

próprio dum sistema intencionalmente activo. A sensação é já uma *irreductível actividade de síntese*. Síntese de noções anteriores e síntese como momento de coloração própria da actividade que, por ela, se dirige. Uma sensação isolada é uma abstracção psicológica.

Se nela já distinguimos a síntese de noções *para* uma actividade dirigida, procurando o concreto <sup>(1)</sup>, devemos achar uma continuidade nesse direccionismo. Uma actividade dirigida só por sensações seria uma actividade para a qual as sensações seriam como inúteis, a simples biologia bastaria a essa actividade. Se a sensação existe, deve ser não um luxo inútil, mas um enriquecimento, uma determinação superior do direccionismo biológico. E assim é. A sensação impõe-se na dialéctica biológica, quando, seguindo na direcção adaptativa, encontramos um momento em que a adaptação se faz previdente e intencionalmente. E então a sensação não é isolada, mas vem como um corte, pela e para a acção, num contínuo pelo menos sensível.

Assim o cão de caça, quando segue uma pista, vai vivendo num contínuo aromático com ritmos diferentes dados pela proporcionalidade das distâncias e das sensações.

Se se aproxima, as impressões aromáticas aumentam gradualmente, se a uma mesma distância circunda a presa o contínuo aromático permanecerá igual a si mesmo, se segue em zig-zag receberá ritmicamente impressões crescentes e decrescentes.

Neste conjunto qualitativo um largo passo na direcção da presa veio trazer uma sensação tam forte que o contínuo aromático é cortado pela determinação do último decisivo arranco na direcção da presa e na *atitude* da última sensação aromática. Este é o mais simples esquema duma direcção intencional. Esta continuidade de determinações sensíveis concentra toda a vida mental no presente e impossibilita o cálculo e a teorização. Este esquema é demasiadamente simples, e raro será o animal inferior para o qual ele representa uma completa exposição da vida psicológica. Se o contínuo sensível fosse toda a psicologia do cão, não poderia haver, neste, manifestações intencionais a propósito de ausências mas só a propósito de presenças.

Ora são conhecidas histórias várias, demonstrativas de que nem só a presença influi no procedimento dirigido do cão. Assim é sentida a ausência do dono e até a sua morte. Fóra dos casos tradicionais, conhecemos o caso dum cão que, passados anos, reconhece a falta do dono e deixa de comer, quando colocado

(1) Como sempre o concreto é o mais real, o mais alto grau dialéctico.

de novo na casa em que o dono faleceu. Conhecemos igualmente o caso dum cão, que, encontrando fechada uma porta com uma travessa de madeira, foi de volta (a porta era dum quintal separado nesse ponto por uma viela) e, rasgando o arame de separação, tirou com a mão a importuna travessa. O contínuo sensível seria quasi inútil pois não permitiria uma deliberação escolhida, mas obrigaria a um permanente fatalismo, a uma acção de impulsos *actuais* e irresistíveis. Conhecemos uma cadela que, longe de actuar por impulsos irresistíveis, se dominava melhor que muitos homens.

Essa cadela, ainda que esfomeada, não comeria sem que o dono lho consentisse. Nem sequer era a presença do dono que a intimidava, porque este podia retirar-se. Não era uma dôr *soldada* á comida o motivo deste procedimento, porque ela comia socegradamente quando recebia a ordem e *nunca* fôra castigada com severidade durante a aprendizagem. Havia, pois, neste caso uma lembrança que conseguia libertar-se da escravização ao sensível.

A memória é uma noção superior do mundo psicológico, que aqui começa a aflorar. Partidos da sensação pura viemos até á memória; voltemos á sensação e olhemos uma vez mais para a conexão do direccionismo psicológico, não permitindo extrair a sensação nua <sup>(1)</sup>. As sensações simultâneas actuam umas sobre outras numa interdependência de auxílio ou de estorvo. Neste sentido algumas observações vulgares tem sido confirmadas pela trabalho científico; é assim que se demonstrou que, em regra, uma forte excitação luminosa aumenta a agudesa auditiva.

A possibilidade duma sensação depende do tempo gasto entre a excitação correspondente e a excitação anterior. Um cego de nascença operado por Frants acabava por nada vêr no meio da agitação da rua. Todos nós, portugueses do Norte, conhecemos o brinquedo de andar á roda com um pau tirado da lareira, a arder numa extremidade, produzindo um círculo luminoso.

A possibilidade duma sensação depende também da sua relação de intensidade com as anteriores. Aumentando ou diminuindo lentamente a quantidade de calor com que operamos, podemos congelar ou assar uma rã sem que ela se tenha movido. As sensações são qualitativamente variáveis conforme as que as precedem. Esta é a explicação da água das fontes nos parecer mais quente no inverno e mais fria no verão. A variação da sensação com as sensações que coexistem ou sucedem é muito sensível e extensa no caso das côres. Uma côr parece saturada quando a vemos junta ou a seguir á sua côr complementar. Tudo isto indica que a *sensa-*

(1) Höffding, "Esquisse d'une psychologie fondée sur l'expérience".

ção pura não existe e que é, dum *continuo activo dirigido*, como doutra forma já tínhamos visto, que nós a extraímos.

Nesse contínuo podemos distinguir uma actividade dirigente, do conjunto de noções que essa actividade dirige e para que essa actividade se dirige.

Já na vida psicológica mais simples é evidente essa distinção.

Uma criança muito antes de ter conhecimento do *seu corpo*, isto é, muito antes de se fazer uma precária individualidade, *dirige-se* para a *luz*, procurando atinar com as sensações cœnestésicas condutoras. Assim fica estabelecido, neste primeiro momento da dialéctica psicológica, que a sensação é uma síntese para uma actividade sintética dirigente.

Sendo uma síntese de noções, e como síntese conhecida, é permitido e natural procurar relações entre as noções e a síntese.

Disso demos um exemplo na lei de Wundt. Sendo uma sensação dependente das sensações anteriores é natural procurar uma relação entre essas sensações e as noções sintéticas, que elas revelam ou traduzem á actividade para que são sensações. Esta é a tentativa da psicofísica, cujo lei mais conhecida é a de Fechner-Weber.

Dessa lei falaremos para verificar que só pode significar alguma coisa numa psicologia de noções, como um dos seus momentos dialécticos.

Sendo a sensação uma síntese de noções para um sêr vivo e até muitas vezes, como nas sensações cœnestésicas, uma síntese de noções biológicas e sendo um factor do condicionalismo da acção do ser vivo, ela deverá andar ligada a um sistema orgânico.

E' o que se podia ter visto no funcionamento da audição, ligado á complexidade do ouvido interno.

Podíamos seguir as ondas aéreas atravez do conduto auditivo externo até ao tímpano deformado pela diferença de pressões das suas faces e transmitindo, pelos ossos do ouvido médio, o movimento ondulatório ao liquido do labirinto. Daí o movimento é transmitido á crista espiral e aos órgãos de *Corti* e, portanto, ao nervo acústico.

Seria fazer um pouco de psicologia fisiológica da mais rudimentar e incompleta, pois abandonamos o fenómeno fisiológico àquê dos centros nervosos, onde se passa o mais importante.

Estudaremos algum exemplo de análise fisiopsicológica para vêmos que é com noções, que se pensa, e que o valor especial do pensamento vem da direcção do irreductível psicológico. A psicofísica e fisiopsicologia ficarão no seu verdadeiro papel de auxiliares da psicologia, dela recebendo orientação e significado. Por último percorreremos rápidamente o caminho dialéctico que leva da sensação á personalidade para claramente vêmos, em

psicologia como no resto, trabalho dialéctico do pensamento. Então podemos mostrar alguns erros do vício *cousista*, que em psicologia, como nas outras sciências, consiste em cousar as noções.

Já vimos que as sensações têm um limiar, abaixo do qual não existem para o sujeito <sup>(1)</sup>. Suponhamos uma sensação de pressão sobre a pele. Para que eu sinta uma nova sensação é preciso que o peso acrescentado seja  $\frac{1}{3}$  do peso primitivo. Se o peso primitivo é 1, este será  $\frac{4}{3}$ ; se o peso primitivo é 2, este será  $\frac{8}{3}$ , etc.

A sensação diferencial <sup>(2)</sup> é proporcional á quantidade de excitação.

Seja  $dS$  a sensação diferencial e  $dE$  o acréscimo infinitesimal de excitação (de peso). As experiências Weber dizem que  $\frac{dE}{E} = K$  e que  $dS = K \frac{dE}{E}$ . Fechner pretendeu tirar delas esta

lei:  $S = K \log \frac{E}{Q}$ , sendo  $Q$  uma constante correspondente ao limite inferior da excitação, para o qual  $S$  seria nulo.

É esta a lei fundamental da psicofísica. ¿Quais são os postulados em que assenta esta lei?

No estabelecimento desta lei suposemos que a sensação diferencial é uma quantidade bem determinada e que todas as sensações diferenciais são quantidades bem definidas. Suposemos que  $dS$  é uma quantidade e que uma sensação  $S$  se compunha de uma soma (integral) de parcelas infinitésimas. ¿Em que se funda tal procedimento? Em que a sensação diferencial, ou melhor, a diferença sensorial tem um valôr constante para todos os sentidos e todas as diversas qualidades de sensação, porque, se assim não fosse, ela não seria a mais pequena visto haver outra mais pequena <sup>(3)</sup>.

Como se vê são pouco sólidos os fundamentos da dedução de Fechner.

É, com efeito, preciso admitir que conhecemos uma sensação diferencial e que essa sensação é sempre a mesma. Ora o único argumento é que ela é sempre um *mínimo perceptível*.

(1) Esta noção de sujeito vai desde o precário sujeito da sensação até á pessoa da moral.

(2) Supondo-a uma quantidade.

(3) Sergi, obra citada.

Mas é porque motivo hão de sêr iguais todos esses mínimos, se eu nada conheço deles mais que o facto de serem mínimos? E, supostos iguais esses mínimos, é como concluir que uma sensação é o integral ou a soma de todos esses mínimos?

Lembrêmos um exemplo citado por Jules Tannery <sup>(1)</sup>. Tenho na mão um objecto a 20° de temperatura, vou passando por sensações diferenciais até uma temperatura muito mais alta. Quando sinto os tecidos queimados, é terei apenas uma sensação soma da primeira e das sensações diferenciais?

