular, $x^2 = A^2 e^{-\gamma t} \text{ sen}(mt + \phi)$ ao integral geral da equação (a) sem segundo membro, e pondo $n^2 = \beta^2 - \alpha^2$.

A substituição de x^2 na equação (a) dá

$$A^2 = \frac{A}{\sqrt{[n^2 - m^2 - (\gamma - \alpha)^2] + 4m^2(\gamma - \alpha)^2}}. //$$

A adaptação do integral geral às condições iniciais permite determinar A_1 que é, para $x = x_0 = 0$, 179

$$A^1 = \frac{\frac{n}{m} A}{\sqrt{[n^2 - m^2 - (\gamma - \alpha)^2] + 4n^2(\gamma - \alpha)^2}}.$$

Se o período e o amortecimento da força aplicada são iguais aos da vibração elástica ($m = n$, $\gamma = \alpha$), A^1 e A^2 tornam-se infinitos. Vê-se, pois, que a amplitude cresce indefinidamente com a aproximação destas condições limites.

A marcha regular é, por isso, excessivamente perigosa.

Foi o que aconteceu em Angers.¹ O mesmo fenómeno pode tornar perigosa a marcha regular dum navio, em mar rítmico, quando o período do seu movimento é igual ao intervalo da passagem na crista das ondas. O mar menos calmo ou a marcha mais irregular, seriam, contra todas as solicitações da intuição vulgar, o remédio de tal perigo.

180 Toda a ciência é um baluarte irrefutável do idealismo. Se as primeiras, as matemáticas, passam aos olhos de inuitos por estrito formalismo, é exactamente por tanto penetrarem na realidade que, sendo os seus últimos elementos, nada pode existir sem elas. A originalidade dos // seus métodos provém igualmente do seu carácter de ciências primárias ou fundamentais; mas nem elas possuem esse carácter de absoluta necessidade, que os idólatras cientistas tanto apregoaram.

Nem essa originalidade as distingue essencialmente das outras ciências.

A indução matemática é uma indução completa. A disjunção matemática é igualmente completa. A indução física e a disjunção física² [1] nunca são completas. Eis a única razão porque os raciocínios de recorrência e as demonstrações por absurdo são métodos peculiares da matemática. Tanto é assim que os mesmos raciocínios podem ser usados em física, quando limitamos as possibilidades. É mesmo assim que procede historicamente a ciência, pois que os conceitos dominantes encerram a realidade até que as adaptações quebram a estreiteza dos conceitos. Reciprocamente, vemos que eles não valem em matemática quando há resíduos de indeterminismo.

Em mecânica, na teoria dos vectores, fazemos uso do raciocínio de recorrência. A indução é completa porque o vector é integralmente definido.

A sua definição limita-o, o seu isolamento permite esse limite, guardando-o *provisoriamente* de modificações, que tenha de receber para mais fundo mergulhar na realidade. Na óptica geomé-

¹ Guillaume, *Initiation à la Mécanique*, pg. 152, etc.

² A determinação completa das possibilidades físicas.

trica podemos demonstrar por meio de recorrência a // fórmula geral da refração num sistema dióptrico centralizado, etc. Sempre que determinemos completamente o campo de pensamento, poderemos usar da indução completa. A diferença está em que a realidade física é muito complexa e é, portanto, muito maior a contingência dos pontos de partida. À sobriedade e simplicidade dos alicerces (matemática), onde cada pedra tenha marcado, duma vez, o seu lugar, é substituída uma complexidade de arquitectura (física, etc.), onde cada parte não encontra logo o seu lugar na futura harmonia do conjunto, mas sofre sucessivas experiências de posição e forma.

181

A disjunção física é muito provisória e precária, mas pode fazer-se.

Lippmann¹ considera um vaso cheio de oxigénio e a temperatura constante. Coloca no interior do vaso um pequeno anel de cobre e põe tudo num campo magnético. As moléculas de oxigénio, que são magnéticas, produzem no anel, atravessando-o, uma corrente de indução, que, contra o princípio de Carnot-Clausius, o aquece.

A disjunção é esta: é verdadeira a teoria cinética dos gases e falso o princípio de Carnot, ou verdadeiro o princípio de Carnot e falsa a teoria cinética dos gases. Somente tal disjunção é audaciosa, pois, em tão alta realidade, como saber // se não há mais possibilidades? Eis uma, que salva o princípio de Carnot e a teoria cinética — a teoria da probabilidade de Boltzmann^{2[1]}, segundo o qual a entropia (que marca a evolução dos sistemas, segundo o princípio de Carnot) é o logaritmo da probabilidade máxima do sistema para uma certa configuração. E a disjunção termina por um movimento mais compreensivo e não pela exclusão dum ou dalguns possíveis e aceitação do restante. Segundo Boltzmann a entropia deve crescer em todos os sistemas vulgares, onde é muito grande o número de moléculas em movimento e choque. Só, em excepcionais condições de simplicidade, se torna provável o regresso espontâneo às velocidades iniciais, isto é, a não obediência ao princípio de Carnot. Seria o caso do exemplo apontado acima, como o do movimento browniano.

182

¹ Lucien Poincaré *La Physique Moderne, son Évolution*, pg. 85, etc.

² É de notar, incidentalmente a realidade da matemática no cálculo das probabilidades. Aqui, seguros de vidas e de fazendas, etc. ...

Nas disjunções físicas progride-se por novas sínteses, mas tal não poderia ter sido indefinidamente; é precisa a firmeza de pontos conquistados. Esses pontos são os elementos matemáticos, por isso, nelas, são completas e exaustivas as disjunções. Mas ainda na matemática nós já estudámos o caso interessante da pangeometria, mostrando o indeterminismo residual da geometria euclidiana. É assim que as demonstrações por // absurdo não podiam atingir o postulado de Euclides, pois todo o resto de geometria euclidiana sendo indiferente à noção de curvatura do Espaço, não podia, limitar o campo das possibilidades ou desenvolver as precisas disjunções.

Nenhuma ciência é materialista, porque todas ^(a) têm alicerces matemáticos, nenhuma ciência é formalista, porque a matemática o não pode ser. O criacionismo científico é demonstrado na análise das ciências, como o criacionismo gnossológico o foi na análise das condições das ciências. Pensamento activo, circundante, livre, mas duma liberdade apoiada em provisórios e contínuos estorvos, é a única realidade que conhecemos e somos.

Repetimo-lo: a matéria e a forma são duas abstrações artificiais.

Ha abstracções que penetram, atingem e organizam o concreto e abstracções, que diluem e minguem o concreto.

As primeiras consistem num desvio da atenção do imediato sensual aparente para o mediato ideal que é a verdadeira realidade. As segundas são a repetição das mesmas sensações, repetição descolorida e apoucada. A primeira abstracção dá o verdadeiro homem de carne e osso e alma, a segunda dá o homem sem carne, nem osso, nem alma, a sua imagem em farrapos com entranhas de palha.

A matéria e a forma são distinções duma atitude de conjunto, relativas ao sujeito do // conhecimento. É forma o molde do esforço, o conquistado, o autónomo; é matéria o apoio do esforço, o estranho. A matéria de hoje incorporou-se na forma de amanhã, por isso existem *formas* étnicas, regionais, raciais, etc. O elementar, a base, constituem a última e irredutível forma, que quase só é a simples afirmação do ser como liberdade determinada, ou consciência social. Ainda, pois, a última forma não conseguiu despir-se por completo da matéria. A verdadeira abstracção dá uma realidade de pensamento e um pensamento de realidade, carne, osso e alma.

(a) A 1.ª edição usa «todos».

Resta-nos ver, agora, o aspecto e significado que este idealismo dará aos grandes problemas filosóficos.

Esses problemas filosóficos serão primeiramente os problemas da ciência e da moral e posteriormente o problema do Ser e de Deus.

É esta, ainda, a ordem imposta pela dialéctica criacionista, porque só possui o Ser o pensamento pleno da ciência ¹, porque só atinge Deus a // vontade livre amorosa, e por isso, activa, heróica e esforçada. Como o primeiro esboço de asa foi, pode dizer-se, um sonho do azul, assim o último pensamento é uma audácia e um ímpeto, a humildade da hipótese e o vigor da esperança.

185

Ora os problemas do conhecimento e da acção, ou da ciência e da moral, são inseparáveis. A nossa doutrina legitima-os sem os separar.

Mostra primeiro que a ciência é possível, porque não é precisa uma miraculosa transfusão das cousas no pensamento. Antes, a cada momento científico, nos aparece uma espontânea actividade e uma bruta resistência.

Forma e matéria juntas, fundidas em indissolúvel intimidade. Por isso mesmo se explica o liberalismo da ciência, que Poincaré demonstrou para sempre. Não há necessidade científica cega, obrigatória, em absoluto escravizante; mas somente necessidade estética, de beleza e elegância — qualidades da Razão dinâmica. É o que em Cournot aparece como um probabilismo. Deste modo, a mesma doutrina que funda a ciência, demonstra a liberdade, a espontaneidade do pensamento. Liberdade, que não é uma nua liberdade de indiferença, mas um activismo apoiado na acção, pois que conhecer é *criar*. Assim, sai a moral do mesmo movimento. Ciência e moral são unidas, e tão especialmente o são que uma é o complemento da outra. Filhos do mesmo esforço, são os dois aspectos da intimidade do // Ser, que, veremos, é liberdade social, quer dizer, harmónica, fraterna, cooperante.

186

O criacionismo funda, portanto, a ciência e a moral.

¹ No vasto sentido de activa e livre inquirição. Sob este ponto de vista é sábio o pastor que medita e interroga e não é o *bacharel* que decora e não debita.

Ainda o criacionismo é, como já demonstrámos¹, a única teoria do conhecimento capaz de resolver e explicar os geniais e terríveis argumentos de Zenão de Eleia contra o movimento, e as bem mais inferiores, embora desagradáveis, antinomias de Kant. Fundada a ciência e a moral pela dialéctica criacionista, ciência e moral bem realistas, pois o real é a sua obra de conjugado esforço, o criacionismo voga em pleno idealismo substancial, onde o real, o núcleo da existência, é a ideia moral, isto é, a consciência.

É neste seu momento, bem positivista, concreto e real, que o criacionismo deixa o homem, mergulhado num Universo, onde o pensamento é consciência moral² criadora. Em Deus ficámos, pois, nesta positivíssima altitude a que chegámos.

Aqui o Mistério surge, não mistério de pura e impenetrável sombra; mas o mistério do infinito, do além, da transcendência, da prodigiosa e incontestável maravilha do quer que é, que a si mesmo se excede, embeleza e sublima.

187 A sombra existe, sem ser o impenetrável incognoscível, existe porque as liberdades limitam-se, // e o valor do beijo, que entrega, está na intimidade de sombra, que, acolhendo a alma, impossibilitou a posse pela conquista. Há beijos que não passam dos lábios, porque, recolhida a alma, eles mais afastam para o segredo de cada sombra.

Eu sei lá quanto ódio ou quanto amor há nas primitivas tendências dos seres! A filosofia grega pôs a discórdia e a amizade no íntimo dos elementos. E, com efeito, onde a nossa visão pode, na sua estreiteza bem triste, atingir um vislumbre de tendência ou apetite, sempre encontramos atracção e repulsão, esboço do ódio e do amor. Quanta força de penetração não existe no canto estival dos montes e dos campos!

Até aquele solitário sinistro, que é o mocho, no seu pio nocturno entrega a alma ao coração da Noite.

E, por contraste, quanta força de ódio não existe, por vezes, até no amor humano! Quando este amor é a erupção bárbara dos instintos, ele é bem um estranho ciclone de atracção e repulsa, de carinho e violência. O Mistério existe porque o Ser é insondável, pois, pela profundidade, toca o Infinito.

Umás filosofias de dogmatismos exaustivos definham o homem, porque não apercebem a misteriosa dimensão que, através

¹ Ver *O Criacionismo*, etc.

² Não a há que seja pura forma ou pura intelecção.

do animal, o une ao todo. Outras o mutilam e apoucam, porque não alcançam a oculta dimensão em que toca Deus. //

Queremos, com o vigoroso, independente e profundo pensador espanhol Unamuno, o homem de *carne e osso*; gostamos, no entanto, de dizer, para que não esqueça, de *carne, osso e alma* também.

188

Para esse Mistério, que dum certo modo podia chamar-se a nossa metafísica, dando à palavra o sentido da acção mais heróica do pensamento, caminemos agora. O fumo dos sacrifícios é enviado aos céus; nós bem sabemos que ele não sai para fora da atmosfera terrestre, todavia, sempre é belo vê-lo alar-se em espirais conquistadoras; seguindo-o, os nossos olhos prendem-se dos astros. Em Deus se move o nosso pensamento, ergamo-nos a procurar-lhe a frente; o próprio esforço do voo nos há-de dar uma nova coragem e uma tamanha esperança que, na sua grandeza, pode bem ser o divino reflexo da luz, que humilde e comovidamente buscamos.

