



L.COIMBRA

*O Pensamento Filosófico de
Antero de Quental*





O pensamento filosófico
de Antero de Quental

OBRAS DO AUTOR

Sciência e Filosofia :

O Criacionismo — exgotado.

A Morte — exgotado.

O pensamento Criacionista — Renascença Portuguesa.

A Alegria, a Dor e a Graça — 2.^a edição no Brasil; tradução espanhola da casa Calpe, de Madrid.

A Luta pela Imortalidade — Renascença Portuguesa.

Do Amor (diálogos) — a imprimir na casa Lelo, do Porto.

Política :

A questão universitária (discurso parlamentar) — Livraria Ferreira, de Lisboa.

Tradição e Liberdade (discurso parlamentar) — Porto.

Literatura :

Camões e a fisionomia espiritual da Pátria — Edição da Junta Patriótica do Norte.

Adoração (cânticos de amor) — Em preparação.

LEONARDO COIMBRA

O PENSAMENTO FILOSOFICO
DE ANTERO DE QUENTAL

EDITOR

J. PEREIRA DA SILVA
LARGO DOS LOIOS - PORTO

Á Memória

de meu PAI

A Memoria

de meu Pai

INTRODUÇÃO

Desnecessário encarecer a razão dum trabalho da ordem do que vamos iniciar.

Nenhum povo tem o direito de abandonar os seus homens de mais alto espirito à simples admiração passiva dos que nas memórias somente trazem a lista de seus nomes.

Admirar um alto espirito é amá-lo, trazê-lo na melhor companhia das nossas almas; de modo que no calor dessa companhia exaltemos os nossos valores espirituais.

Antero é, nas letras portuguesas, um dos raros espíritos de ilimitado

anseio, de funda e universal emotividade. Fora das Escolas, de casa ou estrangeiras, em cujo formalismo já dessorado sempre circulou uma grande parte da literatura portugueza, foi um grande escritor humano, sentindo e meditando todos os grandes problemas humanos, não só collocando-os em seu meio social, mas insertindo-os no coração do Universo, cujas linhas de architectura e alma queria desvendar.

Poeta e metafísico, cantou e interrogou; e, se muitas vezes o Universo respondeu em seus cantos, jámais deixou de querer heróicamente iluminar à luz da Razão o significado, para a alma e perante o Destino, da beleza dêsses cantos.

Como Camilo, como Soares dos Reis, suicidou-se (1); e todos temos o dever de nos preguntarmos sôbre a estranheza dum meio social que não tem carinho capaz de prender à vida os grandes que a atravessam, com o compasso e a lira, medindo e cantando.

Também Antero a quis medir; e, se em seus versos o número pitagórico já recebeu o tributo que toda a beleza lhe há-de pagar, êle vai procurar ainda o largo tributo da verdade, isto é, a fronte scismática, cujo resplendor de sonho já fôra o fulgor dos versos.

(1) Ver Durckheim — «Le Suicide».

Raro ainda em Portugal, esse namorado da Verdade, a quem não bastam os fantasmas de névoa e sonho da Poesia, como não bastam os esqueletos da sciência, e quere dar aos primeiros a solidez dos segundos e a estes a seiva, a vida interna e fortemente daqueles.

É o seu pensamento filosófico, sistematicamente exposto em estudos, criticas e comentários que queremos agora expor e analisar.

Faremos primeiro a exposição synthetica das suas doutrinas reveladas nos estudos a que nos referimos (1).

(1) «Revista de Portugal», «A Phillosophia da Natureza dos naturalistas», «Arquivo dos Açores», «Considerações sobre a Phillosophia».

A seguir procuraremos marcar o espírito filosófico de Antero e a propósito de cada um dos grandes problemas filosóficos mostrar aquella sua doutrina, que possa deduzir-se da exposição feita.

Por último faremos a critica, e, à luz das nossas doutrinas « criacionistas », mostraremos como as opiniões de Antero, expurgadas de tendências contraditórias com o seu mobilismo activista, poderiam receber a complementar harmonia duma universal sociedade de seres, cuja origem e regaço é a concreta Unidade criacionista dum Deus, pura e continuada « Invenção de Amor ».

phila da historia litteraria portugueza», folhetos, jornais, etc.

CAPÍTULO I

As doutrinas filosóficas de Antero

ciência e da experiência), e o problema da liberdade e Deus.

Apresentamos a exposição seguinte, mas exacta no espírito que o autor do

«Tendências gerais da Philosophia na segunda metade do século XIX»

A filosofia é eterna como o pensa-

mento humano, apresenta um vivo

Em três números sucessivos da

Revista de Portugal, de Janeiro, Fev-

vereiro e Março, de 1890 apresenta

Antero de Quental o mais completo e

sistemático dos seus estudos filosófi-

cos sob o título de *«Tendências Gerais*

de Philosophia na segunda metade do

seculo XIX». A sua verdade, sem

Neste trabalho, como nos outros

que teremos que citar, Antero apre-

senta os seus pontos de vista sobre os

mais importantes problemas filosóficos,

como sejam o significado e valor da fi-

losofia, o conhecimento científico e sua

relação com a filosofia ou pensamento

metafísico (envolvendo uma teoria da

sciência e da experiência), e o problema da Liberdade e Deus.

Apresentemos a exposição sumária, mas exacta no espírito que o anima, do estudo «Tendencias Gerais de Philosphia na segunda metade do seculo XIX».

A filosofia é eterna como o pensamento humano, representa num *fieri* incessante o que há de absoluto no pensamento humano e o que há de relativo na consciência que o pensamento humano tem de si mesmo. Não pode, pois, esperar-se dela uma verdade total e definitiva que acarretaria, aliás se possível fôsse, a imobilidade ou morte do pensamento humano.

A sua verdade, sem ser total ou absoluta, é simplesmente simbólica, pois que a filosofia «é a equação do pensamento e da realidade n'uma dada fase do desenvolvimento d'aquelle e num dado periodo de conhecimento d'esta, é o equilibrio momentaneo entre a reflexão e a experiencia: a adaptação possível em cada momento historico (da história,

da ciência e do pensamento) dos factos conhecidos ás ideias directoras da razão, e a definição correlativa d'essas ideias, não por esses factos, mas em vista d'eles».

É por isso que cada período histórico tem a sua filosofia e os sistemas, repetindo certos tipos fundamentais, o fazem diversamente conforme as épocas, de acôrdo com a identidade da razão em todos os tempo e a variação contínua de experiência.

Por isso mesmo todos os sistemas duma época apresentam um certo ar de família.

¿Será, pois, possível uma síntese de todos os sistemas duma época, dando assim a sua essência filosófica?

A história mostra-nos apenas uma penetração recíproca dos sistemas, de modo que em certos períodos aparece um sincretismo de todas as doutrinas, como no período alexandrino e na *Summa* de Tomás de Aquino.

E hoje, ao fim de quatro séculos

de elaboração do pensamento moderno, parece dar-se o mesmo. A história mostra-nos, com efeito, algumas noções capitais comuns aos sistemas e penetrando, até, todas as formas da espiritualidade moderna.

São as noções de *fôrça*, *lei*, *imanência* ou *espontaneidade* e *desenvolvimento*.

Por estas noções se distingue essencialmente o pensamento moderno do antigo: se êste nos dá a realidade como emanação do sêr em si absoluto e só verdadeiramente existente, o pensamento moderno concebe a realidade como um *fieri* incessante dum sêr em si só potencialmente existente e que só realizando-se atinge a plenitude.

Um ia buscar a unidade fora do Universo, o outro encontra a unidade sómente na propria diversidade.

O pensamento antigo fazia do universo uma machina, cuja estructura obedecia a um plano preconcebido: o pensamento moderno faz do Universo

um sêr vivo, cuja fôrma de actividade não obedece senão ás tendencias espontaneas do seu proprio desenvolvimento.»

O pensamento antigo fragmentava a realidade em divisões ou categorias, gêneros ou espécies, substâncias incommunicáveis, onde cada categoria de sêres se isolava sem influir nos outros; o pensamento moderno vê na realidade o acto único duma substância omnímoda.

Do alvor da Renascença a Descartes, Espinoza e Leibnitz, as noções de fôrça e imanência vão-se afirmando.

O século XVIII dará a ideia de *desenvolvimento*, conseqüência e complemento natural das ideias de *fôrça* e *imanência*.

E com a ideia de desenvolvimento aprofunda-se a nossa visão do Universo. «O Universo apparece-nos agora não já sómente como o grande sêr autonomo e eternamente activo, mas como o sêr de illimitada e infinita expansão, tirando de si mesmo, da sua inexgotavel virtualidade, de momento para mo-

mento, criações cada vez mais completas, mais ricas de energia, vida e expressão, envolvendo-se e desdobrando-se, em voltas cada vez mais largas e sinuosas, na espiral sem termo do seu maravilhoso desenvolvimento. Divino e real ao mesmo tempo, manifesta a si mesmo a sua essencia prodigiosa, contemplando-se n'uma infinidade de espelhos e em cada um sob um aspecto diverso, desenrolando a sua eterna existencia n'uma serie de panoramas desde as forças elementares e puramente mecanicas, ás mil affinidades da materia bruta, até ao instincto que sonha, á intelligencia que observa e compara, á razão que ordena, ao sentimento que fecunda, até á contemplação e á virtude dos sabios e dos santos."

Mas o século XVIII não deu somente esta fecunda noção de desenvolvimento, foi também o grande século em que pela voz de Kant o pensamento se interrogou sobre a legitimidade e valor de seu direitos.

Fôrça? Leis?

Mas tudo isso são conhecimentos.

¿O que é, pois, o conhecimento?

Kant responde, "quer elle o saiba ou não", que o espirito "é o verdadeiro *noumenon*, o sêr typo, medida de todos os sêres, revelação da sua mais intima natureza".

"O Universo no kantismo reflue todo para a consciencia e some-se n'ella, mas para de lá sair transfigurado, analogo ao espirito ou identico com o espirito. O subjectivismo de Kant ou é nada ou o reconhecimento da identidade do sêr e do saber.

"Assim a verdadeira significação historica do kantismo é aquillo que legitimamente saiu d'elle, o realismo transcendental de Schelling e Hegel."

"A nova filosofia fundada sobre a identidade do sêr e do saber leva as ideias fundamentaes do espirito moderno, a ideias de *fôrça*, de *imanencia* e de *desenvolvimento* até ao maximo grau de condensação."

“Com Schelling e Hegel a philosophia da natureza compenetra-se dos seus verdadeiros principios metaphysicos: o mecanismo dissolve-se no dynamismo, cujo ultimo typo é o espirito.”

Mas em Hegel morre o último sistema dogmático.

O pensamento moderno é inimigo das monstruosas deducções abstractas, quere, em linha sinuosa, *contactar* o complexo das realidades: “Quer que a sua philosophia tenha alguma coisa de espontaneo e organico como a mesma natureza que a inspira.”

Ao *apriorismo* da philosophia transcendental opunham as sciências os seus métodos de “paciente observação e inducção cautelosa”.

O dogmatismo filosófico “era effectivamente arrogancia excessiva: era peor, era um profundo erro”.

As relações entre a sciência e a philosophia são de irmandade e nunca de servidão.

A philosophia limita-se “aos primeiros

principios das coisas e á analyse das ideias fundamentaes: o grande e variado mundo dos factos pertence inteiro á observação, á experiencia e á indução».

A hipótese vinda da especulação não se impõe á sciência, alumia.

«A hypothese é pois simplesmente o ponto de contacto e de intersecção da philosophia com a sciencia.»

Pode a philosophia apropriar para *matéria* de suas especulações as ideias fundamentais das sciências; «mas o desenvolvimento *real* d'essas ideias no mundo dos phenomenos só a sciencia o pôde seguir e determinar methodicamente, porque só ella tem instrumentos e auctoridade para isso».

Depois o momento histórico era o menos propício a dogmatismos e apriorismos.

As sciências entravam, com efeito, numa florescência magnífica; emquanto as sciências físico-químicas iam no entusiasmo duma grande síntese *monista*, as outras sciências, do homem e da so-

cidade à terra e ao céu, embebiavam-se na fecunda ideia de evolução, que vai penetrar as sciências biológicas e renovar-lhes completamente o espirito e os métodos.

A própria história, que a Razão hegeliana desenvolvia como momentos dialécticos da sua evolução, protesta contra o pobre esquematismo de tais deduções e mostra o irreductível ⁽¹⁾ do seu contingencialismo.

Ao protesto das sciências junta-se o protesto da consciência moral, em sérios riscos de asfixia nesse Universo, onde a liberdade moral não encontraria espaço para insinuar o seu mérito.

É a psicologia escocês, é o espiritualismo francês à Cousin.

De nímio ou nulo valor científico ⁽²⁾

(1) Aqui Antero toca o pensamento da Ucro-
nia de Renouvier e abre-se a um possível irra-
cionalismo do sêr.

(2) É curioso observar que Antero recebe
aqui a Crítica de Comte contra a psicologia.

valem, no entanto, como protestos do senso comum e da consciência moral contra os exageros dum dogmatismo impassível.

«A verdade é que no fundo d'esta questão de philosophos, estava uma questão humana, da larga e fundamental importancia humana.

«A metaphysica, na sua absorvente dialectica, é atreita a esquecer que os individuos não são abstracções, simples determinações logicas d'uma ideia, mas seres reaes, autonomos, cujo principio de acção reside nas profundezas da sua propria natureza, constituindo um verdadeiro *em si*, distincto e irreductivel, e não um momento transitorio de alguma substancia só e verdadeiramente existente na sua vaga universalidade.»

Mas êstes protestos da consciência moral não iam apenas de encontro aos dogmatismos apriorísticos, iam também de encontro ao necessitarismo das sciências, estruturalmente mecanicistas e deterministas.

De modo que o estudo do movimento filosófico nos trouxe até ao problema da liberdade: ponto singular onde todas as dificuldades desse pensamento se reúnem e enlaçam.

A antítese mecanismo-determinismo; espiritualismo-liberdade, é o ponto nodal da questão; se é possível resolver este antagonismo numa síntese superior, estará resolvido o problema de encontrar a *síntese* do pensamento moderno.

Ora os dois factos mais notáveis da história da filosofia na segunda metade do século XIX foram a condenação de todo o *apriorismo* e, seguindo a reforma do espiritualismo pela crítica de Kant, a nova psicologia científica.

A condenação do *apriorismo* dogmático pela ciência não ia contra o valor da Razão, nem implicava uma renúncia à especulação e à filosofia.

Foi uma mudança de atitude: tentou-se uma filosofia da natureza de temperamento científico.

A objectividade científica, despre-

zando as qualidades segundas, procura os factos últimos em simplicidade com que pudesse reconstruir o complexo do real; êstes são determinações de espaço e tempo, eis porque o carácter da sciência é de ordem mecânica.

«Mas do mecanismo sae necessariamente o determinismo, e é essa com efeito a segunda feição característica que a nova philosophia da natureza herdou da sciencia, sua mãe.»

Ora as séries de fenómenos succedem-se numa certa ordem de complicações: a forma do Universo é, pois, evolucionista.

Aqui encontram-se duas formas de evolucionismo: a da philosophia idealista germânica, em que o superior requiere e possui um *aumento de ser*, vindo da virtualidade infinita da ideia; a da philosophia mecanista em que o complexo resulta de meros arranjos cumulativos dos simples ou elementos.

«A evolução, n'este ponto de vista, é propriamente um estado progressivo

de complicação e nada mais. É, por conseguinte, só formal. No fundo, a evolução, segundo a philosophia scientifica da natureza, é uma apparencia e nada contém em si de substancial: o substancial e o verdadeiramente existente são só aquelles elementos mecanicos de que tudo é feito, em que tudo se resolve e cuja complicação gera a phantasmagoria do mundo phenomenal."

Esta concepção é, pois, incompleta.

Falta-lhe exactamente o que falta à *intelligencia scientifica*.

"O mecanismo é o maximo grau de abstracção de que a intelligencia é capaz dentro dos limites e com os dados da sensibilidade, mas é só isso."

"A verdadeira realidade, concreta, viva, espontanea, falta-lhe: faltam-lhe as ideias superiores, as que alumiam, interpretando-as, as inferiores, as fornecidas pela sensibilidade."

De modo que o mecanismo "é uma verdade fundamental, mas circumscripta, positiva dentro dos seus limites. Já

vimos que estes são os da mesma intelligencia scientifica».

É «a synthese do espirito moderno no terreno do conhecimento scientifico.»

Outros elementos do mesmo espirito a virão completar e ampliar.

O criticismo bem como a nova psychologia não podem «vêr na alma essa substancia de natureza excepcionalissima e todavia real, mas apenas a unidade, quando não simplesmente a somma dos factos intimos da consciencia».

Desagregado o substancialismo da alma, fica o facto consciencia «inabalavel soberano» a mostrar como não é possível tudo reduzir a movimentos e composições de movimentos.

«A intensidade, a direcção e o encaidamento das forças que n'um dado momento actuam no universo, eis tudo quanto o mecanismo sabe, ou antes, quanto póde aspirar a saber. Ora n'essa prodigiosa cadeia de movimentos mathematicamente concatenados, o que o mecanismo ignora e ignorará sempre são

as vontades, os pensamentos, os sentimentos, n'uma palavra, a actividade interna de todos esses sêres, elementares ou não elementares, arrastados no giro da causalidade mecânica.»

A mecânica conhece, pois, «as acções dos sêres, mas não a actividade interna que as produz».

O que a mecânica ignora e é condenada a sempre ignorar, conhece-o a consciência que se apreende, pois, como verdadeira *fôrça-tipo*.

Na consciência sentimos que o espírito, da sensação à ideia e à volição, é sempre activo.

«...Uma sensação é uma modificação da sua substancia (1) assim como uma ideia é uma modificação d'essa

(1) A reintrodução das palavras «espírito» e «substância», depois de tudo pulverizado até ao simples facto da consciência, requeria melhor exame até legitimar um novo sentido em termos de actividade. Adiante veremos o valor desta nota.

substancia, assim como uma volição é uma determinação do mesmo sêr. »

« Os factos são o ponto de partida das ideias, cuja virtualidade está no espirito: em si são inertes e inexpressivos. »

« O conhecimento é pois um facto intimo e proprio do espirito, e o universo conhecido o producto da sua espontanea actividade. »

O mesmo acontece com a vontade: « a determinação da vontade nunca é assimilavel á determinação mecanica, porque tem um fim, e esse fim (em ultima analyse) está n'ella mesma. »

« O espirito é pois uma força espontanea mas é, por cima d'isso, uma força consciente. É esse predicado que vem completar a sua plenitude e fazer d'elle a força typo. »

« É assim que o espirito, sem sahir de si, se cria e fecunda continuamente, compenetrando-se cada vez mais com a sua propria essencia, extrahindo d'ella, da sua infinita virtualidade, momentos

cada vez mais complexos e ricos de sêr, até atingir a mais alta consciencia de si. Reconhece-se então identico com o *eu* absoluto e independente de toda a phenomenallidade: concebe Deus como o typo da sua mesma plenitude, concebe e sente a vida moral como a esphera da realisação d'esse ideal.»

« *O espiritualismo resolve-se pois num dynamismo psychico, assim como o materialismo da philosophia scientifica da natureza se resolvêra num dynamismo mecanico* » (1).

E aqui está a verdadeira síntese do pensamento moderno: O dynamismo psíquico como chave e explicação do dynamismo mecânico, como êste é a exposição e desenvolvimento daquele.

¿ Mas será legítima esta aproximação dos dois dynamismos e sua mútua penetração?

(1) O itálico é nosso.

A legitimidade de tal procedimento resulta da própria vida do pensamento.

“Pensar sobre o mundo é já suppor n'elle alguma coisa de fundamentalmente analogo aos principios da razão, é supô-lo racional. Ora esta supposição implica a da identidade fundamental do objecto e do sujeito.”

Suposição que é a própria certeza dum facto último e irreductível.

“...Se pensar é afirmar a *racionalidade* do universo, e se, por outro lado, a razão está contida na unidade do espirito e é d'ella indissolúvel como o acto é indissolúvel da sua substancia, a *racionalidade* do universo presuppõe necessariamente uma semelhante unidade. A razão do universo presuppõe por conseguinte uma substancia de que seja acto, e essa substancia não pôde ser concebida senão como fundamentalmente analogo ao espirito.”

Reconstrução do melhor dos dogmatismos anteriormente condenados, mas

pelos processos indutivos das sciências, na experiênciã (1) e pela experiênciã.

« Temos pois já conhecido o terreno da synthese do pensamento moderno, o dynamismo, e o processo adequado á realisação d'ella, a interpretação do mecanismo pelo psychismo. »

Síntese que mais não é que a solução da antítese liberdade-determinismo na concepção da *fôrça-causa*, quere dizer « fôrça espontânea. »

« A causa do phenomeno está na mesma natureza do sêr onde elle se dá, ou antes, do qual elle é essencial modalidade. A necessidade de determinação é pois interna e a lei, na sua constancia, exprime apenas a constancia d'aquelle accordo do sêr comsigo mesmo, que, em

(1) A razão metafísica da impossibilidade de deduzir racionalmente o Universo, está, em Antero, no facto do espirito se não conhecer com igual e perfeita consciência. Aqui a experiênciã *acorda* sucessivamente todas as virtualidades da Razão.

idênticas relações, se manifesta por idênticas modalidades. »

A liberdade é a espontaneidade plena, isto é, o agente criando o próprio condicionalismo das suas acções finalistas, até que « o determinar-se já não é limitar-se: é expandir-se, é desdobrar-se indefinidamente n'uma actividade, que, creando um mundo seu, se cria ao mesmo tempo com esse mundo ».

« Este sêr, que está todo em cada um dos seus actos, cuja essencia se substitue ao universo e cuja actividade não reconhece outros limites senão as leis da sua propria natureza, realisa por certo o ideal de sêr livre. É por isso tambem que é um sêr só ideal. Deus, se Deus fosse possivel, seria esse sêr absolutamente livre. Mas, por isso que não é *real*, é que é *verdadeiro*. »

A liberdade gradua-se, tendendo para êsse limite ideal e « a cadeia universal das existencias, na sua prodigiosa espiral de espiraes, apparece-nos como a ascenção dos sêres á liber-

dade, na qual descobrimos a causa final de tudo".

Assim se desfaz a ilusão do mecanismo: "onde o mecanismo vê *transformação de forças*, vê a razão *correlação de estados*, que derivam de energias íntimas e as exprimem como modalidades suas, momentos lógicos do seu desenvolvimento".

"A evolução universal só agora é inteligível: parte d'uma verdadeira causa — a virtualidade infinita do sêr; dirige-se a um fim — a realização d'essa virtualidade, a plenitude e perfeição do sêr."

É pois reíntroduzido o verdadeiro evolucionismo com *aumento de sêr*, e o superior explica e dirige, seduzindo-o, o inferior.

A evolução é a espiritualização do Universo e a história é o teatro da liberdade.

O fim último da evolução, que deixa em seu caminho o direito e a moral, é o desenlace do drama divino do uni-

verso: o dever feito pura atracção e puro amor.

“O *eu* limitado, refluindo, se assim se pôde dizer, para o seu centro verdadeiro, dissolve-se n'alguma coisa de absoluto, já não individualizado *mas ainda ligado ao individuo* (1): transição do sêr para o não-sêr, que equivalê, *quanto cabe na realidade*, á plenitude e perfeição do sêr.”

Só quem dissolve a própria vontade na vontade absoluta alcança a vida eterna.

“Confundido com o que sempre permanece, com o que é em si e por si, entrou no illimitado, no *inalteravel*, e subsiste como elle eternamente.”

A sua existência será como a existência dum princípio universal, impessoal e absoluto.

(1) Os itálicos são nossos. Ponto importantíssimo para a crítica que fazemos adiante.

«A consciencia do justo é o unico templo do unico Deus; e, nesse templo, a renuncia ao egoismo é o unico culto.»

«Essa pouca justiça que consegue penetrar n'este mundo de lucta, cegueira e egoismo, vem toda d'alli, porque só alli tem a sua raiz profunda. Superior ao destino, vencedora da fatalidade, mais profunda do que toda a sciencia e toda a especulação, só ella torna patente o intimo segredo das coisas e é, em si mesma, a unica verdade evidente, o unico saber sem duvidas nem obscuridades. Ella vence a morte, porque faz comprehender a significação do exito final e apreciar quanto elle vale. Se pois só a perfeita virtude, a renuncia a todo o egoismo, define completamente a liberdade, e se a liberdade é a aspiração secreta das coisas e o fim ultimo do universo, concluamos que a santidade é o termo de toda a evolução e que o universo não existe nem se move senão para chegar a este supremo resultado.»

O drama do sêr termina na libertação final pelo bem,, (1).

Eis a síntese que concilia o que há de profundo e verdadeiro nas tendências positivistas, realistas, idealistas e criticistas do pensamento moderno.

Síntese, cheia de tolerância, realizando a *unidade na diversidade*, única forma da beleza essencial.

Elaboração começada pelos filósofos mas que, sendo a própria alma da evolução, será continuada pela humanidade: categoria social irmanando os homens, o próprio espírito da civilização.

(1) Transcrevemos êste trecho pelo seu valor filosófico e pela sua excepcional beleza, meditada e severa.

«A *Philosophia da Natureza dos naturalistas*»

Em quatro artigos do jornal portuense *A Província*, de 1886, fez Antero, a propósito dum livro recentemente publicado, a crítica da chamada filosofia naturalista, tipo do monismo evolucionista de Haeckel.

No primeiro artigo começa Antero por citar a frase de Humboldt contra os naturalistas que pretendem fazer química sem molhar as pontas dos dedos, para, em paráfrase, falar dos singulares filósofos, «que, com os dedos mais que ensopados em chimica, pretendem fazer philosophia sem nunca se terem dado ao trabalho de reflectir».

E afirma que «a philosophia é, de sua natureza, especulativa, e a sciencia

não póde ser para ella mais que uma materia prima,,.

As sciências levam postulados implícitos e são guiadas por princípios ordenadores.

Uns e outros penetram as sciências, furtando-se aos sábios, que, filosofando, supõem ser a filosofia uma simples acumulação dos factos do Universo.

Uma explicação racional do Universo envolve as ideias de *substância*, *causa* e *fim*.

Devemos pois analisar estas ideias,

Este trabalho pertence à metafísica.

A filosofia está no ponto de convergência das duas disciplinas — a sciência e a metafísica — tendo a primeira por matéria e a segunda por forma.

Quere isto dizer que falta ao simples naturalismo cientista uma crítica de seus próprios alicerces.