é A integração de todas as sensações diferenciais poderá dar a sensação actual?

No princípio tenho uma sensação S. Cresce a excitação e tenho a sensação S'. Ora, <sup>(2)</sup> sendo S e S' estados, é em que consiste o intervalo que os sèpara? é Que direito tenho a supô-lo um contínuo quantitativo, se no intervalo nada há?

A passagem das experiências de Weber á lei de Fechner não é imediata, a lei de Fechner por si só nada significaria. Não é uma fórmula dum sentido completo e definido, pois psicologicamente, nada significaria dizer que o número S é proporcional ao logaritmo dum certo número. É preciso determinar o sentido e o limite das noções e teremos sómente a tradução das experiências de Weber, quando *admitimos* como iguais as sensações diferenciais, e a sensação actual, *sob este ponto de vista do modo de aparecimento para o sujeito*, como o integral das diferenciais desde a excitação que corresponde a S nulo até ao valôr actual da excitação.

Deste modo a lei fundamental (ou outra que a substitua) terá um mero alcance de ensinamento sobre o modo de aparecimento das sensações, sem ter tornado quantidade pura aquilo que essencialmente o não é. E o valôr da lei da psicofísica é tam relativo ao sujeito que a constante das experiências de Weber é diferente de sujeito para sujeito, e, no mesmo sujeito, varia com a educação especial para essa ordem de experiências. Se das sensações isoladas da psicofísica formos para a análise duma questão de fisiopsicologia, maior é o trabalho de elaboração e intrepertação, mais evidente é a racionalização progressiva.

Tomemos para exemplo o interessantíssimo problema da emoção. As primeiras tentativas de explicação fisiológica da emoção aparecem com Descartes e Malebranche. Modernamente teve muita voga a teoria conhecida pelo nome de James-Lange.

W. James na primeira duma série de conferências inaugurais das escolas superiores femeninas, conferência lida á última

(1) J. Tannery, "Science et Philosophie".

(2) Bergson, "Essai sur les données immédiates de la conscience".

classe da escola normal de ginástica de Boston, começa por lembrar essa teoria para dela tirar ensinamentos sobre a higiene das *atitudes*.

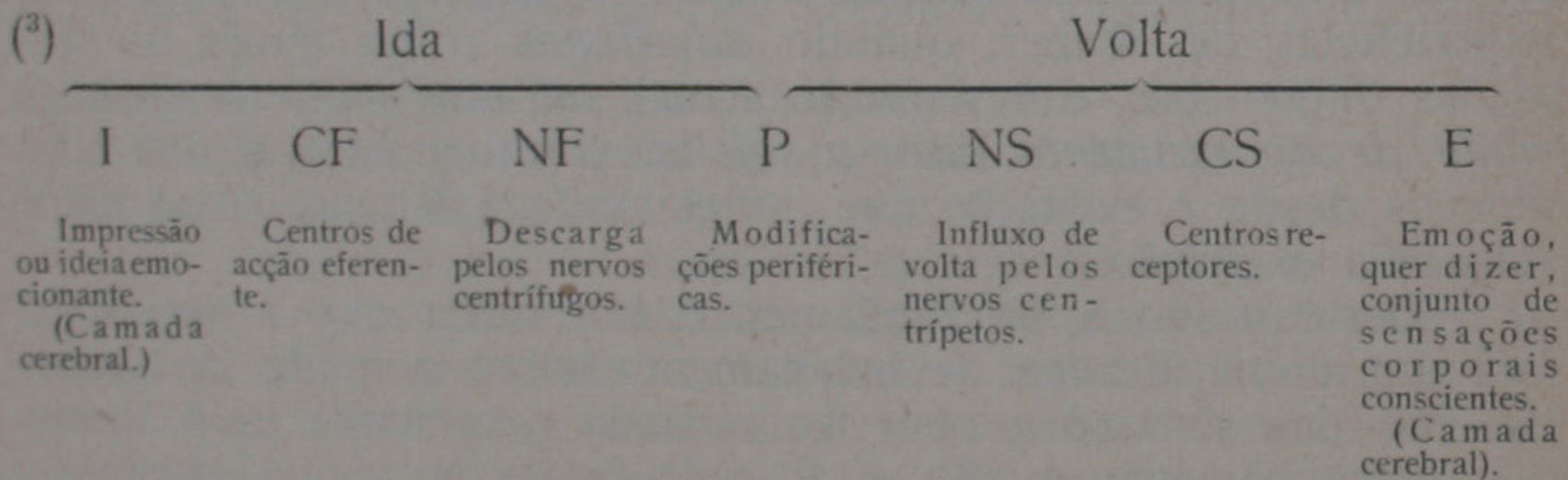
Nessa teoria as emoções resultam da consciência das atitudes de todo o corpo.

Uma sensação provoca certas reacções somáticas, a consciência dessas *atitudes* é a emoção.

Lange dá, entre todos os reflexos que concorrem para a emoção, um papel primacial aos reflexos do aparelho circulatório. Uma sensação modifica a irrigação sanguínea e a consciência das modificações orgânicas consequentes é a emoção. Sergi admite que a sensação <sup>(1)</sup> excita o bolbo e a consciência das atitudes resultantes é a emoção.

A estas teorias, que nada com James e pouco com Lange e Sergi nos dizem dos fenómenos cerebrais, opôs P. Sollier <sup>(2)</sup> uma teoria cerebral da emoção.

Mas Solier, admitindo uma sensibilidade cerebral onde os dados sensoriais e periféricos são presentes, regressa ás teorias anteriores. Todas as críticas dessas teorias da emoção deixam de pé a forma geral:



Novas experiências <sup>(4)</sup> à primeira vista opostas a estas teorias vão, racionalmente intepretadas, alargar o conhecimento das fases centro-periferia e periferia-centro e englobar-se numa teoria sintética mais compreensiva e explicativa.

São as experiências de Bechterew e Sherrington interpreta-  
das, com o auxílio de observações de patologia humana, por  
d'Allones.

Bechterew demonstrou a existência dum centro encefálico  
sub-cortical que pode actuar quer por acção central ou voluntá-  
riamente, quer por acção periférica ou involuntariamente.

(1) A sensação, recordação, imaginação, etc.  
 (2) "Les inclinations etc.", Revault d'Allones.  
 (3) Revault d'Allones, obra citada.  
 (4) Revault d'Allones, obra citada.

Bechterew tirou o cérebro a rãs, cobaias e gatos. No fim de algum tempo os feixes piramidais, que transmitem, aos núcleos bolbares dos nervos motores, as incitações inteligentes e voluntárias, estavam completamente atrofiados. Ora os animais continuam a produzir a mesma mímica perante os maus tratos e as carícias. Parece que, fóra da camada cerebral, havia emotividade consciente. Tal não acontecia, a mímica era inconsciente como o demonstram certas *considerações psicológicas*. O animal são produz muitas vezes tal mímica, espontaneamente, sem excitação sensorial nem visceral, por exclusiva acção de processos psíquicos; reprime também muitas vezes essas manifestações mímicas solicitadas por convenientes excitações. O animal descerebrado *só tem e tem sempre* manifestações mímicas como réplica a excitações actuais dos sentidos ou do corpo, e sempre as mesmas para cada excitação.

Existe, pois, um centro automático da mímica. Esse centro é formado do tálamus, camada óptica e de certas partes do núcleo lenticular e caudato, porque a integridade desta região é precisa para a complexa coordenação da mímica. A patologia humana confirma estes resultados. Em certas hemiplegias há impossibilidade dos movimentos voluntários da face por motivo de lesão dos feixes piramidais, mas é possível a mímica automática desses mesmos músculos, se resta intacta a camada óptica e anexos.

Noutros casos permanece a mímica voluntária e desaparece a mímica automática.

Este centro automático é composto de muitos centros presidindo ás modificações emocionais das diferentes funções.

Há, pois, uma maior penetração na intimidade dos fenómenos centrífugos da primeira parte do ciclo emocional.

Existe um sistema hierárquico produtor de reacções emocionais. Este sistema pode funcionar por acção central, consciente e inteligente, ou por acção de centros inferiores, automaticamente.

Essa resposta mímica a excitações externas pode fazer-se sem que a fase centrípeta do ciclo emocional se produza. A mímica fica já, contra W. James, fora da causalidade emotiva.

As experiências de Sherrington trazem um novo movimento de progresso para a teoria fisiológica da emoção.

Estas experiências dão, num primeiro momento, um desmentido formal ás teorias fisiológicas da emoção; mas interpretadas convergentemente com as experiências de Bechterew e certos fenómenos de patologia humana, podem dar uma síntese suficientemente ampla para estabelecer uma teoria fisiológica da emoção, mais compreensiva, como o mostra o autor que seguimos nesta exposição.

Sherrington fez uma série de experiências, cortando progres-

sivamente as comunicações nervosas com o cérebro, constatando em todos os casos que permanecia a mímica da colera, da ternura, da alegria, etc.

Depois duma primeira experiência em que, com permanência da mímica; foi impossibilitada toda a reacção nervosa vasomotora e quasi todas as reacções viscerais, Sherrington levou mais longe a experiência, levando a insensibilidade ao estômago, pulmões e coração.

Na cadela paciente da segunda observação de Sherrington, o único músculo sensível para além das espáduas, ficou sendo o diafragma. Pois nenhuma modificação sensível na mímica, da cólera, do prazer, do medo, pôde ser verificada. Sherrington chegou a levar a insensibilidade, isto é, o isolamento do cérebro, além das partes já isoladas pelo corte da medula, até "ao estômago e metade inferior (?) do esófago, pulmões e metade inferior (?) da traqueia e finalmente ao próprio coração".

O animal, embora enfermo, continuou a executar a mímica do furor, do medo, e da satisfação. Quando um dia, e pela primeira vez, lhe trocam a carne de boi por carne de cão, o animal manifesta, com a mesma nitidez dos normais, uma evidente repugnância e recusa-a.

Sherrington, em face destas razões, acha insustentáveis as teorias James, Lange, Sergi; mas não lhes dá nenhuma interpretação psicológica.

Revault d'Allones aproximou estas experiências das de Bechterew.