O PROBLEMA DO MESMO E DO OUTRO

Assim classificou a filosofia grega o problema dos seres. Sou e sois. Eu e vós. Como o mesmo conhece o *outro*, sem o assimilar, tornando-o *mesmo*? Como se põe o *outro* em face do *mesmo*? A dificuldade é insanável¹ em pensamento realista. //

Se, com efeito, a realidade se compõe de cousas, como podem nascer as relações e os sistemas? Cousas avulsas, sem ordem, nem relação, nem conta? Como sabemos, então que são cousas? Seria, pelo menos, preciso um Deus arquitecto e uma matéria coeterna, para que o pensamento desse Deus informasse esta matéria. O problema teria apenas recuado, e, no extremo limite em que estamos, mais trágica e difícil é a união deste perfeito *mesmo* com este absoluto *outro*. Também nós, já demonstrámos a impossibilidade de tal mundo, pois que seria impossível a informação da pura matéria pela pura forma. O problema nasce do abandono em que o pensamento deixou as suas obras, como a

189

¹ Para nós o realismo é o pensamento idealista, dialéctico-sistemático, mas para fácil compreensão empregamos agora realismo e idealismo no sentido vulgar. Realismo — sistema em que o pensamento copia e reproduz *cousas*. Idealismo — sistema em que o pensamento organiza e efectiva as realidades.

seiva, que, por um desvio deixou um ramo, e agora ao passar à altura do braço torcido e morto, em vez dos vasos, encontra a resistência das fibras enredadas. O mesmo e outro são relações do pensamento, dialécticas e evolutivas. Nunca ficarão, pois, o mesmo e o outro em absoluta oposição; mas sim, em relação de posição por um mesmo pensamento, que os determina e realiza.

190 E é o que nós vemos. A criança começa por mal os distinguir. O seu corpo é um *outro*, que ela, pouco e pouco, conquista e faz *mesmo*. Aos quatro meses começa uma metódica exploração // do corpo, o *mesmo* como que parte dum centro invisível a assimilar resistências. A criança é como um pequeno mundo, um total de relações; há, nela, uma invisível unidade avassaladora, assediada de pluralidades resistentes.

Um ponto de pensamento, primeiro núcleo da mónada, primitivo esboço do *eu*, parte a envolver, em ondas, os núcleos de pensamento da espécie, que são os órgãos. Pode dizer-se que, neste momento, *assistimos à posse que a alma vem tomar do corpo*. Há, com efeito, a interferência do primeiro alvor do pensamento da espécie e da vida, implícito nos órgãos e funções. É o *mesmo*, o inextenso, a insinuar-se através do *outro*, da extensão. A arquitectura desse *mesmo*, subida até um pleno *eu*, é bem mais tardia. A criança, ainda por muito tempo falará de si na terceira pessoa. Há animais em que a vida social é tão importante que a distinção individual é mais uma superficial classificação das nossas noções de espaço e forma que uma autêntica realidade. Eles são antes órgãos do corpo social que indivíduos. Nas abelhas, em algumas vespas e em todos esses insectos sociais, o *mesmo* de cada indivíduo prolonga-se a toda a sociedade. Sem falar das abelhas ¹, nesses insectos em que as velhas avós lutam pelo lugar de porteiras, que exercem tapando a entrada do lar com a cabeça, o *mesmo* do indivíduo // alcança bem para além do seu corpo e vida própria. Os insectos paralisadores, que imobilizam as vítimas, que vivas não-de servir de alimentação às suas larvas, não prolongam dum certo modo o seu *mesmo* até ao corpo da vítima?

191 Assim o himnóptero, que paralisa a tarântula, começando por lhe inutilizar os gânglios venenosos e só depois as patas, não conhece bem a anatomia da vítima? Ora, como não é racional atribuir-lhe o conhecimento intelectual, ele conhecerá *afectivamente*, sentirá como de dentro o corpo da tarântula.

¹ Fabre, obras várias.

O escaravelho faz essa maravilha, que é a pêra, onde guarda o ovo e a alimentação da larva. Essa pêra é feita de molde a oferecer o máximo de volume no mínimo de superfície, e é preciso que assim seja para que a larva tenha alimentação suficiente e a evaporação seja dificultada, evitando a petrificação. Quando o escaravelho consegue esta coincidência, o arejamento do ovo pelo revestimento esponjoso, etc., não vê, não sente dentro de si a arquitectura, que vai construído?

O Minotauro Tifeu, notável por sua fidelidade conjugal mais que humana, pois resiste até seis solicitações, mostra o prolongamento do *mesmo* no além, nos futuros filhos, numa maneira sublime, deixando-se morrer de fome, ao lado da fartura armazenada para a prole.

Note-se, aqui e incidentalmente, a feia banalidade dos que (Bentham, etc.) partem do egoísmo // como motivo inicial a transformar por miraculosa alquimia, em altruísmo e abnegação. Em todo o mundo animal vemos que o *mesmo* individual é excedido desde o início, pois sempre o primórdio é uma tendência para além do egoísmo. A vida tem uma unidade interna que flutua sobre todos os seres, tamizando os *mesmos* individuais numa longínqua e profunda intimidade. A vida é excessiva, pródiga, invasora. O ímpeto da vida deu todo o romantismo das filosofias de Nietzsche e Guyau. O próprio sapo tem as suas abnegações. A fêmea dum sapo exótico recebe na pele os ovos, para lhes favorecer a eclosão, sofrendo por isso, uma irritação mórbida. Onde o egoísmo das abelhas obreiras, alimentando os ociosos, para os futuros prazeres da mestra?

192

Nós, os homens, podemos colher boas observações, pois, ao lado da nossa vida intelectual, corre uma mais profunda vida de instinto. Exactamente no amor, possuímos o duplo romantismo da consciência explícita e da consciência implícita ou instinto.

Essa formidável energia que é o amor sexual, retira as suas colossais forças da poesia dum pensamento liberto, em ilimitada excitação, e do corpo, pensamento constitucional, que, através a espécie, flui às origens. No calor dos lábios amantes há a verdadeira labareda da Nebulosa. As duas faces do amor revelam-se no próprio ritmo do desejo. Ora é a identificação por uma // diluição do *mesmo* no *outro*, a posse; ora a troca de duas liberdades, a dádiva.

193

Chamemos panteísmo à imanente identidade divina de todo o Ser e teísmo ao pluralismo imanente do Ser, transcendentemente

unificado pela fraternidade das consciências, que, na suprema consciência divina, se penetram. Nos dois tempos do ritmo do desejo encontramos a fusão panteísta e a fraternização teísta. Em ambos os casos o *mesmo* envolve o *outro* e tão intimamente que a individualidade é diluída e esparsa névoa a evoluar-se, sob o sol duma superior unidade. O amor, em linguagem kantista, é a unidade noumenal de que as individualidades são meras aparências. Para nós não há simples aparências, e, por isso, o *outro* é real como o *mesmo*. Um movimento de expansão cindiu os seres, criou as individualidades. A poesia religiosa da Índia diz-nos que Deus, na sua imensa solidão, suspirou — Ah! se *eu fosse muitos!*

E o mundo fez-se.

Tiremos a esta linguagem a sua contingência temporal e aí temos o único motivo da existência das criaturas.

Elas são, porque a simples unidade é uma abstracção estéril; a verdadeira unidade é a que se faz por entre resistências e estorvos. Elas são, para se darem, porque só a dádiva atinge a unidade concreta e plena da vida moral e meritória.

194

A expansão deu a repulsa dos seres, repulsa // que é a indiferença das cousas e o ódio intranho da vida. A unidade primitiva conservou a atracção, que é a inércia das cousas, mostrando que elas em si são nulas e só existem pela reciprocidade das relações, até ao intranho amor da vida, que serve o indivíduo à espécie, a espécie à evolução da vida. O homem e os seres são constantemente batidos em marés de atracção e repulsão, de ódio e de amor.

Estão agora a lembrar aquelas sinistras núpcias do escorpião, que Fabre nos descreve, começadas com delicados carinhos e acabadas pela voracidade da fêmea devorando o macho. A vida inferior é um requintado artista na procura da fecundação, mas também ela é dum franco cinismo na crueldade com que depois sacrifica os progenitores.

No próprio amor humano (e, como era natural, nos seus dois momentos — panteísta ou instintivo e teísta ou moral) é flagrante o fluxo — refluxo.

A primacial unidade panteísta afirma-se na vaga necessidade de identificação, que comove os indivíduos antes do sexo.

Quantos inéditos romances de colégio aguardam revelador capaz! O homossexualismo é um vício censurável, porque o homem tem fins superiores a cumprir, tem motivos novos de ordem moral a introduzir no amor. É um vício contra a natureza, porque é infecundo, e a natureza é a // Vida e não o indivíduo;

195

mas é contra uma natureza progressiva, dialéctica viva de pensamento. Se por Natureza se entendesse, como a maior parte, o imediato dado, sem entranhas, evolução e ideias directoras, então não seria o homossexualismo contra tal Natureza, pois existe nos homens civilizados e primitivos, e nos próprios animais.

Como primeiro alvor de sexualidade há, não um homossexualismo, pois ainda não há sexos, mas um pré-sexualismo activo, que é, por assim dizer, o sexo sonhado e ainda sem forma definida.

Definido o sexo, aí temos nós a atracção e a repulsa, a identificação e a afirmação de si. O carinho, o abandono da força e das prerrogativas masculinas, não vão sem uma, ainda que ligeira, vontade de violência e brutalidade. Um mínimo de sadismo condimenta os amores mais pacíficos.

Quando o amor se complica de motivos intelectuais, nós vemos os artistas, criadores de vida, reproduzindo, inconscientemente, o movimento original. O sadismo literário é o motivo primordial de D'Annunzio no Fogo e no Triunfo de Morte, como maiores exemplos.

A ânsia de identidade, que é normal no pré-sexualismo activo, prolonga-se na vida sexual, entre os doentes da beleza, de que é tipo magnífico a Maria Peregrina do Visconde de Vila Moura. O amor humano, sobre o qual tanta banalidade se tem dito, é bem um motivo trágico e profundo, // pois é um ponto de contacto com o Mistério, único que todas as almas vivem e sentem.

196

Quando à beira-mar o mais enfatuido janota namora com a mais estúpida burguesinha, há, para além do ruído das suas palavras, alguma cousa de majestoso e solene. É a presença da ideia directora da espécie, que, entre eles, se veio insinuár; é, através das suas impotentes palavras, o Universo que, em silêncio, os liga na primordial e originária vontade de Unidade.

Eu e os outros. Eis a origem da tragédia. Que pesa sobre mim?

A capacidade dos outros, e, como por mim se alonga o Universo e sou múltiplo, indefinido, insondável, a minha própria capacidade.

A minha opacidade gera o conflito interior, onde a liberdade, o propriamente eu, abafa e, por vezes, sucumbe. A opacidade do *outro* veste à Natureza uma máscara de indiferença e incompreensão, que me faz o mudo solitário do cosmos.

A vitória da liberdade, a clarificação da minha opacidade, pode dar-me a serenidade da «sagesse».

A opacidade do outro só a pode afastar o amor, mas um perfeito amor cristão.

Ora o amor cristão só se atinge quando a Unidade essencial é vista em sua divina plenitude.

Só este amor pode vencer a Morte que é o *absoluto outro*.

Diz a lenda que Hércules venceu a Morte, arrancando-lhe dos braços a bela Alceste. //

197

Hércules simboliza a própria força de Alceste, imortal pelo amor. Ela, que se dera à Morte em vez do seu esposo, ficara por isso mesmo imortal e livre.

A vitória é incompleta, porque Hércules é um deus físico; apenas conhecia o corpo, que tomou para entregar a Adameto.

O gênio grego balbucia o cristianismo, sem ainda poder olhar fora da tangibilidade corpórea.

A tragédia do Destino é a opacidade do mesmo, só a tragédia cristã atinge plenamente a tragédia do outro.

Os gregos viveram o momento panteísta. Tudo era divino. O seu politeísmo é uma imediata convivência com toda a Natureza, não saíram do *mesmo* social.

A sua tragédia é, no entanto, grandiosa. Foram os trágicos gregos os primeiros afirmadores do absoluto outro, embora sob a forma da opacidade do mesmo. Neles, o Destino contra o que hoje é para nós, era o inabordável obscuro, o alheio, o universal além de todas as aparências. Não distinguiram claramente uma realidade transcendente para lá da quotidiana aparência, mas viveram-na e sentiram-na.

O restante pensamento helénico é fácil, completo, verdadeira conversa familiar dum Universo amigo.

198

O semitismo é um incompleto teísmo, pois se afirma numa atitude separatista e de domínio. Foi // excedida a unidade imanente, mas não foi atingida ainda a unidade transcendente. Jeová é um imperador assimilando ¹ pequenos reis. O cristianismo é o verdadeiro momento teísta; ultrapassada a simples imanência, afirmado o *outro*, ele é colocado na Unidade do originário amor.

O mais socrático dos escritores modernos, o genial Maeterlinck, é primoroso na «sagesse» com que desfaz o trágico do Destino. Na Monna Vanna somos postos diante duma noite de vendaval, que a luz nascente da Aurora por completo transforma em sorriso e louvores.

Mas o trágico do *outro*, a Morte, o seu gênio trágico somente o pode dar em corpo de real e tangível presença; o seu pensa-

¹ Ver Salomão Reinach, *Orpheu*, etc.

mento socrático ^{1[2]} é impotente para a sabedoria cristã que ele exige, perdendo-se em subtilíssimos engenhos de impossível embelezamento panteísta.