Mas, para além desta fundamental deficiência, vejamos tal naturalismo em acção.

É dum discípulo de Haeckel o livro que se critica.

Pondo de parte as possíveis (1) inexactidões científicas apontadas por sábios eminentes, vejamos o valor das doutrinas.

As duas noções capitais da doutrina são a de *monismo* e de *evolução*.

A palavra monismo nada mais significa que a vaga abstracção da unidade da substância.

¿Mas como passar dessa abstracção para as múltiplas formas de experiência?

A matéria começa por ser para os monistas o que é *in situ*, tal qual se manifesta aos nossos sentidos; mas, como com tal complexo perceptual se ficaria abaixo do conhecimento científico (2), a matéria é outras vezes defi-

(1) Sabe-se como aumentaram tais acusações, chegando à acusação escandalosa de *Cyon*.

(2) E até vulgar.

nida em termos de movimento. De modo que o *monismo* é uma doutrina de contornos imprecisos e incapaz de explicar como a substância una e simples pode determinar-se em movimento e variedade. Os monistas protestam contra o atomismo, e, no entanto, êle impõe-se como um facto à sensação e como um postulado à sciência, para a possível determinação numérica (1).

Tal monismo não explica o movimento, desservindo a sciência, e ignora os direitos da crítica.

E admitido o movimento no homogéneo, ou até, dado já o heterogéneo, ¿como compreender que apareça o movimento?

¿A matéria é dotada de espontaneidade ou é inerte?

(1) Comparar com o notável e muito posterior estudo de Hannequin sôbre a hipótese dos átomos e com o actual atomismo da sciência: mecânica, eléctro-magnética e até energética.

Igualmente a doutrina se apresenta aqui duvidosa e ambígua: afirma vagamente e no todo a espontaneidade, mas, por necessidades científicas, afirma a inércia em cada um e em todos os casos particulares ou sistemas parcelares do Universo.

¿Como conciliar tal espontaneidade com a mais rigorosa aplicação do princípio de conservação do movimento? (1)

Eis o que não poderá fazer uma filosofia que dê aos princípios científicos valor de absoluto e se reduza a simples compiladora das generalidades das sciências.

¿E a ideia de evolução?

¿Será o evolucionismo naturalista o resumo, a conclusão do labor científico, como afirmam os seus defensores?

Para que tal fôsse teria êsse evolucionismo de explicar todos os fenóme-

(1) Nome incorrecto do princípio de conservação da energia.

nos de cada grupo e a passagem de grupo para grupo, isto é, teria de ser válido em cada ciência e capaz de estabelecer a ponte que de cada ciência levasse seriadamente às outras.

A' segunda condição falha inteiramente o monismo evolucionista, pois que dos fenómenos só apreende e lhe interessa o aspecto comum em *termos de movimento*.

A primeira condição só é satisfeita nas ciências onde o elemento histórico desempenha proeminente papel: são excepções as ciências físicas e químicas, por exemplo.

A irreductibilidade dos elementos químicos e o paralelismo (1) das energias físicas limitam êsse evolucionismo.

(1) Antero distingue aqui entre o que mais tarde Wundt chamará ciências fenomenológicas e ciências genéticas. No entanto já na física o princípio de Carnot-Clausius marcara directriz evolutiva e hoje os fenómenos de radioactividade vão mostrando a evolução dos corpos.

Tal evolucionismo será pois uma hipótese filosófica; é, como tal, que veremos agora o seu valor.

Se o evolucionismo não é simples constatação dum facto, mas exigência hipotética da razão filosofante, necessário será saber o que significa essa evolução.

Ora esta ideia de evolução implica a de finalidade e esta é exactamente a que os monistas pretendem negar e destruir como antropomórfica.

Os seus argumentos contra esta finalidade nada valem todavia contra uma finalidade imanente que daria a razão do evolucionismo.

Nem o movimento é compreensível sem finalidade imanente, nem muito menos uma evolução, desenvolvimento hierárquico para tipos superiores.

“O typo é realiado na serie, não é um producto d'ella: pois, se fosse um producto, como se explicaria a serie?”

De toda esta crítica se conclue que esta filosofia dos naturalistas sem filosofia é inviável.

Mais se conclue que não pode haver uma filosofia positiva, simples armazém das sciências

E isto porque o pensamento scientifico não é o tipo perfeito e definitivo do conhecimento humano, mas "...constitue apenas a região media do conhecimento, entre o senso commum, d'um lado, e o conhecimento metaphysico do outro".

"O movimento não exgota o sêr: o sêr implica movimento e ideia."

"Materia e espirito, determinismo e liberdade, evolução e finalidade, não são ideias contradictorias senão na apparencia: de facto, são só duas espheras differentes da comprehensão, these e antithese, cuja synthese é a razão."

Uma filosofia da natureza terá de receber como ponto de partida o determinismo e a evolução, mas há-de atender às ideias e às exigências da consciência humana.

Uma filosofia que fala de positivis-

mo e factos positivos não pode ignorar (ou fingir que explica por miraculosos epifenómenos) os fenómenos e as objectivações da consciência "desde os codigos até á poesia, e através de milhares de anos".

Uma filosofia, que ainda por cima se diz evolucionista, não pode esquecer que êsses factos "constituem o ponto mais alto da serie evolutiva das cousas".

¿Que diríamos duma filosofia em contradição com os factos da consciência, com o mais directo, immediato, irrefutável e implícito em tudo quanto afirmamos como existente?

Ilusões subjectivas?

Mas digam, pois, como duma combinação de movimentos sai, não já a vida superior do espirito, mas a mais simples e rudimentar sensação.

Filosofia da Liberdade

É este o titulo duma publicação póstuma feita no «Archivo dos Açores» (1) e composta de notas sôltas e comentários.

Todas as nossas ideias se reduzem à ideia de Sêr, pois são apenas ideias de modos de ser.

A ideia de sêr é a condição mais geral das coisas; nela reside a lei primária das coisas ou dela tem de ser deduzida (2).

(1) «Archivo dos Açores» n.º 12. Interessando este estudo publica o «Archivo» mais cartas de Antero, entre as quais a notável carta autobiográfica ao dr. Storck.

(2) Comparar com Lachelier.

A' metafísica pertence dar esta teoria geral do sêr.

¿O que é o sêr?

A experiência dirá: o mundo fenomenal.

A razão pura dirá: o que subsiste.

Eis uma antinomia ⁽¹⁾ que é um facto «e o facto mais importante da nossa vida consciente».

Antinomia insolúvel, que devemos aceitar como o primeiro dado da razão e que, se não é o *facto* em si, é com certeza o *nosso facto*.

«A razão, no seu maior esforço de analyse, chegou a determinar isto: a existencia, na idea de Sêr, de dois elementos irreductiveis — contradictorios e ao mesmo tempo essenciaes!» ⁽²⁾

Resta-lhe, pois, aceitar o facto e analisar os dois elementos, suas relações, etc.

«O que é o Absoluto? O que é a Realidade? Em que relação estão um para

(1) Compare-se com Renouvier.

com o outro estes dois elementos do Sêr?»

Dadas estas relações ¿qual a razão do Universo, o que é a natureza e o espírito, a humanidade e a sua história, a causa, o fim, o processo?

A ideia de *Realidade* vêm da experiência, é um *facto* que se impõe á Razão, *facto* extra-racional (1) a que se não pode atribuir *necessidade*, porque não só a razão "concebe como igualmente possível outro *mundo dado* qualquer, mas concebe ainda a possibilidade de nenhum *mundo dado*..."

A ideia de Realidade é, pois, a de um mundo concebido pela razão apenas como o possível, *fortuito, limitado, imperfeito, incompleto*, "um mundo cuja existencia, comparada á plenitude do Sêr, é como uma apparencia e como se effectivamente não fosse".

(1) Compare-se com o contingencialismo de Boutroux.

¿Mas não será a *Lei* um absoluto?

Se o fôsse, e em si necessária, reentraria o absoluto e o necessário no corpo contingente da Realidade.

«A *Lei* não é um absoluto.»

Não tem uma necessidade apriorística, porque a *Lei* da Realidade é a *Lei* do possível, não tem necessidade *a posteriori* porque tal necessidade suporia absoluta constância ⁽¹⁾ das leis naturais, que são apenas as leis dum *momento*, o que implicaria a universalização e eternização dêsse *momento*, que é o «nosso mundo».

¿Mas não será a fôrça ⁽²⁾ a substância da Realidade?

A fôrça é por nós simplesmente apreendida como correlação dos movimentos, a permanência da sua quanti-

(1) Compare-se com o evolucionismo das leis estudado por Boutroux e brilhantemente criticado por H. Poincaré.

(2) Esta fôrça é Energia.

dade só *aparece* ligando a variabilidade incessante.

A Fôrça é fenómeno e não substância, nada podemos conceber independentemente das actividades reais fenoménicas.

A Realidade é só fenómeno.

“A existencia da Realidade, como tal, é pois uma existencia incompleta, a si mesma insufficiente, effectiva só para si, mas absolutamente apparente, uma existencia que só fundida com a sua mesma negação poderia ser plenamente.”

O mundo das ideias metafísicas reduz-se a duas categorias: a de Absoluto e a de Fôrça.

Na última está a explicação fenoménica da realidade.

A primeira abrange a substância, a causa, a lei e o fim e dá a concepção do que existe por si e em si.

O facto irreductível, é pois, a antinomia da Realidade e do Absoluto.

A Realidade é contingente e nela teremos esferas concêntricas de Liberdade

fenoménica (1) «ou illusoria», como: «A attracção e todas as forças physicas, os organismos, o instincto, a razão inconsciente ou a vida moral e social espontaneas, a razão consciente nos limites da Realidade (tendo ainda por fim a Realidade) — A Justiça, o Patriotismo, o Amor, o Saber, a Arte, etc., etc.»

Com o mesmo título e na mesma revista se publicam outras notas, algumas das quais aí são hipoteticamente relacionadas com as notas que acabamos de expor.

Veremos que elas (as que daremos a seguir) pertencem a outras reflexões do pensamento e pela carta autobiográfica veremos que algumas até se referem a outra attitude da alma, embora possam ligar-se, como unidas foram no Espirito de Antero.

(1) Antero diz «relativa»; parece mais de acôrdo com o seu pensamento a palavra que usamos.

O Mecanismo :

1.º—Concepção atomica das cousas ou monadologia.

2.º—Psychologia atomica, ou monadologia transcendental.

1.º—A materia, no fundo subjectiva, não é mais que a fórma elementar e primordial da sensibilidade.

2.º—A sensibilidade não é mais que a fórma elementar da representação—a representação que um sêr tem de outro; a representação do limite que esse *outro* lhe oppõe, isto é, a modificação geral do *eu* em frente do *não-eu.*„

Tudo se faz mecànicamente, menos o mesmo princípio do mecanismo.

„Materia—Resistencia; Resistencia—Vontade (de ser o que é); Vontade—Consciencia. Isto pôde provar-se pelo simples principio da contradicção.„

Todo o movimento é provocado: nenhum movimento é *comunicado.*

O movimento é uma correlação dos estados das mónadas.

Neste sentido êle é illusório; apenas existem os sêres reais e seus estados.

O fortuito resulta da imperfeição das mónadas, se fôsem perfeitamente livres, exprimindo inteiramente suas naturezas, as suas *correlações* seriam absolutas e harmónicas «entre todos os momentos de todas ellas».

O fortuito resulta da falta de correlação, que apresenta o irracional e imprevisível por inexplicável pela natureza das mónadas.

Theoria da Vida:

Do animal ao homem há simples diferença de grau e não de essência: o predomínio de certa faculdade *reage* sobre as outras e dá aspectos novos.

O mesmo da química à vida: nesta tudo se faz por meios físico-químicos, mas o *tipo* é outro.

Philosophia da Morte:

"A ideia da Morte é a base da vida moral." A consciência da finitude é que leva o homem a viver não para o seu *eu* pessoal, "mas para algo de eterno".

"O christianismo — Louvores da Morte. Explicação dos Sonetos, como não são um paradoxo."

"Mot de la fin: Saibamos comprehender a Morte, que é a unica maneira de sabermos comprehender a Vida e de sabermos viver."

A Metaphysica da Morte:

"Condorcet, etc. — Da estreita Philosophia do seculo XVIII não podia esperar-se mais. Mas a Morte tem uma razão metaphysica, por conseguinte é *necessaria*.

"Os sêres são necessariamente relati-

vos, limitados e imperfeitos, por isso que são sêres *reaes*, visto que a realidade exclue o absoluto e a perfeição: absoluto e perfeição não se podem conceber senão como typo ideal e não como actualidade e realidade. Mas por outro lado, a tendencia desses sêres relativos é realisarem, nos limites das suas condições, aquele typo ou ideal e como essas condições são limitadas, limitada é essa realisação, d'onde resulta que, realisado esse fim nos limites possiveis, o sêr estaciona, deixa pois de ser apto para continuar a realisar o seu fim e perde por conseguinte a sua razão de ser."

"A Morte não é mais do que a manifestação physica d'esta necessidade metaphysica."

CAPÍTULO II

As correntes contrárias no pensamento filosófico de Antero

CAPÍTULO II

As correntes contrárias ao pensamento liberal de Antero

mente na imensa onda em cujo regresso nos sentimos embalsados; a combatividade revolucionária é o impulso recelo que as sementes espirituais, que jazem

As correntes contrárias do pensamento filosófico de Antero

ter se não lhes valimos com esforço e tenacidade para que o momento não seja e o futuro se não perca.

Na carta autobiográfica ao Dr. Storck, modêlo de lucidez, justiça, delicadeza intelectual e elegante sinceridade, mostra Antero a história do seu espírito encantado pelo naturalismo idealista de Hegel ao mesmo tempo que o seu temperamento o levava para as atitudes revolucionárias de parte da sua imortal obra poética.

A contemplação e a acção já aqui se apresentam degladiando o espírito de Antero.

O imanentismo aparentemente mobilista da Razão hegeliana é feito da tranqüila certeza duma formidável massa em movimento, é quasi ir plácida-

mente na imensa onda em cujo regaço nos sentimos embalados; a combatividade revolucionária é o inquieto receio que as sementes espirituais, que julgamos possuir, sendo apenas em nossas frágeis mãos humanas, venham a morrer se não lhes valem com esforço e tenacidade para que o momento não fuja e o futuro se não perca.

Já aqui apontam dois grandes caminhos da esperança: um de largo, repousado ritmo, seguro de si, em que vamos de companhia com um vasto todo que avança; outro exaltado, duvidoso, em que, por ventura sós, subindo sobre a rasa campina da natureza, somos a única voz a que não responde nenhuma outra voz no Universo.

Um é de esperança sonolenta, dormindo o cândido sonho do optimismo; o outro é de esperança porfiada, heróica, teimando inserir o bem e o justo, os ideais, na cósmica indiferença circundante.

Anfero em 1875 achou-se em frente

ao seu naturalismo com as exigências metafísicas da sua consciência moral, vendo-o ou como o horror da "lucta universal" (1), ou, se é transcendente, como "uma dialectica gelada e inerte".

A consciência moral protesta, não se compreende como único sêr cuja voz "seja a unica voz sem significação no meio das vozes inumeras do Universo".

E, reflectindo, o naturalismo apparece-lhe como o simples exterior, a lei das aparências e a fenomenologia do sêr.

O *Psiquismo*, a monadologia de Leibnitz renovada, a liberdade dentro do determinismo realizada pela santidade, a natureza como vago arremêdo do espirito, etc., eis uma invasão do primeiro caminho pelos heróicos caminheiros do segundo, deixando-o até como vestígio de seus passos.

(1) Lembrem o livro de Dantec com este título, conseqüência extrema do naturalismo científico, como previra Antero.

O volumoso monismo da evolução imanentista e naturalista parece vencido pelo pluralismo das consciências fazendo-se companhia, conquistando para a alma os mais obscuros meandros da natureza.

No entanto ainda aqui aparece a sedução contemplativa e immobilizante, esquecendo a sociedade e fazendo do Espírito (absoluto apreendido na Razão) o tipo da verdadeira Realidade.

Oliveira Martins classificara de budismo o pensamento de Antero, êle, sentindo ainda os protestos da consciência moral contra o vazio de alma dos naturalismos, dirá (1) que não é budismo oriental, mas um novo budismo ocidental que êle pressente e anuncia.

O budismo occidentalista será crítico e sábio, o seu início é o novo psicodinamismo, que é o *oculto* do fisiodinamismo patente.

(1) Carta autobiográfica.

Aqui, em toda a obra filosófica de Antero, correm, subterrânea e profundamente, duas correntes de sêr e de pensamento:

O que com Renouvier se pode chamar antinòmicamente a doutrina da *Cousa* ou a da *Pessoa*, e o que chamaremos a doutrina da *Duração* ou a da *Imobildade*.

Doutrina da Cosa ou doutrina da Pessoa

Os nossos juízos de realidade atingem, no limite, formas de exterioridade e de interioridade.

A forma de exterioridade é o espaço ⁽¹⁾: não que êle exista como pura forma, independentemente dos sêres que se relacionem, mas estes podem marcar apenas a sua possível presença pela simples determinação do ponto.

A forma da interioridade é o tempo: que não é pura forma mas o abstracto da adaptação teleológica. Os juízos formais ⁽²⁾ de exterioridade dariam possibilidades de coisas, como os juízos for-

(1) O Tempo quâsi o é também, quando social, ou socializado — o dos relógios.

(2) Só possíveis depois de criadas, como limite, as formas.

mais de interioridade dariam possibilidades de consciência (1).

Eis a opção entre a explicação do interior pelo exterior ou do exterior pelo interior e, com ela, a escolha do tipo *cousa* ou do tipo *consciência*, como possibilidades do real.

Mas estes juízos são simples limites ideais: os juízos de experiência que lhe correspondem dão claramente como tipo mínimo de exterioridade o átomo no sentido etimológico da palavra e a *pessoa* como tipo máximo de interioridade.

¿Ficam indiferentes estes dois tipos, estabelecendo um radical dualismo que fragmente a realidade de modo que a

(1) Veremos como a duração penetra também na *cousa* sendo, por isso, o tempo um abstracto que não se encontra só na vida e consciência mas também no que se chama *Natureza*; O Universo *dura*, todos os sistemas *duram*: na *duração* é, pois, o enlace do espírito e da matéria.

palavra *universo* seja uma criação miraculosa, insensata e despejada? Se entram em relação, ¿qual dêles será tomado como modelo de sêr?

Conforme um ou outro, assim tere-mos a doutrina da *Cousa* ou a da *Pessoa*.

Ora em Antero o psicodinamismo começa por um protesto da *Pessoa*, mas realiza-se, expõe-se, vive com a dialéctica da *Cousa*.

É assim que o *panteísmo*, a *substância omnímota*, o *Inalterável*, o *Absoluto* são sempre termos da sua exposição, mesmo quando defende a liberdade, e, em seu louvor, levanta a sua bela e profunda palavra de santidade.

É certo que o pensamento hesita e encontramos também protestos contra a absorpção dos indivíduos, encontramos até estes, embora reduzidos à míngua, marcados como pontos singulares na transição para o Absoluto. Mas esta mesma redução a quási pontos matemáticos bem mostra a concupiscência intelectual dum pensamento exteriorizante.

Em concreto e flagrante se encontra esta dúvida, esta hesitação pendular, quando recebe o budismo, mas *renovado, ocidentalizado*. Como?

¿Penetrando-o da nova luz da sciência? Mas a sciência é o mais possível exteriorizante.

¿Da luz do cristianismo?

Veremos que é essa a solução, que Antero nunca aceitou inteiramente embora o seu cristianismo seja profundo e leal, como o mostra no mesmo "Arquivo" aquela carta belíssima, de inefável brancura, de 1864, que acompanha uns versos para o *Attila*.

O seu entranhado hegelianismo asserberba e domina os vãos das suas concepções.

Atinge, como limite da evolução das almas, a transformação do dever em pura atracção, em puro Amor.

Mas o Amor exige companhia, é o seu alimento. Amor sem troca, dádiva, crescimento, invenção de bondade e beleza não é Amor.

Eis o coração da doutrina da *Pessoa*; mas aqui mesmo Antero deixa o *eu* dissolver-se em alguma coisa de Absoluto, ficando apenas como o ponto em que se dá este processo espiritual do Amor.

Aqui *visionamos* quâsi materialmente o equilibrio das duas correntes, confundindo-se, e deixando apenas como afirmação do que foram o centro do turbilhão que formaram.

A exposição de Antero atinge aqui um alto valor de verdade e beleza, porque conserva para interêsse do Amor o processo espiritual que o realiza na universalização de cada *eu*; mas ainda a doutrina da *cousa* exerce um desvio sobre o seu pensamento, que dirige cada *eu* e todos os *eus* para um universal abstracto da substância ou dum principio e não para o universal concreto da troca e da companhia.

O seu drama divino é individual; por uma directa sobreposição de Deus ao *eu* é a fusão dêste na formidável quietitude daquele.

Faltou-lhe a interposição dum *nós*, dum fraterno plural, que é a própria experiência, mas que sempre se furta às tendências monistas da razão.

A função *imobilizante* da Razão (função psico-social) levou sempre Antero, encantado pela dialéctica do realismo idealista postkantiano, a tomar do real a feição *cousa*, como a mais própria às definições fixistas de identidade substancial e variedade de atributos ou modos.

É assim que, para êle, o contingente, o *fortuito*, resulta apenas da imperfeição das mónadas, que não exprimem perfeita e completamente a sua natureza.

O imprevisto é condicionado pela parcialidade da correlação das naturezas monadológicas, pois os seus graus de desenvolvimento são diversos e elas nunca são inteiramente determinadas por si e só por si.

Mas, se não são determinadas por si, ¿qual é a determinante dos seus estados?

Sabemos que o movimento é a relação dos estados das mónadas.

¿Mas há realmente *movimento*?

Pode sobrepor-se o percepcionalismo do movimento ao *eleatismo* (1) da Razão.

Leibnitz não o quis fazer e a mónada *percebe* o movimento, *percebendo-se a si*, ao desenrolar da sua definição proposicional.

Antero acha também que o movimento é illusório e subjectivo, simples modo de perceber relações dos sêres, que são as mónadas.

Então teremos a harmonia preestabelecida de Leibnitz ou o *Cousicismo* duma Substância que, sendo a mesma, se dá ao trabalho de tomar várias formas, *sentindo* em cada uma as *suas* relações com as *outras*.

É esta a solicitação naturalista e pan-teísta do espírito de Antero.

(1) De que Antero recebe como equivalente — «O absoluto»,

Então ¿ como é que a *Substância* se dá graus, e *sente* mais ou menos confusamente, *percebe*, *compreende* e, por último, é a sedução do Bem, a pura Atracção do Amor?

¿ Porque se conhece imperfeitamente, pirâmide imensa, assente na lamacenta obscuridade da floresta, subindo a meio corpo na tórva atmosfera da terra, erguendo o inacessível e luminoso vértice no sereno éter do infinito?

¿ Pirâmide viva, imensa árvore de vida, que eleva, em seiva, à brancura do Alto, as podridões e obscuridades da base?

Bela imagem; mas penetrada da idolatria da *cousa*, pois ¿ porque seria impossível a pirâmide luminosa flutuando em pleno éter?

¿ Porque não interrogou ainda os arcanos do seu sêr a substância eterna e não requeimou ainda as trevas de baixo à luz das alturas?

E, se a substância conhece ou sente cada determinação monádica, ¿ porque

não as conhece todas e não é, pois, a unidade consciente do todo?

E, se é assim, as mónadas não existem: são ilusões e milagres que não sabemos de onde venham.

Não há aqui meio termo: ou vence o *eleatismo* da Razão e temos apenas Deus, que mesmo em Leibnitz é a única realidade existente, pois as mónadas são proposições da sua tese dos possíveis; ou vence o realismo percepcionista e o movimento existe, e com êle, as *cousas* são o *tipo* da realidade.

Antero debate-se entre os dois limites, tendo como pensamento dominante o hegelianismo onde as duas tendências tentam o equilíbrio pela concepção duma Razão que substitue à identidade *eleática* as oposições da sua dialéctica: seja uma Razão habilidosa, que recebeu o diverso da percepção e finge agora criá-lo pelos seus próprios movimentos de assimilação.

Concepção, que ainda o não satisfaz, indo a sua sêde de substancialismo a

tomar como facto último, irreductível, facto da filosofia, donde esta deve partir como pedra angular e eterno alicerce, a antinomia do que *subsiste* e é em si o *Absoluto* e do que flue, transita e se polimorfiza e é a *Realidade*. ¿A *cousa* desdobrada no sujeito que subsiste e nos modos que, fluindo e refluindo, pintam o diverso da natureza?

Todas as suas simpatias espirituais vão para a *doutrina da Pessoa*, a sua dialéctica é toda embebida das sugestões da *doutrina da Causa*.

Daí o seu budismo occidentalista, que não conseguiu definir, embora nos deixe pressentir que mais seria antes um renovado cristianismo.

Quanto a nós, como veremos, a chave do enigma, a ideia que levaria o acôrdo às tendências contraditórias, é a da *Memória* (1), única unidade no

(1) Ou Razão Experimental, que adiante definiremos.

diverso, que sabemos existir, única subsistência com diversidade, que tem como limites a Razão Absoluta e a Percepção Instantânea (1).

E aqui aparece a feição; imobilidade — duração: das duas correntes do pensamento de Antero.

(1) Limites que se tocam: sendo o primeiro a pura identidade e o segundo a pura inércia; ambos só modificáveis pelos consócios: contrários de Hegel — forças de Newton.

A doutrina da duração e a da imobillidade

O fenómeno passa-se no tempo ;
¿ mas é o tempo apenas um quadro da
nossa sensibilidade ou do nosso enten-
dimento, ou o próprio fenómeno *dura*?

O tempo é uma forma de adaptação
teleológica no mundo fenomenológico ;
¿ sê-lo-há também no mundo que *é* e
aparece no fenómeno?

Mais : ¿ a teleologia não será uma
aparência de segunda ordem mesmo
dentro da *aparência fenoménica* ?

É esta a explicação dos naturalistas
que Antero criticou no trabalho que ci-
támos (1).

(1) «A Philosophia da Natureza dos natu-
ralistas».

diverso, que sabemos existir, única subsistência com diversidade, que tem como limites a Razão Absoluta e a Percepção Instantânea (1).

E aqui aparece a feição; imobilidade — duração: das duas correntes do pensamento de Antero.

(1) Limites que se tocam: sendo o primeiro a *pura identidade* e o segundo a *pura inércia*; ambos só modificáveis pelos consócios: contrários de Hegel — forças de Newton.