A dificuldade de interpretação para Sherrington consistia em explicar uma emoção intensa e normal quasi com absoluta ausência de base somática.

Ora das experiencias de Bechterew concluiu-se a existência duma mímica inemotiva.

¿Não será a mesma mímica inemotiva, que agora funciona inteligente, porque o cérebro a dirige, mas sem tonalidade afectiva por ausência da fase centrípeta do circuito? Esta hipótese, a verificar-se, permitiria agrupar, num todo superior e ordenado, noções dispersas e aparentemente contraditórias. As teorias fisiológicas da emoção seriam verdadeiras, mas o sistema emotivo seria penetrado a maior e mais profunda intimidade.

Para o decidir seria preciso entrar na consciência dos pacientes; sem isso impossível ficava uma interpretação psicológica, que o problema resolvesse.

Ora o citado autor tinha observado uma doente, que, depois duma anestesia retirando-lhe certas sensações somáticas, ficara duma absoluta inemotividade. *Alexandrina*, tendo perdido toda a emotividade, todos os dados orgânicos internos, todo o



sentimento da *colónia*, conhecia apenas o tempo intelectual, construído com os hábitos da clínica do hospital em que era internada.

Dizia ela: “Manhã, meio dia, tarde, é tudo para mim a mesma coisa; não há diferença. Já não calculo o tamanho dum dia.

Quando estamos sãos, sentimos alguma coisa que faz dizer: é ocasião de fazer isto ou aquilo. Mas agora são todos os momentos iguais, já não calculo.

Já não posso fixar o tempo. Antigamente sentia que horas seriam quer pela fome, quer pela fadiga; sentia-me viver. Agora não sinto o corpo, é como se não estivesse na terra, não sinto se vivo, não sinto se estou no mundo. Outrora sentia o frio, o calor, a fome, as necessidades. Agora nada sinto, em nada me posso fixar para sentir o tempo „.

Antes duma visita dum filho foi registada a sua respiração. Quando o filho entrou, alterou-se a respiração e acelerou-se o pulso.

A sua voz modifica-se e, quando se lhe chama sobre isso a atenção, não o consegue sentir.

— Não o percebo. ¿A minha voz está mudada?

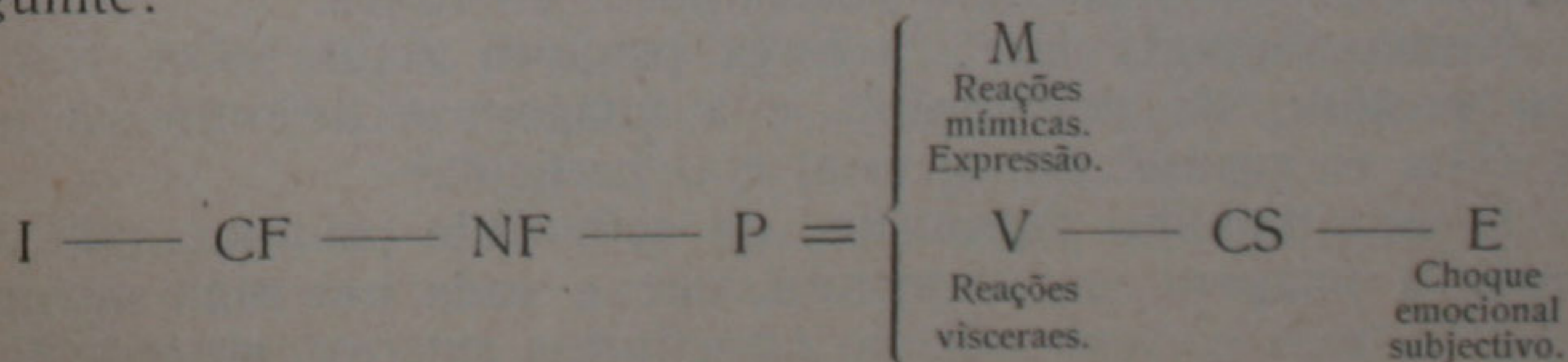
O filho responde tomando-lhe a mão.

— Sim.

— Meu pobre filho, quando te demoravas cinco minutos, eu não sociegava, não comia, tinha de descer. Agora, Senhor, é-me indiferente esperá-lo e vê-lo.

De tudo isto conclui o autor que o dado propriamente afectivo da emoção parece ser unicamente constituído pelas sensações viscerais e os fenómenos mímicos serão (contra James) não os factores, mas a expressão da emoção.

A' teoria periférica da emoção é assim substituída uma teoria periférica e central que distingue, no sincretismo das primeiras teorias, a tonalidade emotiva vinda das sensações viscerais, dos factos mímicos e intelectuais do complexo sentimental. A fórmula desta teoria será, com as mesmas notações anteriores, a seguinte:



Isto é um exemplo do trabalho de psicofisiologia, que mostra bem o caminho desse trabalho análogo ao de todo o trabalho científico. De noção em noção, englobando noções, de

experiência em experiência, englobando experiências; sempre para mais compreensivas e explicativas sínteses. A direcção da pesquisa e o seu valor científico é sempre no máximo de racionalização do intuitivo, cada vez mais real, porque cada vez maior é o número de noções que os sistemas anteriores possuem. Como na vida procurávamos conhecer a intimidade do quimismo e energetismo pela vida dirigidos, aqui procuramos a intimidade do biologismo que a nova *direcção* utiliza. Nas localizações de certas funções psicológicas é sempre o caminho o mesmo — uma progressiva racionalização.

Em todos esses trabalhos a interpretação psicológica é um momento necessário.

Regressemos, pois, á psicologia pura, postulada em todas as tentativas de coordenação psicofísica e em todas as tentativas de coordenação psicofisiológica.

Se abriremos o livro já citado de S. Sergi "La psychologie physiologique," encontraremos, após um estudo das sensações e sua percepção, um capítulo onde o autor (dum livro de psicologia fisiológica, não se esqueça) explica a passagem da sensação á ideia.

Sergi distingue duas fases na percepção: a percepção sincrética e a percepção analítica.

Na primeira fase da percepção, as sensações dão imagens totais.

As primeiras imagens são *individuais*, um objecto é um indivíduo da percepção. Sendo assim, é fácil a confusão dum indivíduo com outro.

¿Como obstar a isso?

Vejo um indivíduo que ao longe me parece um conhecido, de perto reconheço que me enganei.

Sergi acha isto o bastante para o sincretismo inicial se dividir.

"A divisão faz-se naturalmente por si e sem nenhum artificio. O indivíduo possui os elementos que motivaram a confusão, mas possui também os outros que motivaram o reconhecimento".

A iniciação psíquica do homem faz-se por percepções sincréticas, próprias também aos animais inferiores.

Numa segunda fase "a força psíquica actua sobre o primeiro produto da percepção", e a imagem é decomposta nos seus dous elementos, o universal e o particular.

É um trabalho espontâneo da actividade psíquica, que decompõe a imagem em elementos que é cada um uma imagem parcial "a nada correspondendo na natureza exterior, no indivíduo objecto de percepção, mas sendo um simples dado mental".

"Esta imagem parcial do objecto é uma ideia e o processo de formação dessa ideia é o *processus de ideação*, que é só uma análise mental e uma percepção individualizada". Para Sergi não

pode haver uma ideia individual porque a ideia é sempre a representação duma parte do indivíduo e não do indivíduo inteiro, pode haver apenas um conceito individual.

Com esta distinção do universal e do individual torna-se possível a distinção do *semelhante e do diferente* e aparece o *pensamento*.

A decomposição da percepção analítica pode suceder uma recomposição do indivíduo da percepção. "É o primeiro acto do pensamento propriamente dito; encerra o conhecimento e, consequentemente, a consciência dos elementos individuais, como dados idiais expressos na palavra".

A esta *percepção sintética* sucede um novo processo de análise e síntese e o conhecimento por *distinção* de elementos primitivamente confundidos e a semelhança de elementos que primitivamente distinguíramos. Daqui resulta a *lei da relatividade* ou conhecimento por distinção, e a formação de ideias gerais.

A afirmação consciente e voluntária da coerência das relações constitui a razão, que é a evolução última do pensamento.

"A diferença real e profunda do pensamento e da razão está em que na razão não há sómente, como no pensamento, percepção de relações, e relações de relações; mas reconhece-se além disso, que essas relações estão em correspondência com a realidade objectiva e daí vem a afirmação com plena consciência das relações pensadas. É como um pensamento reflectido, um reconhecimento da correspondência do pensamento e da realidade".

Analisemos este rápido resumo das formas de conhecimento expostas por S. Sergi.

Propositadamente escolhemos este trecho de psicologia, porque ele é, para o nosso intento, precioso e sem rival. É um livro insuspeito, uma psicologia fisiológica, que se serve duma irreductível actividade psíquica dirigida no sentido do mais perfeito conhecimento.

É uma actividade dirigida, que na sua última e mais perfeita forma, é a razão.

Se é a razão, e se é verdadeiro que todo o conhecimento é uma dialéctica de incessante racionalização, assisteremos agora á prova directa dessa verdade construindo a dialéctica psicológica, que deverá ser o próprio movimento racionalizante.

Vejamos se, *com as noções admitidas por Sergi* é possível traçar a dialéctica desse actividade psíquica com maior continuidade e, portanto, com mais realidade.

Sergi admite uma actividade psicológica que se procura dirigir no melhor sentido. A percepção sincrética dá lugar á percepção analítica para evitar os erros e incoerência em que a primeira faria cair. Ao mesmo tempo a sensação, que é dada primitiva-

mente como um bloco, que é como um átomo psicológico, é analisável e analisada. De resto, esse atomismo psicológico é, bem o sabemos, falso e *cousista*. A sensação é, quer objectiva, quer subjectivamente, uma síntese. Se a sensação é apenas uma primeira posição (em que já há oposto e elaborado) do pensamento, ela é um momento dinâmico e nada mais.

Assim é com efeito. A sensação é como vimos um corte num contínuo, é o que o *interesse* do sujeito fixa mais vigorosamente. Não há uma sensação isolada, e, na mais insignificante sensação, converge uma grande parte da vida psicológica do sujeito.

Não há sensação passiva; a sensação, sendo sempre uma síntese, é mais um convite á acção.