É que no momento em que o meu eu é memória, vontade e amor, a simples existência mecânica ou física após a morte não lhe retira o trágico de ser um *outro* para o que de mais propriamente me faz consciência existente. Uma memória anónima como a que flutua por sobre todos os seres vivos não é ainda suficientemente *una* com a minha memória moral, responsável e meritória. Só uma mais alta transcendência poderá dar a // verdadeira unidade, suficientemente rica e concreta para conter todo o sonho e valor das consciências.

199

Assim se vê que o *mesmo* e o *outro* o são diferentemente, como todas as realidades dialécticas, únicas realidades.

Quando solidificamos o pensamento, fica a realidade separada em cousas que são os termos da relação, que é a própria vida do pensamento.

Daí as cousas e os indivíduos.

Banhados os termos da relação na actividade relacionante, vemos as cousas diluírem-se em pura interacção, os indivíduos prolongarem-se, pela espécie, ao longo da vida.

Quando, atingida a realidade superior da vida moral, deixamos as *pessoas* abandonadas de pensamento criador, descemo-las a puros indivíduos e até a cousas ^{2[1]}.

Colocadas no pensamento que as construiu, elas só são pessoas pela reciprocidade da acção moral, pela cooperação, pela unidade superior da pátria, da raça, da humanidade, do ser religioso, da liberdade cósmica.

A análise directa do problema do mesmo e do outro mostrou-nos quão artificial é a separação, que um pensamento estático gera.

Assim vimos que os indivíduos são ideias, e tanto que muitos mais são a ideia da espécie // que a ideia quase geométrica do seu egoísmo corporal.

200

Mais uma vez nos foi demonstrada a organização dialéctica ou idealista da realidade.

Por outro lado, o mesmo problema é insolúvel em qualquer ínfimo realismo de cousas ou isolados seres; sendo, todavia, bem natural e belo no supremo realismo da Ideia.

¹ Veja-se o seu recente livro sobre a Morte.

² Mecanicismo de Dantec, etc.

A pluralidade existe para enriquecer a unidade. A unidade mecânica é bem superior à unidade aritmética, como a unidade moral é mais vasta e profunda que esta.

O que quer dizer o princípio da inércia, senão que a mais pobre imagem do mundo, que seria a dum sistema de forças centrais, é ainda bem penetrada de pensamento e unidade?

O plural puro (de pontos materiais) seria quase a identidade dum espaço parcamente qualificado, se ainda essa qualificação fosse possível, que não é. A imobilidade indistinta, o inexistente, o nada. Essa pluralidade é pela unidade transcendente da força, que é a interação, a presença em cada *mesmo* de todos os *outros*. Os pensadores abstractos dirão que é a unidade do nosso pensamento. E a gravidade, dando à Terra a presença do Sol, pondo, na pobre pena com que escrevo, a presença de todos os astros, pondo em todos esses astros a presença da minha pobre pena?

É ainda pensamento abstracto? //

201 E a Vida, dando do verme ao homem uma tal unidade de processos e intenções, que eles se aproximam e filiam ao longo duma evolução de omnipresentes intuitos?

E a consciência humana dando ao Universo uma unidade de querer, que bem é a imagem dum mais completo e perfeito querer, que equilibra os orbes, sustenta a vida e exalta o homem em esforço de fraternidade e justiça?

Tudo abstracções?

Sim; ainda abstracções, porque o concreto é o total, e a unidade que apreendemos é sempre inferior e imperfeita. Abstracções, que, no entanto, são a nossa melhor e única realidade.

O *mesmo* e o *outro* fundem-se na unidade dum pensamento criacionista, que, um pelo outro, os determinou e fez.

Mas para quê?

Eis o problema da finalidade, que é o verdadeiro problema de Deus.

O PROBLEMA DE DEUS

Um pensamento, que realiza o mundo, quer dizer, um pensamento que é o próprio mundo físico e moral, já nós construímos.

202 Aqueles, que reduzem o problema de Deus ao materialismo ou idealismo do Ser, já têm o seu Deus. Mas o verdadeiro problema de Deus não é esse, mas sim o problema do valor absoluto ou // relativo da moral, do significado cósmico e substancial ou humano e limitado dos valores morais.

Chamemos natureza, agora que não são possíveis confusões, a tudo o que é propriamente fenomenológico, deixando de fora o que excede o fenómeno puro, porque o julga, orienta, utiliza e determina, e que chamaremos o moral.

O problema de Deus é este:

A moral humana é uma aparência, cuja realidade é pura fenomenalidade natural, ou é uma realidade medular, própria, substancial?

Se mera aparência, Deus é somente a Natureza, o panteísmo é o último momento dialéctico da realidade. Se realidade cósmica, Deus é a garantia dos nossos valores morais, o invisível coração onde haurimos o alento da virtude, o sopro da nossa verdadeira vida. Então o último momento dialéctico da realidade será um teísmo, que, fazendo tudo obra de Deus, o faça moralmente, dando, portanto, a essa obra ou criaturas, destino próprio e diferente, conforme o mérito atingido no esforço dramático de vida total.

Como resolver o problema?

Pelo processo por que todos os problemas se resolvem, pela constituição dialéctica e, portanto, pela experiência também. Sim, nós falamos pela experiência, unicamente essa experiência não é a pretendida nudez dos empiristas, que demonstrámos não existir.

A nossa experiência é o pensamento dialéctico // que não é indiferente, mas de actividade concreta entre oposições e estorvos.

203

A nossa experiência não é também a informação por uma absoluta matéria estranha.

Os empiristas, não podendo limitar-se à experiência pura, que não existe, pensam uma experiência mais ou menos idealista, conforme o nível de pensamento em que mais facilmente se movem. Para uns é o critério vulgar de experiência, o ver para crer. Um rico capitalista conhecemos nós, que, numa obstinação convicta e segura, diz que só acredita em Deus se lho mostrarem.

Para outros é o critério da experiência científica; nos seus processos de prova, quereriam sujeitar Deus à inquirição dos cânones de Stuart Mill.

Outros, bem subtis e geniais, percebem que toda esta experiência é já obra de especulação e pretendem ver o que há sob este trabalho. São os partidários da experiência pura, que será um ideal de que tentam a aproximação. É na apresentação imediata, antes da categorização, antes até da coordenação espacial e temporal, que se pretendem firmar em pura experiência. É Bergson fazendo uma nova teoria do conhecimento, dividido em

apreensão imediata, pura experiência ou imediata intuição, e representação mediata ou geometrização.

204

É William James quebrando de vez o atomismo // psicológico, verdadeira metafísica, no mau sentido positivista, dos psicólogos ingleses, e fundando a psicologia do fluxo, das psicoses ou conjuntos móveis. William James reclama para si o direito de verdadeiro empirista, porque vê o imediato, antes das refrações de que o inglês Bacon tanto nos prevenira.

Bergsonistas e pragmatistas são unânimes na admissão de forças transcendentais, que muito bem se podem chamar divinas. O bergsonismo é, com efeito, um novo romantismo dos instintos, mas excedendo todos os anteriores pela largueza e profundidade das suas vistas. As forças vitais que nos exaltam e dirigem ^(a) são vastas até à compreensão do torpor, do instinto e da inteligência.

São profundas até à origem, porque nada para além existe, pois somos obra desse impulso criador.

Bergson atinge, pois, e genialmente, um Deus Natureza, concreto, activo e criador.

Daí a vesga desconfiança dos pensadores (?) para quem a liberdade de pensamento se confunde com o dogmatismo ateu e materialista.

Bergson chegou a ser acusado de reaccionário, e, se não fora uma anunciada excomunhão papal, reaccionários seríamos, no conceito de tais pensantes criaturas, todos os que pelo seu original pensamento temos a maior e mais justa admiração.

205

Em nenhuma das obras publicadas mostrou ainda Bergson a sua filosofia moral. Não sabemos // se o terá feito nas suas lições do Colégio de França.

É certo, porém, que o bergsonismo se presta mal às necessidades da moral, à justificação das consciências morais e ao valor metafísico das suas obras.

O bergsonismo dá uma unidade demasiadamente branda e fluídica, que dissolve as normas individuais, dá uma finalidade global imanente, que desfaz as barreiras das finalidades singulares.

O universo panteísta é mais uma obra estética que moral, um encantador panteísmo, ondulado e ágil, gracioso e subtil.

William James encontra, no imediato, um Deus, que é o peregrino encanto das almas bem nascidas, e que é a salvação e a supe-

(a) A 1.ª edição usa «dirijam».

rior harmonia das almas mal nascidas, mas desse trágico erguidas pelo auxílio da graça divina.

Sabe-se como William James aproveita a noção de subconsciência, criada por Myers, a propósito dos fenómenos de telepatia, espiritismo, etc., para indicar o grande, ínsondável abismo de possibilidades exaltantes, em que mergulhamos.

Os seus esplêndidos estudos de psicologia religiosa mostram a realidade experimental da verdade religiosa, a eficácia da ideia de Deus para a harmonia e o engrandecimento da vida interna do crente.

William James, que é um psicólogo dinamista // como Bergson, não fez, no entanto, uma teoria do conhecimento, de forma que pode valer-se ainda do representado, que Bergson demonstra deformado e utilitário. Por isso não repugna a William James um politeísmo, que é afinal uma quase imediata convivência, uma primeira condensação social dessa primitiva unidade da apresentação, que nos envolve, excede e ampara.

206

Eis o que dá a experiência James-Bergson. Quanto à experiência do critério científico, duas considerações faremos.

Ela tem o vício comum de admitir experiência isolada em ciência, e de esquecer que a experiência científica é uma integral dialéctica; peca também por querer que um total seja contido nos elementos, que Deus, cujo pensamento é a divina lei dos mundos, seja determinado pelos próprios mundos. Esta experiência ainda é diferente conforme a ciência de que parte.

Se parte da mecânica encontra o Deus dos materialistas, e até dos ateístas; um Deus arquitecto, imanente à matéria¹, pois é a reciprocidade de determinação dos elementos, erguendo-os em sistema.

Se chega às ciências da vida, será um Deus finalista, vivendo num tempo superior ao da mecânica, que não é actualmente dado, mas criador e orgânico. //

A psicologia explicará os fenómenos da alma como a determinação das forças de adaptação da vida pelas novas forças de adaptação social. Assim será, pelo menos, o anterior panteísmo da Vida.

207

A psicologia, que admita uma realidade irreductível, que lhe pertença, terá de atingir um Deus de explícita memória e cons-

¹ No sentido que eles dão à palavra.

ciência; mas, no seu isolamento científico, não será suficiente para o pensar e conhecer, ficando pela constatação do efeito sem a procura da suficiente causa.

A sociologia, que tome o homem naturalista (quer dizer: sem irreductível característico), atingirá um Deus que é a consciência colectiva, um transcendente do indivíduo, que, *ele e só ele*, torna viáveis as sociedades. Isolada das outras ciências não colocará esse Deus no total, ficando, portanto, num simples humanismo, que é a religião positivista de Comte.

Nenhuma ciência é por si capaz de tirar o homem do naturalismo imediato, do fenomenismo.

Mesmo para que o fenómeno seja visto na sua alma e essência de pensamento, que cada ciência implica, é preciso que a reflexão filosófica se apodere da ciência e lhe procure a oculta intimidade.

208 Quanto à experiência vulgar, ela significa, quase sempre mais que a experiência idólatra de qualquer exclusiva ciência. Ela é uma reacção total da vida, sincera e valiosa. Limita-se a dizer Deus existe, porque o mundo é belo e imenso. // A beleza envolve a harmonia, a imensidade assombra a sensibilidade e mostra a omnipresença do pensamento unificador.

Um dia encontrei um lavrador duma remota freguesia do concelho da Póvoa de Varzim.

Vinha tratar da impressão dum almanaque, que compusera em longas horas dum admirável trabalho. Tudo observara por si, desajudado por completo.

Por si aprendera a ler e a escrever, quando pastor, e, por si, como os pastores caldeus, observara o movimento dos astros.

Conversei largamente com essa figura de sábio, poeta e filósofo. Com *miras*, como ele lhe chama, descobrira a estação e retrogradação de alguns planetas, que muito admirava, e procurava explicar por uma desconcertante aproximação da verdade. Aprendera as propriedades da numeração, trabalhando perfeitamente com números complexos, etc., etc.

Pretendi conhecer o que o *sábio*¹ pensava da alma.

Não acreditava nos padres, mas quanto à alma, ela devia ser, cousa muito leve, assim como a névoa e o fogo, que sempre e sempre se elevam. Numa metáfora, verdadeiramente primitiva,

¹ Sábio, como hoje quase não há, por curiosidade directa. Tinha de ser, como é, sábio, filósofo e poeta.

ele dava a clara ideia do que em nós existe de // fluídico e excessivo, de além dos sentidos e dos órgãos e que é o sonho e o esto vital da evolução.

O que pensava de Deus?