A doutrina da duração e a da imobilidade

O fenómeno passa-se no tempo; ¿mas é o tempo apenas um quadro da nossa sensibilidade ou do nosso entendimento, ou o próprio fenómeno *dura*?

O tempo é uma forma de adaptação teleológica no mundo fenomenológico; ¿sê-lo-há também no mundo que *é* e *aparece* no fenómeno?

Mais: ¿a teleologia não será uma *aparência* de segunda ordem mesmo dentro da *aparência fenoménica*?

É esta a explicação dos naturalistas que Antero criticou no trabalho que citámos (1).

(1) «A Philosophia da Natureza dos naturalistas».

Para estes só há movimentos e composições de movimentos; a adaptação é um *resultado* do condicionalismo mesológico e nada mais.

O tempo seria uma variável cómoda (1) para escrever certas funções matemáticas, ligando os fenómenos.

As ideias são originalmente actos da vontade; as tendências, obscuras no desejo, são *fim* e *meio* no acto lúcido da vontade consciente.

A ideia do tempo é penetrada da teleologia do desejo e da vontade, é o próprio caminho do querer iluminando o seu percurso, qualquer coisa como alguém que antes de saltar um fôssco o mede e aprecia.

A irreversibilidade do mundo aparece-nos na consciência, revelada pela opposição dos fenómenos às direcções da vontade.

(1) Cómoda: de comodidade pragmática para os nossos hábitos psicológicos e sociais.

Mais tarde as ideias afastam-se da sua imediação activista, meios de *acção* mediata e longínqua tornam-se *fins*, e a sua coerência recíproca e com os fundamentos da experiência são o único critério do seu valor e verdade.

É o momento do pensamento desinteressado, isto é, sem mais interêsse que o de pensar.

Então a *irreversibilidade*, por exemplo, aparece *medida* pelo factor *entropia*, sem que isto signifique que se possa ter eliminado o tempo, mas tendo-o reduzido ao que fica de homogéneo, em relação ao mundo físico, no conflito dos indivíduos psicológicos: aquilo em que hoje se resume o *acôrdo social* sôbre a forma geral dos *meios* de acção (1).

(1) É tanto a forma social mais fácil que o problema económico do trabalho começa por se exprimir na *quantidade* do tempo para depois considerar as qualificações, que irá ainda *quantificar*, etc.

As acções sociais que interessam são as acções que podem propagar-se e repetir-se.

O próprio trabalho artístico pode reduzir as suas ondas de ressonância a um meio social limitado e estreito; mas, se não passasse do abalo inicial da origem, tombaria inerte, sem conseqüências.

O grande artista ou o santo, que se julgam incompreendidos, convivem com Deus, que, como transcendência da consciência social ou como consciência total, é sempre uma maior e melhor sociedade substituída àquela a que o artista ou o santo fugiram.

Se só interessa o que pode repetir-se, é claro que na ideia do tempo interessa essencialmente uma forma homogénea, a própria irreversibilidade formal da volição efectiva, para nesse esquema inserirmos o corpo de todas as acções, que serão desmontadas em *causa e efeito* melhor que em *meio e fim*, porque será assim mais seguro o

determinismo e mais liberta e dominadora a vontade.

Quanto mais científico é o pensamento mais se afasta da acção imediata e melhor pode a inteligência na demora da acção procurar o domínio dos meios pela incorporação da série no primeiro termo e na lei do seu desenvolvimento.

De modo que o corpo teleológico da ideia de tempo é cada vez mais esbatido, à medida que caminhamos em progresso científico sem que atinja o limite bergsonista de puras coincidências espaciais. A ideia de tempo implica sempre intervalo e limites, embora cada intervalo se fragmente por sua vez em novos intervalos pela posição de novos limites; mas jamais poderemos reduzir o tempo aos simples limites de instantes, sob pênna de cairmos, por excessivo empobrecimento da ideia, em todas as contradições que o génio *eléctico* previu e revelou.

Seria fazer o movimento por adição de imobilidades.

O mesmo argumento de Bergson de que podemos multiplicar por n a variável t em todas as funções que exprimem a variação dos fenómenos, nada provaria, pois nada significa, se correlativamente tomarmos uma unidade n vezes mais pequena.

Mas a própria escolha da unidade não é inteiramente arbitrária e o sistema C. G. S. garante a sua legitimidade pela elegância global que o acompanha.

Mas o que nós, com efeito, fizemos para o tempo foi reduzi-lo o mais possível à pura forma de irreversibilidade, que, em lógica, chamamos forma de causalidade abstracta ou razão suficiente.

O tempo é a circulação num dado sentido de um ponto material em movimento uniforme.

É o que é movimento uniforme? É aquele que, tendo só razão para a uniformidade, é o mais simples de todos e a todos subjacente como medida.

Este tempo é, por isso, a *quantificação* dos movimentos.

Eis por que o tempo corre o perigo de deformar a realidade pela exclusão do que nela exceda o simples mecanismo.

Assim a imagem mecânica do Universo é a imagem dum Universo que não envelhece, que não tem imprevisto ou novidade, que não *dura*, que é, em fim, calculável pelo conhecimento de todas as velocidades actuais: à maneira do gigantesco sonho de Laplace.

A mobilidade mecânica do Universo vem a ser um radical immobilismo, pois o Universo é *dado* no sistema dos seus momentos.

O artifício immobilista da sciência é reconhecido pela própria sciência que se completa, corrigindo o abstracto dos seus momentos inferiores.

É assim que, sendo o tempo a forma da irreversibilidade, a sua medida foi feita em mecânica por um movimento uniforme num *dado* sentido.

Simplex forma de irreversibilidade fez-se quantidade algébrica contável em

dois sentidos opostos e a mecânica pôde introduzir no quadro da irreversibilidade os seus fenómenos reversíveis por uma simples mudança de sinal na variável tempo.

Mas a física vem e conta os fenómenos numa superior irreversibilidade, que não é limite abstracto e não pode por isso permitir mudanças de sentido.

A irreversibilidade física é medida pelo acréscimo de entropia dos sistemas em suas transformações energéticas.

E se, para evitar conflitos com a mecânica, sujeitamos essa forma a uma possível redução reversibilista, temos de achar a irreversibilidade não como o necessário da evolução física, mas como o infinitamente provável, o que é o mesmo, pois nenhuma lei científica tem outra necessidade que a da sua crescente probabilidade.

Quere dizer que a sciência repete o gesto *imobilista*, conservando as duas feições, mas não consegue todavia eliminar o concreto duma irreversibilida-

de que teima em introduzir um relativo mobilismo.

Eis o imobilismo científico contra o qual aliás Antero irá protestar em nome da Liberdade, como, igualmente e pelos mesmos motivos, protesta contra o imobilismo duma Razão construtiva que desenrole o Universo em *momentos* do seu desenvolvimento dialéctico.

Êste *imobilismo* da Razão construtiva desrespeita uma das condições da ideia do tempo: o seu finalismo mediato ou imediato.

A genética da evolução é um artificial oposicionismo da Razão construtiva, a não ser que, com Fichte (4), se ponha a Razão prática como norma e essência e o Universo mais não seja que

(1) Veremos que era Fichte o mais capaz de ter resolvido as tendências contraditórias que depois encontrara no pensamento de Antero sem que todavia tenha visto o grande clarão da luz que incendiara, tendo até acabado por cair no sono do Sér Absoluto.

a criação da vontade moral para teatro do seu esforço e mérito.

Ora Antero é fundamentalmente hegeliano e a síntese que procura é a de Hegel com a sciência, isto é, de dois *imobilismos* diferentes, mas ambos bem longe da *duração*.

No entanto, Antero distingue o pensamento antigo do pensamento moderno por um carácter, que diríamos ser o da *vida* e da *duração*.

Com Goethe e Schelling, e com o esplendor das sciências naturais, Antero irá ver na natureza um processo de desenvolvimento e evolução que mais a apròxime dum *sêr vivo* que da pobre vida duma Razão abstracta ou da morte duns apropositados arranjos mecânicos.

A irreductibilidade das séries fenoménicas, que é uma boa parte do pensamento de Comte a opor aos excessivos abusos dum precipitado monismo, revela a Antero um *aumento de sêr* na passagem de umas para as outras.

Mas o monismo naturalista tinha-o penetrado de mais, bem como o monismo idealista hegeliano, para poder escapar a uma doutrina da substância (1), que reíntroduz o *imobilismo*.

A viva unidade da natureza, que o naturalismo idealista renovara, parecia, com a ideia da vida, introduzir a *herança*, isto é, a *duração* concreta e eficiente: a introdução, no tempo uniforme da ciência, duma *diversidade cumulativa* que lhe enchesse os intervalos, fazendo-os solidários, duma solidariedade constitutiva e orgânica e bem acima da simples solidariedade formal dum fluxo e limite desse fluxo.

É, com efeito, do lado da vida que Bergson procura a sua ideia de *duração* concreta, já na apreensão dos dados imediatos duma consciência ainda não socializada — a mais próxima, pois, da

(1) O germanismo postkantiano é patentemente influenciado por Espinoza.

simples vida —, já na própria evolução da vida como um todo que se esforça e conta o tempo pelas derrotas e glórias dêsse mesmo esforço.

Era natural de resto, e Cournot, com a sua habitual sagacidade, o vira

A vida é herança, a experiência biológica é irreduzível por isso mesmo a uma mecânica abstracta, que hoje a própria física excede, onde o tempo flua uniforme permitindo recompor a realidade com elementos e arranjos *fixos* e *eternos*.

Nada mais interessante que o malogrado esforço dos naturalistas filósofos para fingirem a herança da biologia com o *actualismo* ou *não-hereditariedade* da mecânica (1).

Esta falência vê e prevê muito bem Antero na sua "Philosophia da natureza dos naturalistas".

Mas a substância embriaga-o e aquela

(1) São primaeiais as aberrações de Dantec.

duração e até aquela *criação* (1) não são verídicas: não passam de actualizações duma potência infinita.

Estas noções de *Acto* e de *Potência* que veem desde Aristóteles são fontes de intermináveis equívocos.

Nós percebemos o que seja uma *potência finita* actualizando no tempo a sua riqueza potencial: mas isto mesmo só o percebemos numa sociedade de seres em que as posições relativas determinam as reacções dos consócios; ou idealisticamente com a harmonia preestabelecida de Leibnitz ou realisticamente com a física de Newton ou do próprio Leibnitz e hoje com a, no caso mais flagrante ainda, física de Einstein.

A relação entre o centro da terra e o centro de gravidade da bela fotografia de Antero que tenho na minha frente continua a existir, a-pesar-da interposição da mesa; retiro a mesa, a fotogra-

(1) Chega a escrever a palavra *criação*.

fia cai, *actualizando-se* parte daquela energia potencial que era a relação.

Mas potência infinita seria a própria confusão do centro de gravidade da terra e da fotografia.

Se fisicamente se *actualizassem* todas as energias potenciais, caíria a zero o potencial do Universo.

É curioso que, com efeito, neste canto do Universo que nos é dado conhecer, assim vá acontecendo: como se fôsse o *desfazer* dum mundo, o acabar dum esforço que o vai abandonando.

A Potência Infinita seria o Acto Puro; o que de resto não admira, pois são conceitos super-abstractos (1), limites dum movimento pendular do pensamento.

De resto o próprio Antero o afirma quando reconhece, como facto irreduzível, a contradição da verdade com a realidade, do que subsiste com o que

(1) Roberty. (2) (3)

transita, do absoluto com a existência (1).

Deus, «se Deus fôsse possível», seria a absoluta liberdade.

¿Mas porque é Deus impossível?

Precisamente porque, sendo a potência infinita, seria o Acto puro e único e o Universo se iria afogar no insondável dêsse abismo.

Não é possível em *realidade*, é-o apenas em *verdade*; isto é, Deus e Universo não podem *coexistir* e é aqui a profunda razão (2) do budismo filosófico de Antero.

A existência é a sombra (3) que o Acto puro projecta nas consciências limitadas, que se negam, aprofundando-se até à Liberdade, onde, desfeita a som-

(1) Ver o estudo do *Archivo dos Açores* sobre a «Philosophia da Liberdade».

(2) E não nas elegantes banalidades de Oliveira Martins.

(3) Sombra allás impossível, pois à luz divina do Acto nenhuma opacidade se opõe.

bra, o Universo é o uno do Acto divino.

Duplo immobilismo: o dum Deus que é Acto puro, e o dum Universo que é a miraculosa refração e fragmentação no tempo da sombra dêsse Acto.

¿Mas que Acto? ¿Acto de Amor?

Mas Amor, repetimos, exige companhia; o Acto puro é *criação* e recairia-mos numa metafísica do amor e da companhia, que não cabe no vago panteísmo poético de Antero.

No entanto Antero fala num incessante *fieri*, num activismo do sêr que implica a *Invenção*, palavra que pode muito bem ser a chave do enigma.

Mas a *invenção* não lhe acode, porque o processo do Universo é do tipo *cousa*, substância desenrolando indefinidamente a virtualidade dos seus modos.

E assim somos levados da doutrina da *cousa* à doutrina da *imobilidade* e desenvolvidos desta àquela, sem que as dificuldades se resolvam fora do recurso

às doutrinas opostas da *pessoa* e da *du-
ração*.

É aqui se completam as duas solu-
ções achadas: a *Memória* e a *Invenção*.

É a palavra do enigma seria, então,
a *Memória Inventiva*: unidade na di-
versidade, variando sem deixar de su-
bsistir, *durando* para lá da identidade,
sendo acto e potência, porque é em si
mesma o *excesso* e a *criação*.

Memória inventiva que, de resto, é
a imagem, que se nos impõe, quando
queremos traduzir em termos de cons-
ciência o esforço teleológico da vida,
que é a alma dos naturalismos de Schel-
ling e Goethe tão íntimos e amigos do
pensamento de Antero.

A vida é o meio termo entre a mudez
do mineral e o verbalismo do homem.

O primeiro vive na treva da própria
mudez, o segundo na sombra duma pa-
lavra quási reduzida a simples moeda
do grande comércio das gentes.

É, com efeito, um dos grandes valo-
res de filosofia francesa moderna ter

mostrado, contemporaneamente e por processos e caminhos diferentes, a pressão social modelando o pensamento e o verbo, e os dados imediatos da consciência correndo ainda puros ao deformador (1) baptismo d'esses moldes e categorias.

O pensamento foge da penumbra, requiere a plena luz, e, como a mais pronta é a candeia da casa, êle irá tomar o inerte da matéria que se deixa tratar segundo a linha dos seus interesses animais e sociais ou essas próprias linhas, como os grandes contornos da architectura do Universo.

É realmente na *vida*, com seus instintos e funções, que o pensamento encontra mais dificuldades, talvez pela mesma razão que é impossível revelar o movimento de translação uniforme dum sistema por experiências interiores a êsse sistema.

(1) Durckheim, Bergson.

Se, com efeito, o *princípio da relatividade*, que com Einstein invade toda a física, tem de abranger a vida, a ponto de modificar o actual critério de envelhecimento e morte, êle encontra aqui uma aplicação metafórica, que deve encobrir alguma profunda verdade porventura desvendável pela indagação dos séculos.

Antero marcara como carácter da filosofia moderna o seu critério vitalista da natureza, e o inconsciente de Hartmann, vivendo na meia luz dêsse vitalismo, é também presente ao seu pensamento.

Êsse pensamento move-se, pois, numa atmosfera de *duração*, mas a dialéctica da *cousa* perturba-o, aprisionando-o.

O mundo anima-se por um universal psiquismo, mas êsse psiquismo é a potência duma série de actos que a definem.

Acto *patente* na experiênciã que era já acto *oculto* na substância dessa experiênciã.

Para conservar êste oculto é, pois, ne-

cessário um *ψαυ* que separe a substância dos seus modos e faça, dêstes, simples aparências illusórias; daí o absoluto do não-ser, que Oliveira Martins encontra em Antero e até em todo o pensamento consciente do momento filosófico contemporâneo.

É esta, sim, uma das razões do chamado budismo de Antero — a razão da sua dialéctica da *cousa*; mas a principal causa é outra, e é a aponta principalmente nos trabalhos publicados no *Archivo dos Açores*.

E esta causa é o seu *imobilismo*, poderíamos dizer o *eleatismo* da sua Razão.

É, com efeito, a antinomia do que subsiste e *é* o do que transita, *aparece* e *não é*, o facto irredutível da filosofia para Antero.

Sendo assim, nenhuma solução poderia aparecer para essa antinomia além da negação da verdade dum dos termos, que evidentemente não pode ser aquele que subsiste e *é*, restando ao outro a simples realidade duma illusão.

Este é a pura negação da *duração* em favor duma Razão de identidade, dum Absoluto que nenhum termo pode definir, mas do qual todos os qualificativos se podem negar como aparências illusórias.

E, no entanto, ainda aqui o pensamento de Antero foi removido no bom sentido e, mais e melhor que o germanismo que êle amava, sentiu o valor das doutrinas da *pessoa* e da *duração*.

O germanismo naturalista-idealista postkantiano, tendo a missão de reünificar o racionalismo, o voluntarismo e o esteticismo de Kant, penetra-se de espinozismo e regressa a uma doutrina da substância e modos, incompatível com os fundamentos do criticismo deixado de pé e vitorioso.

Há, com efeito, em Espinoza um belo idealismo ⁽¹⁾, que transcende a interpretação substancialista.

(1) Ver Brunschvig.

Não é esse, no entanto, o que anima o germanismo naturalista.

É assim que Schelling mistura no fenómeno a realidade e a idealidade, aproximando-se duma metafísica de abstracções, que lembra o sêco e o húmido dos primitivos gregos.

Em todo êste germanismo, até mesmo em Schopenhauer e Hartmann, há o sentimento dum mal que é a dispersão pluralista e duma unidade anterior e final que é a fusão de todos os plurais e diversidades no que é em relação a êles como a Indiferença (1).

Antero aqui é menos *imanentista* e resolve a antinomia fundamental por uma evolução que hieràrquicamente irá reintegrando os diversos.

(1) Schelling, etc. É curioso observar como tais abstracções teem, em Comte, o reflexo concreto dos três estados e encontram na moderna escola sociológica francesa o análogo da *Consciência Social* diferenciando-se e reintegrando-se numa nova consciência, cuja pressão sobre os indivíduos vai sendo mais consciente e livre.

O diverso da realidade é illusório; a verdade é, para lá da ilusão, a liberdade pela sedução do Amor.

Antero apreende o ideal, que, por medo à transcendência, não coloca inteiramente como a razão e a alma de todo o real. Aqui a doutrina da *duração* explicaria o transcendente, o oculto e profundo labor de *invenção*.

E ainda a *Memória Inventiva*, e só ela, poderia resolver a antinomia, guardando o idêntico qualitativo dum processo que vive, a activa unificação dum diverso, a cumulativa síntese, que, sem nada perder da sua experiência, para enriquecimento dessa mesma experiência, passa à inconsciência funcional e ao sub-consciente mnésico o que não interessa às grandes linhas da experiência que vai fazendo.

Eis definido o conflito interno do pensamento de Antero, não que o conflito seja simplesmente entre o sentimento e a razão, mas sim entre a razão imobilista e cusicista e a razão personalista e temporal.

Conflito que se resolve na síntese duma Razão experimental, que é a própria memória inventiva dos seres e do Ser em troca e acôrdo social.

Bem longe do decreto de Oliveira Martins tripartindo os temperamentos pensantes em místicos, naturalistas e scépticos, a Razão é experimental e, se o acôrdo de Antero não é perfeito, não quer isso dizer que seja impossível tal acôrdo entre as correntes conflituosas do seu pensamento, mas simplesmente que êle não encontrou inteiramente a síntese precisa.

Mas o seu pensamento debate-se em heróico e divino combate, tendo por vezes os dois extremos do dilema quási ligados pela ideia de *criação*, unidos de verdade pela curva daquele vôo, que o eleva até à ideia de liberdade transformada em pura atracção do Amor.

Expositio de Moribus

CAPÍTULO III

Os problemas filosóficos em Antero

Os problemas filosóficos em Antero

CAPÍTULO III

Significado e valor da filosofia

¿O que é afinal para Antero a filosofia?

A filosofia representa num incessante *fieri* «o que ha de absoluto no pensamento humano e o que ha de relativo na consciencia que o pensamento humano tem de si mesmo: uma *potencia* infinita e um *acto* limitado: o segredo sublime das coisas, gaguejado n'uma linguagem deficiente e barbara, cheia de lacunas e obscuridades e esta sua incuravel imperfeição é justamente a condição da sua indestructivel vitalidade, da sua fecunda e incansavel actividade».

Esta definição de filosofia tem como implicito postulado a existência dum pensamento absoluto incomensurável

com a consciência que o vai *actualizando*.

O conhecimento consciente é a *actualização* duma potência infinita.

Admitamos agora que é possível a *actualização temporalmente* seriada da potência infinita, quando já, aliás, demonstrámos que *potência infinita* é intemporal *acto puro*.

Teríamos então como primeiro conceito de filosofia o de qualquer coisa como um Absoluto que chega à consciência em relativas e finitas parcelas. ¿Como um imenso e oculto depósito de água que uma canalização apertada viesse mostrando pouco e pouco?

Mas, se assim fôsse, ou no depósito oculto ou naquele que recebesse a água que vai chegando teríamos de admitir *nascentes*, sob pena do estancamento do curso das águas.

¿Porque não acontece assim com a filosofia, devendo de resto acontecer, pois Antero nos diz: «Saber tudo equivaleria a nada saber. Uma philosophia

definitiva, feita e assente uma vez para todo o sempre, implicaria a imobilidade do pensamento humano: o absoluto anesthesial-o-hia?

— Ou "o sêr e o saber" não são idênticos, contra o que quer Hegel e, com êle, Antero, e então o sêr é irracional (1), gastando-se a Razão num quimérico combate sem eficiência nem termo; ou o Sêr é a própria Razão *criadora* e, coincidindo com o saber e nenhuns limites existindo para uma plena Unidade, a intuição daria o pronto e completo saber; ou o Sêr é a Razão experimental inventiva, o plural social dos sêres e então são relações que nascem e *invenções* que se aprofundam de sêr para sêr num compreensível infinito de perfeição excedente. Se pois o saber (e o saber duma Razão não inventiva) e o sêr coincidem, postulado de Hegel e Antero, não se compreende o

igualamento claro em todos os seus elementos e na ordem e relações necessárias.

(1) Incomensurável com a Razão.

desenvolvimento temporal quer da filosofia quer da realidade.

O que se não compreende é, em suma, a *Experiência*.

Antero tenta justificá-la na argumentação da página 163 das "Tendencias geraes de Philosophia, etc."

— "Não está tudo, com effeito, em admitir a «identidade do sêr e do saber», esse como que dogma da moderna metaphysica.

Para que, em virtude d'essa identidade, nos considerassemos auctorisados a extrahir do *saber* (a razão) deductivamente e sem recorrer a outra fonte de conhecimento, o *sêr* (o mundo objectivo), fôra ainda necessario que essa razão, que *se sabe*, se soubesse completamente e com igual segurança e nitidez em todas as suas espheras, de tal sorte que não só visse em si mesma o *sêr* (o que se admitia) mas o visse igualmente claro em todos os seus elementos e na ordem e relações necessarias d'elles. Ora era isso o que não se admittia... —"

Quere dizer que a Razão, expressão superior do sêr, se não lembra do inferior: em pleno meio-dia da vida *esqueceu* o berço.

É o que se não compreende para uma Razão monista, para uma potência infinita que seria pronto e completo acto.

Razão que, de resto, «é em si, a mesma sempre e em todos os tempos».

Para o sêr finito, *relacionado* com os outros sêres, compreendemos muito bem não só o limite da consciência clara como o dinamismo duma *experiência*, que é o próprio relacionamento social dos sêres.

Veremos mesmo como esta visão de Antero é perfeitamente de acôrdo com as modernas teorias do subconsciente e com os modernos estudos sôbre a memória, que é realmente qualquer coisa de virtualmente ilimitado, *actualizando-se* em experimental correlação consciente.

No «Ensaio sobre as bases philoso-

phicas de Moral, etc.» publicado no «Archivo dos Açores» põe Antero como facto irredutível da consciência filosófica a antinomia do Sêr nas ideias de *Absoluto* e de *Experiência*.

Aqui a *Experiência* é admitida como facto irredutível e não deduzida da Razão (1).

As relações entre a *Experiência* e a *Razão* são, num primeiro e aproximado critério, as que existem entre a exposição quâsi indutiva duma sciência e a sua quâsi deductiva exposição (2).

Comecemos, por exemplo, a mecânica pelo estudo dos movimentos e fôr-

(1) A tendência moderna é deduzir a Razão da Experiência, e, se os trabalhos nesse sentido não conseguem tal dedução, mostram, no entanto, a maior largueza de noção de Experiência. Só Spencer pensou inteiramente deduzir a *Razão* da *Experiência*.

(2) É claro que não há pura dedução como não há pura indução; são limites. Ver o nosso trabalho, publicado no primeiro numero da «Revista de Faculdade de Letras do Porto».

ças e chegaremos ao princípio dos trabalhos virtuais; começemos por este princípio e poderemos deduzir as regras do paralelogramo, etc., etc.

¿O princípio da *inércia* é um princípio da *Razão* ou da *Experiência*?

Conforme a *Razão* e conforme a *Experiência*; o que êle é, de certeza, é um princípio da *Razão Experimental*—quere dizer que quaisquer pensamentos humanos podem ser *experimentalmente* levados ao acôrdo sôbre êsse princípio (1).

Admitida, com Antero, a *Experiência* como um facto (2), vejamos o que é agora para Antero a filosofia.

“É a equação do pensamento e da realidade....., o equilibrio momentaneo entre a reflexão e a experiencia....”

(1) Desenvolveremos no capítulo seguinte esta doutrina da *Razão Experimental*.

(2) Mostraremos depois que é um facto racional, dentro do nosso critério de *Razão Experimental* e da nossa metafísica.

Nesta primeira parte temos dois membros duma equação, onde, há pouco, tínhamos os dois membros duma identidade.

Quere isto dizer que a *experiência* entrou plenamente no pensamento do filósofo e, com ela, o *condicionalismo* do que, há pouco, era *incondicionalmente* verdadeiro.

A filosofia fez-se relativa e experimental, pois que nenhuma relação funcional poderíamos obter entre uma constante e uma variável, que não amarrasse logo o fluxo desta à imobilidade daquela.