A mais ligeira observação mostra o interesse determinando a qualidade das percepções. Suponhamos que em frente dum grupo de homens e mulheres passou uma mulher, que a todos despertou a atenção. Se conhecemos as pessoas do grupo, o seu temperamento, os seus hábitos, etc., vamos advinhar as percepções especiais de cada uma. Se os não conhecemos, somos capazes, reciprocamente, de calcular esses temperamentos pela qualidade dessas percepções.

A's mulheres não passou despercebido um único incidente do seu traço.

Num segundo a percepção foi sincrética, analítica e foi sintética.

Para alguns homens a mulher foi imediatamente despida e percebida como carne de prazer em mil minuciosos detalhes. Para o homem artista foi despida e a gloriosa beleza da forma foi percebida como a encarnação da facilidade e da graça. O homem psicólogo, por aquele olhar furtivo e por aquele ligeiro desmanchar duma *atitude que se consultou*, percebeu o mau orgulho duma alma ocupada em servir os sentidos.

¿Quem não vê que começar por admitir um objecto fóra de nós é *cousar* um momento da percepção? ¿O que é esse objecto, ou o que é essa sensação imagem fotográfica desse objecto, se êle é diferente para cada sujeito e para este é diferente segundo o seu interesse? Se um homem se dirige para uma aromática herba dum tenro verde profundo ¿receberá as mesmas imagens que um herbívoro?

Cada sujeito fixa em sensação o que lhe interessa, *cousa* o interesse e nada mais. Suponhamos que prendemos por um fio invisível um osso <sup>(1)</sup> e o colocamos perto dum cão. Este *cousa* a sensação aromática e visual do osso e lança-se sobre ele.

(1) Lembra-nos uma experiência semelhante; não nos quer dizer a memória se de Guyau, se de que outro autor.

Obrigamos o osso a fugir deante do cão e este imediatamente cerca o osso de maior atenção e dele recebe novas e diferentes sensações, entre as quais, a mais importante é a de movimento, porque lhe furta a prêsa, talvez porque lhe *anima* o que conhecia inerte.

Suponhamos um viajante que, passeando nos arrabaldes de Lisboa ou de Coimbra, encontra com o pé uma pequena pedra, que ligeiramente o maguou.

A pedra solicita a atenção e é uma primeira sensação. O viajante descobre, no entanto, um certo feitio na pedra e eis a atenção cercando-lhe o objecto, estabelecendo um circuito de sensação pensamento, que lhe mostra um fóssil conhecido, um capítulo da história da terra, em suma. É claro que este circuito não poderia ser numa consciência vulgar, mas isto serve só para mostrar, como, no nível inferior, o interesse e, no nível superior, o pensamento nunca deixam uma sensação pura.

Não há sensação pura, mas um circuito da atenção para o objecto (que é agora a impressão vaga de uma oposição) e do objecto para a atenção. Não há, por isso, uma única sensação passiva e dada como um bloco inteiriço. Se assim fosse, é como se passaria do reconhecimento á divisão desse bloco? Julgamos ver ao longe um amigo nosso e verificamos que não era, porque o bloco, sensação imagem do nosso amigo, não é igual ao objecto que lhe atribuímos. É como resultaria daí a divisão desse bloco?

É como esse bloco se decomporá "naturalmente e por si"? É essa decomposição que mais poderia ser que uma fragmentação material do bloco em muitos blocos, da imagem em muitas imagens?

É como tirar daí o *universal* e o *particular*, que só o são para e pelo pensamento?

Também nesta primeira fase da percepção, o particular e o universal são percebidos na imagem total do objecto, "mas não são percebidos *separadamente em si*, como dous objectos que podem ser separados".

Só num processo superior, segunda fase, é que se dá a decomposição e uma representação separada e distinta do universal e do particular. Se assim é, é para que serve a inutilidade da primeira fase? Para os seres que nela ficassem poderem "reconhecer os objectos depois de uma confusão, e distinguir as cousas na vida prática". É Mas então o reconhecimento é *causa* dessa divisão e precisa dessa divisão para existir? É De que serviria essa divisão no objecto, ou na sua imagem, se tal divisão só é virtual, pois os elementos não podem ser percebidos, *separadamente em si*?

Para os seres que vão agora fazer essa separação é para

que supôr uma primeira percepção que erra e uma segunda que emenda? ¿Porque se não há de ver um progresso dialéctico em vez duma substituição de cousas?

A percepção analítica decompõe a imagem total e forma as ideias. "A ideia é assim o produto duma nova actividade psíquica, uma elaboração do resultado da percepção primitiva ou da imagem".

Deste modo temos a cada nível do pensamento nma nova actividade psíquica. E' amontoar explicações desconexas e inexplicativas, portanto. Com o auxílio da linguagem esta actividade psíquica, distinguindo os objectos em semelhantes e diferentes, começa "um novo processus mental mais elevado, que vulgarmente se chama a intelligência".

Mas a recomposição após esta primeira análise ainda não é propriamente o pensamento, que se vai desenvolver nas relações entre ideias (forma meramente subjectiva), até que com a razão volta a procurar a correspondência da relação com a realidade objectiva.

Primeiro o objecto imagem, depois imagem fragmentada mas indivisa, depois imagem dividida em imagens parciais distintas ou ideias, depois relação de ordem crescente entre as diferentes ideias com formação de ideias gerais, e por último reconhecimento da correspondência entre o pensamento e a realidade.

¿Mas quem não vê que este regresso á realidade seria sómente o regresso á primeira fase e portanto um perpétuo movimento inútil, porque da primeira fase subiríamos á última, da imagem á ideação e relação de ideias, sem nunca se poder achar esse acordo do pensamento com a realidade, que constitui o característico da razão e o critério da verdade?

Neste perpétuo movimento nem um passo sequer avançaríamos no desejado sentido.

A confusão é, como sempre, dar á palavra experiência um significado hesitante entre um sentido de vulgar e absoluto realismo e um sentido racionalista.

"A certeza que nós temos de certas verdades, como as proposições axiomáticas, vem da identidade da afirmação racional e da experiência...", diz Sergi.

Todos os capítulos anteriores mostram que não é assim, a não ser que se entenda por experiência a ordem dialéctica das noções.

"As leis naturais são tam certas como esta verdade — dous e dous fazem quatro; e todavia os partidários das verdades necessárias consideram-nas como verdades experimentais relativas. A certeza dumas e doutras consiste na identidade da relação entre o enunciado e a experiência".

Como se vê continua a supor-se uma Experiência á qual se comparam as leis naturais. Ou essa Experiência é o sistema dessas leis, ou não mais poderá haver tal identidade.

Todo o erro consistiu em admitir desde o início uma realidade exterior de objectos dados e distintos. Esses objectos são imagens pela sensação e serão sempre imagens pelo pensamento, de forma que a mais longínqua relação ( $R^n$ ) de ideias é ainda uma imagem objectiva, que, ao cabo, a razão deve ir encontrar em nova sensação, tal qual. Da sensação se parte e á sensação se volta. A física seria reconhecida verdadeira no dia em que vissemos o éter e as suas ondas.

Não há separação entre as diferentes fases (Sergi) da actividade psíquica, mas continuidade e unidade. A sensação é já uma actividade de síntese, como é sempre o pensamento desde a sensação até à mais alta especulação teórica; e não só o pensamento como toda a vida psíquica, tendo a sua mais alta expressão e mais ampla e compreensiva síntese, na vontade.

Höfdding faz notar que, obedecendo as sensações á lei da relação, há já no conhecimento por sensações uma memória elementar. Se as sensações só existem em relação com outras contemporâneas ou sucessivas, é claro que a sucessão de sensações implica uma "*memoria elementar*". E, se a sensação "corresponde à relação de dous estados ou partes dum mesmo estado", ela será uma "*comparação elementar*".

"... A lei da relação manifesta em plena luz a intima conexão de todas as sensações: existem como partes dum mesmo todo, como elementos *duma só e mesma consciência*, que as abraça e reúne a todas".

Não é duma sensação, átomo psicológico, que parte o conhecimento; mas duma sensação que, dum certo modo, já é pensamento.

Como Sergi tem de reconhecer, a sensação exige uma actividade psíquica e uma actividade exterior, mas essas duas actividades não são postas irreduzivelmente como existentes em si.

O primitivo não é a dualidade dessas actividades, mas a expansão duma vontade avassaladora e afirmativa. A criança começa por se lançar em movimentos de exploração, resultantes unicamente dum excesso de energia acumulada.

A criança não distingue o seu corpo no meio das oposições à sua actividade, sem direcção nem motivo extrínseco. Pouco a pouco vai, por actividade de síntese, unindo essas vagas sensações esparsas e distinguindo as sensações profundas e presentes da colónia (cœnestesia) das oposições esporádicas do exterior.

Essa unificação progride depois, procurando assimilar esse exterior de modo a torná-lo um instrumento de acção, dominado

e ordenado numa síntese. A própria vida sensível dos animais vai, incontestavelmente, até este estágio em que as sensações são ordenadas e referidas ao interesse da acção. Um animal exclusivamente dominado por sensações actuais não seria uma actividade directora e, até um certo ponto, autónoma, mas sómente um aparelho registador. No fluxo sensível inicial, o animal *corta* conjuntos que lhe interessam. Esses conjuntos interessam-lhe, porque, repetindo-se, o podem guiar.

A experiência psicológica mais rudimentar é já uma condensação em torno dum centro activo e director.

O animal percebe, pois, conjuntos já sentidos.

A diferença entre um conjunto pela primeira vez cortado no fluxo sensível e um conjunto de novo percebido como semelhante justifica o aparecimento da representação.

Como nota Höffding, a sensação reproduzida deve ter um timbre diferente da sensação produzida, que mais que a primeira terá tido um acompanhamento de sensações cœnestésicas. Assim se poderá libertar a representação ainda quente, ligada á sensação, e facilmente alucinatória. A acção será o crivo onde essas representações se irão destacando das sensações. Estas dirigem a acção imediata, que falha e prejudica. Aquelas começarão a dirigir mediatamente uma acção previdente, falível mas corrigível. Mas, como não havia sensações isoladas, espécie de matéria psicológica movida por uma actividade estranha, também não há representações isoladas, por si nada significando.