O filósofo escondeu as mãos entre a barba, que lhe cobria o peito, e disse que *não acreditava nos padres*, mas que... «há o Invisível¹. Olhe, meu senhor, eu sei a regularidade que há nos movimentos do Sol da Terra e da Lua e sei o que me custou a *ver* essa regularidade. O Sr. disse-me, há pouco, que há milhares e milhares destes lumes. Para os *ver* e para os *pensar* muita memória² é precisa; deve ser imensa e majestosa essa força invisível, que governa tudo...».

Na ocasião chegava o citado capitalista, que para crer exige que lhe mostrem Deus.

Eu fiquei a pensar no formidável vigor do argumento físico-teológico da existência de Deus, que nunca, nos livros, me fizera grande impressão.

É que ele, aí, é abstracto e eu acabava de o ver erguer-se, diante de mim, novo e *criador*, como se *assistisse ao nascimento do próprio sistema solar*.

Nós, os cultos, quase não temos curiosidades directas, os problemas são-nos enunciados pelos livros e pela convivência, quase nunca pela realidade viva. //

Entre as minhas lembranças infantis, tenho uma de realce maravilhoso. Eu lembro-me de ter *visto, pela primeira vez e com os meus olhos*, brotar, do seio da Natureza, um fenómeno ainda quente e inédito. Sim, eu lembro-me de ter *visto o novo!*

210

Uma manhã, estando na Amarante e na margem direita do Tâmega, eu via, ao longe, na margem esquerda, um homem, que rachava lenha. Eu via-o bater, e, só passado um tempo bem sensível, é que eu ouvia o som...

Abençoado o instante em que o homem mergulha integralmente na realidade, vivendo a íntima vida do Ser, fremente, directa e plena!

Se todos pudéssemos, de quando em quando, viver um desses instantes, então seríamos crentes e firmes, porque sentiríamos o alhear da vaga que nos impele, cortaríamos o espaço numa silenciosa adivinhação, num perene contacto religioso.

¹ Copio textualmente uma nota que a seguir tomei das suas palavras.

² Palavra sua.

A vida seria um deslumbramento. Mas só por um esforço é que o conseguimos, e esse esforço é nada menos que voltado contra o todo. A experiência, que nos é precisa, é a experiência total; o Universo, em suma. Como conceber a experiência que nos demonstre o Deus, que procuramos?

211 Mais uma vez lembraremos que nenhuma experiência existe que necessitadamente prove as verdades de que vivemos. Não há possível justaposição entre os nossos pensamentos e modelos // exteriores que lhe correspondam. Só há o pensamento levantando sistemas, que, em conjunto, se garantem, pela sua beleza, proporção e harmonia.

Muito menos poderíamos esperar uma incompreensível experiência que nos desse o acordo entre o conceito de Deus e um modelo exterior correspondente. Tal Deus seria uma *cousa* em frente de outra *cousa*, relação impossível sem uma nova unidade para a qual se deslocava o problema.

A nossa experiência será muito outra. Veremos se basta a organizar o todo a dialética científica, e, se bastando, ela não implica uma unidade de beleza, verdade e amor.

A primeira dedução, que a nossa dialética permite, é que, sendo a experiência uma adaptação de pensamento entre si e não do pensamento às cousas, a primeira e fundamental realidade é a harmonia e a proporção.

Quando Pitágoras, traduzida a música em números, radiante de infantil maravilha, fazia do Universo uma aritmética, era bem um iniciado a pousar a boca virginal nas águas da Origem.

Nada lhe impunha uma numeração, mas apenas uma relação de números. Nenhuma necessidade; o *gracioso* acordo duma relação, uma unidade interior a substituir a inexistente pobreza duma pluralidade absoluta.

212 E a harmonia não se introduz no pensamento, // é o pensamento que a viveu, porque, quebrando o ritmo universal, a *criou*.

A nossa experiência terá de ser interrogada deste modo:

A moral naturalista, e, portanto, o panteísmo, basta a consolar um mundo de perfeito acordo, a guardar a proporção do Ser e a harmonia do Universo; ou é precisa uma moral transcendente, teísta, para a perfeita conservação e ordem do Todo?

Já vimos que a natureza transcende os indivíduos, e, neles se inscrevem imperativos muito estranhos ao seu egoísmo. Em todo o animal existe o imperativo da espécie, que subordina e, por vezes, despreza os egoísmos.

A consciência moral não será o imperativo da humanidade obrigando os egoísmos à transigência e até à completa negação?

A relatividade da moral humana com os tempos, as regiões e as raças, não indica a sua génese sociológica? Não será, pois, a nossa moral mais que um imperativo do grupo ou da humanidade?

Se a consciência moral se explica pela simples transcendência sociológica, é no naturalismo ou panteísmo que temos de ficar.

O vício do epifenomenismo do pensamento vem aqui ainda complicar o problema.

O materialista teimoso, com relativa facilidade, nos concederá que o mundo físico revela uma Unidade, mas dirá que a Unidade social é uma // ligação de pensamento e por isso sem significado mais que humano, sem realidade essencial. O laço, que prende os homens, é um laço de palavras e sentimentos. A humanidade constituiria, sob este ponto de vista, como que um isolado sistema, cujo dinamismo não é mais que a troca dos pensamentos individuais, pela palavra e pela acção.

213

Como já demonstrámos a intrínseca e essencial realidade cósmica do pensamento, já para nós o simples humanismo levaria à existência dum pensamento moral que põe os homens em sociedade e num Universo interdependente.

Mas o homem limita a sua moral a um mais ou menos amplo humanismo?

Porventura limita-se o homem a pensar-se como sócio duma humanidade perfectível?

E, quando assim, o critério de perfectibilidade social coincide com o critério de perfeição pessoal?

Não compreende o homem uma sociedade de perfeito equilíbrio a que nega o seu apoio e concurso de alma ^(a)?

Esse sublime legislador, que foi Sólon, deu toda a sua alma ao seu povo e aos deuses sociais?

Quando ¹ um dia chorava a morte dum filho, respondeu, à consolação que lhe pretendiam levar com o pensamento da inutilidade da sua dor, *que // chorava por isso mesmo que a sua dor era inútil.*

214

Não é bem claro o desejo opresso da substancialidade da vida moral, do valor cósmico e absoluto da consciência?

^(a) A 1.ª edição usa «dalma».

¹ Diógenes Laércio.

Os olhos de Sólon, ao pronunciar destas palavras, perdiam-se, para além dos deuses sociais, no seio nocturno duma Aurora presentida.

A memória consciente protestava contra a aparente supremacia do inconsciente, era o infinito moral do desejo, do esforço da compreensão sublevado contra o *nada* da imensidade física.

Imaginaí-vos caminhando num Deserto até à beira dum abismo de tamanha grandeza que se vos perca a vista na sondagem da sua amplidão. Do seu vértice olhais um horizonte raso de solidão e mudez. Ao vosso lado voa o mais insignificante insecto, como vós perdido nesse silencioso e despraiado Oceano. Qual vale mais, para a nossa alma miserável, o insecto ou o Deserto imenso?

O olhar de Sólon, voltado para fora da humanidade, perdera-se no nocturno silêncio dum cosmos inanimado; mas, como no ciciar da aragem, que corre a aquecer-se, se adivinha o nascimento do Sol, assim esse inanimado cosmos é, breve, silêncio doloroso e constrangido, quase alvoroçada e inquieta esperança.

O homem quer o absoluto e todo o Universo entra no seu pensamento e nas suas acções. //

215

A palavra Universo é a mais bela e a mais filosófica de todas as palavras que o pensamento dos povos gerou. É penetrada de tendência, ascensão e heroísmo.

A civilização humana só tem sentido e valor integrada nessa total tendência para a unidade consciente e senhora de si. Uma civilização considerada como mero acréscimo de vantagens humanas não mereceria a nenhum homem sacrifício sincero e glorioso.

Também todas as civilizações foram consideradas pelos seus obreiros como absolutos de beleza e justiça.

Quando duas civilizações se defrontam, são os seus absolutos que discutem o seu maior ou menor valor de universalidade.

Será a ilusão do seu relativismo, que, à força de habitual e íntimo, se absolutizou, como o pensamento ingénuo absolutiza, por exemplo, as relações do espaço e do tempo?

Para nós que as olhamos do nosso absoluto elas são relativas e ofuscadas do seu relativismo; mas, em si, elas foram absolutas, simplesmente atingiram um nível que nós ultrapassamos.

É ainda o vício de admitir um absoluto estático, que confunde o problema. O absoluto é aqui uma atitude, um ideal activo.

Todos os povos tenderam para a mais perfeita harmonia, para a universalidade.

Como a realidade é dialéctica e progressiva, // esse Universo é que foi em contínuo crescimento de superfície e de profundidade.

Da família ¹, da *gens*, da cidade, à pátria e à humanidade vai o crescimento social, que conjugado com o crescimento do cosmos, no mesmo esforço de unidade, alarga o Universo.

E a família, a *gens*, a cidade têm um valor absoluto e divino, uma permanente consciência social que é, com Durkheim, o próprio Deus.

Essa consciência social não é a soma do que em cada *alter* há de comum, mas uma unidade superior e transcendente, em cuja composição entra também a reacção sobre a natureza física.

Mas a própria história nos mostra a actualidade humanista excedida pelo esforço universalista.

O cristianismo, no espírito do Mestre e na fecunda propaganda de Paulo, é uma doutrina universalista e total, que fala ao homem cósmico e não ao judeu, ao grego ou ao romano.

Não há um certo relativismo humano absolutizado, uma certa consciência social, mas a consciência absoluta e em plenitude de cósmica ou total realidade.

Como explicar dentro do critério humanista que o cristianismo se espalhe por tantos povos e neles viva ao lado dum estado social separatista que lhe não corresponde?

O *homem* do cristianismo não é o tipo social // do homem de qualquer dos povos cristãos. Isto explica que se tomasse à letra a dualidade do homem, e o fizessem, ao mesmo tempo, sócio da sua pátria pelo corpo e membro do reino de Deus pelo espírito.

217

Apesar da abstracta e artificial interpretação, o mundo foi-se cristianizando, e, nele, amplamente penetrou o infinito cósmico do cristianismo.

Este grande sopro de liberdade, que tornou a pessoa dum *valor inestimável*, porque absoluto, levantou e levanta todas as sociedades para além do seu humanismo.

O homem deixa de se amalgamar com o seu Universo, para, bem destacado, a ele se unir por um mais íntimo e profundo laço.

O homem compreende-se não como parcela dum Todo, ou elemento duma harmonia; mas como consciência representativa do Todo, e absoluta pelo quanto desse Todo representa. Adquire consciência cósmica, que lhe revela a excelência da sua dignidade

¹ *La Cité Antique*, Fustel de Coulanges.

espiritual. O Todo deixa de ser a simples justaposição ¹ de unidades, para querer ser o acordo, a penetração amorosa, o comum esforço para um Universo consciente de si e da sua harmonia.

E a civilização adquire claro significado espiritual, como obra desse espírito livre, dessa gratuita dádiva do melhor de cada um. //

218

O geómetra precisa dum espaço contínuo para nele inserir as determinações ideais das suas figuras, o homem carece duma *continuidade moral*, donde jorre, sem termo nem desfalecimento, a água perene das suas virtudes sociais.

Essa continuidade moral corre fecunda e oculta a animar o esforço humano.

Nela é o poder inventivo dos grandes movimentos renovadores e aumentativos da consciência social.

A sociedade excede-se, porque são possíveis centros de invenção, que, vindos da profundidade, a alargam e penetram de íntima espiritualidade.

Esses centros inventivos não se limitam a meras combinações de possibilidades humanistas já realizados, criam, em todo o vigor do termo, uma nova vida total, colocada, mais alto, no *sentido do Universo*.

Em moral, como em ciência, não pode o pensamento estático encontrar realidade vital e volumosa.

Em ciência fica num mundo de mortos elementos, apenas ligados por uma miraculosa lei estranha. A matéria pura oferecida à pura forma.

Em moral nada de específico poderá encontrar, pois tudo se limita a elementos psíquicos isolados combinando-se por força do meio em que se encontram.

219

Em moral, como em ciência, o pensamento dinâmico e criacionista organiza uma realidade // própria, segura da sua intimidade e do seu valor.

A harmonia é a simples afirmação de ser, só a melodia penetra o drama da vida. O pensamento estático pode conceber um mundo proporcional e viável, mas só o pensamento dinâmico lhe dará vida, movimento, e verdadeira acção.

O pensamento estático é gesto petrificado, estátua inanimada e fria, para sempre separada do seu autor.

Oh divinos corpos de Vénus e de Apolo, na vossa ondulada e livre simetria, passa ainda o sopro do desejo criador! Ao nascer

¹ Feliz expressão de Eucken.

da Primavera, toda a terra é presa do mesmo frémito, que é voo de ave, flor de árvore, pensamento, aroma, cor, alado encanto genesíaco. Em vós, estátuas vivas, passa a mesma comoção, alteia-se a mesma onda de criadora alegria!

E no coração do santo e do herói canta, liberta e alada, uma comovida presença espiritual, onda dum mar sem praias!

Aquele velho negro, que nos cita Le Roy ¹, sabe que *há mais cousas no céu que em todos os livros dos brancos!*

Alma primitiva e simples é já direita ao Céu, em busca duma luz de além, que aqueça e ilumine o seu pobre e vão humanismo!