Se, dum lado, pomos uma razão idêntica e de outro uma experiência variável, nenhuma equação poderemos estabelecer.

¿Mas será possível a equação se tudo é experiência, ou antes o que é o mesmo, consciência da experiência, razão experimental?

O pensamento não trabalha sem energia, a actividade interna do pensa-

mento leva-o para a vida experimental com antecipações teóricas que guiam essa experiência.

A equação do pensamento e da realidade é, sempre e apenas, o relacionamento do *novo* da realidade com o *adquirido* do pensamento.

A quantificação, por exemplo, é sempre o adquirido do pensamento (as forças da sua própria actividade) a assimilar e unir o *novo* da realidade.

Quando quantificamos procuramos o idêntico das qualidades, de modo que as possamos reconstruir pelas simples operações da nossa actividade pensante.

Sê encontro nas qualidades químicas o *idêntico* dum espaço em que posso colocar o *idêntico* dos átomos; construo o esquema daquelas qualidades pela simples actividade geométrica do pensamento.

Eis a equação do pensamento e da realidade, que é, ao mesmo tempo, o equilíbrio móvel entre a reflexão e a experiência.

Porque a reflexão, sendo a assimilação pela sintética actividade do pensamento de toda a experiência, é, em relação a cada experiência, uma antecipação hipotética, que sôbre ela actua, a si mesma se modificando pela reacção actual oposta à acção do adquirido.

E, se assim é, é claro que, sendo a Experiência humana mais complexa e opulenta que a simples experiência científica, esta só pode ser matéria de assimilação para aquela, pois terá de se fundir no seu direccionismo, significado e riqueza.

É o que Antero muito bem observa quando dá as sciências como *matéria* à filosofia, quando atende nesta os protestos da consciência moral, quando, em suma, combate todos os exclusivismos de qualquer *singular* experiência, que tentem dominar e dar o *tipo* da verdade filosófica e universal.

Antero faz a crítica dêsses exclusivismos, e, como quer a sciência mecanista quer a filosofia dogmática tinham

levado o pensamento à crise do fatalismo, êle, na procura da solução, síntese da sciência e da experiência moral, vai fazer uma teoria da sciência e suas relações com a filosofia, bem como dos apriorismos filosóficos e da mesma experiência moral e científica.

A sciência e a filosofia: Teoria da Ciência

“A Sciencia é irmã da philosophia, não sua serva. O terreno da especulação está limitado aos primeiros principios das coisas e á analyse das ideias fundamentaes: o grande e variado mundo dos factos pertence inteiro á observação, á experiencia e á indução...”

“A cada sciencia, isto é, ao estudo de cada ordem de phenomenos, preside uma ideia fundamental. Pode a philosophia, e é essa uma das suas funcções, apropriar-se d’essa ideia e de todas elas, para as tornar materia das suas especulações: mas o desenvolvimento *real* d’essas ideias no mundo dos phenomenos só a sciencia o póde seguir e determinar methodicamente, porque só

ella tem instrumentos e auctoridade para isso. A' sciencia, a missão de desenhá-la, com os traços firmes das leis positivas, o quadro do universo na sua variedade e complexidade phenomenal: á philosophia, a missão de interpretar superiormente a significação d'esse quadro e de descobrir ou tentar descobrir a chave do grande enigma."

Já tínhamos visto que a philosophia era o equilibrio móvel entre a reflexão e a experiência: sendo pois a sciencia uma das formas da experiência, há-de manter com a reflexão as relações dinâmicas que tal equilibrio exija.

¿Quais são essas relações?

Nos artigos da «Provincia» de 80 já Antero define nestes termos essas relações:

"A philosophia tem pois por materia a sciencia, por forma a metaphysica; ou ainda, a philosophia é a observação (quero dizer, os seus resultados) considerada no ponto de vista absoluto da Razão."

A ciência *informada* pelas ideias últimas e fundamentais da Razão dá a filosofia.

Há aqui ainda o mesmo postulado dum absolutismo da Razão (ideias de *substância, causa e fim*) e dum absolutismo do facto dando por simples observação a ciência.

Nas «Tendencias Gerais de Philo-
sophia, etc.» põe ainda dum lado os primeiros princípios das coisas e as ideias fundamentais e do outro o mundo dos factos pertencendo à observação, à experiência e à indução. É claro que estes dois absolutos jamais se poderiam reunir, uma vez separados.

De nada serve dizer que são duas ordens *convergentes* partindo de pontos opostos, mas, pela sua convergência, destinadas ao encontro na filosofia.

¿De onde vem tal convergência, e como é possível?

Tal impossibilidade é geral para todas as tentativas de união duma matéria pura com uma pura forma, a menos

que a matéria não seja a simples possibilidade que a forma actualiza ⁽¹⁾, ou num *menos-sêr* a sua aspiração de *mais-sêr*.

É, de resto, o que acontece: o menos-sêr da percepção aspira ao mais-sêr do conceito científico que, por sua vez, anseia ao mais-sêr, em certeza e vastidão, da ideia filosófica; mas a percepção é já uma selecção de sensibilidade e por imposições biológicas e sociais.

A modelação social das sensibilidades, de que a moda é frustrâneo exemplo e a arte é mais pura revelação, é o aparecimento da Razão no vestibulo do conhecimento.

Eis a *Razão* penetrando o *facto* e só isso explica que êste se *fixe* e que aquela nos *conduza*.

¿O que seria de outro modo o que Antero chama a experiência e a indução?

(1) Aristóteles.

Quanto à simples observação ainda é talvez fácil o equívoco da existência de factos brutos e nus que a percepção recebe; ¿mas o que é a experiência e a indução?

Experimental é pelo menos pôr problemas, *ensaiar* hipóteses; induzir é, pelo menos, *concluir* de a, b, c... a lei da sua série, exceder os termos pela lei do seu aparecimento.

¿Donde viria este excesso dos factos sobre os factos?

¿Como passar dos factos que são *fortuitos*, para outros *factos* igualmente fortuitos?

¿E para que serviria a hipótese "filha legítima de especulação", "ponto de contacto e de intersecção da philosophia com a sciencia"?

Intersecção? Seria então o condicionalismo que transforma aquela equação entre o pensamento e a realidade na identidade do sêr e do saber.

Seria e é; ¿mas como é possível tal hipótese se os factos vão numa série e

o pensamento especulativo, que gera a hipótese, vai noutra série?

Séries, para o caso, declaradas convergentes; mas que o não poderiam ser, pois que em última análise elas constituem o desenvolvimento natural daquela irreductível antinomia do que subsiste e do que transita, do Absoluto e da Realidade.

A hipótese é filha da ciência, não vem de fora; o físico não pede hipóteses ao filósofo — elas são a selecção augmentativa feita no saber adquirido para levar ao encontro do que se pretende adquirir a melhor garra que o prenda, a melhor luz que o ilumine.

A hipótese é a intrínseca medula do saber científico; é mesmo o que lhe dá a grande liberdade renovadora, o seu revolucionarismo criador. A ciência é mais revolucionária que a filosofia, embora, por vezes, se suponha que as grandes revoluções ideológicas vieram das filosofias.

No entanto é fácil observar que o

Copérnico da crítica, Kant, é posterior e dependente, por Descartes, Leibnitz, Newton, etc., do Copérnico dos mundos.

E' que a filosofia é essencialmente conservadora e é-o porque, sendo a racionalização máxima do saber, é feita em termos da Razão, que é sempre e em cada momento o que há de mais estável no pensamento humano, duma estabilidade que até os revolucionários como Kant tomam por *eterna*.

A ciência é analítica e hipotética, é um nominalismo sistemático e realista.

Analisa, denomina e define os elementos da análise e sôbre a hipótese da existência de tais elementos e certas relações constrói toda uma imensa architectura de novas relações funcionais.

A filosofia é sintética e a sua certeza é de outra ordem (1).

(1) Sintética e apodítica, diz Roberty quando expõe o *quadriômio* da série pensamento.

A sciência feita de juízos hipotéticos sôbre elementos nominais é certa nas conclusões, hipotética nas bases; a filosofia fundada sôbre juízos categóricos sôbre as realidades da sciência e da vida (que aceita como tais) é certa (para aquela sciência) nas suas bases, hipotética nas suas conclusões, pois não pode ter a certeza de que a sua síntese é a única ou a melhor unificação do material que lhe é fornecido.

Se encararmos a evolução social do conhecimento, libertando-se do *sagrado* social e refazendo-se para causa da mesma evolução social, teríamos de encarar a razão científica como a mais genial descoberta da liberdade. «Tudo se passa como se a terra fosse movel, ou suppunhamos que a terra tem um certo movimento, então vou encontrar como consequencia a apparencia dos phenomenos celestes», eis uma subtil descoberta da liberdade para, equilibrando a *pressão social*, fazer inserir a novidade revolucionária.

A filosofia só é revolucionária quando é ciência ⁽¹⁾ que começa; mas a filosofia-síntese é a adaptação do *novo* científico às mais estáveis formas e ideias da Razão.

É a parte mais evolutiva e livre desta Razão, mergulhando até ao fundo sólido e estável para tanto quanto possível lhe tomar os moldes.

O movimento que comunica ao todo da Razão é a partilha do seu grande movimento de pequena massa à grande massa dêsse todo.

Antero, saindo do limite paralizador da antinomia do Absoluto e da Realidade, encontra na experiência a volubilidade dos *factos*, na *Razão* a estabilidade dos princípios e na *Sciência* pela *hipótese* a ligação dos factos sob a unidade dos princípios: unificação sujeita à com-

(1) O revolucionarismo do pensamento bergsonista é essencialmente científico-psicológico. Ver o artigo do 1.º número da «Revista da Faculdade de Letras».

provação dos factos e cujo desenvolvimento *real* pertence a cada sciência.

O que há de interessante em tal ponto de vista é o que acabamos de ver e criticar.

Mas há um outro problema, que Antero estudou, e é o problema do valor de realidade do conhecimento científico; problema que, de resto, não pode ser esquecido pois d'ele depende inteiramente o sentido da síntese filosófica a fazer.

¿É o pensamento científico exaustivo da realidade?

¿As realidades estéticas e morais devem subordinar-se à realidade científica?

¿Que relações hão-de manter?

¿Os postulados ou definições nominalistas das sciências até onde desprezam o complexo do real?

¿Que pensamento implícito existe na metodologia científica?

Tudo isto constitue o *problema da sciência*, que vamos estudar.

Antero apresentou as anteriores considerações sobre a relação entre a ciência e a filosofia, quando expunha os protestos daquela contra os dogmatismos absorventes da filosofia.

Como vimos apresentou estes justos protestos ao mesmo tempo que os protestos da consciência moral contra o necessitarismo da dialéctica hegeliana.

Mas a mesma ciência vai levar por outras veredas à crise do Fatalismo e contra ela pretendem agora valer os mesmos protestos de consciência moral.

É a êsse respeito que Antero faz a análise da "intelligencia scientifica."

A feição fundamental da ciência é o mecanismo, diz Antero.

"A sciencia é levada, pela mesma natureza das faculdades que a geram, a procurar os elementos irreductiveis dos phenomenos complexos, decompondo a apparencia enganosa das coisas e resolvendo-a em factos ultimos, os unicos que podem ser apreciados com rigor, até ao ponto de entrarem

em formulas matemáticas, expressão completa da perfeição científica...»

«O residuo objectivo de toda a sensação é sempre, em ultima analyse, um movimento: os factos ultimos da sciencia são pois simples movimentos, forças elementares, nada mais.»

Tudo se reduz às relações de movimentos, que leis precisas regulam: tudo é necessário, previsto e determinado.

As séries ordenadas dos fenómenos sucedem-se, não por um aumento de sêr dumas para as outras: são apenas adições de simples resultados cumulativos de necessárias integrações de movimento: «O universo, aggregado uniforme regido por leis mathematicas, dissolve-se n'uma vasta mecanica de forças elementares.»

Eis a concepção científica do Universo.

¿É definitiva, é completa?

Não; falta-lhe exactamente, diz Antero, o que falta à intelligência scientifica

¿Quais são estes limites?

Os dados da sensibilidade, reduzindo tudo, por este processo, a elementos mecânicos, reduziu tudo aos elementos primitivos da sensibilidade e nada mais.

Limitou por conseguinte o sêr á sua esphera primeira e inferior."

Falta-lhe, pois, a realidade "concreta, viva e espontanea: faltam-lhe as ideias superiores, as que alumiam, interpretando-as, as inferiores, as fornecidas pela sensibilidade.

A realidade concreta, viva e espontanea poderíamos dizer que não lhe falta: o mecanismo pretende ter demonstrado que nada disso existe mais que como illusão subjectiva, epifenómeno consciencial do verdadeiro e objectivo fenómeno mecânico.

O que falta não é, pois, do lado da pretendida realidade objectiva, mas do lado do espírito.

O espírito tem indefinidos graus de consciência; da sensibilidade à Razão vai todo o Sêr.

Mas isto seria regressar a um idealismo que apenas visse na sciência um momento dialéctico da grande Razão construtiva.

Depois o grande movimento científico que deu o mecanismo, deu também a dissolução do espiritualismo. O mecanismo moderno é o final dum grande movimento de dissolução de substancialismos qualitativos que começa na Renascença com a fusão das *qualidades segundas*.

Igualmente, e do lado da phenomenologia psíquica, começa a mesma obra de dissolução, que Hume leva às últimas conseqüências e a que Kant quere determinar as legítimas barreiras.

De modo que não parece viável acudir ao necessitarismo mecânico com a introdução daquilo que os outros «elementos do espirito», para lá da sensibilidade, possam trazer.

Se os elementos mecânicos são objectivos do que os obriga ao consentimento de outros elementos, que podem

muito bem trazer uma incurável incompatibilidade?

Se os elementos mecânicos são os elementos da sensibilidade e esta existe em si, ¿como e em obediência a que poder transcendente irão êles receber os elementos superiores da Razão?

Os substancialismos mitológicos, como diz Antero, caíram ao camartelo da Crítica; mas ficou de pé um facto irreductível — a consciência.

É êste facto, a consciência, que vai insinuar por entre o necessitarismo mecânico a melindrosa flor da liberdade e, resolvendo a crise do Fatalismo, deu o que faltava à intelligência científica.

Aqui Antero supõe que a sciência é fundamentalmente *ontológica* (1), que tende a realizar os seus conceitos.

Assim o mecanismo é agora materialismo e fácil é mostrar como da ma-

(1) É-o, com effeito. Ver Mayerson. Mas o seu ontologismo é hipotético e não categórico, como já mostrámos.

téria realizada num *em si* vazio, já mais sairá a mais elementar sensação.

Logo o materialismo, que provém da sensibilidade, implica já espírito.

Há aqui um salto para um espírito já dissolvido em elementos de consciência.

Seria preciso reconstruir o espírito como actividade funcional, síntese viva da memória, deixando o tempo como criação do seu sêr social e não como forma absoluta que o fragmente em poeira de sêr e impossibilite o dinamismo do seu crescimento.

É o que, com efeito, Antero procura fazer e pretende ter feito, quando nos dá o espírito como "actividade que se percebe no intimo do seu proprio sêr" e "é uma força consciente e na plenitude da sua realidade, a força typo".

"Na consciencia temos o sentimento claro e evidente de que a nossa verdadeira individualidade é essa energia simples, autonoma e espontanea: sentimos que em esphera alguma do seu sêr,

ainda nas mais inferiores, em movimento algum do seu desenvolvimento, ainda nos mais elementares, o espírito é puramente passivo.

É aqui que se insinua a possibilidade da iluminação do sensível pelo racional: nunca o espírito é puramente passivo, a sensibilidade pura é um limite que não existe, tudo é movimento racionalizante; eis o que se pode tirar do que acima transcrevemos.

Então o que falta à inteligência científica não é nenhum novo elemento do espírito que ela desprezasse; será antes a atenção no sentido que a ela menos interessa pelo espírito do seu método e pela finalidade do seu destino.

A ciência, e todo o pensamento, move-se entre dois compromissos: ligar o mais intimamente possível os fenômenos, atender o mais possível à variedade e riqueza desses fenômenos.

São dois geitos opostos.

O primeiro tem todo o interesse

posto no máximo de identidade: o seu limite de perfeição seria o célebre axioma universal de Taine: $A = a_1 + a_2 + a_3 \dots$; o Universo desenrolado em série cujos termos e cuja sucessão implicitamente estão em A .

É este primeiro geito que leva a quantificação a todo o campo dos fenómenos; é êle que dá o mecanicismo universal, como dá em termos de lógica, o atomismo logístico, como deu em termos de metafísica o *eleatismo* na Grécia e a teoria dos átomos de sêr, simples, fixos e eternos, os "*Realen*" de Herbart.

O segundo geito do pensamento e da sciência move-se no sentido da variação, do novo, da qualidade; é êle que quebra os moldes estéreis e gastos, que dá o fluxo dos fenómenos e a variação dos sêres. É êle que fragmenta as categorias da mecânica e introduz a energética; onde de novo o primeiro vai inserir a quantificação, mas onde uma desigualdade irreduzível

vel sempre fica afirmando a subsistên-
cia da qualidade.

Nas mais simples sciências se degla-
diam estas duas tendências e nessa
guerra se completam e aperfeiçoam as
sciências.

Na matemática, uma procura a con-
tinuidade, outra a descontínuidade, uma
aritmétiza o mais possível, a outra geo-
metriza.

No problema da geometria geral o
geito da identidade escandaliza-se com
os postulados e querendo tudo demons-
trar revela o complexo daquilo que o
geito do diverso tinha recebido como
simples.

O postulado de Euclides dá ao es-
fôrço identificador a ocasião para um
conjunto de definições ou postulados
que bastem a uma geometria geral (1)
comum a todas as geometrias; dá ao es-

(1) Este é o significado para a «Gnoseolo-
gia» do problema das geometrias não-euclidianas.

fôrço de compreensão do diverso o poder de, sobre êste corpo geométrico comum, construir, por uma opção das *novas* determinações, as várias geometrias. Mas, em suma, dado o essencial valor pragmático das sciências sempre nelas predomina o geito identificador.

As sciências não são pragmáticas à maneira de James, mas são pragmáticas à maneira de Bergson, porque são a mais alta forma da intelectualidade e a intelectualidade é uma acção pronta ou retardada, mas sempre uma acção.

A sciência não escapa às leis da adaptação biológica senão pelas leis de adaptação social; mas esta, se pode demorar e modificar aquela, claro é que jâmais a poderá suprimir.

Por isso a sciência é idealmente mecanista, e quando mesmo excede o mecanismo, é ainda em demanda dum determinismo, que aquele por demasiadamente pobre não lhe sabia fornecer; mas ainda neste caso tentará explicar

êsse determinismo por um oculto mecanismo (1).

As sciências fenomenológicas pendem para o mecanismo em toda a fôrça das suas explicações.

As sciências sistemáticas, sendo penetradas de esquematismo identificador no artifício das suas classificações e catálogos, são mais movidas da curiosidade do diferente, partindo os quadros dos géneros com as espécies, destas com as variedades até que chegam aos indivíduos como início de transformações bruscas.

O naturalista Agassiz diz que entre 27:000 exemplares duma mesma concha, Neretina, por êle cuidadosamente comparados, não encontrou dois idênticos.

(1) O princípio de Carnot-Clausius reduzido ao oculto mecanismo dos demónios de Maxwell, dando-o em termos de probabilidade estatística.

Aqui temos o *idêntico* e o *diverso* atendidos: o primeiro naquela *mesma* concha que se repete por entre 27:000 exemplares, o segundo naqueles 27:000 exemplares que *diversificam* a *mesma* concha.

Mas estas sciências, quando deixam a pura descrição estática e procuram as verdadeiras ligações dinâmicas dos sêres, quando, em suma, são ou pretendem ser explicativas, tendem de novo para o máximo de explicações mecanistas, embora estas nunca consigam haver-se com o complexo da realidade a explicar.

A mesologia e a selecção natural são tanto quanto possível de ordem mecânica, sem que a adaptação possa eliminar uma particular actividade do que se adapta, sem que a selecção explique o aparecimento do seleccionado.

Este irreductível é a própria actividade da vida, que não é mais que um idêntico verbalista, pois sempre lhe vamos descobrindo *novidade*.

Mas, dando o nome de hereditariedade ao conjunto de qualidades com que um sêr se apresenta na experiência actual, envolve-se o *quid* irreduzível na história anterior do indivíduo e da espécie e procede-se como se esta história fôsse a razão bastante das actuais qualidades.

Embora nada justifique êste raciocínio, pois certas qualidades actuais, como a de adquirir certas imunidades por vacinações, são de ordem experimental e jãmais calculáveis no seu estrito conditionalismo pela história anterior dos sêres vivos.

A herança é o conceito onde melhor se vê o esforço para o equilíbrio da tendência identificadora com a capacidade de diverso.

A herança é a negação do mecanismo; é, no entanto, um arremêdo dos processos do mecanismo.

Em mecânica só há velocidades actuais, a herança biológica é a direcção actual duma tendência que o pas-

sado organizou. Mas há ainda um outro critério mais determinista da herança: o critério mendeliano e o critério vulgar de repetição em linhas de família de certas propriedades comuns ou a transmissão de propriedades *correlativas* a uma dada propriedade ancestral.

Tudo isto mostra o esforço daquela primeira tendência da Razão científica para a identificação, mostrando, aliás, contemporâneamente, a resistência a essa identificação e a capacidade de diverso que naquela Razão vai de par com a primeira tendência. É a própria ciência, pois, que marca a necessidade de atenção para as actividades internas e próprias dos seres.

E se formos para a psicologia é, então, como diz Antero, uma actividade que se percebe no íntimo do seu próprio sêr, o que apreendemos.

Nenhuma substância pensante, mas a actividade sintética do pensamento.

O pensamento científico não é limitado ao tipo mecânico, e, se é sempre

determinista, o seu determinismo não é exclusivo de espontaneidade se não para os tipos de realidade que sejam dados como inertes.

Não há oposição entre o pensamento científico ou de inércia e o pensamento metafísico ou de espontaneidade; há apenas pensamento científico que tende para o limite ideal da inércia como o há que admite a espontaneidade dos seres que estude embora esta pelas solicitações do geito identificador do pensamento fique apenas como um vago *quid* envolto e oculto nas obras da adaptação e da selecção.

A mecânica "conhece as acções dos seres, mas não a actividade interna que as produz".

As outras sciências admitem algumas dessas actividades, conhecem-nas as restantes.

É aqui a relação entre a sciência e a filosofia, porque esta irá agora comparar estes *tipos* de realidade e ver qual a síntese que melhor os compreenda sem bárbaras amputações.

A metafísica da Liberdade: Deus

As sciências, a moral, a arte, a vida em summa, eis o que dá material à elaboração duma teoria geral do sêr, que é a síntese metafísica que procuramos.

As sciências, sem se contraditarem, falam diferentemente sôbre a realidade: umas em termos de inércia, outras admitindo ou conhecendo a espontaneidade.

Se as deixássemos em conflito, ou as segundas seriam absorvidas por uma metafísica, simples prolongamento do pensamento que anima as primeiras, ou as primeiras seriam consideradas como limite abstracto das segundas.

É assim que o naturalismo (1) começa

(1) «A Philosophia da Natureza dos naturalistas».

por não admitir a *inércia* e vai até por vezes a pôr rudimentos de consciência nos átomos.

É assim: que o naturalismo acaba, em Dantec, por uma dialéctica verbalista de *tipo* mecânico, não inteiramente atingido senão por ficções matemáticas do *tipo* *cousa*, como o célebre $\varphi (A \times B)$ representando a consciência.

Mas o conflito não deve passar-se entre as tendências científicas sem apelação para superior autoridade.

E não passa.

A consciência moral protesta e ela que se sabe existente não aceita que a sua realidade seja simples ilusão, epifénomeno de arranjos mecânicos: quer saber como uma evolução da mecânica, encontros e composições de forças, daria um resultado com ela incomensurável.

É preciso explicar os factos da consciência humana que são «não só factos positivos, mas os factos positivos culminantes».

É preciso não esquecer que o Universo é conhecido em termos de consciência: o que implica a possibilidade dum radical dualismo da matéria e do espírito.

Não é preciso tratar o problema da existência dum mundo exterior. É claro que o imediatamente dado a uma consciência superior são as suas representações, para ela o Universo é um sistema de representações: assim não há mais que a consciência e as suas representações.

Nem sequer se levanta o problema da causa dessas representações: a causa é um laço de identificação entre as representações da mesma consciência, nada tem com os termos representação-consciência. O idealismo solipsista é para as consciências despertas a mais filosófica das atitudes.

Mas antes da consciência do adulto, existe a consciência da criança e o mundo exterior é a parte que a nossa actividade pensante talhou num bloco que

era primitivamente o mundo dado: interior e exterior.

Não discutamos, pois, se a necessidade de coerência impõe o idealismo solipsista, como impõe a refracção da luz em vez da quebra elástica e regresso ao normal da vara, que seguidamente mergulhamos e retiramos da água.

O que é certo é que aquele mundo que talhamos como exterior e chamamos da matéria se traduz, revela e deixa adivinhar por êste outro mundo interior, que chamamos do espírito: eis o que basta para implicar uma relação de família entre os dois mundos.

E se o segundo é o mais directo e incontestável, justo é que seja êle a dar o *tipo* comum da realidade.

É assim que o pensamento toma conta do Universo em que vive e actua.

É um raciocínio por analogia, que é a forma psicológica de onde como limites saiem todos os raciocínios lógicos.

A analogia (1) não é um método lógico, mas é o grande motivo psicológico das descobertas científicas.

A analogia vive muito longe das certezas *nominalistas* da ciência; muito perto da riqueza concreta do Real, dos processos da vida e do Universo físico (2).

Como tal a analogia é legítima, somente não pode definir mais que linhas gerais, sem *determinar* o detalhe dos fenómenos.

Podemos concluir que o Universo físico é penetrado de *consciencialidade*;

(1) A analogia é o reconhecimento de semelhança. Quando a semelhança é redutível à identidade pela simples majoração ou minoração, produto por uma constante, a analogia é construção lógica.

A analogia formal é a identidade: $\frac{a}{b} = \frac{c}{d}$; de a fiz b pelo mesmo processo de espírito pelo qual de c faço d .

(2) A generalidade dos fenómenos da «resonância», da «radiação», etc., etc.

como, em que grau, qual é a hierarquia psíquica dos sistemas físicos é o que não é possível, sem cairmos no vago duma mitologia dos astros que pode ser muito poética, que é metafóricamente muito verdadeira, mas que o não é certamente no rigor dos termos e das expressões (1).