E' o interesse do indivíduo, a atenção primitiva que valoriza, corta e orienta a representação. A representação é um progresso sintético, e, desde o nível inferior da vida psicológica até ao ponto culminante que é a personalidade, há um contínuo esforço de coordenação e síntese.

O centro dessa actividade sintética é variável, desloca-se num permanente movimento do ciclo psicológico. No início é o interesse biológico que predomina, esse interesse breve é substituído pela previdência ou interesse mediato, para progressivamente ir tomando altitudes supremas até se colocar como o ponto central duma personalidade, dominando os imensos domínios das suas inexgotáveis riquezas. As representações ou ideias, apareceram por necessidade de manter, intensificar e estender a síntese primitiva.

Essa mesma necessidade vai determinar as leis da associação das ideias, misteriosas e absurdas em qualquer psicologia atomística. Se as ideias são electrónios <sup>(1)</sup> psicológicos é como se compreenderá a associação desses electrónios?

(1) Electrónios, porque o átomo seria a sensação.



Se é por afinidades especiais entre os diferentes electrónios, ou essas afinidades são electivas por virtude própria, ou existem por uma determinação *à posteriori* do seu funcionamento. No primeiro caso a ideia deixa de ser um electrónio para ser um momento incompleto do pensamento e, por isso, um progresso dialéctico.

Se as leis da associação das ideias representam apenas a tradução do facto de elas se unirem, fica o problema sem solução, pois se trata precisamente de compreender como elas se possam unir.

Ideias absolutamente isoladas, não sendo massas, não poderiam unir-se por atracções recíprocas compreensíveis, e, uma vez unidas, nunca poderiam pertencer a uma consciência se ela as não tivera unido por uma síntese de pensamento.

E' essa mesma actividade sintética que associa as ideias, e é essa actividade sintética, que explica as leis da associação.

As leis da associação de ideias são <sup>(1)</sup> tres: associação por semelhança, cuja fórmula psicológica seria  $a_1 + a_2$ , visto que as ideias nunca são absolutamente semelhantes; a associação da parte ao todo, cuja fórmula psicológica seria  $a_1 + (a_2 + b + c)$ ; e a associação por contiguidade, cuja fórmula psicológica seria  $a + b$ .

Alguns empiristas têm pretendido reduzir as tres formas de associação á associação por contiguidade.

E', no entanto, impossível fazer tal redução. A semelhança não se pode reduzir á contiguidade porque há sempre relações de semelhança irreductíveis á contiguidade, como as côres, as fisionomias, etc.

A contiguidade não se pode reduzir á semelhança, porque na semelhança nunca há contacto possível mas sempre elementos heterogéneos. A lei fundamental é a da passagem da parte ao todo, diz Höffding.

Se, na fórmula  $a_1 + (a_2 + b + c)$ ,  $b$  e  $c$  decrescem indefinidamente, teremos a associação por semelhança  $a_1 + a_2$ . Se o reconhecimento de  $a_2$  e a sua fusão com  $a_1$  se fazem cada vez mais depressa e menos perceptivelmente, teremos a associação por contiguidade  $a + b$ .

Ora esta lei é a expressão da continuidade de síntese, que constitui o pensamento. Os elementos dum estado de consciência formam um sistema, que se encadeia e chama.

Um estado de consciência evocado surge em globo, como sistema que é.

E a sua evocação raramente é passiva. Nunca evocamos um grupo de ideias sem um interesse, uma direcção e um destino.

(1) Höffding, obra citada.

Por vezes no estado de abandono mental surgem ideias, a que descobrimos ligações não procuradas. Um dia caminhávamos distraidamente ao longo dum passeio na cidade e de repente evocamos o campo com toda a sua frescura, silêncio e aroma.

Houve uma exaltação do *tonus* vital, como se respirássemos a plenos pulmões o ar do campo. Atendemos, e procuramos atinar com a origem de tam forte evocação. Uma mulher tinha passado junto de nós com um cesto de frutas em plena maturação, cheios de aroma e côr. E' que o passado só pode irromper, sem desagregar a unidade do eu, ligando-se racionalmente ao presente. Aqui temos de admirar como a unidade sintética envolve e domina o inconsciente.

Mas, no caso do pensamento e não da *rêverie*, as associações são procuradas e escolhidas. Quando nos destinamos á resolução dum problema, as associações que espontâneamente surgem são *orientadas* desde logo, e como que postos por uma dialéctica inconsciente mas sábia.

Dentre essas associações o pensamento escolhe aquelas, que quadrem com o problema e, por vezes, é tam profundo o seu trabalho de elaboração que é uma nova teoria que sai inteira do seu cogitar. As associações, que se fizeram por virtude da síntese da consciência, são procuradas por essa síntese, e por essa síntese escolhidas e valorizadas. Permita-se-nos uma observação de família.

Uma criança de tres <sup>(1)</sup> anos assistiu a uma trovoada forte.

Passados alguns dias conversamos largamente com ela sobre a trovoada. Procuramos receber uma explicação da trovoada, e eis o que ouvimos e pela ordem porque foi contado. A primeira explicação recebida foi a da chuva, porque ás primeiras perguntas sobre a trovoada nada obtivemos mais que a imitação do barulho dos trovões.

A chuva vem da "*Terra do Sol*" <sup>(2)</sup>. Está por cima das nuvens, quando elas fazem assim (dobrar o corpo, encolhendo os ombros e escondendo a cabeça) cai a água lá de acima, da "*Terra do Sol*".

¿Como, com uma simples associação de ideias, explicar esta interpretação da chuva? Aqui há muito mais que uma simples associação de ideias, há uma descrição explicativa por analogia. Á água, que cai, falta um apoio; a chuva vem de cima, da "*Terra do Sol*", logo falta-lhe um apoio.

Nessa "*Terra do Sol*" há nuvens *que se movem e deixam intervalos abertos*, logo, se as nuvens se encolhem, a chuva irá

(1) O nosso já citado filho.

(2) Metáfora poética, que mostra como a analogia é uma das primeiras formas de pensamento.

caír. ¿Quem pode negar aqui um poder de síntese intenso e viril?

Mas mais curiosa, sob o nosso actual ponto de vista, é a explicação do trovão. Interrogada agora, *depois de lançada* na conversa, sobre a causa dos trovões, acha-a de pronto. São uns homens que deitam foguetes como os de Matozinhos.

A criança deixára Matozinhos há oito mezes, e os foguetes a que se referia tinha-os ouvidos há um ano.

Depois de saír de Matozinhos tinha ouvido foguetes em outras terras e tinha-os ouvido poucos dias antes da trovoada.

São, no entanto, os foguetes de Matozinhos que chama para a explicação da trovoada.

¿Qual a explicação dentro do associonismo psicológico?

¿Porque motivo a necessidade de explicar um ruido luminoso vai buscar um análogo recuado um ano, tendo tantos análogos mais recentes e tendo o foguete em geral?

Aqui a associação foi mais profunda e deu-se não por motivo de semelhança de representações, mas talvez por uma semelhança do colorido vital. Em Matozinhos a criança tivera muito medo aos foguetes, medo que nunca mais teve.

A trovoada fizera-lhe igualmente medo e *com os mesmos caracteres fisionómicos e fisiológicos*.

A associação deu-se entre emotividades fóra do alcance das representações sem substrutura cœnestésica.

Um outro incidente da conversa mostra como vai longe o poder da atenção nas crianças, quando elas propositadamente se fixam, e, autónomamente, procuram.

Interrogada sobre o lugar donde os homens atiravam os foguetes, respondeu que era do Sol. Apenas se lhe perguntou se um homem cabia no Sol, respondeu prontamente que não, mas que os homens subiam de balão.

O pensamento viu a contradição entre as grandezas recíprocas e a estado do homem no Sol; mas, sem se limitar a acusar essa impossibilidade, que lhe deixaria o problema sem resolução, pôs imediatamente nova solução para que o pensamento ficasse explicativo e completo.

E', portanto, a *atenção* presente nos mais elementares processos do pensamento, e é ela, que já na sensação, já na representação, já na associação de representações é a manifestação vigorosa da unidade da actividade sintética, que é irreduzivelmente a noção fundamental da psicologia. E' ainda a atenção que produz as ideias gerais, que não são sómente um momento do pensamento, ou uma fase como o queria Sergi, mas que existem em todõs os níveis do pensamento. Uma criança tem ideias gerais, os animais tem ideias gerais, o homem vulgar tem ideias gerais e o sábio tem ideias gerais.

Mas como diferem essas ideias gerais?!

Há minutos, perguntamos se nos conhecia, a uma creança de dous anos, filha dum vizinho.

Respondeu-nos que éramos "o Pae," (1).

Um cão tem a ideia geral de homem.

Um sábio tem a ideia geral de cão, que envolve toda a biologia, a sistemática zoológica, a história da vida, a paleontologia, etc.

Como se vê, é impossível dizer que a ideia geral aparece nesta ou naquela fase. A ideia geral é um nome posto a um momento do pensamento substancializado. E esse momento nem é o ínfimo, nem o superior, é, como era natural, o médio. Aquele em que o pensamento, apaixonado e escravo das cousas, acredita vivêr de extratos dessas cousas. A contenda mediavel dos nominalistas e dos realistas reside toda neste equívoco, uma das indefinidas consequências ou formas do vício *cousista*. Se há cousas e delas o nosso pensamento tira extratos, esses extratos serão meros nomes e não realidade.

Mas esse extrato representa o estofo mais consistente da realidade, pois é o que não vive em perpétuo fluxo mas é permanente, suscetível de previsão acertada e, para todos, igual.

O nominalismo tende para um scepticismo sensual, é um regresso do pensamento ao mínimo de elaborado, ao sensível tam imediato quanto possível.

O realismo (termo que significava o contrário do que hoje significa) *cousava* na ideia geral, e, por isso, era aparentemente mais verdadeiro, mas de facto mais perigoso para o pensamento.

O realismo adormecia um pensamento já parcamente alimentado, o nominalismo, pondo o pensamento em fome, era, contra o seu propósito, uma contínua sollicitação de pensar sem *cousar* no meio da carreira, na ideia geral.

Nem a ideia geral, nem a relação entre ideias é (contra Sergi) uma fase do pensamento.

Este é, desde a sensação, sintético e abstractivo (2) (pela imposição do interesse), é, desde a sensação, comparação, ordem, conexão e relatividade.