No sentido do Universo caminham todas as vidas. //

Quando à tarde vemos tombar o Sol no Mar incendiado e calmo, um vaporoso estremecimento de melancolia frisa a superfície da terra, a crista das ondas e das almas, para logo repousadas duma pacificada certeza.

220

É um adeus, de jeito a dar-nos a estima da presença invisível, a readquirirmos a visão da harmonia e da unidade.

Então vemos serenamente o rasto da luz, que desaparece para fechar o abraço em que nos enleia, e, nessa paz, embebidos no último beijo de luz, as aves que acorrem aos ninhos, os insectos que terminam a tarefa, o homem que põe, na própria boca do trabalho findo, o beijo da gratidão e do louvor.

E todos os silêncios do planeta e todas as vozes murmuradas e imperfeitas se casam, na nossa visão, num último raio de luz, que já não é do Sol excepcional e deslumbrador, mas de estrela humilde e fraterna!

Em nossas almas sentimos a universal alegria de existir, e, olhando-nos profundamente, rezamos, com a santa tomista, cósmicas palavras de gratidão ao ardente amor com que nos foi dado o *ser*.

Póvoa de Varzim, Junho e Julho de 1914.

¹ *Christus, Manuel d'Histoire des Religions.*

Bruno, filósofo

A personalidade de Sampaio Bruno destaca pela profundidade, pela vastidão e pela intimidade.

A sua indagação estendeu-se desde o campo científico até à curiosidade anedótica, e, em todos os momentos, ela aprofundava até ao absoluto numa febre metafísica de encontrar ao ser um significado e um destino.

A vida literária pode ser directa, criadora, prolífica, ou indirecta, imitativa, neomalthusianista.

A primeira é o abraço fecundo do homem com a Natureza, a segunda é um espantalho social, que, como o jogo, serve a um vazio exercício formal da inteligência e da sensibilidade.

O literato da primeira família é o coração ansioso, o espírito interrogativo, a atracção do absoluto interior para o absoluto exterior.

O da segunda família é o capricho vaidoso do macaco, que viu o dono a barbear-se e pretende fazer o mesmo; é um sinal de prestígio como o polimento das botas, o corte da sobrecasaca.

O centro de atracção dos primeiros é o oculto pensamento cósmico, revelado na harmonia dos mundos, no triunfo da beleza, no frémite de unidade, que ondula a Criação; o centro de atracção das segundas ^(a) é a botica da aldeia, o passeio da «Cardosa», no Porto; em Lisboa, o Amieiro e as sucursais de S. Bento e Terreiro do Paço.

Claro está que são estes os vitoriosos do momento, trazem o selo da época e são como toda a gente. O caminho da sua fama cresce até ao túmulo, aí inflecte num decrescimento rápido até ao zero.

^(a) No artigo figura «seguidas».

Os primeiros, trazendo o novo e o sério, vivem *em si*, durante muito tempo, para subirem em contínuo crescimento pelas idades e gerações futuras.

São o diamante cripto-cristalino, que o atrito com a grande realidade engrandecerá sem cessar. Exemplos: Antero e Tomás Ribeiro, Teixeira de Pascoaes e Júlio Dantas, etc., etc.

Bruno, como um Nilo ou um Ganges sagrados, foi uma torrente fecunda, uma semente de Vida, um criador de Ideal. Como os frutos são a utilidade da árvore, assim é a ação o termo do pensamento.

Um excesso luxuoso é a flor, que precede o fruto, como o pensamento artístico antecede a ação.

Mas não há flor sem o obscuro, profundo trabalho das raízes; não há beleza, graça flutuante, excesso boiando em sorriso à face do Ser, sem penetração insinuante e amorosa nas entranhas da Realidade, na fonte da Unidade, que nos enlaça.

O pensamento filosófico é o feixe das raízes, que atravessam os mundos, de astro em astro, numa permanente ansiedade de Luz. A flor espalha o seu aroma sem interrogar a Raiz sobre a sua origem, o Poeta pode cantar sem esforço, nem pesquisa; como na flor é o Aroma, é, nele, o pensamento, esvoaçando em canto. A aurora do canto, a harmonia da flor brotam da Noite em que vogamos embalados.

Nessa noite há astros, que são os olhos dos filósofos; por eles a névoa da melancolia, a sombra, a mudez, em que o Canto dos poetas se tonaliza e espraia.

Bruno foi um primacial filósofo nesta terra em que, com F. Sanches e Antero, o pensamento filosófico se encerrara.

A filosofia é a síntese, sem ela o pensamento é uma pluralidade dispersa, perdido de si mesmo.

Em toda a obra de Bruno há a unidade de pensamento filosófico, que ao Universo procurou um sentido, e, nele, se quis colocar.

Em duas obras, especialmente, foi procurado o significado ao Ser: *A Ideia de Deus* e *O Brasil Mental*.

Nesta segunda obra é notável o estudo sobre Spencer, e, muito particularmente, a crítica de Comte.

O positivismo magoava a natureza metafísica de Bruno, como nos magoaria a aproximação duma mulher, de longe visionada em formosura e encanto, e agora vista na imobilidade da cegueira.

Esta impressão pungente a senti um dia em que um amigo inteligente e discreto me dizia não compreender a existência do problema de Deus.

A. Comte é, para todos os metafísicos, um demoníaco gigante, que de novo, após a tragédia de Galileu e Giordano, nos quisesse encarcerar num Cosmos limitado, já não pelo belo cristal helénico, mas pela obscuridade dum caótico niilismo.

É contra esse Gigante, que o tímido, o humilde, o modesto portuense, vai erguer o gládio do seu verbo.

Bruno ataca a Raiz do pensamento positivista, com a clara consciência de que só assim evitará os seus maus frutos — os despotismos.

Comte, como está redito, ignora a Crítica. É-lhe preciso em todo o caso um equivalente, que lhe permita solidez de alicerces.

Esse equivalente é a célebre lei dos três estados, que pretende ser uma simples constatação de factos.

Essa lei sofre, da argúcia e intelectualidade de Bruno, uma crítica exaustiva, que é perfeita e a par da estatura de Augusto Comte. Os factos existem, mas, precisamente, porque Comte os sujeita a uma minguada elaboração, é que eles dão a lei dos três estados.

Esses factos elaborados por uma lógica, mais consciente do factor psicológico, dão exactamente a falsidade duma lei, que nada mais tem que a tendência diferencialista de todo o progresso.

Destruída a lei dos três estados, é por terra todo o edifício positivista, sem que, é claro, se perca o valioso trabalho de síntese científica e até, por vezes, de crítica filosófica e de metodologia ¹.

Assim se respira, e se nos abre de novo o Universo, sem termo, nem limite.

Assim a nossa liberdade freme e sulca o Espaço em esforço metafísico, em aspiração de absoluto.

O absoluto é o alimento de nossas almas, e, se ao termo do nosso cogitar sempre encontramos o relativo, é, felizmente, porque sempre a realidade é actividade socialista — o *eu* cooperando com o *vós*.

Sair para fora da Relação seria mirrar o eu em absoluto isolamento, aniquilando o mundo, como sua espontânea produção (Fichte), ou suprimir o eu, como epifenómeno de arranjos exteriores (Dantec). Sistema de actividades cooperantes, pluralidades unificadas, é, desde o atomismo ao vitalismo, a verdadeira face da Realidade.

¹ O *Criacionismo*, Leonardo Coimbra, pg. 231 e seguintes [pp. 285-286 desta edição, vol. 1, tomo II].

O absoluto que buscamos é Deus.

Por isso Deus começa por ser uma realidade materialista, uma afirmação táctil e muscular e acaba por ser a garantia dos valores morais e intelectuais.

Esse é o Deus de Bruno, conceito robusto e vibrátil, saído dum pensamento original e heróico.

O Deus concluído para satisfazer a actividade formal da nossa lógica nada vale.

Contra esse conceito acha Bruno válida a argumentação de Kant e renova-a contra as posteriores modalidades do mesmo argumento, Cauchy e discípulos.

Contra um pronto panteísmo e um Deus criador em plena liberdade e consciência levanta Bruno o problema do Mal.

O melhor dos mundos possíveis de Leibniz não deixa de ser mau, segundo Bruno, sem que a teoria dos compostíveis o justifique.

Mas o ateísmo é falso, porque o Universo se traduz em ideias. E aqui está a profundidade do pensamento de Bruno.

Este argumento tem implícito um postulado, que Bruno não destaca e que, portanto, toma como axioma: o da substancialidade¹ do pensamento. Se as ideias são, com Locke, simples produtos de sensação e reflexão, ou composição de ideias por estas vias recebidas, nada provará o constatado idealismo do Universo.

Encontramos no Universo aquilo que ele nos deu em sensações, encontramos em nós o que, pela reflexão, atingimos.

Quanto às ideias compostas, como são meras colecções de ideias simples só nos resta ver se têm objectos reais correspondentes.

Uma analogia, que já, no entanto, se não compreende, só nos permitirá a hipótese da existência duma possível reflexão nos outros seres.

Nada mais.

Mas, se desde o princípio admitimos a realidade do pensamento, é então em pleno pensamento que vivemos, e a arquitectura idealista do Universo revela uma unidade de pensamento cósmico, que bem garante o valor absoluto do que em nós é a imagem sua.

Era, em Bruno, axiomática a substancialidade do pensamento, porque era a simples afirmação do seu ser íntimo.

¹ Não confundir com coisa, ou realidade estática.

Assim é todo o *pensamento directo*; e só o homem, que uma vez se sentiu pensar tão de sério como o germinar de semente ou o florescer de árvore, acredita e vê o Espírito sobranceiro ao Tempo.

Um idealismo platónico movia, pois, o seu pensamento metafísico. Esse idealismo, dado o *absoluto do Mal*, não podia suprimir uma fatalidade, um mistério na criação, isto é, no encontro de Deus com o Mal. Esse mistério é a passagem do Espírito puro a Espírito diminuído.

E, aqui, a intuição metafísica de Bruno substitui o idealismo platónico, impossibilitado pela sua atitude perante o Mal, admitido como *facto*.

Um duplo aspecto da sua personalidade aqui destaca.

A ânsia de concreto¹, a preponderância do afectivo, levando-o ao positivismo empírico do Mal e o seu grande poder intuitivo, até aqui dominado pela razão discursiva e dialéctica, largando alto e majestoso voo.

Dá-nos uma última realidade, que bem pode afirmar-se uma antevisão do bergsonismo.

O Tempo cai, *degrada-se* em Espaço, o íntimo desenvolve-se em episódio, o centro alastra à circunferência.

A concentração temporal seguida do abandono, queda espacial, não é bem uma visão bergsonista?

Humilde, modesto e bom era o nosso filósofo, mostrando na acção a qualidade do seu comovido e religioso pensamento.

Como, ao pousar sequiosos lábios na frescura da água corrente, sentimos como que a verde frescura da Terra, correr-nos as veias, eu sinto, bem presente, no meu admirativo e agradecido espírito, a presença *viva* das suas ideias, tumultuantes da eterna seiva.

Lisboa, 20 de Novembro, 1915.

(A *Águia*, Porto, ano VII, 2.^a série, n.º 48, Dezembro de 1915.)

¹ O concreto era nele tão vivo que toda a conversa era nele episódica. Conversava Hegel em anedotas.

Nota do coordenador. — Leonardo Coimbra publicou in Boavida Portugal, *Inquérito Literário*, Lisboa, Livraria Clássica Editora, 1915, pp. 310-316, um artigo sobre «A voz da incompetência — Júlio de Matos e a 'Renascença Portuguesa'». Porém, não se insere neste ponto, porque Leonardo já o havia publicado in *A Montanha — Diário do Partido Republicano Português*, Porto, 2.º ano, n.º 475, 12 de Setembro de 1912, estando por isso já inserido no vol. I, tomo II, pp. 385-388, da presente edição.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

- Agostinho (Santo), 138
Ampère, 135, 254
Apolônio, 94
Aquino, Tomás (S.), 138
Aristóteles, 38, 46, 48, 138, 160, 163, 195
Assis, Francisco (S.), 141, 153
Atwood, 147, 228
- Bacon, Francis, 38, 252, 286
Barros, João de, 41
Becquerel, Antoine, 257
Beirão, Mário, 141
Berget, 243
Bergson, Henri, 39-40, 42, 79, 105, 108, 128, 139, 157, 169, 194, 241, 285-287
Bernoulli, Jacques, 82
Bernoulli, João, 81
Berthelot, R., 108
Boltzmann, Ludwig, 273
Bose, 257
Boutroux, Émile, 39-40, 128, 169
Braga, Teófilo, 219
Brahe, Tycho, 94
Brown-Sequard, 98, 115, 273
Bruno, Giordano, 24, 38, 299
Bruno, Sampaio, 297-301
- Cantor, Georg, 269
Carnot, 273
Carnot-Clausius, 273
Carvalho, E., 215
Cavendish, Henry, 94
Chagas, Pinheiro, 226
- Chappuis, 243, 255
Comte, Augusto, 39-40, 72-73, 85-86, 190, 239, 288, 298-299
Copérnico, 226, 241
Correia, Pádua, 55
Coulanges, Fustel de, 293
Coulomb, Charles de, 89, 254
Cournot, Antoine, 275
Couturat, Luís, 237
Cyon, Elie de, 105, 157, 200
- Da Vinci, Leonardo, 38
Dantas, Júlio, 298
Dante, 29, 45-47, 179
Darwin, Charles, 39, 108, 140
De Rochas, 118
Descartes, 38, 41, 44-45, 47
Deus, João de, 268
Diderot, Denis, 157
Diócles, 269
Duhem, Pierre-Maurice, 91, 169
Durkheim, Émile, 127-128, 145-146, 293
- Eleia, Zenão de, 84, 102, 195, 276
Emerson, Ralph Waldo, 153
Erasmio, 117
Espinosa, 34, 36, 38, 139, 214
Eucken, Rudolf, 40, 44, 170, 294
Euclides, 27, 92, 149-151, 200-202, 248
Euler, Leonhard, 82, 270
- Fabre, Henri, 278, 280
Faraday, 81, 254, 258