A *consciencialidade* do mundo físico revela-se exactamente naquele dado inicial que a actividade pensante partiu em mundo exterior e interior; revela-se na vida inconsciente dos órgãos tornada consciente em certos fenómenos de autoscopia; no hábito, nos instintos e em todos os importantísimos e hoje numerosos fenómenos de criptopsiquia.

Eis portanto o ponto de união da espontaneidade da vida com a inércia da mecânica.

A mecânica é a aparência dos seres,

(1) Fechner.

a tradução, na língua comum do movimento, dos estados das mónadas (1).

E Antero dirá que o *tipo* de realidade é a *fôrça*, sendo o espírito a *fôrça-tipo*.

A massa mecânica suposta reduzida a mónada (2) não recebe nem comunica movimento, percebe as mudanças de estado das mónadas pela reacção da sua *fôrça*.

E se reage sempre da mesma maneira (inércia) é pela constância da sua natureza interior e não por uma *idêntica* transposição de movimento. E assim se resolveria o fatalismo do sêr na aparente inércia das mónadas e na sua real espontaneidade, que sobe da

(1) Claro é que a analogia não nos permite determinar as mónadas; responder, por exemplo, a esta pergunta: «*é o átomo uma mónada?*» Sabemos apenas que em nós há actividades de unificação: monádicas, portanto.

(2) É claro que a analogia não permite dizer onde começa a mónada elementar.

simples afirmação da mecânica à vida e à liberdade.

Bela solução que levanta a voz do Poeta e do Filósofo numa surpreendente apoteose e que já transcrevemos para a alegria espiritual da nossa admiração.

¿Mas as tendências contraditórias do pensamento de Antero não irão acumular aqui as nuvens da sua grande tempestade, daquela tempestade de alma que fez do Poeta e do Filósofo um mártir da Verdade e da Beleza?

¿Como comunicam as mónadas para provocarem as reacções-fôrças?

O movimento não se comunica; é, de resto, subjectivo e illusório.

Uma única saída haverá: a da harmonia preestabelecida de Leibnitz, que, parecendo respeitar as mónadas, tudo reduz a Deus pensando a sua tese dos possíveis.

Mas é essa mesma a solução de Antero, com a outra forma do seu intrínseco substancialismo imanentista.

As mónadas não existem, são actos parcelares da infinita potência, são os conhecimentos confusos da separatividade dada, subindo ao *eu*, voando, voando, e, como a cotovia de Shelley, desfazendo-se na plena e solitária luz do "*Eu* impessoal, absoluto, todo razão e vontade pura".

E então temos o desenvolvimento de Deus no mundo e a involução do mundo em Deus: miraculosa, absurda actualização finita do ilimitado poder infinito.

Mas o vício *cousicista* fará maiores desastres: se a realidade é o sêr percebendo-se, compreendendo-se, amando e dissolvendo-se no Absoluto, ¿como pode a *cousa* inerte exceder-se tendo de negar-se?

Eu compreendo que o sêr que possui o *oculto* do pensamento seja livre na escolha, embora os movimentos que traduzam essa escolha sejam depois, e como movimentos, subordinados a leis próprias.

Mas se o movimento é a expressão exacta da natureza do sêr, se há coïncidência entre o que êle é e nos diz ser pelo movimento, ¿como é que as leis dêste não abrangem a própria natureza daquele?

O movimento seria como uma projecção dum desenho, e as leis do movimento seriam a tradução projectiva das leis da essência dos sêres.

E tanto é assim que Antero explica o fortuito pela imperfeição das mónadas, que nunca são inteiramente "condicionadas (1) só por si mesmas".

Se o fôssem, desapareceria o fortuito, e as mónadas, exprimindo inteiramente a sua natureza, seriam então livres. Mas as mónadas não recebendo nada de fora não podem receber conditionalismos estranhos e no substancialismo de Antero menos se percebe que haja ou-

(1) Já veremos que isto é impossível. «Arquivo dos Açores».

tra cousa que o *momento* de apercepção que é agora esta ou aquela mónada.

¿De onde vem êste condicionalismo estranho?

E ¿como é que a mónada pode não traduzir inteiramente a sua natureza?

As mónadas ou são sêres em si e teem de traduzir a sua natureza, ou são momentos da Substância e igualmente nada pode limitar a explanação dêsse momento. Tudo se compreende se a vida é *invenção*; é, então, no *oculto* da invenção que nascem as novidades e que a mónada encontra sempre um excesso sôbre o traduzido em acção.

E ainda fica por explicar (1) a comunicação das mónadas, que afinal em Antero não existem mais que como momentos de negação do *Real* a caminho do *Absoluto*.

(1) Tentaremos, no subsequente capítulo, a hipótese Memória Inventiva para resolver o problema da comunicação.

No entanto ainda aqui o seu pensamento não é inteiramente prêso da imobilidade, pois nos fala da evolução como a "espiritualização gradual e systematica do Universo".

Logo o ideal, cuja infinita exponenciação é Deus, penetra o real, afeiçoando-o; não é êste, então, inteiramente illusório e fluente, pois se deixa embeber do espírito, que é, no fim, a verdadeira realidade noumenal.

O seu sêr é qualquer coisa como um combustível difícil que vai sendo chama de ideal, deixando tombar resíduos e cinzas, que voltarão à chama, até que tudo arda em fogo de pura e imaculada luz.

Quando tudo é Luz, o real ardeu inteiramente e é agora sòmente o ideal ou Deus.

Imagem do sofrimento da Luz na diversidade da Côr, da agonia de separatividade morrendo na união devocional com o Todo, é a mais bela e a mais pura que possamos encontrar, porque

implica o sacrifício dos egoísmos numa onda de Amor que nos invade e vai de mansinho pedir a fraterna união com os outros!

Momento em que o processo espiritual do Amor dissolveu as hostilidades ruins que separam, a que tem de seguir-se o momento em que dêsse Silêncio brotem as bondades religiosas que nos *reúnem*.

E reaparecem as mónadas e, com elas, o convívio naquele Amor em pureza atingido e que é a generosa dádiva de Deus.

Só assim haverá espiritualização ⁽¹⁾ do Universo; de outro modo teríamos apenas a dialéctica duma Substância que à claridade do conhecimento consciente

(1) Espiritualização do Universo só é possível, de resto, por virtude dum ideal excessivo, que aumenta sempre a realidade, das suas novas invenções de bondade e beleza. Só assim, de resto, se compreende que o Mal (admitido como um facto por toda a alma severa) possa ser vencido.

vem iluminando o crepúsculo dos instintos e longínquas aspirações.

Dialéctica impossível pelo absurdo já demonstrado dum parcelar e seriada actualização do que é infinita potência.

A comunicação das mónadas, sem o subterfúgio de as fingir pelos momentos da Substância, ou pensamentos de Deus, é impossibilitada pela própria doutrina de Leibnitz procurando os *singulares* com que reconstrua a realidade.

É assim que a doutrina da fôrça como característica da natureza das mónadas é um prolongamento do êrro de Leibnitz, de formar o composto por adição dos simples, e, como tal, não poderia efectivamente dar mais que uma aparência de mónadas, dissolvidas logo no pensamento dum Deus transcendente ou na imanência do Absoluto.

A fôrça está muito longe de marcar a singularidade no Universo físico. A fôrça significa, muito pelo contrário, a pluralidade dêsse Universo.

Uma só massa material seria em permanente repouso, ou eterno movimento uniforme; é o que diz o princípio da inércia, que mais não é que a afirmação da fixidez do idêntico.

A fôrça é antes a presença em cada massa das outras massas do sistema. *A fôrça é a afirmação da sociabilidade do próprio Universo físico.*

O que marca o singular em cada massa é o seu característico próprio de inércia, bem que não seja possível no mundo físico, como o não é no mundo espiritual, separar o singular do plural, desfazer o social para arbitrariamente o recompor com os simples abstractos tomados para elementos. Sob êste ponto de vista é curioso observar que a *massa* mecânica, que era o mais perfeito singular atingido, se desfez em massa electro-magnética e criou solidariedades com o éter (1), que lhe modi-

(1) Ou o seu equivalente, como em Einestein por exemplo.

ficaram inteiramente o condicionalismo, tornando-a função da velocidade.

A própria inércia nas recentes teorias de Einstein é função da posição relativa dos corpos, porque depende da energia destes; a massa dum corpo depende também da sua temperatura, é, em suma, o quociente da sua energia pelo quadrado da velocidade da luz.

Quere dizer que não é fácil, não é mesmo possível, scindir o que há de social e o que há de singular nas manifestações de Universo físico.

A disjunção vai até ao electrónio e aos *quanta* de energia, mas estes são solidários, consócios e co-variantes.

Seja como fôr, não é a fôrça newtoniana de forma alguma o melhor equivalente da *singularidade* no universo físico; não é, pois, ela que devemos encontrar como a natureza das mónadas.

A explicação de Leibnitz, que Antero recebe, é ainda cousicista e immobilista neste sentido de procurar refazer o complexo pela acumulação dos simples.

É assim que a mónada seria o centro de irradiação dum campo de fôrça e os corpos seriam compostos por adição dêstes pontos.

Mas o que é que prova que muito pelo contrário não sejam os simples o produto de desagregação dum todo e o que queremos encontrar como sêres de interna actividade monadológica mais não sejam que os "disjecta membra" dum sêr real de que tombaram, degradando-se?

A analogia não nos pode responder com certezas.

Ela simplesmente nos afirma o parentesco entre o espírito e a matéria (1), sendo a vida como o campo intermediário em que por caminhos diferentes e em direcções opostas as duas actividades se encontram.

Mas mesmo já na vida é difícil sa-

(1) Actividade de consciência e actividade energética.

ber se a unidade dum sêr vivo resulta do sinérgico acôrdo das células que o constituem ou da divisão em células duma unidade original (1).

¿As corrente equatoriais que cercam o planeta e se traduzem pelo magnetismo terrestre são resultado de parcelares circulações eléctricas, ou são o todo dum como abraço com que o planeta se cinge e corresponde globalmente às variações atmosféricas do Sol?

No planeta, por exemplo, ¿a actividade ou tendência de todos os movimentos num dado sentido é *resultado*, ou é como uma vontade elementar presente em todas as parcelas do planeta, mostrando uma original unidade activa anterior à fragmentação em dispersos e pulverizados membros?

Ainda aqui a teoria mecânica substitue à riqueza do concreto o esquema

(1) E. Perrier, Delage.

duma esfera homogénea para cujas camadas demonstra que a acção sobre um ponto interior é nula e sobre um ponto exterior se exerce como se toda a sua massa estivesse no centro.

¿Mas como seria possível esta simplificação, se a unidade fôsse o resultado cumulativo de incontáveis acções e reacções, tantas que só um atomismo (1) mecânico ou de ordem electro-magnética poderia limitar?

No abstracto dum simples esquematismo da extensão êsses elementos seriam incontáveis e indeterminados portanto.

É claro que não implica isto a impossibilidade duma explicação física da gravidade: ¿mas nas próprias dificuldades (2) de o fazer não estará a prova de que nos aproximamos duma unidade refractária à recomposição científica?

(1) No sentido etimológico.

(2) A teoria da relatividade generalizada de Einstein não explica a gravidade: toma-a.

A analogia pouco pode guiar-nos mais para lá da simples consciencialização indeterminada do Universo físico; mas uma probabilidade de beleza, de mais acôrdo com o resto do nosso saber e sentir, fala em favor de actividades unificadoras onde muitas vezes a abstracção mecanista prefere ver efeitos cumulativos, resultantes necessárias.

De resto é o que de todos os tempos sentiram os homens diante dos grandes fenómenos da Natureza:

Desde as imagens obsediantes do fluxo de Heraclito, vendo as águas dos rios fluíndo a contar o tempo, a marcá-lo do irreparável, os exilados postos de assento nas margens dos rios da Babilónia que em seus olhos de morte choram as ruínas de Sião, até ao discurrer do mais ingénuo pensamento de mulher debruçada sôbre o regato que, crescendo num beijo sôbre a rocha, vai em canções sumir-se no Mar...

Todos sentiram ou sentem perpassar uma oculta vontade, repousada e

sem caprichos, vagarosa, solene, irreparável, fatal.

Seguindo a fôlha que bóia ao sabor das correntes bem sabemos que há-de seguir *um caminho e só um*: aquele em que a unidade gravífica fragmentada nas mil sinuosidades do caminho, envolvida em mil conflitos, se reencontra, recomposta e una, para lá de todos os conflitos.

Olhando as estrêlas, que no firmamento bóiam como a fôlha à flor da água, bem sabemos que uma *tendência* formidável, maior que os trabalhos de Hércules e a vitória de Prometeu, impele os astros vivos e mortos como as fôlhas da primavera ou do outono *no mesmo declive da corrente*.

Diante da *direcção* dos grandes fenómenos naturais, que a vontade do homem pode modificar num sítio e num momento para com maior despesa o pagar no tempo e no espaço, é que parece mais verosímil a hipótese de unidades anteriores de cujos fragmentos

procurando-se nós somos os impotentes espectadores, sem remédio nem socorro, que bastem à fatalidade que os leva.

A distinção dos seres vivos e dos simples seres físicos está exactamente em que a unidade orgânica quãsi se repete do todo à parte, e, por mais fragmentada que seja a matéria viva, ela é ainda organizada, funcionalmente una; ao passo que a matéria física só apresenta arremedos de organização em vastos conjuntos, cujos fragmentos parecem o prolongamento artificial da nossa percepção descontínua, que já tinha, no entanto, cortado as linhas de clivagem duma unidade anterior.

A própria invasão na vida da matéria orgânica pela progressiva avançada da matéria mineral lembra a intersecção na vida de dois planos diferentes de actividade, e o fenómeno da Morte ⁽¹⁾

(1) Veja-se o critério de Antero sôbre a Morte.

como um *processus* cósmico de libertação dum compromisso, que se ia tornando um perigo para o mais nobre e precioso dos aliados.

Mas não sigamos atrás do assunto intercorrente que aqui se levanta e adiante voltaremos a tratar.

O êrro fundamental de Leibnitz, e com êle o de Antero, consistiu não só em tomar a fôrça como um singular, a actividade interna dum sêr, mas também em supor que as aparências do composto são o resultado da adição dos simples.

Leibnitz, substituindo ao teorema de Descartes o seu teorema da conservação da fôrça, quis ver nesta alguma coisa de essencial, diferente da grandeza, figura e movimento, restabelecendo os sêres ou formas aristotélicas que tinham sido banidas.

Mas exactamente o invariante de Leibnitz é a constância duma relação e não dum sêr ou dos sêres.

No próprio exemplo com que Lei-

bnitz discute o invariante de Descartes há dois postulados que resumem a própria definição do trabalho e o trabalho claramente implica a posição *relativa* dos corpos.

Mas o próprio nervo do argumento está na aplicação das leis de Galileu sobre a queda dos graves, recebendo a definição da fôrça pela aceleração: o que implica o princípio da inércia, ou da relatividade social do Universo físico.

As fôrças como inextensos pontos de actividade monadológica teriam de dar pela correlação dos seus estados, unidos pelo fio interno da *mesma* substância em Antero, unidos pela harmonia preestabelecida no pensamento divino em Leibnitz, a explicação da aparência cinematográfica do Universo.

O mundo do movimento abisma-se na aparência e fica apenas, num caso, o pensamento divino, no outro a intraduzível quietitude do Absoluto.

Se na fôrça virmos antes a afirmação social dos sêres, sem que se possa

dissolver o singular para, adicionando, formar o plural, mas sempre vendo o *social* (uno-plural), então desaparecem os insolúveis problemas da comunicação e da harmonia sem abismar e apagar o Universo na fornalha ardente do Absoluto.

De acôrdo com a sciência e com a própria actividade do nosso pensamento, teremos sòmente de procurar à luz da Analogia uma realidade que explique e resuma a fraterna existência social do Universo.

E o problema da Liberdade, que, em Antero, começa com a consciência espinozista que a mónada pode atingir do seu universalismo e sobe pela negação dos particularismos até à dissolução em puro Amor, encontrará, nesse Amor, companhia, invenção, progresso, aprofundamento infinito em vez dum mergulho no Absoluto, que para sempre o deixe sem voz, nem gesto de caritativa e fraternal bondade. O problema da Liberdade, que é o próprio

problema de Deus, resolve-se, como este, em Amor. *Ser livre é chegar a Deus pelo fraterno amor do todo.*

Basta vencer o formalismo da Razão identificadora, que levando ao limite a exaustão das qualidades fez a extensão pura e nesta ainda, em limite, marcou a pontos inextensos o final do seu esforço simplificador.

A metafísica geométrica de recompor a extensão com o inextenso não é estranha ao pensamento cartesiano que exilou a consciência do Universo físico, nem à doutrina de Leibnitz de refazer esse Universo, composto, múltiplo e extenso, com os pontos geométricos e metafísicos das actividades monadológicas.

No entanto na própria razão geométrica o ponto é o limite ideal do sêr, marcando o singular, como a linha já é a lei social duma coexistência de pontos.

A geometria é a forma da coexistência exterior dos sêres, a física esboça

a coexistência interna, que a biologia exalta, a moral engrandece e o Amor sublima e santifica.

Deus, deixando de ser um Absoluto em que como borboletas tontas de luz se vêem absorver as almas, será o vivo Amor da convivência, a palavra do entendimento, o coração de inventiva bondade, onde as almas bebem a pura essência da sua beleza.

E' Verdade e é Realidade:

Verdade, porque só nêle o pensamento encontra a harmonia plena, a luz sem sombras que a martirizem, olhos que as lágrimas não magoam antes lavam de serêna brancura imarcescível; Realidade porque êle é o centro ideal de inventivo amor, em cuja órbita almas e mundo vogam, haurindo o alento e a vida da sua intrínseca vontade de ser.

O problema do Mal

Embora Antero não tenha aplicado a êste problema a argúcia da sua indagação e a probidade da sua lúcida inteligência tanto quanto a grandeza da sua emoção poética, pode dizer-se que tôda a sua filosofia é uma metafísica do mal e sua redenção.

Aqui lembram as estranhas palavras de Oliveira Martins, cuja violência de incrítica cegueira bem provam o quanto as ideias que pretende revelar eram preocupação intelectual dominante. São elas as seguintes:

".... por paradoxal que isto pareça, o Não-Sêr é, segundo a metaphisica contemporanea, a essencia de tudo o que existe. O Absoluto é o Nada. O Universo, a realidade inteira, são mo-

dalidades, aspectos fugitivos, que só se tornam verdades racionais quando nos apparecem despidas de todos os accidentes.

“E como é pelos accidentes apenas que nós, distinguindo-as, as conhecemos, a realidade verdadeiramente em si é Nada.”

Preocupação *intelectual*, escrevemos; claro é que Antero em pensamentos desta natureza interessava toda a alma, sofrendo, amando, interrogando.

Tal não se dava com Oliveira Martins, cuja alma não foi aqui para além da elegância da frase, do picante, do paradoxo e da alargada curiosidade intelectual que o levava à filosofia também.

Antero apresenta como facto irreductível da filosofia a contradição entre a realidade de fugitivos, transitórios aspectos ou modalidades e o que *subsiste, é*, e denomina Absoluto.

Não quiere isto dizer, pois, que o segundo termo se obtenha pela simples negação do primeiro; mas que am-

bos (1) permanecem de pé diante da verdadeira meditação filosófica.

Daí a fazer do Não-Sêr o verdadeiro Sêr, pela simples negação das modalidades da experiência, vai a distância duma dolorosa fisionomia vivendo junto de nós um sofrimento para uma caricatura que mobilize os mesmos músculos.

No entanto parece que, com efeito, se êsse Real é fonte de Ilusões, aquele Absoluto seria atingível para lá da negação *consciente e activa* do real.

O ilusionismo moderno vem da divisão kantista do Universo em essência e aparência; só conhecemos o que dum inacessível *x* pode *aparecer* em nossas formas de sentir e pensar. Eis o véu de Maia lançado sôbre o Sêr e pelas malhas da sua transparência a Unidade inacessível, vista em fragmentados e dispersos vultos.

(1) Ver o «Archivo dos Açores», texto citado no 1.º capítulo.

O Tempo é aqui êsse véu, dá-nos o que transita e muda; e o que será, pois, o além dessa fuga, o firmamento dêesses astros errantes, o rochoso leito das escorregadias águas?

O Tempo (*cousa* bruta ou forma *dada*) refracta o que é na pulverização do que aparece. Já vimos que a Memória conserva no tempo a subsistência do que é.

Mas não o pensou assim Antero e socráticamente o mal será para êle a eternização do que é ilusão temporal, do que em relação à Unidade do Sêr é a pulverização dos indivíduos.

O mal é o egoísmo e o êrro; o êrro é possível porque as mónadas não actualizam inteiramente as suas naturezas, o egoísmo é possível porque a mónada se ignora e não sobe à consciência da universalidade em que se funde e dissolve em Amor.

Mas o Mal não é radical, porque o Universo se vai espiritualizando e nós podemos acreditar que no limite as mó-

nadas se conhecerão inteiramente, desaparecendo o êrro, o imprevisto e o fortuito.

Por outro lado, e admitindo a coexistência das mónadas, tudo saber traria a imobilidade — o que é uma boa imagem daquele subsistente Absoluto, que mais não é, como vimos, que a feição identidade da Razão.

Únicamente as mónadas mais não são que modos ou momentos da Substância e é nesta, pois, que se dará o processo da espiritualização.

Conhecendo imperfeitamente os arcanos do seu mistério, ela, potência infinita, vai-os actualizando até que chegada à visão consciente, ao puro amor intelectual, será o próprio Deus. Esta espiritualização não poderia, no entanto, ser temporal, pois já vimos que nada pode, do Acto, separar a Potência Infinita.

O caminho de Deus para Deus não suporta delongas nem distâncias; Deus é presente a si mesmo, nenhuma dis-

tância o poderá separar de si mesmo a menos que, sendo a Memória Inventiva, *o seu Sêr seja a própria criação infinita de mais sêr*. E, sendo assim, o Mal não existiria, mas sòmente um Bem sempre maior.

Ora o Mal existe, é imoral negá-lo; logo é precisa efectiva distância entre o real e o ideal para que aí tome lugar êsse mal.

Se as mónadas existem, coexistindo, o Mal poderia ser o afastamento das mónadas daquele centro de amor, que é o céu de que são astros, é a chuva de que são fontes, e é a própria fraternidade que as envolve, a qual, com êsse afastamento, tentariam empobrecer.

¿Como se afastariam as mónadas da sua divina órbita de Amor?

É o mais trágico problema da alma humana, sôbre o qual tentaremos logo o esforço de alguma luz.

Mas é compreensível a existência do Mal uma vez aparecido; em qualquer doutrina substancialista nem poderia

aparecer, nem, supondo que miraculosamente tivesse aparecido, poderia subsistir um só instante.

A piedade universal envolvendo os seres que são illusórias fragmentações da vontade impessoal, até que por essa piedade, feita consciência intelectual, neguemos o nosso concurso à Ilusão, é o processo de redenção de Schopenhauer: processo místico a que não são estranhas as práticas místicas de certas religiões orientais.

O processo de Antero é aquela Liberdade do *eu* que se faz «principio universal, impessoal, absoluto».

Mas Antero admite que uma «pouca justiça» vinda dêsta renúncia do egoísmo consegue penetrar neste mundo de luta e cegueira.

Se consegue penetrar e viver, eis que não é impossível espiritualizar o Universo sem esperar que êle se dissolva num insondável Absoluto.

E, se assim é, se o Bem penetra na experiência e nela se realiza, porque

havemos de negar como illusório o mundo da aparência, onde afinal o *sêr*, a sua melhor actividade de amor, se inscreve no puro ouro das virtudes?

A história e a civilização adquirem um valor próprio mais que meros momentos duma evolução, que é por último a sua total negação, pois a evolução do Espírito seria a involução da mesma realidade histórica no absoluto imóvel do Espírito totalmente consciencializado.

E a filosofia social de Antero ⁽¹⁾ mais de acôrdo estaria com a intimidade do seu pensamento filosófico.

Em vez dum pessimismo da sensibilidade que faz sentir a vida como o louco galopar das illusões a par dum optimismo de pensamento que se sabe garantido pela necessária evolução ⁽²⁾

(1) Ver a crítica à «Theoria do Socialismo, etc.», de Oliveira Martins.

(2) Se a evolução tem um fim e é o caminho do Sêr para esse fim, em nada podemos alterar a dialéctica da Razão que progride ou do

para o Inalterável, teríamos um heróico optimismo que, reconhecendo o mal, o supõe susceptível de diminuição pelas virtudes humanas, e, por ventura, de fim, pelo resgate duma santidade, que se eleva até a Deus, pura atracção do Amor, mas a êle chegando na fraterna companhia de tudo o que sofre e que ama.

Não que pensemos que o homem possa inteiramente espiritualizar o pla-

Inconsciente que se reconhece. E, se pudermos (única garantia do mérito), não somos, então, seres meramente fenoménicos; mas, reais e verdadeiros, restauramos a coexistência efectiva das mónadas. Assim, na história não haverá a necessidade dum desenvolvimento ideológico mas o esforço de consciências criadoras.

É, de resto, o que Antero afirma em nome dos direitos da consciência moral.

Pelo crescimento da sua vida interior em poder de amorosa compreensão as mónadas chegariam a Deus, não para se negarem em favor dum princípio universal, mas para se afirmarem numa universal e concreta solidariedade tecida da própria divina luz que as banha.

no de vida em que se encontra; mas pensando, sim, que o direito a subir na atmosfera espiritual da Vida implica o dever de criar as asas (1), que nos hão-de levar em seu vôo redentor.

Conclusão

(1) Fedro de Platão.

na de vida em que se encontram; mas pensando, sim, que o direito a subir na atmosfera espiritual da Vida implica o dever de criar as asas (1); que nos não-de-levantar em seu vôo tendentes

à vida e ao conhecimento, e não a

o conhecimento, e não a

(1) Livro de Fábulo

Conclusão

Conclusão

Este espinozismo dava a ideia de
Substância determinando-se progressi-
vamente no tempo da evolução que
cada ser realiza em si e o todo vai rea-
lizando evoluções em suas espécies.

Conclusão

Naturais ignoram mas que o idealismo
sistema é injusta. Esta finalidade existe apenas no
tudo ou realiza-se pela evolução dos

O pensamento filosófico de Antero
recebe directa ou indirectamente influên-
cias do pensamento alemão da Crítica
de Kant e do subsequente idealismo,
principalmente o de Hegel e Schelling,
da preponderância da mecânica e das
sciências da natureza, do dinamismo de
Leibnitz e do scientismo da forma po-
sitivista de Comte.