Não há, pois, fase alguma especial em que êle viva, ao lado duma realidade, em mística ruminação de ideias "simples dados mentais." Progride pela atenção; e a atenção, se obedece a interesses vários, também obedece, mesmo ainda dentro da psicologia,

(1) Para o nosso filho, Pae é um amigo, *que dá* a quem é pequeno. Passando um homem a tocar viola, êle perguntou quem tinha dado a viola ao homem. Dissemos que foi o Pae dêle. Respondeu que o homem não tinha Pae, porque era grande, e não tinha quem lhe desse.

(2) Sem que isto queira dizer que extraísse qualidades dos objectos. Fixava aspectos mais interessantes do sensível.

ao interesse da maior coerência das representações. A lógica enraíza na psicologia.

Se não há uma fase de pura ideação, não há, nem é precisa uma fase (razão de Sergi) de volta á realidade exterior, em busca de critério de verdade. De sobra mostramos como essa comparação seria impossível, ou, se fingida, falaz e illusória.

A vida psicológica é una, e, desde o seu início, é uma centralização móvel, um dinamismo sintético, que caminha englobando noções, que o virão a ser para a nova e irreductível noção — a consciência. Seguimos um caminho demasiadamente estreito para mostrar como com a actividade psíquica <sup>(1)</sup> e atenta, que Sergi admite, se pode racionalmente construir a consciência pensante e, confirmação duplamente confirmativa, como o caminho seguido é o da máxima racionalização. Confirmação duplamente confirmativa, porque é mais um exemplo demonstrativo e, no caso, é um exemplo que tudo prova, pois é o próprio pensamento construindo a sua dialéctica. Mas essa consciência, actividade de síntese, que se faz e se apresenta como tal para si, é muito mais que um pensamento que se pensa, é um sentimento e é uma vontade. Ligeira e rápidamente, levemos o pensamento a construir-se como pessoa, isto é, como pensamento que pensa, ama e quer, segundo a velha, bela e sugestiva definição clássica. Não é para nós novidade a vida afectiva da consciência.

Já vimos como o pensamento se entranha profundamente num sêr sensível e da sensibilidade tira motivos de progresso.

Se a consciência é um direccionismo do direccionismo biológico, a todos os actos de consciência será subjacente, uma realidade biológica. Na vida era, a todos os actos de direcção adaptativa, subjacente um quimismo dirigido. Igualmente deve ser aqui. E, neste sentido, mais longe iremos que muitos *cousistas* da fisiologia que querem o pensamento ora como produto, ora, para fugir a dificuldades, como epifenómeno do biologismo do sistema nervoso.

Para êles o cérebro é um armazém de imagens onde as conexões cerebrais seriam as ideias, etc. Mas esquecem-se daquilo, que seria a sua absoluta e irreductível derrota. Esquecem-se de que a consciência é uma reprodução (sinal, interpretação, ou o que quiserem) não só do que êles chamam, com mui arrogante e ingénua segurança, o mundo exterior, mas também do mundo interior.

Essa atenção a todo o material interno é certa e é a melhor explicação de grande parte dos casos de despersonalização,

(1) Tudo o que diz respeito á atenção voluntária, pessoa, etc., liga-se com a sociologia. Vêr o capítulo seguinte.

de multiplicação de personalidades, de revelações subconscientes, etc.

Ainda, há pouco, vimos uma associação de ideias motivada por uma repetição da cœnestesia. Citamos um exemplo, neste mesmo capítulo, onde uma mulher desmancha uma atitude, porque se consulta. É certo que é um exemplo suposto, mas só não conhece essa verdade psicológica quem nunca usou umas calças no fio, ou umas botas com os tacões excessivamente gastos.

Tive um aluno, em 1911, do sétimo ano de sciências, que me distinguiu com uma íntima e comovida amizade. Esse rapaz, hoje estudante da Escola Médica do Porto, era e é duma sensibilidade fina. Encontrei-o um dia num estado de grande abatimento. Indaguei de motivos que tanto o deprimissem, e o rapaz só me sabia dizer, como explicação, que era uma neurastenia.

Quando procurava animá-lo, reparei que êle trazia um casaco excessivamente curto e deselegante. Levei-o a falar-me de roupas e a confessar que tinha uma a estrear no dia seguinte. Então disse-lhe terminantemente "olhe, meu amigo: vá para casa, amanhã apareça-me com a roupa nova e virá sem a neurastenia". O rapaz ia confundindo a minha modéstia de modêsto psicólogo com a admiração ruidosa de que eu lhe *revelasse* o verdadeiro motivo da sua má disposição.

A bailarina tem consciência da continuidade adaptativa dos seus movimentos e essa adaptação é um complexo psíquico, onde entram séries de raciocínios, juízos e previsões sobre os fenómenos da selecção sexual humana. Toda a vida psicológica é, como vimos, uma actividade de síntese.

Inicialmente é uma actividade explosiva, que se lança em movimentos mais ou menos adaptados. Á medida que as representações vão aparecendo é uma actividade superiormente dirigida, com demora e previsão.

A primitiva tendência é uma tendência consciente, e as sínteses primitivas centralizadas nos ocasionais interesses imediatos vão sendo englobadas numa mais vasta síntese mais compreensiva, mais coordenadôra e menos contingente. A vida psicológica era como que um descontínuo despertar a ruidos sem conexão, é agora como que uma permanente consonância de íntimas harmonias.

A primitiva espontânea actividade era para a consciência, por uma atenção dirigida pelas contingências estranhas; a actividade superior é a consciência como acto de apreensão voluntária, de atenção dirigida pela coordenação, pela nova síntese do sentir, do pensar e do querer. Em baixo uma precária atenção, agora uma atenção que *quer* ser atenta. Em baixo uma vida mental que é *em si*; em cima uma vida mental que é para si.

O sentimento cœnestésico, contemporâneo dos instintos, transforma-se, pela representação, no sentimento ideal, contemporâneo da vontade.

Só, quando o psiquismo pode ser e é *para si*, aparece a vontade. O pensamento vai, como vimos, passando de representação actual a sistema dialéctico e servindo, aos sentimentos cœnestésicos, o motivo, o pretexto e o valôr para se transformarem em sentimentos ideais.

Sentimentos idiais e pensamento dialéctico são, pois, a realidade da vontade. A vontade é a consciência e a actividade de síntese dando-se a ideia teórica e a ideia efectiva ou sentimento.

A primitiva síntese, que se fazia em formas interessadas e contingentes, não daria um eu ou consciência, difficilmente seria um direccionismo de seguras adaptações. O eu aparece quando a representação se destaca do sentimento vital e o prazer e a dor podem ser representados e atribuídos. Este *eu* seria a procura do prazer e a fuga da dôr. Mas nem a representação permitiria a existência de semelhante *eu*, nem êle poderia subsistir, pois que a acção é audácia e não certeza e o *eu*, que só se lançasse para o prazer, em breve seria inactivo e morto. Não é, portanto, a cœnestesia do prazer que governa e domina o progresso sintético do eu.

Se a base fisiológica do sentimento é acção, o prazer é um derivado da acção, que só por ela tem sentido e só por ela existe. Não é o prazer que determina a acção, mas a acção que determina o prazer. O prazer é uma consequência da acção, que pode ser o motivo de acção, mas com a condição absoluta de não ser um estorvo que a paralise, mas uma energia que a fecunde. Se a acção é primitiva, para que o prazer a não estorve é preciso que êle se embeba de todos os factores de acção e, por si só, nada possa ser, mas seja, no início e sempre, o eco affectivo da acção. E', pois, impossível um *eu* de prazer, se esse *eu* não é essencialmente e primeiramente o *eu* da acção. Mas a acção é o pensamento movendo-se do sensível para o sensível, da opposição para a posição em frente de circundantes opposições. E o prazer do pensamento é a sua própria vida de dialéctica actividade; e o sentimento ideal é mais completo e rico que o vago sentimento vital.

O *eu* será pensamento e sentimento, para ser prazer; sendo irreduutivelmente, no início como no fim, actividade sintética.

Para ser activo será pensamento, e para que seja o prazer, sem immobilização e esterilidade, é preciso que esse prazer seja o sentimento. Um *eu* de egoísmo puro seria uma actividade inactiva, uma síntese sem teses; em suma, o absurdo completo. Ora para que o vago sentimento vital se transforme em prazer basta

que a actividade primitiva se sirva de todos os meios para se fixar para novas e mais vastas arremetidas. Basta que a actividade tome para fito o que primeiro foi apenas um momento do seu trabalho.

E' o que Höffding chama uma substituição de motivos.

E' o caso do amôr entre os sexos. Começou por uma necessidade imposta por excessos de nutrição, uma actividade anterior ao prazer. Depois veio o prazer, e, por vezes, a procura do prazer fica o único motivo.

Depois a fêmea foi a companheira e auxiliar. Por último essa solidariedade sobrepôs-se aos motivos anteriores. Esta teria sido a largos traços a história do amôr. Nos indivíduos ainda se vê essa evolução. A criança começa por sentir um excesso, um vago incómodo nas partes genitais, a que contactos casuais dão persistência e ardôr.

Muito antes de conhecer o prazer sexual e de o poder procurar tem essas vagas sensações internas, e muitas delas conseguem os primeiros prazeres sexuais na mais cândida das ignorâncias. O prazer veio sem ser procurado. O homem normal em épocas normais, sem excessos de trabalho nem de ociosidade, passa dias e dias sem imposições sexuais; e, se não há motivos externos de solicitação, êle terá, antes de visões lúbricas, a vaga sensação do excesso, do *trop-plein*.

Isto mostra, no que vulgarmente é tomado como o exemplo do vício (prazer pelo prazer), a anterioridade da acção ao prazer, e, no caso, vê-se bem como o prazer pelo prazer seria o maior inimigo da acção, isto é, da função.

O prazer, que ficou como permanente, amigo e regulador da acção, foi um prazer de ordem superior, um sentimento ideal.

¿Como se chegou a este sentimento?

Pela substituição de motivos.

As carícias destinadas a excitar, a atizar, por bruscos e successivos contactos, o desejo sexual, transformaram-se de meio em fim e a mulher carne de prazer em mulher companheira e confidente.