- Fichte, 39, 190, 216, 299
 Figueiredo, António de (P.º), 224
 Foucault, Léon, 253
 Fouillée, Alfred, 39, 170, 208
 Fresnel, Auguste, 243, 253, 257, 263

 Galileu, 24, 27-28, 31, 38, 44, 101, 134,
 146-147, 160, 204-205, 209, 227-
 -228, 299
 Goethe, 167
 Graça, Américo dos Santos, 53
 Grassmann, 79
 Guillaume, Charles Édouard, 272
 Guyau, Jean-Marie, 40, 127, 209, 279

 Hamilton, William, 79
 Harnequin, Arthur, 45, 203, 214
 Hegel, 39, 45, 139, 301
 Helmholtz, Hermann, 270
 Heraclito, 214
 Hermite, Charles, 78, 269-270
 Hertz, 257
 Höfding, Harald, 40, 153-154, 156
 Homais, 89
 Hugo, Vítor, 55, 87, 107, 157
 Hume, David, 45, 76, 138, 145
 Huygens, Cristiano, 243

 Infante Santo, 232

 James, William, 39-40, 153-154, 156,
 170, 286
 Jamin, 257
 Janet, Pierre, 267
 Jaurès, Jean, 135, 161-163, 165-167

 Kant, 24, 26-27, 32, 38, 42, 45, 74, 78,
 80, 83, 85, 112-113, 134, 138-139,
 158, 179, 187, 189, 191, 193-197,
 199, 200, 203-206, 209-214, 217,
 219-220, 226-227, 229-233, 264-
 -266, 276, 300
 Kepler, 94, 246
 Kerr, 258
 Kirchhoff, Gustav, 256
 Klein, F., 268

 La Motte, 255
 Lachelier, Jules, 226

 Laércio, Diógenes, 291
 Lagrange, M. J.-L., 82
 Langevin, Paul, 204, 249
 Le Dantec, Félix, 42, 146, 205, 299
 Le Roy, 295
 Leal, Raul de Oliveira, 138
 Leibniz, 38, 45-47, 101, 107, 138-139,
 189, 206, 214, 300
 Liard, 264
 Lindemann, 78, 269-270
 Lippmann, Gabriel, 208, 273
 Lobatchefski, Nikolai, 150, 201, 204
 Locke, John, 300
 Lofge, Oliver, 42, 117-118
 Lorentz, Hendrik, 27, 29, 31, 206-207,
 241, 252, 259
 Lucas (S.), 223
 Luys, 98, 115

 Mach, Ernst, 81, 101
 Maclaurin, Colin, 207
 Maeterlinck, Maurice, 53, 63, 282
 Malebranche, Nicolas, 38
 Marconi, Guglielmo, 257
 Masson, 257
 Matos, Júlio de, 301
 Maxwell, James, 89, 94, 249, 254, 256,
 303
 Metchnikoff, Elijah, 237
 Mill, Stuart, 39, 41, 145, 235-242, 245-
 -248, 251-252, 260-265, 285
 Myers, 287

 Newton, 89, 94, 107, 167, 179, 209,
 238, 245-247, 253-254, 257
 Nichols, 257
 Nicomedes, 269
 Nietzsche, 39-40, 127-128, 140-141,
 221, 225, 279
 Niewengłowski, 198

 Paredes, Joana, 142
 Pascal, 158
 Pascoaes, Teixeira de, 41, 298
 Paulo (S.), 293
 Peano, José, 237
 Piper, 118
 Pitágoras, 197, 290

- Platão, 29, 31-32, 38, 41, 46, 138-139,
 141, 160, 165, 184-185
 Plotino, 38
 Poincaré, Henri, 39, 91, 169, 199, 204,
 207-208, 214-215, 226, 242, 247-
 -248, 250, 262, 267, 275
 Poincaré, Lucien, 39, 259, 273
 Protágoras, 183, 264
 Ptolomeu, 226
- Queirós, Eça de, 219
 Quental, Antero de, 193, 298
- Reinach, Salomão, 282
 Reis, Soares dos, 218
 Renouvier, Charles, 39, 127, 169
 Ribeiro, Tomás, 298
 Riemann, Bernhard, 204
 Righi, A., 257
 Rodin, Auguste, 219
 Rubens, 257
 Russell, Bertrand, 237
- Salomão, 221, 223
 Sanches, Francisco, 298
- Schiller, Friedrich, 303
 Schopenhauer, 27, 37, 39, 41, 68, 83,
 108, 127-128, 139, 161
 Seillière, M., 127
 Shakespeare, 157
 Sócrates, 31-32, 38, 184-185, 225
 Spencer, Herbert, 27, 39, 114, 139, 145,
 182, 186, 204, 298
 Stevin, Simon, 239
- Tannery, Jules, 270
 Tarde, Gabriel, 128
 Tolstói, Leão, 55, 87, 107, 141, 153
- Unamuno, Miguel, 137, 277
- Verrier, 89
- Wagner, 303
 Weierstrass, 198
 Weismann, August, 238
 Wundt, Wilhelm, 239
- Zeeman, Pedro, 183, 259
 Zola, Émile, 219

ÍNDICE SISTEMÁTICO

- Absoluto, 25, 27, 156, 251, 292-293, 299-300; absoluto incognoscível, 76; absoluto incondicional, 76
- Abstracção, 25, 274, 284
- Acaso, 120, 226-227
- Acção, 27-29, 34, 36, 47, 84, 87, 91, 104, 114, 123, 129, 168, 184, 190, 214, 230, 250, 265-266, 275-277, 298
- Actividade: científica, 124, 180; cognitiva, 75, 190; criacionista/criadora, 139, 193; do pensamento, 129, 210, 266; estética, 190-191; filosófica, 180; formal, 217; pensante/espiritual, 68, 73, 75, 84, 89, 186; religiosa, 124
- Acto: humano, 252; livre, 231, 233
- Agnosticismo, 30-31, 119
- Além/interminável, 55, 122, 125, 295, 299
- Alma, 29, 32, 34-35, 40, 44-46, 48, 53, 64, 70, 73, 98-99, 111, 125, 147, 179, 185, 191, 223, 266, 276, 278, 288; alma-cousa, 98; alma-resultado, 34
- Amor, 110, 126, 137, 174, 185, 220, 279-281, 283, 290
- Análise infinitesimal, 139, 270
- Análise/métodos analíticos, 45, 82, 270
- Analogia, 67, 81-83, 90, 122, 211-214, 217, 300
- Animismo, 136
- Aniquilamento, 33, 103, 113, 121
- Antinomias, 86, 93, 276
- Aparecer/aparência, 26-27, 30, 33, 38, 75-77, 79, 182, 214, 218, 280, 282, 285
- Apercepção, 210, 212, 217
- Apodíctico, 240
- Apriorismo, 25, 38, 113, 145, 182, 184, 193, 196, 209-210, 226, 247, 270; apriorismo gnosológico, 186-187
- Argumento físico-teológico, 289
- Aristotelismo, 45, 213
- Arte/estética, 32, 88-89, 97, 113, 122, 213, 217
- Assimilação, 78, 80, 97; assimilação pensante, 85
- Associonismo, 112, 116, 145, 235
- Ateísmo, 300
- Atomismo, 34, 44-45, 95, 183, 206, 251, 286, 299
- Átomo, 33-34, 44, 72, 120, 206, 235, 242, 260
- Autonomia, 38, 196, 230-232; autonomia da vontade, 233; vontade autónoma, 232-233
- Autoridade, 46-47, 231, 233
- Axiomas, 145, 149, 200, 212, 300
- Beleza, 99, 106-107, 129, 134, 158, 221, 248, 288, 290
- Belo/teoria do belo/juízo do belo, 23, 134, 217-220, 223-224, 226; belo metafísico, 218
- Bem, 54, 123, 185
- Bergsonismo, 68, 128-129, 286, 301

- Bíblia, 224
 Biologismo, 111
- Cálculo das probabilidades, 273
 Cálculo infinitesimal, 102
 Caos, 103, 113, 120-121, 161, 181
 Categoria, 72, 75, 77-79, 187, 192, 199, 205, 207, 209-211, 213, 226-227, 247
 Catolicismo, 45
 Causa, 73, 97-98, 245, 250-251, 270, 288; causa-cousa, 251, 260
 Causalidade, 45, 66, 72, 98, 194, 205, 207, 236, 239; causalidade particular, 240
 Cepticismo, 55
 Ciência, 32, 88-91, 93, 95, 97, 113, 119, 122-124, 180, 191-193, 196, 208, 226, 230, 236, 242, 247, 252, 263, 272-273, 275-276, 294
 Ciências matemáticas, 251-252, 260-263, 267, 271-272, 274
 Cientismo, 189
 Cindir/cisão, 76, 97, 280
 Civilização, 44, 109, 225, 292, 294
 Classicismo, 219
 Comédia/cômico, 224-226
Conatus, 45-46
 Conceito, 70-71, 73-78, 80, 84-85, 90, 119, 184-185, 194-196, 205, 217, 220; conceito puro, 75
 Concreto, 301
 Condição/condições da experiência, 26, 131, 206, 212, 230
 Condicionalismo, 191, 232
 Conhecimento/teoria do conhecimento, 30, 38-40, 128, 145, 181-182, 184-187, 190-192, 204, 210, 212, 217, 229, 235, 264-266, 274-276, 286
 Conjunto, 26, 93, 97, 103-104, 119-123, 129, 205, 227, 230, 242, 248, 250-251, 253, 258, 269, 274
 Consciência, 33-37, 40, 58, 66-67, 75, 88, 98, 111, 116, 123, 126, 133, 181, 210, 216-217, 224, 265, 276, 284, 287, 291; consciência cósmica, 293; consciência moral, 158, 291; consciência moral criadora, 276; consciência pensante, 74; consciência pura, 76; consciência social, 146, 274, 294
 Consciente, 184
 Construção, 73-75, 90, 101, 119, 180, 184, 186, 190, 193, 203, 207, 210-211, 218, 237, 247, 283
 Contíguo, 78
 Contingencialismo, 39, 76, 169
 Contingente, 113
 Contínuo/continuidade/princípio da continuidade, 32, 79, 82, 90, 101, 104, 113, 118, 120, 123, 131, 190, 194, 196-197, 199, 206, 238; continuidade moral, 294
 Contrário(s), 31
 Convenções, 92, 169, 267
 Corpo, 45-47, 73, 101, 185, 191, 218, 266, 278
 Cosa/cousismo/cousar, 31, 46, 66, 72, 79, 86-87, 90, 100, 111, 118-121, 134-135, 137, 161, 186, 189, 195, 197, 205, 211, 213-214, 221, 223, 226, 228, 232, 246, 250-251, 260-262, 266, 275, 277, 280, 283, 288, 290, 295, 300; cousismo mecânico, 46; cousa-realidade, 29
 Criacionismo/criacionista, 28, 32-33, 36, 40, 127, 129, 146, 150, 170, 189, 191, 201, 207-208, 212, 217-218, 231, 236, 241, 245-247, 249-250, 252, 273, 275-276, 294; criacionismo científico, 274; criacionismo gnossológico, 274
 Criar/criação/criador, 68, 70, 95, 98-100, 121, 170, 186, 232, 275, 280, 289-290, 301
 Cristianismo, 41, 44, 221, 225, 230, 282, 293
 Crítica, 74, 76, 191-193, 220, 264-267, 299
 Criticismo, 189, 265
 Cultura, 218; cultura noológica, 44
 Dedução, 192-193, 208-209, 236-237, 245-246, 249.
 Definições, 149, 200
 Descontínuo/descontinuidade, 33, 47, 90, 94, 97, 114-115, 121, 127, 184, 197

- Desejo, 36, 81, 129, 233, 279, 280; desejo cósmico, 155
 Destino, 136, 225, 282
 Detalhe, 104
 Determinismo, 31, 79, 83, 101, 130, 145, 147, 150, 201-202, 215, 220, 228, 232, 247-248, 252; determinismo mecânico, 83, 101
 Deus, 24, 36, 47, 51-52, 159, 161, 267, 275-277, 284-285, 287-290, 300
 Devenir, 145
 Dever, 220, 229-233
 Dialéctica/movimento dialéctico, 27-29, 31-32, 34-35, 40, 42, 73, 80-81, 87, 92, 95, 98, 115, 119, 129, 134, 139, 170, 180, 182, 187, 193, 195, 197, 199, 203-205, 238-240, 245-251, 253, 258, 275, 277, 283, 285, 287, 290, 293; dialéctica científica, 32, 34; dialéctica criacionista, 35, 275-276; dialéctica da realidade, 40; dialéctica do excesso e acção, 129; dialéctica do pensamento, 31
 Dinamismo, 44, 148
 Direcção/direccionismo, 40, 69-70, 79-80, 117-118, 185, 227
 Diverso, 54, 205
 Dogmatismo, 70-71, 90, 124, 264, 276, 286
 Dor, 51, 161
 Dualismo, 41
 Durkheimismo, 204-205, 209