Subjacente ao idealismo germânico
vivia um espinozismo cômico por ve-
zes do seu papel, bem como um arre-
mêdo da sua forma externa, o seu mo-
nismo, animava já as teorias da evolu-
ção que iam aparecendo nas sciências
da natureza.

Este espinozismo dava a ideia de Substância determinando-se progressivamente no tempo da *evolução* que cada sêr realiza em si e o todo vai realizando; evolução cujo fim as sciências naturais ignoram mas que o idealismo afirma e justifica.

¿Esta finalidade existe apenas no Todo ou realiza-se pela evolução dos sêres que são particulares determinações do pensamento divino?

¿O grau de evolução a que chegou a humanidade é o resultado da evolução total da Substância, ou é o resultado da evolução de cada homem, momento ou particular determinação da Substância?

A inteleccão sob a forma de eternidade é o exercício da parte eterna das almas, acabando no amor intelectual de Deus.

¿Mas êste final é-o completamente, ou sempre a Substância prolifera em pontos de vista particulares que subindo ao terceiro grau do conhecimento

se abismam no amor intelectual de Deus?

Em Antero: 2o processo espiritual, que leva a alma até à fusão num princípio ou forma de Universalidade, irá passando no tempo tôdas as mónadas pelo seu fogo purificador, até que, como meteoros, que, atravessando a atmosfera terrestre, vencendo a gravidade, aparecessem do outro lado do firmamento, assim sejam as mónadas para lá da experiênciã no seio amoroso do Absoluto?

2o Não é, no final, tudo isto muito próximo do pensamento religioso duma terra, lugar de exílio e provação, como ardente deserto atravessado em sofrimento para atingir de lá um murmuroso Nilo de águas frescas e frondosas árvores amigas?

Únicamente, aqui, e com o Absoluto no fim, é antes o sono formidável das Pirâmides que silenciosamente espera. Mas 2o como explicar a evolução que se realiza na Experiência?

¿É, como ela, illusória?

Mas então ¿de onde tiramos o valor da ideia de evolução?

Não; a evolução existe, o universo *vive* evoluindo.

Então teremos de supor que a evolução é progresso no sentido de espiritualização e que a parte do universo que conhecemos veio até nós no caminho duma espiritualização, que nos compete acabar em puro amor de Deus.

¿Mas os resíduos dessa evolução: os sêres que ficaram ao lado dêsse esforço evolutivo, vítimas dêle e servindo-o com a sua miséria, escravidão e vida — as plantas, os animais?

Momentos da Substância: ¿quando irão subir à Liberdade?

Mónadas existentes: ¿quando subirão a Deus?

Demora trágica a dessa Substância que esqueceu a longínqua infância de instinto e cegas tendências, e, cheia da aristocracia da consciência lúcida,

não pode erguer à altura dos seus olhos a obscura humildade do berço.

O positivismo deu a Antero a noção filosófica de discontinuidade, como, por outro lado e na matéria, já o fizera o atomismo dos químicos. Discontinuidade que lhe permite separar a realidade em séries hierárquicas e criticar um evolucionismo mecanista, que não explique o *aumento de sêr* no transporte dos horizontes de cada série; mas o intrínseco fulgor do imanentismo substancial de novo une as séries pelo desenvolvimento interior da *mesma* potência actualizando-se.

O mesmo acontece com as mónadas marcadas em cada fôrça e vistas por analogia na apreensão do exemplar consciência, que, sendo a fôrça tipo, dá o seu tipo para modelo de tôdas as fôrças.

Fôrças que são simples modos ou singularidades, que, em sua evolução, se deu a Substância.

Temos um pensamento fremente de
aumentativo sêr e que, no entanto, pe-
lãs leis fundamentais que o governam
e pelo absolutismo dos postulados que
o organizam, é condenado à *imobili-
dade da cousa*, que nenhum anseio agita.

Resta desfazer o absolutismo de tais
postulados e princípios e deixar que li-
vremmente võem os mal contidos frémios
de beleza e liberdade que interiormente
aquele pensamento animam.

Os princípios fundamentais e os
postulados organizadores do pensa-
mento resultaram dum certo critério
de Razão, que vamos estudar.

A Razão é a função da certeza, o
problema gnoseológico da razão en-
volve o problema psicológico e histó-
rico da certeza.

Não sabemos o que seria a certeza
para um homem solitário, mas, se tal

homem fôsse possível, deveria ficar por certos instintos e reflexos, vagos sentimentos cenestésicos de adaptação ou inadaptação.

Para o homem real a certeza é de ordem social; as nossas certezas começam por ser as da nossa sociedade doméstica, sofrem o embate das certezas da sociedade escolar em que vivemos e da grande sociedade variável por que vamos passando.

O problema da Razão é um problema social.

A Razão é filha da cidade, diz um notável sociólogo russo, e os estudos da escola sociológica de Durckheim plenamente o demonstraram.

Não que o indivíduo se apague e não possa iniciar modificações, mas modifica a obra social anterior.

Lévy-Bruhl, num precioso livro (1),

(1) Lévy-Bruhl — *Les fonctions mentales dans les Sociétés Inférieures.*

mostra-nos o que é o pensamento nas sociedades inferiores.

Se designarmos pelo termo genérico de Razão a função do pensamento colectivo, isto é, daquele pensamento em que os indivíduos sociais estão ou podem estar de acôrdo, diremos que nas sociedades inferiores encontramos uma Razão prelógica, de participações místicas, envolvendo um acôrdo social comparável ao que hoje se dá numa nação de grande patriotismo no momento dum grave perigo para a sua existência.

A razão prelógica caracteriza-se por uma sistemática de qualidades, reparando os sêres de harmonia com a sua *participação* dum sêr comum, que é a qualidade, a seiva e o sangue, de todos os sêres da mesma categoria.

O *tótem* é uma categoria social e todo um grupo *totémico* comunica do seu *tótem*: todo o homem do grupo Canguru é místicamente um Canguru.

As cerimónias do *intichiuma* para

assegurar a chuva, feitas pelos povos da Austrália Central, e semelhantemente pelos Zuñi, os Arapahos, e em geral pelos *pueblos* da América do Norte, revelam o dinamismo de tais participações místicas.

A solenidade é uma pantomima em que entram decorações representando o arco-íris e o actor leva no seu escudo o zig-zag do relâmpago.

Na Austrália a cerimónia é desempenhada por membros do *tótem* da chuva, assegurando uma mais íntima participação.

A cerimónia não se dirige a nenhum deus ou antepassado: dos primeiros parece não haver alguma noção, dos segundos não existe o seu culto, porque se admite a sua continuada reencarnação.

Todos os actos públicos são feitos dentro dos moldes da *participação*, bem como as relações de família. Sobre a mãe e até sobre o pai dum recém-nascido pesam muitos *tabus*, filhos da

mística *participação* entre os pais e o filho.

Assim uma mulher não poderá fumar depois do parto, porque o filho ficaria ennegrecido por dentro e morreria. Nós, povos de Razão lógica, temos ainda resíduos de tais participações, como é bem conhecido.

A Razão mística dos primitivos, como a presença oculta da consciência social (1), abrange a função conhecimento num indiferenciado sincretismo com outras funções, que, nos povos lógicos, já se separaram.

As representações colectivas de ordem emocional, como as crises de agudo patriotismo, revelam a presença da função mística nos povos civilizados.

A certeza da Razão mística é perfeita, como perfeita é a sua homogeneidade social; perfeita por pobreza, é claro.

A divisão do trabalho social (2)

(1) e (2) Durckheim.

criando a heterogeneidade desfaz o fácil acôrdo primitivo e as certezas sociais serão menos espontâneas e prontas.

Da percepção mística vai-se passando para o conceito e, achado o conceito, êle vai prestar a sua fixidez às necessidades de certeza e acôrdo social.

O excessivo respeito pela fixidez conceptual pode dar o formalismo hierático duma sociedade que, como a chinesa, vive e rumina a escolástica dos seus conceitos.

A luta dos conceptualismos numa sociedade activa, em que várias correntes de actividade social se combatem e encontram, dará o dinamismo da vida a um pensamento que tem de sobrepor às contradições o acôrdo superior da nova ideia.

Assim foi na Grécia, sobretudo na irrequieta Atenas, de comerciantes, advogados, sofistas e filósofos. A relação da lógica com a rêtórica dos sofis-

tas revela, melhor que outro qualquer motivo, o carácter social da Razão. Vai aparecer o que é a Razão lógica que adquire a sua consciência de vida conceptual no esforço socrático, depois de ter vivido e criado a matemática de Tales de Mileto e Pitágoras.

Por Platão e Aristóteles a Razão lógica eleva o seu formidável edifício. Mas já antes a crise da lógica se tinha revelado na Escola de Eleia.

Isto quer dizer que os conceitos fundamentais de movimento, espaço e tempo, já tinham adquirido uma tal certeza lógica que, sendo categorias do pensamento colectivo, pesavam como absolutos sobre todo o pensamento individual.

Já então aparece o *ilusionismo* do pensamento a restabelecer o acôrdo que se tinha quebrado.

As noções de espaço e tempo dão o movimento como impossível por absurdo; êste será, pois, apenas a illusória aparência dum Sêr que *é* em si.

Os argumentos de Zenon de Eleia contra o movimento marcam uma crise, que, bem interpretada, poderá explicar tôdas as crises posteriores do pensamento.

O motivo dessa crise está na absolutização dos conceitos de espaço e de tempo, opondo seus rígidos corpos de *cousas* ao determinismo duma construção racional posterior.

Nenhuma resposta encontrarão tais argumentos, emquanto o pensamento admitir o absoluto (da Razão lógica: categorização social) do espaço e o absoluto do tempo.

Hoje, parafraseando, poderíamos falar da crise da geometria e da física, pois, tomando o espaço euclidiano ou o tempo galileano por absolutos, teremos o absurdo das geometrias não-euclidianas e o absurdo da física einsteiniana.

Crise que se resolve do mesmo modo procurando no espaço e no

tempo ⁽¹⁾ as formas comuns a todas as geometrias e a todas as mecânicas e diferenciando depois por *características* próprias os *especiais* tempos e espaços.

O que só por si prova que tais noções de espaço e de tempo são resíduos experimentais que à inteligência comum satisfaziam, mas onde a sagacidade individual dum sábio foi descobrir um corpo de identidade que é o *genérico*

(1) No espaço e no tempo separados ou na conjunção espaço-tempo, quando a sua disjunção tenha sido (para maior certeza formal) uma arbitraria e exagerada abstracção contrária às criações da Razão Experimental.

É o caso da física dos *acontecimentos*, tomando como última entidade existencial, átomo de conhecimento, o *acontecimento* espacial-temporal.

É este, o acontecimento como elemento, o nódulo das teorias relativistas e da elegante exposição de Minkowski.

Como se vê é um regresso ao concreto experimental — o *acontecimento* — em protesto contra uma exagerada e abstracta disjunção de Razão lógica.

do conceito e as *especificações* que o sábio propõe e são as novas construções científicas.

Este trabalho não foi mais que um maior aprofundamento duma noção comum, tornando explícitas as suas implicações experimentais de modo que a certeza seja cada vez mais completa e perfeita.

A diferença entre os dois processos de resolver a crise é a diferença que há entre a pura Razão lógica, absolutista, e a Razão experimental, relativista e livre.

A primeira mantém as exigências do seu absolutismo, e, como se não pode contradizer, declara illusório o mundo onde os seres absolutos mutuamente se impossibilitam.

A segunda tem consciência do seu relativismo experimentalista e condiciona os seus conceitos adentro das novas formas que a experiência sugere.

Se pudéssemos entregar o caso das geometrias novas (não-euclidianas, não-archimedianas, etc.), à crítica da pri-

meira, ela proclamaria, em sua ignorância, a *ilusão* da geometria.

É, de resto, o que acontece às vezes, mesmo depois da crítica de Poincaré, para o caso brilhante e suficiente.

Cada uma é verdadeira dentro dos seus princípios, e, implicando tódas um corpo comum de princípios, existe uma geometria genérica de que elas são as espécies.

A noção de espaço não era uniforme ⁽¹⁾; daí a análise das formas que continha.

Entre as duas pretendidas crises que apontamos estão muitos séculos, e tódá uma vida da Razão lógica, tentando conhecer-se e tomar consciência do dinamismo das suas construções.

Passa pela lógica das categorias gramaticais, pela lógica da prova ou silogística, pela lógica transcendental de

(1) Ver o trabalho de Hilbert, onde as geometrias se fazem por grupos de axiomas.

Kant, pela lógica da invenção ou descoberta até que tomará consciência de si na metodologia das sciências, descobrindo-se como *Razão Experimental*.

A análise gramatical das proposições precede a análise lógica dos juízos e as funções lógicas são implicitamente recebidas com a língua que falamos. A gramática, sendo a análise da língua, é também um estudo das funções lógicas que a constituem.

As definições e as dicotomias em parte do trabalho platónico (1) revelam o esforço de análise gramatical, como ainda e melhor o revelam as categorias de Aristóteles.

A chamada lógica das línguas mostra bem o carácter social da Razão e como a Razão lógica se vai diferenciando dum conjunto mais vasto que a abrange.

(1) Em Platão aparece um idealismo de reconstrução matemática, que o aproxima de Espinoza.

A passagem da analogia para a indução e sobretudo para a dedução é o melhor caminho para encontrarmos a passagem duma lógica das categorias gramaticais para a lógica formal da prova.

É essa que nos aparece em Aristóteles com a teoria do silogismo. Chegados à *lógica formal* quâsi podemos dizer que chegamos à *técnica do acôrdo*.

Dois adversários aceitam premissas comuns e ei-los que, de silogismo em silogismo, vão fazer o acôrdo (1), onde primitivamente era a hostilidade surda ou a guerra latente.

O carácter social da Razão aparece sempre que em face de lutas de homens

(1) Em qualquer discussão nós podemos ver hoje ainda os duelistas que esgrimem quâsi sempre em busca duma técnica que resolva a contenda. Sob este ponto de vista poderia dizer-se que a lógica foi inventada pelos prudentes ou pelos bons, se não fôsse, com efeito, obra da redutível mas indestrutível pressão social. Lembrem os duelos filosóficos da idade-média.

ou de povos, de rebeliões ou guerras, se faz instintivamente um apêlo à Razão.

«Ter razão dá muita força»: eis um axioma do saber popular que bem mostra que quem tem razão tem por seu lado a enchê-lo, por mística participação, a fôrça da pressão social, como o adversário já sente a dominá-lo a mesma pressão social, censurando e castigando-o.

O tribunal das nações seria aquele que instituísse as normas duma Razão social, que fôsse o imperativo de tudo o que é hoje humanamente certo e desejável.

A Razão será, pois, evolutiva e, de facto, nós a vemos evoluindo; mas como é o órgão da certeza tenderá a exagerar a sua função substituindo às provisórias e progressivas probabilidades dos seus juízos as estáticas e imóveis certezas dos seus conceitos. Limite que constitue a lógica formal em que apenas se atende às relações de extensão e

compreensão dos conceitos ou classes; o que, na moderna logística, atinge a máxima perfeição do esforço tentado desde a silogística de Aristóteles.

Mas a experiência dinamiza e os conceitos fundamentais empedernidos em frios preconceitos começaram a dissolver-se nas águas corrosivas da Crítica.

Leonardo de Vinci retoma o matematismo experimentalista, iniciado em Platão, e, com êle, as categorias da lógica vão estalar à riqueza e pressão interior da experiência.

O movimento progride e, em Descartes, a Razão interroga-se sobre o valor e significado das suas certezas.

O substancialismo, que era o fundo do pensamento e do sêr, desfaz-se em poeira fenoménica e, com Berkeley e Hume, a Razão é fundamente abalada da sua dogmática sonolência.

Kant repete, mais fundo, a indagação de Descartes e desmonta a Razão em suas peças architectónicas.

E para garantir as certezas da Razão vai encontrar a objectividade (necessário acôrdo social) nas fórmulas e categorias da sua lógica transcendental.

Ao absolutismo da Razão pesando sobre a experiência substitue um absolutismo meramente formal a que a experiência há-de fornecer alimento, matéria e conteúdo.

O *ilusionismo* aparece de novo e de formidável geito, pois, recebido o facto da comunidade humana das formas, o sêr conhecido é só o aspecto que o sêr inominado e inatingível ofereça à modelação daquelas formas.

Dois caminhos se ofereciam para sair do ilusionismo: ou tirar da Razão forma e matéria, ou da experiência, que dá a matéria, tirar igualmente a forma que a organiza.

O primeiro caminho deu os idealismos germânicos; o segundo deu as grandes tentativas materialistas e positivistas do século XIX.

Para os primeiros a Razão que recebeu a experiência e a quer produzir terá de ser a mesma realidade evoluindo.

Ao fixismo das categorias terá de opor o evolucionismo da experiência; daí a sua vida antitética, de permanente vitória sobre os conflitos internos.

No entanto, como é *Razão*, e não pode furtar-se ao seu funcional dever de *certeza*, terá de encontrar uma lei que em si contenha a virtualidade da série dialéctica e é a lei das oposições. Do aparente mobilismo da experiência faz o real immobilismo da dialéctica.

Os segundos ou caem de novo no substancialismo da matéria ou na idolatria do facto, como se um e outro não fôsem já reduzidos a termos de consciência e pensamento, e acabam pelo immobilismo dum Spencer em que tudo se resolve pela divisão do universo em exterioridade física e interioridade consciência, sendo esta a cópia adaptada dos arranjos daquela. Qualquer coisa

como uma experiência que antes de se fazer já existe, pois o Universo é dado por leis que o deixam prever e é, portanto (1) e em si, o sistema dessas mesmas leis que o determinam: coincidência perfeita com o idealismo anterior, resumindo-se ambos na fórmula de igualdade do real e do racional. *O mesmo absolutismo da Razão dominando inteiramente.*

Aliás é simples o motivo de tal acontecimento: a Razão é a função do acôrdo objectivo, a admissão do facto como *dado* objectivo substitue ao absolutismo dos conceitos o absolutismo da percepção.

Únicamente como os factos são sempre diferentes a Razão substitue ao facto perceptual um esquema de facto, que vem a ser o exemplar duma série, cuja lei lhe determina o valor e a ordem.

(1) O interior é a imagem do exterior.

A experiência, que, em Kant, era o indispensável material para o formalismo da Razão, é, em Hegel, a própria evolução dialéctica da Razão, é, em Spencer, a simples *ocasião* para a descoberta da *lei* que a abrange e exgota.

No entanto, o progresso da Razão experimental continua no trabalho das sciências que não se escravizam ao facto, nem o desprezam, trocando-o pelas deducções da sua Razão.

A sciência, já noutro capítulo o mostrámos, é, com efeito, a grande actividade revolucionária que destrói as muralhas da Imobilidade.

E, se o pensamento de Kant se imobiliza no formalismo da Razão, é porque êle tomou a sciência como um absoluto a explicar e fez da geometria de Euclides, da mecânica de Galileu e da física de Newton, modelos eternos e intangíveis da construção scientifica.

Mas as sciências progridem e as suas chamadas crises são o momento para o

pensamento interrogar de novo os arcanos da Razão.

Já a lógica das sciências tinha levantado o problema da indução e da descoberta, que excede o immobilismo da Razão dedutiva; mas Stuart Mill tinha-se enredado na idolatria do facto, sem ter podido justificar a mais ligeira indução.

No entanto Leonardo de Vinci já tinha visto o grande papel da matemática em toda a construção scientifica, como Espinoza tinha tentado fazer a exposição geométrica da sua metafísica.

É, com efeito, a matemática a grande sciência das relações e, como tal, a sciência que há-de fornecer as formas a toda a experiência relativista.

No idealismo de Espinoza está contida uma doutrina da Razão que a apròxima do critério da Razão Experimental.

Espinoza põe os seus axiomas e definições, e faz a sua construção.

É esta a forma matemática das sciên-

cias, e todas dela mais ou menos tentam apròximar-se. Únicamente Espinosa admitia os seus pontos de partida como reais e verdadeiros e a sciência moderna os toma como postulados de sêr.

De modo que, como já vimos, todos os juízos da sciência são hipotéticos; ao passo que os de Espinoza são categóricos.

A sciência dirá que, se chamar a uma dada função a energia dum sistema (e definido o sistema físico), essa função se equilibra por compensações das variáveis de tal modo que fica sempre a mesma em todas as transformações do sistema.

Espinoza diz que Deus existe necessariamente porque: suponhamos que Deus não existe então é porque (axioma 7) a sua essência não envolve a sua existência, o que é absurdo (teorema 7) — logo Deus existe.

No primeiro caso podemos a todo o tempo refundir as suposições iniciais,

no segundo caso elas são absolutas e eternas (1).

O que significa que a ética de Espinoza é um monumento renovável pondo nas definições e nos axiomas os princípios que hoje pela ciência e pela crítica sejam os mais aceitáveis.

Eis pois o modelo da metafísica — a Ética de Espinoza, com a consciência de que os seus teoremas são construções sobre postulados ou hipóteses.

É este, com efeito, o critério profundo da Razão experimental. Porque é Razão, é actividade e actividade espiritual, mas nem o espírito, nem a matéria, nem qualquer dos produtos da sua actividade pode pesar sobre a sua liberdade criadora com o absolutismo do seu corpo. Esta a alma do que cha-

(1) O primeiro é um nominalismo realista, vivo e experimental; o segundo um nominalismo meramente formal — o que, diga-se em a propósito, mostra Espinoza precursor de Kant.

mamos *criacionismo* e que é a própria vida da Razão.

A conciliação dos subjectivismos, o acôrdo social ou certeza, faz-se na parte construtiva da Razão pela metodologia científica, faz-se na parte inicial dos postulados pelo acôrdo livre, convenção cómoda dirá Poincaré, na escolha dêsses princípios.

Como que o "Contrato Social" estabelecido por e para a Razão. O gênio do sábio está exactamente em escolher aqueles postulados que permitam a construção da sciência, a mais coe-rente, a mais rica e de melhor e mais completa harmonia interior.

O Absolutismo da Razão deu lugar ao relativismo elegante do acôrdo nos princípios e à repetição das mesmas operações de espírito no acôrdo construtivo do corpo doutrinário.

De caminho a Razão perdeu a imobilidade, e conceitos fundamentais, architectónicos, como os de espaço, tempo, causalidade, etc., vão-se modificando

permitindo novos postulados que melhor satisfaçam à harmonia e proporção das construções.

A certeza é perfeita, embora hipotética — o que é o característico da tolerância relativista da moderna Razão.

Certeza, aliás, mais rica de verdade porque marcha e cresce em vez de subordinar ao imobilismo dos preconceitos a mobilidade e a opulência da Experiência.

Razão decerto desagradável a todos os fixistas que desejariam repousar os olhos num panorama imóvel e sempre o mesmo; mas Razão que é o próprio pensamento dos que, desejando o mérito das suas acções, desejam que estes se insiram numa realidade evolutiva, aí inscrevendo o esforço e o valor do Ideal que os conduz.

E assim será possível e eficiente a espiritualização do Universo, pelas forças de espiritualidade que nêle vivam e trabalhem.

A maior dificuldade que encontramos foi compatibilizar entre si os abso-

lutos da Razão e explicar a coexistência desta Razão imóvel com o fluxo da Experiência.

Os eleatas e Heraclito de Efésio polarizam já os dois rumos opostos do pensamento humano: um dirigindo-se à imobilidade do Sêr, outro ao fluídico da experiência que a lei dos ciclos atarda e domina, deixando-a, no entanto, palpitar como a respiração dum Sêr que fôsse o abrir e fechar duma imensa rosa de fogo cujas pétalas encham o espaço e são os mundos.

Fogo princípio, fogo inteligência, que dá ao Sêr uma vida inteira de vigília e sono, de meditação e acção, onde, a-pesar-das pausas e ritmos, mais aparece a Vida que no Absoluto Sono da Razão eleática.

Não pode, no entanto, êste Universo, que é a Fénix das cinzas renascendo, receber a possibilidade duma efectiva espiritualização, nem do mais ligeiro acréscimo em beleza, que quebraria os moldes das suas repetições cíclicas.

É, porém, uma das mais geniais intuições dos tempos, pois não só apreende no Universo um sôpro de vida, mas toma-o naquele geito de *desfazer-se* fluíndo, que é a mais formidável e segura visão da sciência moderna.

A união da experiência com a Razão será completamente impossível sempre *que dum lado deixemos a Razão como função do absoluto e do outro a experiência como a percepção duma realidade transitória.*

É o facto irredutível da filosofia, como diz Antero, mas sòmente se fizermos tal irreparável disjunção.

Se tomarmos a *Razão Experimental*, como a encontramos na actividade científica, teremos uma Experiência, que é a relação das relações dos sêres, qualquer coisa que simbòlicamente poderíamos representar por uma função em que entram as traduções quantitativas, em movimento, das actividades dos sêres e a reacção x com que responde a nossa actividade: $F(x, y, z, \dots) = 0$.

Sòmente essa função perderia ainda da realidade tudo o que não é a sua simples quantidade, isto é, o que há de homogéneo em todas as qualidades: como se dum sêr ignorássemos inteiramente toda a alma e vida, reduzindo-o à medida da área da sua pele.

Mas, como a pele delimitando um corpo é só por si bastante a mostrar que uma sinergia de órgãos deve existir nesse corpo, também a possibilidade de encontrar uma comum expressão em movimento revela a solidariedade de todas as actividades que constituem a Experiência.

A Razão é o que o esforço colectivo, hoje guiado pelos sábios, vai organizando em vida própria na actividade de conhecimento que é implícita em toda a experiência de que aquele x da fórmula é a tradução em actos ou movimento.

Seja $F(x, y, z, \dots) = 0$ a representação da relação de movimentos ou possibilidades de movimento, isto é, y, z, \dots .

todas as quantidades científicas que apreendemos no mundo perceptual e a reacção em movimento do nosso conhecimento dos y, z, \dots .

O trabalho experimental, evolutivo, da Razão consiste, para lá do obscuro e profundo trabalho que no mesmo sentido fez o corte perceptual, na escolha dos y, z , etc., de tal modo que seja possível achar uma função que os ligue com os x de molde que sendo $x = \varphi(y, z, \dots)$ (1), tenhamos $x_1 = \varphi(y_1, z_1, \dots)$, $x_2 = \varphi(y_2, z_2, \dots)$, etc. Estas funções, variáveis com o progresso da Experiência, são o que momentaneamente subsiste e a filosofia tem tomado como eterno.