¿Quem não conhece os casos, tam vulgares nas sociedades sem moral, das noivas procuradas como meio de resolver dificuldades financeiras?

¿E quantas vezes não acontece que a convivência transforma os motivos e é a mulher e não o dinheiro que acaba por se amar?

O egoísmo e a moral do prazer resulta de ter *cousado o prazer* como se ele fosse por si alguma realidade. A moral do prazer *cousa* a pessoa no seu momento mínimo, corresponde ao ínfimo materialismo que *cousa* a extensão.



O eu, por isso mesmo que é uma actividade de síntese, é progressivo e construtivo.

O pensamento o envolve e, pelo pensamento, êle vai de simples *eu* contingente e quási que meramente cœnestésico a *eu* voluntarioso e sentimental.

A coordenação cresce e o *eu* torna-se *pessoa*. A pessoa é o pensamento coordenador da actividade primitiva. Por ele o sentimento vital se fez sentimento ideal, por êle a determinação actual se fez ponderação, escolha e acção *voluntária*. A vontade, não sendo, como o não é o resto, uma *cousa* mas uma síntese, a máxima síntese psicológica, é um dinamismo racional e ligado, não um determinismo extra-racional e de facto, que seria uma Fatalidade sem raízes, sem nexos e sem valôr. A pessoa sente, porque dirige um organismo e esse organismo é presente á consciência e real por isso mesmo; a pessoa pensa, porque sentir com direcção é já pensar e o sentimento é, como vimos, o resultado do pensamento ordenando o sensível interno; a pessoa *quer*, porque é uma actividade directora e por isso quer pelo sentimento, quer pela representação e *quer* o pensamento, pelo pensamento e para o pensamento.

Mas pensar, sentir e querer não são faculdades duma substância, mas momentos contemporâneos e harmónicos desse irreductível psicológico que é a consciência. Falar da alma e suas faculdades seria *cousar* o que mais *intranhamente* é mobilidade e acção. Assim, desde a sensação á pessoa, uma actividade sintética vai fazendo e alargando as suas sínteses.

¿Mas não será possível deduzir estas noções de noções anteriores?

¿O evolucionismo não terá a dizer a sua palavra em psicologia? Tem; mas, como na Vida, é preciso evitar os equívocos. A vida evoluiu desde formas ínfimas, de fácil e quási imediata adaptação, até aos complexos organismos superiores; mas a irreductível noção biológica é *postulada* em todas as teorias da evolução. O mesmo acontece em psicologia. Podemos com a noção irreductível seguir, como fizemos, a dialéctica psicológica; mas sempre essa noção será um postulado de todas as teorias evolucionistas.

Também há, aparentemente, outra forma de deduzir as noções psicológicas. Essas formas consistem em suprimir a consciência, explicando por noções inferiores. É a tentativa paralela á que em biologia reduziu tudo á físico-química. O processo mais fácil e que melhor fala á imaginação, motivo oculto de todas as outras hipóteses, consiste em supor que tudo é arranjo de átomos e que os arranjos resultam mecânicamente de acções de átomos exteriores. Assim em biologia fala-se numa adaptação

que seria a informação mecânica do interior pelo exterior. Já vimos o equívoco que encobre tal hipótese. Em psicologia a direcção resultaria igualmente duma *informação* exterior; mas, como aqui a consciência irrevogavelmente protesta, acrescenta-se um recurso curioso, que é negar a eficácia dessa consciência e supô-la um inútil luxo, um epifenómeno.

Um primeiro pensamento inutiliza todo o sistema e é que essa informação exterior é sempre feita à *posteriori* de molde a dar *simbólicamente* as noções, que anteriormente o pensamento construiu. No caso especial da psicologia acresce que o aditamento do epifenómeno de novo trás o erro e a contradição.

O epifenomenismo é contraditório e absurdo. Em primeiro lugar é apenas a duplicação, em símbolo de analogias mecânicas, duma dialéctica explicativa. Em segundo lugar o epifenomenismo é posto para garantir a continuidade da causalidade mecânica <sup>(1)</sup> e afirma exactamente o contrário, *pois o epifenómeno existe e não é feito nem causa, energia potencial, nem energia actual*, etc. Isto é o mais vergonhoso e disparatado recurso ao milagre, pois é milagre o que se furta ás leis da causalidade. De nada serve dizer que a causalidade está nos arranjos nervosos de que a consciência é o epifenómeno; o milagre é a existência do epifenómeno ineficaz, que não é afinal, porque se furta ás leis da realidade e existe porque o batisaram e o confessam! O pensamento contraditório é o irreal, logo os epifenomenistas estão fora da verdade.

De resto eles pretendem fazer da consciência uma inutilidade por uma ridícula obsessão *monista*. Se a consciência é ineficaz epifenómeno, pode dar-se consciência ao átomo; as sciências físico-químicas não serão alteradas e nada sobre o caso poderão dizer, visto que se trata duma hipótese indiferente, de colocar alguns ou muitos zeros á direita da vírgula.

Dando consciência ao átomo (Haeckel e Dantec) custa pouco a concedê-la ao homem, e eis a desejada e mística *Unidade*. Singular procedimento em homens que conhecem os metodos científicos e deviam evitar a tagarelice inútil!

A consciência feita com a matéria, ou a consciência duplicação inútil da matéria são absurdas. Da matéria só pode sair aquilo que as suas determinações permitem, e então não sairá a consciência, porque as células nervosas não podem conter o Universo.

São noções a comparar com noções e dessa comparação resulta o absurdo duma casa numa célula, etc.

Se dotamos a matéria de indefinidas virtualidades e com elas

(1) Sem direcção. Dantec, por exemplo.

construimos a consciência, fazemos apenas, com a matéria conhecida, metáforas mecânicas da matéria desconhecida. Essas metáforas, sendo uma reprodução analógica, recebem o modelo da dialética psicológica, que se pretendia arredar. Mas um argumento, que melhor e mais deve falar, será um argumento de ordem imaginosa, um argumento que faça apelo a essa mesma necessidade de cousar.

Julgamos ter achado um desses argumentos nas considerações seguintes:

Nós temos, como já se demonstrou e cada um pode observar, a consciência dos nossos órgãos internos, a consciência do organismo e seu estado.

Se a consciência fosse o resultado, como pretendem os materialistas, de arranjos materiais, quando temos consciência dum arranjo, precisaríamos dum novo arranjo que fosse o motivo da consciência do primeiro, e o mesmo se diz para este e seguintes. De modo que a consciência não existiria, visto exigir um *número infinito* de sobreestruturas materiais. Este argumento é irrefutável, julgamos nós.

Mas se não é possível deduzir a consciência de noções anteriores, é não será possível deduzir de noções psicológicas anteriores as noções superiores que admitimos, como a da personalidade ou liberdade? É o problema do determinismo moral (da pessoa), porque dentro da psicologia já encontramos mais que um determinismo.

A pessoa dirige-se, na acção, pelo pensamento envolvendo a posição e a escolha dos motivos e a resolução, quando essa escolha é feita integralmente. É esse sistema dinâmico não poderá ser deduzido de noções inferiores, do desejo por exemplo?

Spinoza dizia que o homem actua propondo-se fins, mas que esses fins são causas porque resultam da sua natureza.

Isto explica pouco, porque essa natureza pode precisamente consistir na possibilidade de pôr *livremente* os fins. Para que isto suprimisse a liberdade moral seria preciso que essa natureza fosse exclusivamente mecânica ou biológica ou *sensual*. Repare o hipotético leitor de boa vontade, simpatia e atenção, como a liberdade pode ter sentidos diferentes. Um organismo é livre em relação á adaptação mecânica, porque a sua adaptação não é necessariamente uniforme; a formiga é livre em relação á adaptação biológica, porque a sua adaptação psíquica já lhe permite uma certa multiplicidade de vida, a formiga já poderá resistir ás intempéries demasiadas por previdentes provisões. A pessoa é livre em relação ao psiquismo rudimentar, porque teorisa e, como tal, faz-se dum certo modo, a sua vida, sem a sofrer como os outros animais.

Já o leitor vê claramente que a liberdade moral pode ser negada de quatro modos, *cousando* nos quatro *momentos dialécticos* acima referidos.

Em baixo uma necessidade física, verdadeira e real, que, *cousada* no infimo mecânico, daria o homem autómato de Dantec e quejandos. Depois uma necessidade biológica que reduziria o homem a um sistema de reflexos.

A seguir a necessidade sensualista que reduziria o homem a feixe de sensações, apetites e desejos. Nada disto daria a liberdade moral. E' portanto impossível deduzi-lo de noções anteriores. ¿Mas não será ela uma ilusão?

O homem actuaria cegamente por uma composição (novo pecado de analogia mecânica) de motivos; a resolução seria o último vitorioso motivo. Em primeiro lugar desfaçamos o equívoco do livre arbitrio vulgar. O pensamento vulgar é, já o sabemos, radicalmente *cousista*; por isso é cheio de equívocos, numa altura dialéctica em que tudo é mobilidade e acção.

O pensamento vulgar é alternativamente fatalista e livre arbitrista. Ainda agora (no próprio momento em que escrevemos) perguntamos a uma senhora, amiga de infância, o que ela pensava sobre o caso. Perguntamos-lhe se ela é livre de escolher as acções. Respondeu-nos que, fóra das impossibilidades materiais, é absolutamente livre. No momento cortou uma flôr duma trepadeira. Perguntamos o motivo porque o fez. Respondeu "porque quiz, se não quisesse não o teria feito". Este livre arbitrio resulta da ignorância do dinamismo psicológico. Supprime-se todo o *caminho do acto* e fica só a abstracção do *querer*. Um *querer* abstracto é, por isso mesmo, um querer indiferente e absoluto. As acções motivadas por esse *querer* serão arbitrarias, como consequências desse arbitrário poder.

Eis as entranhas do vulgar livre arbitrio. Mas, chamando o pensamento ao concreto por apelo a interesses pessoais porque se tratava duma criatura preológica, veio a alternativa fatalista: "E' o que tem de ser. Não há nada mais certo".

Essa senhora tivera sérios desgostos de amôr, por nós bem conhecidos. Conhecemos a psicologia desse romance triste, e foi, levando-lhe o espírito para a lembrança desses amôres, que a fizemos sentir e dizer a sua impotência perante as hostilidades crescentes e portanto o peso desse exterior, *fatal*, por invencível. O *querer* concretizou-se, e, sentindo a sua impotência, declarou-se *nulo*.