 Efeito, 97, 288
 Elemento, 189
 Empirismo, 25-27, 30-31, 39, 76, 92, 127, 131, 145, 181-183, 185, 189, 193, 200, 204, 217, 236-237, 240, 242, 247, 250, 252, 257, 260, 263-265, 285
 Energética/energetismo, 92-93, 102-103
 Energia, 50, 68, 81, 102, 106, 119, 214-216, 235
 Entendimento, 38, 75, 77, 80, 134, 190, 192, 197, 209-213, 217-220, 224, 226, 247
 Entropia, 102-103, 273
 Epicurismo, 119-120
 Epifenómeno/epifenomenismo, 32-33, 43, 66, 83, 132, 146, 155, 158, 221, 235, 266, 270, 291, 299
 Epistemologia, 236, 242, 247
 Escolástica/escolasticismo, 195, 211, 214, 219, 240, 252
 Espaço primordial, 199
 Espaço, 25-30, 45, 49, 67, 72, 75-77, 82-85, 88, 96, 101-102, 107, 117, 149-150, 193-197, 199-204, 206-211, 241, 266
 Espelho, 181-182
 Esperança, 53
 Espírito, 40, 45, 70-71, 73, 100-101, 163, 170, 185, 226, 247, 301; espírito criador, 99; espírito puro, 301; espírito diminuído, 301
 Espiritualismo, 264
 Espontaneidade, 97
 Esquematismo/esquema, 77-79, 199, 212
 Estética transcendental, 230
 Éter, 87, 120, 183, 245, 251, 254, 256-259
 Eternidade, 36, 99, 155-156
 Eu, 81, 190, 232-233, 278, 281, 283, 299
 Evangelhos, 223
 Evolução/evolucionismo, 27, 39, 74, 77, 92, 97, 119, 139-140, 206, 280; evolucionismo dialéctico, 27
 Excesso/excedente/excedência, 33, 36, 67, 71, 87, 89, 91, 93, 95, 97-100, 103-107, 109-115, 120-123, 129-133, 139, 157, 179, 189, 218, 223, 229, 232, 236, 240-241, 252-253, 261, 276, 282, 286, 289, 293-294, 298; infinito excesso/excesso infinito, 122-123, 129; excesso teleológico, 131-132
 Existência de Deus, 69, 233, 289
 Experiência, 26-27, 32, 36, 91-92, 109, 115-116, 118, 120, 123-124, 169, 182-183, 193-194, 212, 235-236, 246, 249, 252-253, 261-262, 285-287, 290
 Extensão, 26, 38, 44-46, 207, 278

- Facto, 31, 42-43, 72-73, 75, 78, 85, 183, 191, 208-209, 233, 239-240, 242-243, 245-246, 258, 299, 301
- Faculdade, 75-76, 79-80, 83, 134
- Fatalismo/fatalidade, 53, 85, 120, 175, 252
- Felicidade, 233
- Fenomenismo, 288
- Fenômeno/fenomenalidade, 26, 30, 43, 78, 85-86, 118, 145, 160, 181, 193, 196, 204, 213-215, 217, 220, 227, 229-230, 240, 245, 251, 271
- Fenomenológico, 285
- Filosofia, 40, 42, 89-90, 97, 252, 298; filosofia crítica, 131; filosofia da contingência, 302; filosofia da continuidade, 32; filosofia da liberdade, 302; filosofia positiva, 85
- Filósofo, 42, 124, 162, 289
- Finalidade, 226-227, 229, 284
- Finito, 147, 195, 228
- Fluxo, 44, 48, 102, 104, 270, 280, 286
- Força, 38, 71-72, 78, 81, 120, 246-250
- Forma/formas/formas apriorísticas/forma pura, 26-29, 33, 38, 48, 72-73, 75-76, 79-80, 83, 85, 88, 113, 126, 135, 145, 160, 184, 187, 190-192, 197, 200, 203-205, 207-213, 217, 220, 227, 238, 265-266, 270, 274-276
- Formalismo, 27-28, 30, 40, 72, 74, 76, 91, 124, 160, 189-190, 196, 205, 216, 217, 225, 229-230, 232-233, 238, 247, 252, 257, 265, 267, 270, 272, 274; formalismo estético, 192, 205, 211; formalismo gnossológico, 189; formalismo kantista, 216
- Função/funções, 181-182, 187, 199, 261, 278; funções contínuas, 198
- Futuro, 36, 168
- Generalização/sistematização, 81, 91, 93, 97, 100, 199, 203, 209, 240
- Gênio/genialidade, 134, 185, 220, 226
- Geometria, 149, 195-196, 200, 261-262, 267-268, 272, 274
- Graça, 71, 104-106, 121, 223-224, 290
- Grandes problemas filosóficos, 275
- Grandeza, 78, 96, 197
- Gravidade/gravitação, 86, 94, 227
- Harmonia preestabelecida, 38
- Harmonia, 250-251, 290, 292
- Hegelianismo, 138
- Helenismo, 44
- Herança, 27, 33, 77, 96, 103, 186, 224
- Heterogeneidade/heterogêneo, 94, 195, 197
- Heterogeneização, 91, 96
- Heteronomia, 230-231
- Hiperconsciência, 132, 161
- Hipótese/hipotético, 25, 31, 236-237, 242, 245, 250-251, 267
- Homem, 23-24, 50, 89, 106-107, 124, 140, 163, 179, 195, 223, 264, 276, 292-293, 301
- Homogeneidade/homogêneo, 82-83, 94, 96, 99, 194, 197, 200, 206-207
- Homogeneização, 91-93, 95-96
- Homossexualidade, 280-281
- Humanismo, 44, 288, 291, 293-295
- Idealismo, 41, 45, 119, 134, 145-146, 182, 185, 192, 211, 225, 228, 248, 266, 272, 275, 277, 284, 300-301; idealismo dialético, 43, 46-48; idealismo platônico, 45, 160; idealismo substancial, 276; idealismo transcendental, 231
- Ideia/idealidade/ideal, 36, 38, 46, 66, 90, 100, 118-120, 122-123, 129, 135-136, 153-155, 165-166, 179, 182-186, 191, 220, 224, 227, 247, 266, 274, 283, 298, 300; ideia moral, 276; ideia-cousa, 185
- Igualdade, 32, 140, 184
- Ilusão/ilusionismo, 30, 72
- Imagem-cousa, 29
- Imaginação, 75, 77, 80, 194, 197, 210-213
- Imortalidade/imortalidade da alma, 25, 29, 31, 33-37, 111, 184, 225, 233, 238
- Imperativo categórico, 220, 230
- Imperativo hipotético, 230
- Inatismo, 145, 185-186, 189, 191, 199, 204, 240

- Incognoscível, 31, 55, 76, 190-191, 193, 276
 Incondicional, 225, 230; incondicional absoluto, 76
 Inconsciente, 81, 90, 114, 116, 184
 Indeterminismo, 149-150, 200-201, 206, 273
 Indivíduo/individualidades/seres, 30, 34, 36, 42, 128-129, 154, 250, 278, 280, 283
 Indizível, 49
 Indução, 216, 226, 236-237, 245-246, 254, 272-273
 Inércia/princípio da inércia, 40, 85, 89-90, 93, 97, 99, 207, 246-250, 284
 Inextensão/inextenso, 278
 Infinitude, 194
 Infinitésimo, 147, 228, 248
 Infinito, 155, 157, 162, 194, 197, 219, 228, 276; infinito moral, 133
 Informação, 78, 160, 181, 184, 227, 277, 285; instante, 25-26, 33, 99, 101-102, 104, 205, 289
 Intelectualismo, 160
 Intuição/intuição formal/intuição pura/intuição intelectual, 75-79, 185, 192-193, 196, 203, 209-213, 218, 260, 286, 301
 Intuicionismo, 39
 Involução, 206
 Irracional, 138, 199
 Irreal, 186, 208
 Irredutível, 27, 32-35, 40, 68, 75, 77, 84, 96, 113, 115, 146, 210, 227, 239, 269

 Juízo, 70, 72, 74-75, 77, 80, 84, 91, 186, 187, 190, 209-210, 266; juízos analíticos, 38, 192, 196; juízos sintéticos, 193, 196; juízo sintético *a posteriori*, 196; juízo sintético *a priori*, 193, 195; juízo teleológico, 226, 229

 Kantismo, 74-76, 119-120, 131, 145, 166, 190, 192-193, 196, 206, 211, 213-214, 229-230, 233

 Lei, 130, 134, 160, 251; lei dos três estados, 299; lei moral, 233; lei dos extremos, 68
 Liberdade, 38, 45, 68, 73, 95-97, 112-113, 120, 124, 129, 138, 141, 154-158, 169, 214-215, 222, 224, 232-233, 248, 251-252, 266, 275, 281, 299; liberdade activa, 113; liberdade criadora, 141; liberdade de indiferença, 275; liberdade de pensamento, 286; liberdade em excesso, 157; liberdade metafísica, 98; liberdade moral, 111, 113; liberdade necessitante, 113; liberdade pensante, 216; liberdade pessoal, 113; liberdade transcendente, 138
 Libertação, 123, 179
 Limite, 35-37, 79-80, 96, 101-102, 104, 106-107, 131, 205, 247, 260
 Lógica, 149; lógica formal, 237; lógica real, 237; lógica transcendental, 230

 Magnetismo, 135
 Mal, 54, 162-163, 300-301
 Marcha dialéctica, 28
 Matéria, 26, 28, 33, 38, 48, 72-73, 75, 80, 84-86, 99, 101, 109, 113, 120, 160, 166, 183-184, 197, 189-192, 203, 205, 207, 209, 211, 213, 217, 220, 227, 235-236, 238, 241, 251, 257-258, 266-267, 273-275; matéria-cousa, 28
 Materialismo, 40-41, 46, 72, 88, 93, 155, 160, 187, 189, 235-240, 242, 245, 247, 260-262, 264-267, 274, 284
 Máxima, 232
 Mecanismo/mecanicismo, 38, 74, 88-89, 93, 101, 107, 119, 121-122, 146, 229, 252
 Memória (biológica, moral, pessoal), 50-51, 99, 101-118, 120-123, 125-126, 137, 182, 185, 283, 287, 289, 292
 Mesmo, 277-280, 282-284

- Metafísica, 40, 43, 46, 55, 147, 165, 190, 224, 228, 245, 267, 277, 297-298, 301; metafísica da vontade, 108; metafísica idealista, 166
- Método dedutivo-analítico, 191; método indutivo-construtivo, 191
- Milagre, 79, 130-132, 185, 251, 263
- Mistério/misterioso, 75-76, 79, 89-90, 106, 122, 148, 155, 157-158, 167, 180, 225, 229, 276-277, 281, 301
- Mística, 124, 170; ascetismo libertador, 108; êxtase, 168
- Mito, 136
- Mônada, 28, 34-35, 38, 42, 214, 278
- Monismo, 30
- Monoteísmo, 41
- Moral, 32, 36, 38, 108, 111-113, 121, 123-124, 191-192, 208, 224, 226, 229-231, 233, 252, 275-276, 284-285, 290-291, 294
- Moralidade, 232
- Morte, 25, 31, 37, 48, 51, 61-65, 105, 107, 115, 118, 124-126, 157, 162, 185, 199, 212, 221, 227, 237-238, 240, 282-283
- Movimento, 26-27, 38, 42, 44-46, 48, 71, 74, 78, 80, 82, 84, 101-102, 121, 206-207, 229, 239, 241, 246-247, 249, 271, 276; movimento dialéctico, 27, 38; movimento mecânico, 67
- Mudança, 213-214
- Múltiplo, 232
- Mundo: científico, 94; do dever, 230; do ser, 230; estético, 213; fenomenal, 232-233; físico, 215; inorgânico, 88; inteligível/intelectual, 119-120, 212-213, 276; moral, 113-114, 215; newtoniano, 74, 76; noumenal, 232
- Nada, 103, 107, 155, 194, 214, 220, 284, 292
- Não-eu, 81, 190
- Não-ser, 26
- Naturalismo, 66-68, 71, 88, 221, 225
- Natureza, 23, 68, 71, 75, 79, 90, 99-101, 122-123, 130-131, 134, 181, 212-214, 221, 223, 226-231, 233, 238-239, 240, 267, 280, 282, 285
- Naturismo, 89-90
- Necessidade/necessário, 68, 73, 93, 97, 113, 212, 215, 231, 248, 267
- Necessitarismo, 215, 226, 241, 245-247, 250, 252
- Neocriticismo, 39, 303
- Neoplatonismo, 166
- Noção/noções, 31, 33, 77, 81, 86, 91, 131, 197, 203, 205-208, 248, 262
- Nominalismo, 183
- Nós, 232-233
- Noumenos, 131, 196, 214, 217, 220, 229-230, 232-233, 280
- Número, 78-79, 197, 199, 207, 209, 212-213, 261, 267-269; número irracional, 152, 203; número racional, 152, 203
- Objectivismo, 182, 230-231; objectivismo kantista, 213
- Objecto, 72, 75-76, 182, 184, 186, 193-194, 196, 203, 205, 209-212, 217; objecto pensado, 75
- Observação, 94, 116, 242, 247, 249-250, 258, 263
- Oposição/oposições, 32, 74, 91, 216, 220, 240, 278, 285
- Optimismo, 69; optimismo leibniziano, 109, 300; optimismo panteísta, 107
- Oração, 125, 224
- Organismo/natureza viva, 33, 104-105
- Organização/processo organizador, 78-79, 267, 271, 283
- Órgão, 181-182, 267, 278
- Outro, 277-284
- Paleontologia, 104
- Pandemonismo pessimista, 107
- Panteísmo, 34, 69-71, 80, 98, 105-107, 109, 111-112, 114, 117, 122, 134, 181, 183, 221, 223, 226, 279-280, 282, 285-287, 290, 300
- Parte/parcela/elemento, 26, 33, 104, 129, 160, 170, 228, 233, 242, 253, 261, 293