(1) É claro que aplicamos a fórmula a quantidades para que ela não fôsse apenas uma metáfora insignificante; mas estes últimos x representam antes o conhecimento que a sua exteriorização motora. E agora as fórmulas *só* *valem* como *metáforas* cómodas para a sugestão do que se quer dizer.

A Razão é uma actividade que, de resto, jàmais funcionará a sós e apenas no *convívio* se há-de actualizar.

É, pois, o que na experiência *subsiste*, e de tal modo que a experiência do futuro não seria a mesma: embora todas as outras actividades se oferecessem nos mesmos modos e posições, o instrumento de reacção era outro e permitiria outras acções sôbre o exterior; o universo seria analisado em novas, até aí ocultas, dimensões.

Já na biologia a experiência actual depende claramente do adquirido anterior; na consciência é tal o predomínio das antecipações, que Kant pretende marcar *a priori* princípios a essa experiência, e idealistas e materialistas extremos pretendem tirar inteiramente esta experiência das antecipações ou do adquirido daquela Razão.

Mas essas antecipações, se não se perdem, podem modificar-se para melhor harmonia das novas experiências e pela *invenção* de novos arranjos

ideais (1) que iluminem todo o campo da experiência.

Essa Razão começa na própria experiência perceptual e prolonga-se, acertando, no esforço magnífico das sciências, parece que seguindo mais ou menos as linhas da pura percepção, conforme menos ou mais nos aproximamos das actividades internas (2) dos sêres.

Como nas sciências nos foi impossível sair duma realidade social e separar o singular do social, também aqui é impossível separar a Razão da Experiência, isto é, a pura actividade solitária do seu social exercício *convivente*.

O que há na Razão penetra a Experiência, como esta é toda a vida de aquela.

(1) O papel do sábio na invenção das novas teorias é duma liberdade que só a palavra beleza pode traduzir.

(2) A metáfora anterior da consciencialização dos sêres, é, paralelamente, mais ou menos exacta.

O facto irreductível não é a opposição da Razão e da Experiência, como não é a opposição do que *subsiste* e do que transita; o facto irreductível é o carácter experimental da Razão, ou o carácter racional da Experiência que é o mesmo, é o que *subsiste evoluindo*, seja a própria Razão Experimental ou a Memória Inventiva.

A experiência existe e tem a sua razão de ser: o eleatismo só se compreende num absoluto monismo, que, em si, nos abismos insondáveis do seu Nada, tudo afogasse.

A Razão existe e a pura Experiência, cópia passiva de factos, dispersaria o Sêr em instantes e pontos sem nexos ou abraço que, ligando-os, os fizesse reais.

O plural puro nada é mais que um nome — o caos; a pura unidade nada mais é que o vazio, o puro abstracto, a ausência completa do Amor.

Incendiai o mundo e não tereis na visão dêsse incêndio a redução à uni-

dade: a chama há-de gritar em côr as notas da diversidade que a alimenta.

O fogo de Heraclito era inteligência, o fogo de Francisco de Assis era Amor: no primeiro ardia a diversidade dos mundos, no segundo estremecia a dolorosa piedade das criaturas.

Monismo e pluralismo são os dois extremos dum abraço, que, em fraternidade e convívio, só o Amor pode fechar.

É com êste dado científico — a Razão Experimental — que temos de partir para a grande analogia do Sêr.

Já vimos que Antero fez uso da analogia para, partindo da fôrça-tipo, que é a consciência, encher o mundo de fôrças monádicas.

O psiquo-dinamismo é a sua visão do Universo.

Assim é, para todos os filósofos, êste uso da analogia, o processo eterno das suas explicações.

A analogia é o grande processo de invenção científica, como é o processo

da evolução lingüística, como é o eterno processo da criação artística.

A indução não é mais que uma analogia mitigada pelas exigências duma Razão identificadora.

Não é, pois, processo que se possa desprezar; mas na sua aplicação é que está o valor do sábio, do filósofo e do artista.

A simetria e a semelhança são os primeiros esboços da criação artística, por isso mesmo que são a simples analogia geométrica. Aqui aparece o *naturalismo* da geometria euclidiana.

É curioso realmente observar como a Natureza nisto se apròxima dos artistas: é que já vimos ser a quantidade o próprio fio de irmandade ligando os sêres.

A Natureza trabalha como o artista: é, com Schelling, uma poesia inconsciente; por isso, e para Schelling, a intuição artística mostra a unidade do

espírito e da Natureza, do sujeito e do objecto (1).

A analogia scientifica é de outra ordem, penetrando melhor a architectura exterior da natureza e menos a sua presumível interioridade.

Mas sempre a analogia é condicionada pelos limites da Razão Experimental, e, se um sábio não pode supor os planetas habitados só porque são no mesmo sistema com a terra, não pode também um poeta cantar a simpatia que o prende ao mudo sofrimento do calhau que vai pisando.

Os saltos exagerados são erros, que a Razão não consente.

Pode o sábio usar analogias (2) fecundas, pode o poeta cantar a sua *universal* simpatia, mas será exagêro des-

(1) É o desenvolvimento dêste ponto de vista que constitue a recente tese de Baldwin *O Pan-callismo*.

(2) Todas as teorias vibratórias são analógicas.

medido concentrar a piedade da sua alma sôbre o pobre calhau (1) que é calcado: o calhau é uma parcela do planeta, pode servir para início do amor à terra em que vivemos, como o ôsso abandonado pode lembrar o destino de Morte que paira sôbre os sêres.

O uso da analogia para as conclusões do psico-dinamismo de Leibnitz ou de Hegel (2) é legítimo emquanto se limita a afirmar o parentesco da Natureza e do Espírito, a consciencialidade universal, portanto; mas não dá direito a uma determinação precisa do que sejam as mónadas, seus limites e interacções. Quando Leibnitz encontra na

(1) A não ser que se dê o desvio curioso da piedade para os pés de desgraça e morte, que, pelos caminhos, se tenham pisado em suas pedras agudas: então o calhau é testemunha.

(2) Já vimos que a diferença está apenas em que em Leibnitz tudo se reduz ao pensamento divino dos possíveis e, em Hegel, à actualização dialéctica da Razão.

fôrça a essência monádica é claro que não localiza essa fôrça, que é inextensa e intemporal; mas encontra a complicação dos corpos pela sua infinita composição monádica.

Mas ¿pode, mesmo no pensamento de Deus, ser *dado* o infinito?

E se Deus pensa os *compossíveis* ¿não os *reúne* só porque os pensa? ¿De onde vem, pois, êste *infinito* (1), que, introduzido, impossibilitaria aquela reunião?

Aqui aparece uma nova fôrma de contradição entre o absoluto da Razão e a contingência do Real.

A Razão que trabalha com o princípio da contradição e dá o necessário e a percepção que dá os factos recebidos como verdadeiros pelo princípio da razão suficiente.

(1) A crítica de Renonvier acerta aqui inteiramente, pois o princípio da contradição é a primeira necessidade da Razão.

As verdades de facto não são demonstráveis pelo primeiro princípio porque os motivos são inexgotáveis, indo ao infinito e por isso é que o são pelo segundo princípio da razão suficiente, sendo a última razão das coisas a substância em que elas estejam eminentemente ou Deus.

E pela introdução do infinito actual nada mais lucrou Leibnitz que uma contradição manifesta, pois o infinito das mónadas em nada explica o espaço, o tempo e o movimento: tôdas as aparências percepccionais que pretendemos explicar.

O inextenso não pode gerar o extenso.
O espaço é a forma da exterioridade e, como tal, todos os espaços são indefinidamente decomponíveis em elementos exteriores. É por isso que uma linha é indefinidamente decomponível em elementos exteriores, uns em relação aos outros; mas, se *marcamos* êsses elementos como pequenas partes da linha, é-nos sempre possível exgotá-la com

esses elementos, o que é contra a definição da forma de exterioridade.

É que o espaço é só a *possibilidade* de relações exteriores: é *êsse* o seu infinito. Não é infinito porque uma linha *realize* em pontos um número infinito; é infinito porque a mínima porção da linha é ainda uma forma de exterioridade:

O ponto é apenas a afirmação dêste infinito.

Mas quando assim não fôsse o pensamento de Leibnitz era colhido nos seus próprios argumentos: se os corpos se formam pela actualização de infinitos pontos seriam contingentes e as verdades que lhe dizem respeito seriam simples verdades de facto inacessíveis ao princípio da contradição; ora a geometria é uma sciência de construção a partir dos elementos simples e de verdade necessária (1), não poderia por isso envolver uma regressão infinita.

(1) Não era tão necessária que as geometrias não-euclidianas não viessem a nascer.

Com o inextenso jãmais faríamos o extenso. Mas dirá Leibnitz que tudo se passa em Deus; espaço, tempo e movimento são apenas correlações das mónadas, que cada uma apercebe no desenvolvimento da sua série aperceptiva.

A distinção entre os dois princípios existe apenas em nosso pensamento limitado; em Deus tudo é dado na sua tese dos compossíveis.

¿Existe então dado em Deus o que para nós é actualmente infinito?

A diferença é então de quantidade: Deus pensando a série pela lei dos seus termos; cada termo perdendo-se na percepção do infinito dos termos, sent se erguer à concepção da lei.

Esta última diferença é a que vai do conceito para a percepção; *mas o conceito supõe o sêr e o pensamento divino tem de o criar.*

¿Criou então Deus um número infinito de mónadas?

Eis o absurdo no próprio coração divino.

E, no entanto, basta que Deus seja pura invenção amorosa para um infinito verdadeiro encher de claridade toda a existência.

Antero toma o psicodinamismo de Leibnitz e num critério ontologista parece internar uma mónada aí onde lhe aparece um átomo de matéria movendo-se.

A sciência é ontológica (1), como muito bem o demonstra Meyerson, mas a crítica da sciência é tudo quanto há de menos ontológico, tendendo para a definição de Russell para as matemáticas: uma teoria de implicações sem querer saber do que sejam os termos dessas implicações.

Com efeito as implicações aritméti-

(1) É o que explica que o simples sábio que nunca fez sciência, nem sôbre ela faz crítica, seja mais fóssil e retrógrado que o primeiro analfabeto.

Veja-se a fóssil oratória dos congressos de sábios desta espécie.

cas tanto valem para flores, como para mulheres ou astros.

No pendor ontologista das sciências teríamos uma física de átomos e electrónios e nestes a mónada elementar regulando pela constância da sua natureza o seu comportamento mecânico.

Mas não só aqui é mais difficil que nunca descobrir o que seja o *singular* dêste sêr, pois a *massa* se divide em transversal e longitudinal mostrando o seu relativismo como dependente das velocidades, etc., mas também com a teoria electro-magnética metemos a matéria em pleno evolucionismo.

Não podemos, pois, nem com Leibnitz nem com Antero, levar a analogia até a determinação do que no mundo físico sejam as actividades monadológicas, porventura até como já dissemos elas estejam nos que nos parecem vastos, imensos sistemas, que a nossa percepção fragmenta em inumeros, incontáveis corpos.

Deixando, pois, a analogia onde ela

é lícita, diremos que o Universo é uma sociedade de actividades ou mónadas, de que em nós temos o vago dum exemplar.

¿Como são possíveis essas mónadas?

No fim de contas vimo-las sempre, em Leibnitz, em Herbart, etc., ou abismadas na consciência de Deus, ou no absoluto da Razão, ou perdidas num pluralismo radical e niilista.

É o problema da coexistência dos sêres e de Deus: pois os sêres sem Deus perdem-se em pura exterioridade sem sequer o nexa da geometria (1), e Deus sem os sêres é Solidão sem Amor.

Se há só sêres, ¿como existe o bem, a harmonia e a beleza?

Se há só Deus, ¿como existe o mal, o sofrimento, o heroísmo, a luta e a dor?

(1) É a visão genial de Platão do Deus géométrico.

É também o problema da continuidade ou da discontinuidade...

Se a realidade é contínua ¿ como explicar a *individuação*, como não é tudo a pura identidade onde nenhuma determinação pode aparecer, nenhuma aparência sequer de conhecimento e consciência?

Se é descontínua ¿ donde vem o nexo, a união que relaciona e prende, o tendencioso sistematismo da realidade?

É que o despertar da consciência é irregular e contínuo: irregular porque depende do estado da testemunha (1), contínuo porque estas mesmas variações internas servem para unificar aquelas irregularidades.

Este despertar de consciência ou mundo sub-percepcional é, pois, já

(1) No sincretismo inicial da percepção chamamos testemunha ao que mais tarde o pensamento discriminará do meio pelo nome de corpo, abrangendo o que mais tarde a ciência dirá ser o sistema nervoso.

qualquer coisa como a continuidade duma muda actividade que liga o pluralismo que se lhe depara.

Não que haja distinção clara entre a actividade e as posições em que se afirma: mas a própria vida pela sua evolução traçou os cortes dos sentidos na realidade que os excede.

Da base prepercepçional ao vértice conceptual do pensamento nós encontramos sempre a continuidade fazendo-se por entre o descontínuo de pluralidades.

Continuidade e descontinuidade são depois dois limites que marcam as duas direcções opostas do pensamento científico: a identificação e reconstrução dos diversos por arranjos dos identicos e a capacidade do diverso marcando os *irredulíveis*, que artificiais reconstruções de realidade não podem fingir.

Mas jàmais a continuidade totalmente identifica, como nunca a descontinuidade pulveriza em absolutos plurais sem nexos: a continuidade matemá-

tica requiere a diversidade duma função que não se confunde com a própria variável e a *relação* dos modos de acréscimo da função e da variável.

É neste sentido que a ciência implica um atomismo (1) lógico, embora êsse atomismo seja, como já mostramos, hipotético e variável na sua actualização, isto é, na determinação actual de seus átomos.

E de tal modo contém a ciência êsse atomismo que a matemática pura não pode furtar-se ao plural dos *elementos* que entrem nas suas *implicações* (2).

Portanto nem o "despertar de consciência" ou mundo prepercepional, nem o mais alto mundo científico jus-

(1) Bertrand Russell, Whitehead.

(2) A forma $x \in a \supset \varphi(x) \supset \psi(x)$ a que se podem reduzir em alfabeto logístico as proposições matemáticas, sendo os $\varphi\varphi$ e os $\psi\psi$ o que Russell chama funções lógicas, postula a diversidade unificada de que falamos.

tificam uma teoria do pleno ou do vazio, do contínuo ou do descontínuo, do uno ou dos plurais; mas, sim, em vez de monismo ou pluralismo, implicam ambos uma *diversidade unificada*, subindo desde o vago conjunto ou sincretismo perceptual ao puro sistematismo científico.

O Absoluto e o Relativo não são opostos irreconciliáveis como o não são a Razão e a Realidade; mas encontram-se na Experiência, como, e igualmente, na Memória se encontra o idêntico e o diverso, o subsistente e o transitório.

Eis-nos, pois, em melhores condições para tentarmos uma compreensão experimental, analógica dentro dum selecto conditionalismo, da coexistência do bem e do mal, de Deus e dos seres.

Compreensão que nos é não só necessária por si, mas porque sem ela a evolução e a moral nenhum significado poderiam possuir.

A moral ou é uma experiência a que damos um profundo valor de realidade e teremos então de procurar uma metafísica em que se possa fazer o acôrdo da Razão teórica e da Razão prática, como dizia Kant, dos juízos de existência com os juízos de valor; ou teremos então de explicar os segundos por ilusões criadas pelos primeiros — o que é a negação da própria moral.

Se, com efeito, e é aqui a eterna glória de Kant, deixamos que a moral se reduza a um sistema de afirmações condicionais ao sistema hipotético-dedutivo das sciências, a moral perde-se inteiramente, pois ela é o único absoluto que conhecemos, o da autonomia ⁽¹⁾ afirmativa do nosso querer.

É, de resto, o que acontece em todos os *ilusionismos*, onde a vontade

(1) Esta autonomia não significa solitária independência: a vontade é solidária; mas, na sociedade de sua convivência, *afirma-se*.

cria processos de negar a ilusão: em Schopenhauer e em Antero.

Duplo milagre duma vontade que pode negar a Realidade e não pode modificá-la de acôrdo com os seus íntimos desejos de bem.

¿O que é a *moral* em Antero?

O processo de espiritualização até ao inteiro desaparecimento no Absoluto dum princípio universal.

Mas êsse processo é também o processo do Amor, e, quando o indivíduo chega ao puro Amor, é que, rico da comunicação com todos os outros, desaparece, negando-se.

E ¿não negará consigo todos os outros sêres? E, fazendo-o, ¿não irá queimar, não em amor mas em fumo e cinza, tudo o que era a essência dêsse processo espiritual, tudo o que constituia a própria vontade moral?

Ou a moral é o *absoluto bem querer* da vontade ou é apenas um *meio*, um *processo* e *progresso* para o Absoluto e não é então moral.

No panteísmo não pode haver moral, mas apenas a forma exterior do seu processo espiritual.

O panteísta na sua unificação com o todo pode subir em altura religiosa, porque em sua consciência leva a representação social dos seres e o processo por que se unifica é um abraçamento de amor em cuja chama todos os seres apagam as suas côres para ficar o pleno entendimento da Luz.

Mas não os aniquila essa Luz, porque não perdeu a côr por ser mais pobre mas antes a contém na unidade superior da sua plenitude.

Mas, se tenta apagá-las para tudo cair na imobilidade dum terrível Absoluto, o Amor desaparece e morre como ténue fio de água que as chuvas jámais alimentassem.

Alguém que, com mendigos de pão e de amor, com todas as bôcas mudas que os corações querem rasgar em verbo, vai de companhia pedir amparo e, quando se apròxima da fonte de tô-

das as sêdes, perde os companheiros, para, solitário fantasma duma sêde que morreu, se empedernir junto à fonte das eternas águas vivas!

O pântano é a interpretação metafísica do Sêr pela doutrina do tipo *cousa*.

O Teísmo é uma metafísica da pessoa: o primeiro processo de espiritualização não pode dar mais que uma fusão na Substância, a reentrada de seus agitados modos na tranqüilidade da essência: o segundo processo de espiritualização é a perfectibilidade do convívio, romarias de almas cantando a caminho de Deus inacessível.

Na Substância, dissolução e abismo; em Deus, pura atracção e amor, que nunca se exgotando, liberta a órbita infinita dos sêres sem tombarem em chama que os devore.

Há, no entanto, um panteísmo que toca os encantos do teísmo: é mesmo muito maior a comoção religiosa que *nos* agita quando pensamos no *amor*

intellectual de Deus de Espinoza do que nas melhores manifestações de teísmo que vulgarmente encontramos.

¿Resultará isso somente de que tal amor intelectual chega a Deus depois de profunda meditação: raio de luz que vem a agitar-se dos arcanos mais Intimos do Sêr até que, depois de poalhar de oiro todo o firmamento, se ergue no Infinito em flexa dardejante e ansiosa?

Da vasa ao cristal, ao choupo e ao antílope, à fera que ruga e ao homem que blasfema e canta, purificando-se e ascendendo até, dilúvio de luz, penetrar as trevas que ficam a estremecer da divina comoção do incêndio.

¿Não resultará também de que êsse caminho do pensamento até à visão em Deus é uma proliferação infinita da consciência, de tal modo que a visão intellectual é um cântico de luz de tôdas as consciências?

O pensamento espinozista chegado à visão eterna deixa cair do Alto cata-

dupas de luz que enchem de scintilas as escuridões anteriores e a Luz deixa de ser clarão imóvel e é rumoroso oceano com frémitos de vaga...

O sêr desdobra-se como imenso manto de luz, ondulando, faiscante e múltiplo: poeiras de oiro ao clarão do olhar divino...

Uma escalada para o Sol, sem que a visão do alto afogue em luz a multiplicidade da vida que atravessamos.

O valor dêsse panteísmo em frente aos vulgares teísmos está em que consente, embora quási em silêncio, um murmúrio de almas pelo Espaço; enquanto o vulgar teísmo é muitas vezes um trágico solipsismo da pessoa divina expulsando os sêres pela obesidade incomportável de seu vulto. Mas se a beleza de tal panteísmo resulta dum infinito proliferamento de consciência, é porque não havemos de tomar um teísmo consciente da sua interior riqueza de amor inexgotável e, portanto, social, fraterno e convivente?

Deus e os seres

É, de resto, o que todos os panteísmos implicam num primeiro momento ou grau de conhecimento, embora depois o neguem, mentindo à origem, ao berço de onde partiram.

Como momentos dialécticos duma Razão que se realiza, como modos duma Substância que os expõe e reabsorve, sempre o pluralismo social do início é patente em todos os panteísmos.

Igualmente em todos os teísmos êsse plural existe: ou num resíduo de matéria que mesmo no pensamento divino *resiste* e limita as possibilidades até ao *único* universo dos *compossíveis*; ou num pensamento absolutamente criador que inventa e tira da sua solidão

infinita o mundo das ideias ou almas que lhe serão companhia afastada, perdida ou próxima, conforme a temperatura de amor que as anime.

É que ainda aqui só por analogia poderemos vagamente guiar o *nosso* entendimento.

E a Razão experimental ou Memória Inventiva é a grande analogia que pode guiar-nos; mais concretamente, é a estrutura íntima da *pessoa* (1) que pode, ela e só ela, dar-nos ainda um esboço da divindade.

Ora a pessoa é um todo concreto, encerra em si o abraço do universo: é unidade moral por entre os estorvos e resistências das paixões que são a voz dos mais longínquos companheiros resistindo à unidade moral pelas divergentes tendências separatistas de inferiores unificações.

(1) Renouvier e sobretudo o belo, adorável espírito de Hamelin.

Uma consciência é a unidade de indefinidas subconsciências tentando a independência; que a *atenção à vida* falte e eis a proliferação das subconsciências que o amor diminue e eis a fragmentação passional da pessoa.

Em nós apreendemos, pois, uma social unidade, que, subindo, torna cada *eu* mais afirmativamente social, em beleza e harmonia, que, descendo, liberta para a divergência, a caminho do caos, tendências mais pobres, menos sociais, egoísmos elementares tendenciosamente materializantes.

Se em Deus temos a Consciência, se nela hemos de ter em ideias a pluralidade, ¿porque não havemos de ter, de pronto e em bondade, as subconsciências que são o concreto do Amor, a própria Invenção fazendo-se infinito centro de invenção para poder realizar, viver aquele Amor?

¿Para que faria um Deus Solitário um Universo pronto e finito?

¿Não é em qualquer teísmo este fi-

nito da criatura socorrido posteriormente pela bondade divina que pode dar-lhe a immortalidade?

¿Porque então estas criações tacteantes, e não a invenção amorosa dando-se em amor a infinitos centros de invenção que aumentem aquele amor?

¿Compreende alguém o amor como uma quantidade finita e dada por uma só vez?

¿Poderiam existir as mais simples relações humanas, se o amor fôsse a quantidade que cada alma oferece e de pronto se exgota, sem bondade oculta e excedente para o perdão de todo o mal quotidiano?

¿Pode o amor existir, sem se exceder?

¿As relações entre os sexos, pálido esbôço da paz na guerra que é êste mundo de amor dramático, podem existir em verdade e beleza se o amor de marido e pai não exceder em sacrificio de si, de seus cúpidos egoísmos, o melhor amor dum noivo?

Aqui é o próprio coração do *criacionismo* (1): ou há criação, excesso inventivo do sêr; ou o amor se reduz, melhor ou peor, às elegantes pornografias de certos poetas e naturalistas.

Deus, sendo a Invenção, tem de o *ser* repercutindo-se em infinitos centros de invenção; Deus, sendo o Amor, tem de o ser na infinita bondade duma perfeita convivência.

Todos os teísmos implicam esta concepção e, se a não dizem, é porque são gogos, hipnotizados pela idolatria da *Cousa* e da Imobilidade.

Aquele Deus de Aristóteles ficou a morrer de saúde dos filhos abandonados: a saúde da terra subindo uniu-se com a saúde do céu que descia e, coluna de amor, foi Cristo, apagando o mal, queimando as tristezas e

(1) Corpo de doutrinas filosóficas que o Autor vem expondo desde 1912 na terra mais anti-filosófica do Planeta.

desânimos duma multidão errando perdida no Deserto, dando água eterna às sêdes do imenso areal sem fim, palmeira de sombra, fonte de Jacob, pôço de águas vivas, góticas ojivas de choupos, carinhosas asas de frescura, voando...

Deus sem almas é espírito sem ideias, corpo sem sangue, árvore sem seiva, noite sem astros de mistério, rio sem águas tumultuando, rumorosas de velas que palpitem.

As almas sem Deus seriam sóis tombando sem *órbitas*, pétalas de imensa rosa dispersas e perdidas, águas sem leite, órfãos, exilados, cegueiras, mudezas a caminho do apagado silêncio da Morte.

Consciência das consciências, invenção proliferando em amor, luz difundida e reencontrada em focos que se iluminam, é Deus um infinito campo de consciência em que sem atritos vogam os seres e os mundos.

O físico enche o Universo de cam-

pos de fôrça que se casam numa superior unidade; há, pois, uma compreensão de todos num só: é o campo de consciência a luz que penetra e une tôdas as actividades do Universo que nesta órbita de amor *convivem*.

Eis a última analogia que nos é permitido supor: um campo de consciência, onde as consciências se trocam.

Só a troca das consciências, como termos duma consciência, nos pode arredar dum fatal *solipsismo* duma Substância imóvel ou do *solipsismo* de cada um para quem os outros apenas são representações do seu e para o seu egoísmo.

Busquem como quiserem, só esta hipótese podem encontrar no fundo da compreensão que se suponham do Universo.

Vimos já que era impossível evitar a ideia de que o Universo físico, que se exprime no pensamento para se oferecer à acção do sêr pensante, fôsse íntimo parente e amigo do pensamento

que o penetra: vemos agora que êsse parentesco é dado pela analogia das relações das subconsciências para a Consciência em que existem.

Relações estas que ainda se nos revelam pela experiência: as subconsciências duma consciência interferem e *convivem*; as consciências exteriores umas às outras interferem, comunicam-se, *telepatizam*, como o demonstra o extraordinário fenómeno da transmissão do pensamento (1).

Quere isto dizer que exterior e interior só significa artificialmente e para

(1) Aqui é que a explicação dos materialistas atinge a loucura da estupidez. Para êles matéria é o que é estranho ao pensamento, termos exclusivos do objecto; pois bem, êles vão agora explicar os fenómenos do sujeito (pensamentos transmissíveis) por vibrações, radiações do objecto, que êles declaram incomensurável com o sujeito!! Fica um epifenómeno que dá entrada na causalidade só pelo lado effeito, sem a reciprocidade que constitue a causalidade científica!!

os interêsses da acção; como as fronteiras convencionais dum país; mas, de verdade, o Universo é uma *interiorização*.

Eis a grande analogia que não nos permitirá delimitar em termos da percepção o lugar metafísico das mónadas; mas nos deve explicar a sua comunicação efectiva e a sua intrínseca evolução e, com esta, o problema do bem e do mal, trágico problema cuja ignorância numa filosofia pouco abona da honestidade moral e intelectual do seu pensamento construtivo.

A comunicação das mónadas nunca existiu em qualquer sistema fóra do pensamento de Deus ou da essência da Substância de que elas são simples modalidades; ora tal comunicação dá sempre o solipsismo de Deus ou da Substância com o milagre brutal duma manifestação insensata e illusória.

¿Para que serviria realmente a Deus pensar os compossíveis para os deixar abandonados ao puro desenvolvimento

lógico das suas prè-harmonizadas fórmulas?

¿Não ficaria Deus limitado pelo pensamento como alguém cujas palavras congelassem o ar e ficasse sem mais nada poder dizer por falta de meio elástico que as suas palavras recebesse?

Imaginemos que a cerebralidade de um homem pela herança e pela educação é num certo momento constituída de centros bem determinados, de conexões perfeitas e imutáveis, que as reacções neuro-psíquicas de Bechterew estão estabilizadas e nenhum *indeterminismo* existe ainda em reserva, mas tudo está integralmente *instrumentalizado*.

Eis uma máquina que não conheceríamos inteiramente, pois que nenhum determinismo marca o psiquismo correspondente a cada cerebralidade, pois não são sistemas de correspondências biunívocas e recíprocas.

A uma dada *cerebralidade* (1) poderiam corresponder indefinidos psiquismos e, se não se demonstra que assim seja, muito menos está demonstrado que assim não possa ser.

Os inúmeros e incontestáveis fenômenos de *suplência* mostram mesmo a existência duma actividade potencial não *instrumentalizada* capaz de refazer o seu instrumentalismo.

A ablação (2) das zonas sensitivo-motoras feita em dois cães em condições diferentes, isto é, feita unilateralmente num dêles aos quinze dias de

(1) Estendamos o termo a todo o aspecto traduzível em movimentos do nosso corpo: do sistema nervoso aos movimentos parciais ou de conjunto do organismo.

(2) Arthus, *Physiologie*, (Précis). Ainda sobre a *suplência* ver James e sobre funcionamento psíquico em condições fisiológicas extraordinárias ver E. Perrier e os recentes casos de guerra. O dr. Couto Soares, ilustre clínico dos hospitais, tem alguns destes casos notáveis.

idade e completada na idade de seis semanas deixa o animal sem perturbações; feita bilateralmente, na mesma idade, no outro cão, provoca perturbações de motilidade.

Eis um caso evidente de suplência mostrando a presença da actividade em excesso sôbre o instrumentalismo realizado.

De resto, a própria evolução da vida seria incompreensível sem êste excesso da actividade sôbre os instrumentalismos (órgãos no sentido lato) herdados ou feitos pela educação anterior.

O caso ideal que queremos imaginar não existe; mas suponhamos que existe e que a cada *cerebralidade* corresponde um e um só psiquismo e reciprocamente é então esta a verdadeira imagem daquele Deus material que estagnasse na tese dos compostíveis uma vez achada.

Temos, portanto, de admitir que os pensamentos de Deus são fontes de pensamentos, isto é, são almas.

Eis reíntroduzida a relação subconsciências-Consciência, que é o implícito postulado de todo o teísmo.

Tinha de ser: as ideias são criações da actividade consciencial, não poderiam servir como objectos para recompor a actividade de que nasceram, e, se não podem substituir a consciência humana, ¿como poderiam substituir a consciência divina?

Êste Deus é o que agita o fundo de tôdas as almas, como a lua agita as águas sem que, no entanto, a sua profundidade por ela seja iluminada.

A comunicação é, pois, num campo de consciência, o que conhecemos experimentalmente no mais íntimo da nossa vida.

¿Como explicar a existência dos *invariantes* como a energia?

Antero explicava pela constância da natureza da mónada-fôrça; explicação de resto incompleta porque o fortuito aparecia numa miraculosa actualização parcial das naturezas das mónadas.

Quere dizer que o *invariante* só existiria quando cada mónada e todas as mónadas chegadas à perfeita liberdade se absorvessem no Absoluto.

Os invariantes mecânicos eram, pois, aproximados e contingentes (1); só a plena liberdade dá o perfeito invariante — o Absoluto.

Nós teremos de compreender a *real* existência de invariantes à superfície da *real* existência da duração e do mobilismo.

¿O que é a duração?

A duração dum fenómeno — a vaporização duma porção de água — é uma dada seriação (2) da *passagem* de certos fenómenos.

Quere dizer que uma duração en-

(1) Ver Boutroux.

(2) ¿Se pudéssemos inverter a série teríamos uma duração? ¿A consciência meramente especulativa que olhasse a natureza, teria a ideia de duração se não fôra a irreversibilidade dos fenómenos?

volve sempre outras durações e só deixaria de tal acontecer quando chegássemos ao fenómeno absolutamente elementar.

Há, pois, grupos de durações no Universo, como há sistemas físicos por exemplo.

Se cada sistema físico, embora mais ou menos artificialmente isolado, *dura* é porque o Universo é *duração*, *processus*, «passage of nature» (1).

Aqui é um dos mais graves problemas da conceptualização simplificadora da experiência perceptual. O primeiro dado da percepção é um complexo que *dura*, a última conclusão da ciência é a dum Universo que *dura*: como se pode, pois, a meio caminho da ciência e da filosofia ficar na concepção dum Universo imóvel?

A filosofia, como já vimos, resolveu o problema pelo ilusório do fenómeno

(1) *The concept of Nature*, Whitehead.

que muda e o absoluto da Substância que permanece.

¿Mas a Sciência?

A sciência substituiu, e muito bem, à duração dos acontecimentos a passagem dos movimentos.

Se, com efeito, nos é dado o movimento e o espaço nós podemos *saltar* da *duração* para o *tempo*, isto é, da infinidade possível das durações para o esquema abstracto do tempo.

E de caminho fizemos o salto do inexgotável de percepção para o definido do conceito, *desocultamos* a natureza.

Qualquer duração implica indefinidas durações, isto é, a actividade interna, o processo, a "passage of nature", é inexgotável; o tempo é a simples passagem dum movimento uniforme, que ainda assim exigiu uma fôrça inicial determinante. Se perdermos a noção desta unidade do movimento na determinação da velocidade, o espaço e o tempo separam-se e vão ficar de pé e

válidos os argumentos de Zenon de Eleia contra o movimento: êle seria, com efeito, impossível num Universo em que o espaço e o tempo fôsem *cousas*.

A percepção só por si é inexgotável; é êste o motivo profundo do religioso assombro de Pascal diante do infinitamente grande como diante do infinitamente pequeno.

A sciência desmonta o Universo em átomos que a percepção vai quasi atingir; mas o átomo turbilhona de electrónios, que envolvem o *oculto* de suas relações eléctricas.

A natureza corre em indefinidas *du-rações*, que reduzimos a famílias, e, a cada família e a todas as famílias, vamos substituir um abstracto que seja como um limite em todas implícito — o movimento uniforme do tempo.

É êste a grande reforma da renascença e de Descartes na compreensão da Natureza.

Os artificios dialécticos da Razão eleática foram substituídos por artifi-

cios experimentais de modo que a variável t das fórmulas fica ainda a afirmar a *duração*, ainda que apenas na sombra da sua *passagem*: êste o carácter dinâmico da sciência moderna.

¿E por que pode a sciência moderna apreender a *passagem* da natureza no movimento?

Evidentemente porque o simples movimento mecânico, limite ideal da *duração*, é uma tendência da matéria.

Já de resto a percepção humana, que encontra o inexgotável à medida que se aumenta pelo uso de novos instrumentos, não teria cortado o Universo segundo certas linhas que se lhe oferecem, se não fôsseem estas como que as linhas de clivagem dêsse mesmo Universo.

O limite ideal da matéria é o desfazer do diverso pelo bombardeamento cinético das partículas até ao equilíbrio estatístico.

O Universo *dura* como que desfazendo uma *duração*, isto é, as *durações*

físicas, medidas em cada sistema pelo acréscimo ⁽¹⁾ de entropia, tendem para o equilíbrio da pura intransformabilidade.

Memória que se vai esquecendo até à pura inércia em que cada singular só *corresponde* socialmente com um idêntico e sempre repetido presente: eis, pois, que o limite degradado da memória é o puro mecanismo.

A Morte e a Mecânica do Universo veremos que por isso mesmo são também a condição da própria Vida.

O mecanismo é então o limite ideal de matéria como o limite decrescente da memória e da invenção. Mas o superior não dispensa, nem nega o inferior: a mecânica é a ossatura da me-

(1) Lado mais exterior da *duração* — esquema abstracto do que se pode apreender em todas; mas que só por si não basta a conhecer e determinar cada sistema, pois cada um tem a sua estrutura própria e diferenciada.

mória, porque é o próprio esboço da permanência.

Tudo o que existe é de ordem social: como nas sociedades humanas há imperativos que são as próprias condições de existência das sociedades, também na sociedade cósmica há como condicionalismo irreduzível a própria afirmação social, isto é, a afirmação de presença do todo em cada um, da Consciência social em cada mónada — que é exactamente o puro equilíbrio mecânico do Universo.

Eis porque Deus é geómetra: porque, sendo o amor o vértice da Pirâmide do Sêr, é a Mecânica a solidez e a firmeza da base.

A mecânica é o subconsciente de todas as mónadas até que no limite ideal seria a própria mónada só afirmando Deus na permanente singularidade da sua social reacção de inércia.

Dáí os invariantes do mundo físico: invariantes mecânicos de Descartes no limite ideal da matéria; invariantes

múltiplos ⁽¹⁾ e *diversos* nos sistemas físicos mais ou menos concretos ou com duração, hábitos, reflexos e instintos nos seres vivos, memória e lealdade nos seres conscientes.

Eis a escala dos invariantes que logo no mundo físico se reduz vagamente a alguma coisa que permanece, como o demonstrou Poincaré para o princípio da conservação da energia.

Eis como se compreende a comunicação e a *permanência* na correlação subconscencial das mónadas.

¿E a evolução?

Se tudo *dura*, tudo evolue num sentido ou noutro.

A evolução dos seres é evidente no mundo vivo, que, da mais fácil e pronta adaptação dum quasi homogeneidade primitiva em meio por assim dizer ili-

(1) O sistema físico abstracto, onde o nominalismo científico possa aplicar-se, dá *invariantes* determinados. O sistema físico real (?) dá, com Poincaré, a vaga imagem de que *algo* ⁽¹⁾ permanece.

mitado, *subiu*, por aparentes razões de beleza e invenção, às complicações menos adaptadas dos seres superiores, introduzindo correlativamente o fenómeno maravilhoso da Morte.

A evolução é evidente no mundo físico nos fenómenos da rádioactividade e no caminho entrópico dos sistemas.

Evoluções que se cruzam e interceptam, deixando no ponto de intersecção o fenómeno da Morte, e, mostrando, com Bergson, a fisionomia da natureza como a luta dos vivos ascendendo contra as tendências descendentes da matéria.

Os vivos subindo para a inventiva memória, a matéria ficando ao fim da queda no esquecimento.

O evolucionismo do Universo deve ser procurado no próprio Universo e não nas chamadas leis da Natureza, como o tentou fazer Boutroux (1).

(1) De resto Boutroux já o tinha feito no seu profundo trabalho sobre a contingência: mas ainda aí se preocupa mais com as leis.

As leis da Natureza são produto da nossa Razão experimental, isto é, da nossa interacção social: a sua mutabilidade tanto pode ser atribuída a uma modificação radical dos seres como à nossa progressiva apreensão da realidade e é natural ao espírito científico, como o mostrou Poincaré, atribuir sempre a mudança ao progresso do nosso conhecimento científico.

O evolucionismo das leis da Natureza é um problema indeterminado (uma equação com duas incógnitas) é sempre possível resolvê-lo pelo lado do progresso do conhecimento.

Os seres são radicalmente evolutivos, porque *duram* e o espírito instantâneo, que é no genial dizer de Leibnitz a matéria, é apenas o limite inacessível de uma queda porventura resgatável.

E eis o *problema do Mal*.

Vimos já que a evolução tem duas tendências marcadas e opostas aliás interferindo na reciproca penetração, que

é a vida das subconsciências na Consciência.

Estas interferências são ainda de ordem experimental nos fenómenos das múltiplas personalidades e dão ainda a melhor imagem dos sistemas *quási* isolados e cujo isolamento é variável.

Estas interferências dão a ideia de planos de Vida, sem que, com isto, se queira significar o materialismo duma separação da vida em camadas, mas antes o idealismo da possível penetração de várias tendências.

Vou para servir à tendência surda do meu desejo vil a vida duma mulher, lembro-me que é uma pessoa moral, como tal sagrada e divina, e as tendências bondosas da minha alma penetram a vileza dos meus desejos: eis que dois planos de vida se penetraram. A atenção moral abandona-me e os hábitos automatizam as minhas reacções inferiores tornadas inconscientes: eis que deixei degradar, inferiorizar uma tendência.

Eis o mal e o bem.

¿Mas consente Deus o mal?

Êste é que é o trágico problema que Leibnitz resolve pela impossibilidade lógica dum mundo melhor.

De modo que temos a Fatalidade da Lógica dos compossíveis pairando de asas negras sôbre tudo que sofre e agoniza.

É de notar que o sofrimento é um sentimento de Ausência; a dor é a Ausência de Deus.

O problema é êste: ¿porque se ausentaram as mónadas do seu coração divino?

Aquelas que fugiram no esquecimento até quási à matéria não sofrem; mesmo na mecânica nós encontramos a Presença.

O sofrimento das mónadas vivas é então um desejo surdo ou consciente de mais e melhor Presença.

Vemos como que uma queda para a Matéria, mas a meio caminho a *saúde* retoma as mónadas em asas de ascensão.

O Mal é a menor Presença de Deus.

A Presença de Deus é o concreto Amor universal.

Mas vejamos o tamanho do Mal.

O maior mal é aquele a que o coração mais alto que nos é dado conhecer na experiência não pode acudir. O maior mal é, pois, a Morte.

A Morte é uma cósmica função da Memória inventiva. A morte aparece no planeta ao lado da ascensão da vida em beleza e em amor; sempre foi a Morte o mais leal companheiro do Amor, é como que a sua sombra fatal.

E tanto assim que as teorias do Resgate, sempre nos apontam a tranqüillidade da Morte, o Inalterável, o Nirvana como o fim da Evolução: quer isto dizer que a Vida veio inserir o mal do diverso onde existia o bem da unidade.

Mas, se a consciência é, para nós, o supremo bem, não quereremos êste resgate e é no acréscimo do Amor que procuraremos o fim.

Se a Morte sempre acompanhou o Amor, ¿irá deixá-lo agora que o quere-

mos aumentado, como a verdadeira razão da nossa coexistência?

Poderíamos dizer que já a Morte trouxe mais amor e mais vida aos homens, que a viram como sacrifício do amor eterno descido a alumiar os vacilantes corações humanos. Mas é cedo para a legitimidade dêste entusiasmo; antes que as pérolas brinquem no colo da mulher formosa foi preciso o trabalho do mergulhador que as foi buscar.

A Morte aparece com o acréscimo da vida para que esta suba em beleza e as tendências ascencionais cresçam.

A Morte é, pois, no planeta uma interferência da Invenção na luta contra a degradação materialista; é um bem relativo.

Torna-se um mal, quando as consciências que por sua virtude conseguem surgir no planeta verificam o incompleto da sua vida e é então que a Morte se torna feia e pesa com a fatalidade do seu horror sôbre a humilde consciência humana — pequena luz que

mal se conhece logo o Vento da Fatalidade tenta apagar.

¿Mas não será ainda o mesmo motivo de invenção que a fez seguir sempre o homem?

Aqui diz-nos Antero, o bom, o santo, o meditativo Antero, que os sêres finitos tendo realizado quanto possível o seu ideal de perfeição *estacionária* deixam de ser aptos para realizar aquele fim e, por isso, *morrem*.

Morrer é aqui regressar ao infinito de onde partiram pela impossibilidade de, no exílio em que se encontravam, realizarem mais a finalidade de Amor que os trouxera.

Sim; já vimos que tôda a vida é um compromisso entre duas tendências, a ascendente e a descendente.

A Morte verdadeira seria a derrota completa da tendência ascensional; a *Morte fenoménica é a retirada das tendências ascencionais inferiorizadas na luta para que cheguem novas fôrças de espiritualização.*

Em grosso e para o grande público: as almas penetrando a matéria ⁽¹⁾ degra-dam-se, esquecem-se; a Morte é um re-curso à fonte original da lembrança e do amor.

Suponhamos uma sociedade humana sem *Morte*, de pronto seria no *Planeta* a mineralização da Vida e a vitória das tendências materializantes.

Aqui Antero encontra de vez a In-venção, o Infinito que não poderá ser o nada da Inconsciência.

A Morte é um compromisso entre o bem e o mal; deixai dominar o mal não haverá Morte, deixai que inteira-mente domine o bem a Morte vai des-aparecer igualmente.

A Morte é o esquecimento e este é virtual, imposto ⁽²⁾ pelas necessidades

(1) Alma e matéria são nomes globais de dois conjuntos de tendências opostas.

(2) Ver as geniais explicações de Bergson no livro *Matière et Mémoire*.

da acção no mundo opressivo das tendências; o sonho, a desatenção à vida prática libertam lembranças que inteiramente deslumbram, os fenómenos da criptomnésia (1) reclamam a hipótese duma virtual perfeição da Memória.

O problema do Mal não está, pois, na Morte; antes êste é uma demonstração do socôrro de cima à miséria de baixo.

O Mal está na queda que permitir a existência da tendência descendente.

¿ Como *consentiu* Deus êste afastamento das mónadas do seu seio de amor?

Aqui é que o mais grave dos problemas se enraíza: é o problema da individuação satânica. Os indivíduos eram subconsciências de Deus, viviam em ple-

(1) Ver Boirac e as curiosas hipóteses, cheias de interêsse para a Arte, do subconsciênte ludico de Flournoy e os *Proceedings* da Sociedade para os estudos psíquicos.

no Amor; ¿como se afastaram dêsse seio de Amor e como não lhes foi prestado pronto socorro? Mistério, a que só com outro mistério poderemos responder:

Deus por um excesso de amor e confiança deixou-se trair; daí o Mal e a Noite negra em que a própria luz estremece e vacila.

Sim: se o Universo fôsse só Amor, seria dia pleno, alto meio-dia em que em jorros de luz vogassem as almas cantando.

Mas Deus não abandonou o mundo e a Noite é cheia de astros, rumorosa de Luz; ¿mas que tremendo esquecimento, que formidável ingratidão e pecado não foi aquele que gerou as trevas da Noite imensa, onde a própria luz divina vacila e por vezes como se apaga nos céus e no fundo das almas?

¿Mónadas que se julgaram bastantes e quizeram servir a existência ao absolutismo do seu indivíduo, e, às escuras, transviadas fora dos caminhos divinos,

vieram à negra escuridão animal, ao esquecimento da matéria bruta?

E Deus que é puro Amor e Memória jãmais *esqueceu* a traição de seus filhos.

Êles pediram socorro nas trevas em que se perdiam e o socorro chegou em labaredas de Amor, que incendeiam os astros do firmamento e (se o número valesse) milhões de almas, legiões angélicas voam e cantam em procura dos cegos vagabundos, transviados dos caminhos do Amor.

O socorro entranhou-se em tôda a profundidade da desgraça e foi levada companhia às almas mais afastadas; daí a ascensão que é a névoa desta vida, as asas que sempre nos comovem na liberdade ascensional dos seus rumores. O animal fez-se homem, o homem é, em sonho, um vago remover de asas angélicas.

Tão fundo penetrou o socorro que a matéria se animou e subiu em luz, em calor, em vida até à frente do homem

em saúdoso exílio do seu sonho angélico!

As tendências exteriorizantes da matéria são penetradas ainda do grande amor divino: na solidariedade total dos seres é ainda Deus que se afirma.

Os últimos seres corriam ao esquecimento, ao Nada; mas o socorro foi até cingir de novo todas as mónadas afastadas e na última linha do afastamento repassa ainda o abraço divino.

Os seres coexistem e a mecânica é o último reduto da Vida, a forma última da coexistência da matéria, quasi a aniquilar-se no total esquecimento.

O mecanismo é, pois, o socorro de Deus levado ao Nada.

O Mal é a menor Presença, a menor Presença é o menos Amor; amemos, daquele amor intelectual de Deus, mas levando em nosso amor a companhia de tudo o que convive até que de novo, lume vivo de amor, as almas sejam em suas órbitas divinas, cânticos de Luz e Alegria!

Nada mais precisamos que volver as almas para o eterno Sol imperecível de onde, em amorosas invenções sem termo, voam sem cessar alados socorros, místicas torrentes de luz e bondade, a inundar de amor as incertezas dos que, ainda perdidos, sofrem e hesitam.

Na alma um cântico e a rosa de amor desabrochando em cada coração há-de crescer, em penetração amorosa com as outras, enchendo de aroma e luz todo o frio espaço sem voz.

A Morte será bela e a alma alargada num sorriso crescerá como as águas contentes das levadas cantando para morrer.

E como águas tombadas do Céu, que atravessassem o planeta para, de novo e do outro lado, abrirem em asas de névoa de encontro ao fogo em que se precipitam, também atravessem as almas a terra de dor e negrura para do outro lado surgirem radiosas em seu manto de luz incandescente!

Autógrafo de Ant

Damos êste pequeno auto
interêsse de revelar ao públ
de trabalho do Poeta e pa
viva presença do Filósofo
alguma beleza.

Autógrafo de Antero

Damos êste pequeno autógrafo pelo interêsse de revelar ao público o modo de trabalho do Poeta e para que da viva presença do Filósofo aqui fique alguma beleza.

progre fca
do upit fin
de prio os
a todo, epi
libertate,
ca3 acouta
univero, Co
e o termo de
verso erat
erat pona che
o drama de ser
pelo bem.

Amostrado de Antero

Umos este pequeno amostrado pelo
colleto de velle ao gubio e modo
de trabalho de hora e parte que da
vra pratica do trabalho aqui fiqua

alguns dias.

no tempo e no espaço, com duração e lugar
simplesmente, pela raça, pela nação, pelo
período histórico, pela educação, por uma
circunstância fortuita: mas: e sempre
a existência é um princípio universal,
impessoal, absoluto, actuando indiffe-
rentemente n'um ponto de espaço, e a
sua obra, a virtude, mas é também
uma obra particular e transitória, mas
universal e absoluta. A virtude, lib. 1.
suprema, é por isso a realidade por excel-
lência, a única realidade plena. Tudo é
então vazio, ~~em~~ ^{em} certas aproximações,
ideal, pallidas imagens, proximidades do
ser do ser verdade. A consciência do justo
é o único templo do único Deus; e, nasce
templo, a renúncia ao egoísmo é o único
culto. Exercise um eu instantâneo esse
culto, esse deslocamento do egoísmo ao
Deus do ideal, e imediatamente toda
vida moral se suspende: ao in-
stante seguinte ter-se-ia descolado o
mundo moral e subsistiria por este
renúncia. Ela anche é intrepidez, corá-
gem, firmeza, e constância a verdade no ju-
ris, e unção a alma no sentir. Ela salta
simples a candura e a pureza, e as hu-

milhões a ser cedidos em Londres. A mais e
outros o perfume da virtude que a ignorância
Má é a inspiradora secreta do grande
este como do grande pensamento. Essa pouca
fuctiva, que consegue penetrar neste
mundo de lucto, de guerra e de guerra, vem
toda d'ali, porque es' ali tem a sua vida
profunda. Superior as gesturas, succedida
da fatalidade, mais profunda que toda
a sciencia e toda a especulacão, es' ella
torna patente o intimo segredo das coisas
e é, em si mesma, a unica verdade
evidente, o unico saber em verdade
non obscuridades. Má vence a morte,
porque fox comprehendor a significacão
do resto final e especifico qto elle sabe
de pois es' a perfeita virtude, a renuncia
a todos os episódios, a fim completamente
liberdade, e se a liberdade é a espi-
caçã secreta das coisas e o fim ultimo do
universo, concluemos que a santidade
é o termo de toda a evoluçã e que omni-
verso não existe nem se move se
não para chegar a este supremo resultado.
O drama do ser termina na libertaçã final
pelo bem.

inter: a nunc
te qui se ignorat
secreta da grande
curto. Essa pouca
encontrar neste
e yossum, vem
tem a sua raiz
gestus, succedra
curto ~~que~~ que toda
curto, só ella
preto dos consas
nica vinda ~~de~~
me dicitur
vence a morte,

COLECÇÃO LILÁS

Volumes publicados:

- I—**Sonetos de amor**, por LUIS DE CAMÕES.
- II—**Iracema**, por J. ALENCAR.
- III—**Carmen**, por P. MERIMÉE.
- IV—**Contos**, por MARK TWAIN.
- V—**Mimi Pinson**, por A. MUSSET.
- VI—**Cláudio Gueux**, por VICTOR HUGO.
- VII—**O Romance do Casamento**, por TOLSTOÏ.
- VIII—**A Sobrinha do Marquês**, por A. GARRETT.
- IX—**Um escrúpulo**, por P. BOURGET.
- X—**O Capitão Veneno**, por PEDRO A. ALARCON.
- XI—**Casa de Boneca**, por IBSEN.
- XII—**O Pensamento Filosófico de Antero de Quental**, por LEONARDO COIMBRA.

COLLECCAO FILAS

Colunas subscritoras:

- I — Sonetos de amor, por Luis de
CANOES
II — Itacema, por J. ALENCAR
III — Carmen, por P. MERIMÉ
IV — Contos, por MARK TWAIN
V — Mini Pinson, por A. NUSSET
VI — Cláudio Gueux, por VICTOR HUGO
VII — O Romance do Casamento, por
TOLSTOY
VIII — A Sobrinha de Marquês, por A.
GARRETT
IX — Um escrúpulo, por P. BOURGET
X — O Capitão Veneno, por PEDRO A.
ALARCON
XI — Casa de Boneca, por IBSÉN
XII — O Pensamento Filosófico de
Antônio de Queiroz, por LEONARDO
GOMBRA