- Particular, 113, 217, 236-237, 240
- Passado, 36, 83-87, 93-94, 96-98, 100-101, 123
- Pedagogia, 149
- Pensamento, 25, 27, 31, 35, 43-45, 48, 66-68, 70-71, 73-80, 82-101, 112, 114, 116, 118-125, 127, 129, 134-135, 167, 170, 179-183, 185-187, 189-190, 192, 197, 206, 208, 212, 214, 218, 227, 231-232, 236-237, 239-241, 245-250, 252-253, 265-267, 274-277, 283, 285, 290, 298, 300; pensamento absoluto, 250, 265; pensamento artístico, 97, 99, 298; pensamento ascendente/espiralado, 36, 74, 87, 129, 248, 250, 277; pensamento assimilador, 92; pensamento científico, 31, 90-93, 95-97, 99, 160, 250-251, 260, 302; pensamento construtor, 74; pensamento cósmico, 99, 215, 226, 250, 300; pensamento criacionista, 99, 186, 193, 245, 250, 284, 294; pensamento criador, 283; pensamento empírico, 212; pensamento excessivo, 99; pensamento filosófico, 31, 34, 47, 97, 99, 125, 127, 179, 298; pensamento humano, 215, 217, 226, 251; pensamento ideal cósmico, 100, 217; pensamento integral, 98, 101; pensamento materialista, 260; pensamento mecanista, 47; pensamento moderno, 41, 44, 46-47, 127, 169-170; pensamento objectivo, 89-90, 93, 99; pensamento panteísta, 226; pensamento pensado, 83, 88-89, 100, 124, 134, 240; pensamento pensante, 88, 93, 96, 100, 124; pensamento platónico, 44, 46, 160; pensamento sistematizante, 91; pensamento subjectivo, 89, 96
- Pensamentos, 73
- Pensante, 97
- Percepção, 30, 77, 81, 131, 211-212, 217
- Permanecer/permanente, 213-214
- Personalidade, 110-111, 113, 116
- Personalismo, 108, 111, 114
- Pessimismo, 304
- Pessoa, 111-115, 283, 293; pessoa moral, 115
- Platonismo, 45, 67, 119, 160, 163, 165, 184-185, 301
- Pluralidade, 26-27, 190, 284, 299
- Poder unificante, 113
- Politeísmo, 41
- Positividade, 154
- Positivismo, 39, 72, 85-86, 127, 190, 264, 298-299, 301
- Possível/possibilidade, 26, 47, 131-132, 227
- Postulado, 27-28, 31, 38, 92, 119-120, 131, 145, 149-151, 159, 182, 190, 200-201, 212, 214, 229, 233, 238, 240, 270, 300
- Potência/acto, 46, 195
- Pragmatismo, 39, 92, 127, 170, 184, 247, 250, 257, 262, 286
- Presente, 168
- Princípio da máxima racionalização, 92, 124; princípio de causalidade, 236, 239, 240; princípio de razão suficiente, 239, 248, 270
- Princípios, 73-74, 92; princípios constitutivos e reguladores, 213
- Probabilismo, 275
- Progressão: aritmética, 261; geométrica, 261; sintética, 45
- Progresso, 36, 95, 299; progresso dialéctico, 218, 252, 293; progresso sintético, 191-193, 197
- Promessa, 36
- Providência, 69, 105, 109, 221; providencialismo, 108-109, 114-115, 122, 183
- Psicofísica, 81
- Psicologia, 209, 287
- Pura identidade, 107
- Qualidade, 67, 92-93, 134-135, 145-147, 149, 182, 195, 200, 227-229
- Quantidade, 78, 92-93, 103, 134-135, 145-146, 148, 184, 187, 199, 207, 209, 212-213, 227-229

- Racionalismo, 214-215, 235, 237-241, 250, 264; racionalismo dialéctico, 250
- Rapazes da *Águia*, 302, 304-305
- Razão/racional, 38, 66, 78-79, 127, 190, 208-210, 220, 224-226, 229, 240-241, 264, 275; razão criacionista, 129; razão experimental, 128-129; razão prática, 39, 229, 233; razão pura/razão teórica, 211, 231, 233
- Realidade, 25-27, 30-33, 35, 39-40, 42-43, 45, 48, 66-68, 70-82, 84-87, 89-91, 93-97, 99-101, 109-113, 115, 118-119, 121-124, 131, 146-147, 153-155, 166, 179-180, 182-187, 189-192, 195-196, 208-210, 212, 214, 218, 220, 224, 227-228, 232, 235, 238, 242, 251-253, 262, 265-267, 270-272, 274, 276, 283, 285, 289, 293, 298-299; realidade-cousa, 251; realidade cósmica, 285; realidade dialéctica, 31, 42, 47, 160; realidade estática, 300; realidade experimental, 124; realidade sensível, 124
- Realismo, 27, 46, 79, 91, 95, 98, 183, 206, 216, 219, 252, 263, 267, 277, 283
- Reconstrução, 68, 71-72, 77, 80-81, 95, 97, 101-102
- Recordação/lembrança, 36, 136-137, 148
- Recorrência, 272
- Redenção plena, 123
- Relação, 72, 185-187, 189, 191, 193-194, 196-197, 202, 204, 206-207, 210-211, 214, 225, 229, 232, 237, 239, 277-278, 283, 299; relação matéria-forma/relação sujeito-objecto, 183-184, 186
- Religião, 39-40, 88, 124, 153-156, 288, 301; religião positivista, 288
- Reminiscência, 185
- Renascença Portuguesa, 49, 302, 305
- Renascença, 41, 44
- Representação, 66-68, 80, 114-115, 124, 181-183, 195-196, 205, 208-209, 211, 213, 216, 228, 250, 286
- República, 305
- Ressurreição, 47, 221
- Resultado, 30, 33, 77-78, 81-82, 93, 95, 98, 104, 119-121, 130, 210, 264
- Romantismo, 127, 219
- Sábio/sabedoria, 124, 281-282, 288
- Santidade, 233
- Satanás, 161
- Saudade, 36, 51, 302
- Semelhança, 203
- Sensação, 66, 72, 75-77, 81, 182-184, 193, 209, 211, 213, 216-217, 235-236, 260, 264, 266-267, 270, 274, 300; sensação-cousa, 185
- Sensibilidade, 38, 75-77, 80, 134, 183, 187, 190, 192-193, 196-197, 199-200, 203-205, 207-213, 217-220, 224-226
- Sensível/realidade sensível/mundo sensível, 66-67, 119-120, 190, 197, 209, 212, 241
- Sensualismo, 40, 66-67, 95, 182-183, 185, 211, 264
- Separação matéria-forma/sujeito-objecto, 217, 229, 230, 283
- Ser, 25, 31, 34, 38, 42, 50-51, 54, 65, 67, 71, 74, 76, 79-80, 85, 93, 96, 98, 100-101, 103, 109, 113-115, 118, 120, 123, 128-129, 132, 134-136, 139, 145-146, 155, 158, 163, 192, 194, 210, 217-218, 228, 230-231, 238, 241, 250, 265, 275-276, 279, 284, 289, 295, 297-298; ser integral, 106; ser moral, 108, 231; ser pensante, 36, 62, 85
- Síntese, 31, 75, 78, 81, 84, 91, 94, 96, 100, 111, 117, 122-123, 187, 196, 203, 206, 210-211, 213, 217, 237
- Sistema/sistemático, 42-43, 81, 91, 93, 95-96, 99-100, 119-121, 124, 129, 131, 134, 170, 180, 205, 208, 210, 212, 215, 226, 231, 235, 239, 242, 245, 248-250, 253, 258, 260-261, 265-266, 277, 295; sistema de pensamento, 100; sistema dialéctico, 170, 252; sistema educativo, 264; sistema social, 94

- Sobrenatureza, 82
- Socialismo/socialista, 80, 217, 299
- Sociedade, 94, 220, 278, 294
- Sociologia, 40, 209, 288
- Sonho, 36, 49, 51-52, 65, 72, 87, 97, 106-107, 136, 142, 166, 168
- Subconsciência/subconsciente, 40, 132, 287
- Subjectivismo colectivo, 216
- Sublime, 134, 217, 220-221, 224-226
- Substância/substancialidade/substancialização/substancialismo, 44, 72, 118-119, 184, 213-214, 216, 285, 300
- Suicídio, 161
- Sujeito, 26-27, 181-184, 209; subjectivo/objectivo, 66
- Supérfluo/superfluidade, 71, 104, 121
- Super-Homem, 140-141
- Teísmo, 134, 279-280, 285
- Teleologia, 130-131
- Telepatia/espiritismo, 35, 42-43, 116-118, 287
- Tempo, 25-30, 33, 45, 49, 51, 67, 72, 75-79, 83-85, 96, 99, 101-103, 107, 117, 193, 199, 204-214, 216, 227, 233, 266; tempo-cousa, 98; tempo científico, 249
- Teofania, 158-159, 190
- Todo, 26, 129, 160, 170, 180, 228, 231, 233, 290, 293-294
- Tragédia/trágico, 23, 221, 223-225, 281-282
- Transcendental, 75, 78, 195, 205, 209
- Transcendente/transcendência, 50, 138-139, 159, 223, 228, 248, 276, 279, 282-283, 290
- Transnatureza, 70-71, 82, 99, 121-122
- Unidade, 26-27, 37, 54, 84, 91, 93-94, 96, 99-100, 114, 280-284, 298-299; unidade transcendente, 100, 282; unidade moral, 110, 284; unidade universal, 112, 292-293; unidade imanente, 282
- Universo/cosmos/mundo, 23, 27, 38, 42, 69, 75, 87-88, 100, 102-103, 107, 111-114, 119-124, 137, 155, 158, 179, 181-182, 184, 186-187, 190, 192, 195, 204, 216, 218, 221, 232-233, 250, 276, 280, 284, 290, 292-294, 298-300; universo supremo, 106; universal, 113, 195, 214, 217
- Uno, 205, 232; unificação, 97, 102; unificado, 113
- Vida, 25, 32-34, 40, 51, 68-70, 73, 87-88, 95, 100, 104, 107, 109, 147, 166, 170, 203, 222-224, 228, 238, 250-251, 280, 287, 298; vida moral, 110-114, 121, 283
- Vitalismo, 128, 138, 299
- Voluntarismo irracionalista, 139
- Vontade, 36, 38, 108, 127, 196, 221, 230-231, 233, 252, 283; vontade legisladora universal, 230-231; vontade criacionista, 231-232; vontade formal, 232; vontade de viver, 161.

Este segundo volume da edição crítica das *Obras Completas* de Leonardo Coimbra (1883-1936) contém, além dos livros *A Morte* (1913) e *O Pensamento Criacionista* (1915), os artigos e outros textos dispersos publicados pelo filósofo no triênio subsequente à edição de *O Criacionismo*, em que o sistema de pensamento delineado neste primeiro livro conheceu significativas ampliações e mais completa explicitação.

Se no primeiro dos livros incluídos neste volume o filósofo portuense dedica especial atenção reflexiva ao tratamento de noções como as de *memória inventiva* e de *transnatureza*, no segundo procede a uma nova exposição sistemática do seu pensamento criacionista, em diálogo crítico com a filosofia kantiana e com o pensamento de Stuart Mill, pondo em relevo o que claramente caracteriza e distingue o seu idealismo nas suas dimensões ontognosiológica, metafísica e ética.

Nos textos dispersos deste período, ao lado de importantes desenvolvimentos filosóficos do seu pensamento, figuram algumas compreensivas e admirativas recensões de obras literárias e textos de natureza política, marcados pelo profundo idealismo ético que norteou a intervenção cívica de Leonardo Coimbra.

ISBN 972-27-1381-7



9 789722 713818



UNIVERSIDADE CATÓLICA
PORTUGUESA



INCM

IMPRENSA NACIONAL
CASA DA MOEDA
N S A
N A C I O N A L