E' tanto mais interessante este caso quanto é certo que houve uma luta psicológica de alguns anos procurando intensificar e individualizar relações, que da outra parte eram apenas o resultado de contingentes circunstâncias do meio. Uma criatura fraca e

sem carinho vivendo feliz com o amor dessa senhora, mas numa passividade denunciadora de que apenas recebia amparo e nada mais. Se esse amparo um dia, por uma teimosa e cega virilização <sup>(1)</sup>, se tornasse desnecessário, desapareceria o amor.

Da parte dessa senhora há uma vaga intuição da natureza do sentimento que lhe prende o namorado, e o receio permanentemente de o ver furtar-se-lhe. Esse receio leva-a a contínuas escaramuças de que sai aparentemente vencedora; mas o inimigo a vencer era a passividade, e a vitória resultava exactamente dessa passividade. Daí uns luars de esperança, mas esperança sempre inquieta, porque a vaga intuição do perigo permanece. Dá-se um incidente que lhe afasta o namorado da terra e, é claro, desaparecidos os motivos mesológicos, desaparece o valor e necessidade do amparo. Dá-se o epílogo advinhado, permanentemente combatido, mas debalde. Eis a génese do fatalismo dessa senhora. O nosso povo tem nos seus adágios as duas alternativas: "O que tem de ser tem muita força," e "Fia-te na virgem e não corras, verás o trambolhão que levas".

No nível lógico aparecem igualmente as alternativas. O tempo é *cousado* e portanto os fenómenos são alinhados ao longo do tempo. Daí a afirmação de que não há alternativas.

Isto é bem evidente na péssima obra do péssimo filósofo Dantec, em português vertida, e que se chama "O Conflito".

Nêle, a vida é uma série de mortes e ressurreições. Há *eus* discretos ao longo do tempo e não um *eu*. O vício *cousista* foi tão longe que até se retirou ao tempo a continuidade e é um tempo algébrico que se *cousa*.

O *eu* de agora é o epifenómeno da resultante dos arranjos moleculares cerebrais. Os *eus* são átomos e a vida é a combinação desses átomos.

Mas nas horas de trabalho, no próprio esforço de construir esta abstrusa teoria, se afirma o *eu* construtor, unindo as sensações em *eus* e os *eus* no *Eu*. É a segunda alternativa que se afirmaria, se não ficasse, por cautela do filósofo, bem oculta e inconfessada. Mas associar *eus* ao longo dum tempo homogéneo seria o arbítrio, pois tanto é o lugar do *eu* A como do *eu* B, visto que num tempo discreto, meramente algébrico, é possível a reversibilidade. Não *cousemos* e o problema modifica-se e aclara-se. Não pode haver vontade arbitrária, porque a vontade é um sistema e não o extracto duma coisa. A nossa observada não teria absoluta liberdade de cortar ou não cortar a flôr, porque não teria *querer* vasio. Se cortou a flôr, foi, porque ao

(1) Por um brusco desprezar de insubsistentes (visto que preconceituosos) escrupulos.

desejo de posse se não opôs a consideração, nela vulgar, da sensibilidade da planta ou a consideração de querer mostrar o seu *querer* não a cortando, etc. Não pode haver fatalismo visto que já encontramos determinismos dirigidos. Mas haverá um determinismo psicológico, que, como já dissemos, dê a resolução como resultante da composição de motivos.

Em primeiro lugar façamos ainda mais largos os domínios do determinismo.

Na pessoa há mais que motivos e para a resolução concorre mais que os motivos psicológicos bem determinados. A pessoa é a forma superior da consciência e, como tal, envolve todas as formas inferiores. Ora já vimos o papel que a cœnestesia tem na consciência e também o grande papel do inconsciente. Entre as ideias, fazem-se associações, que têm o motivo num inconsciente, aparentemente ineficaz, mas que no momento pôde abrir caminho e actualizar-se.

As recordações longínquas, aparentemente perdidas, surgem por vezes à luz da consciência, aproveitando de certas semelhanças cœnestésicas. A pessoa leva consigo tudo isso e a cada passo o acto excede a expectativa, manifestação exterior e precária da liberdade.

Não há sómente motivos de pensamento, há também motivos de ordem emocional, de ordem sentimental, etc.

O problema é este: ¿A resolução é o fêcho, predeterminado em noções estranhas ao sujeito, duma série causal; ou é o final dum sistema dirigido por uma actividade que não resulta necessariamente dos seus elementos?

Posto assim o problema, êle fica resolvido pelo trabalho anteriormente feito. A noção de pessoa não se pode deduzir das noções biológicas, porque nem a consciência em formas inferiores se pode deduzir do cérebro.

Não se pode deduzir das sensações porque elas existem por e para essa actividade sintética; não se pode deduzir das ideias, porque elas só existem e se associam por e para a consciência.

A consciência não é diferente dos seus motivos, o *eu* não é diferente daquilo que normalmente o poderia determinar.

Ser livre é autodeterminar-se.

¿Quando sentimos que não fômos livres?

Precisamente quando em vez de construirmos a pessoa e sua resolução, *cousamos* na dialéctica psicológica e trocamos o coordenável sentimental e intelectual, cujo centro de gravidade é a pessoa, pelo coordenável sensual, cujo centro de gravidade é o interesse contingente e *dissolvente*.

E' impossível deduzir a pessoa de noções anteriores, por isso, ela será livre dentro da verdade das noções anteriores e

dentro das novas determinações que receba de noções superiores. Mas compreenda-se bem; como a vida nada seria sem as noções da química e da energética, nada seria a pessoa sem as noções da biologia e da psicologia.

Uma chávena de café modifica o curso dos pensamentos e a resolução, precisamente porque uma síntese de elementos diferentes não pode ser a mesma. Mas só assim haveria pessoa, uma síntese transcendente e inacessível não seria uma noção superior a outras, mas uma cousa esmagando e dominando outras cousas. Quando Voltaire pretende esmagar a "alma imortal," lembrando-lhe que para pensar bem tem de satisfazer as mais baixas necessidades do corpo, engana-se redondamente. E' porque domina noções *determinadas* que a vontade existe e é eficaz. Uma *pessoa* estranha ás noções, que sintetiza e dirige, seria uma flôr sem raízes nem corpo, seria uma quimérica e escolástica forma de aroma.

Voltaire quer pensar bem e, por isso, lava o corpo e os intestinos. Se os intestinos mandassem, Voltaire teria pensado mal e sem remédio.

O vício cousista é perigoso aqui como jámais o tinha sido. Desarticular a síntese, dispersá-la em elementos, é evidentemente suprimir a pessoa natural e verdadeira, e fazer com esses elementos enfeixados um simples arremêdo caricatural.

Ser livre, nesta altura, é ser uma pessoa. Se a sociedade humana e a sociedade cósmica não erguem novas e últimas realidades, a pessoa <sup>(1)</sup>, para permanecer, terá de se coordenar com essas novas actividades, ou morrerá *cousada* em irreal e abstracto psicologismo. As sensações, as imagens, as ideias e os sentimentos são para e pela consciência. Não os *cousemos*, e a liberdade será sem mais dificuldades que o fazer-se em permanente e incessante dialéctica construtiva.

Não é preciso para salvar a liberdade fazer como o filósofo Bergson. Retirar o *eu* do mundo pecador e fazê-lo um "eremita da liberdade, mas um eremita que não perdeu a malícia" <sup>(2)</sup>. As subtis e belíssimas dissertações de Bergson são interessantes e, chamando o homem ao intuitivo, são um esplêndido narcótico contra o *cousismo* científico moderno; mas, por mais genial que seja a sua forma, são paradoxais, pois se trata duma intuição, que é afinal, como sempre, garantida pelo raciocínio.

Esse *eu* livre de Bergson muito longe de ser intuitivo é um protesto da dialéctica contra o *cousismo* do *tempo algébrico*. Mais verdadeira é a liberdade fazendo-se pela sua própria ideia,

(1) Mesmo para aparecer, a pessoa precisa da sociedade. Vêr adiante.

(2) Jean Jaurés: "De la Réalité du Monde Sensible".

como na teoria das ideias-forças de A. Fouillée. Mas, para nós, a diferença é ainda muito grande. A liberdade não é uma ideia fazendo-se acção; a liberdade é, em si mesma, activo sistema de noções. A moral das ideias-forças é superior á liberdade ideia-força, porque, aí, é um dinamismo de ideias, que é a própria actividade moral.

Demonstrada a irreductibilidade das noções de actividade de síntese psicológica, consciência e pessoa, podemos por agora (no campo científico) abandonar o assunto para tratarmos dos irreductíveis sociológicos.

Esta ligeira discussão mostrou quais são as teorias filosóficas que o vício cousista pode gerar nesta altura. São o sensualismo e associonismo e as teorias materialistas e epifenomenistas da consciência. Não havendo a *sensação* não pode dela tirar-se o sistema psicológico, nem se poderiam tirar as leis da associação.

Havendo irreductíveis, o evolucionismo será, aqui como além, um equívoco sobre a virtude genética do tempo. Epifenomenismo e materialismo são deturpações da noção de matéria e doutrinas contraditórias com recurso ao milagre, e absurdas com o postulado intrínseco do número infinito.

Analizamos um exemplo da psicofísica, um exemplo da fisiopsicologia e seguimos a dialéctica psicológica, a largos traços, desde a sensação á pessoa.

Não estudamos detalhadamente os mais altos processos da psicologia, porque uns implicam noções sociológicas <sup>(1)</sup> e outros são francamente e abertamente interpretativos. O que nêles desejaríamos demonstrar, êles o mostram bem claramente. Os *tests* só valem pela interpretação, são uma confirmação do que dissemos sobre a relatividade dialéctica da experiência. Pense-se na inutilidade, para um leigo de psicologia, das conhecidas experiências de A. Binet, sobre os tipos, com as irmãs Margarida e Armanda.

(1) Já a encontramos.



## CAPITULO VII

### A SOCIEDADE

Vimos que a consciência se alargava e realizava por um centralismo dinámico, que lhe permitisse intensificar-se pela própria extensão dos seus domínios. Vai da atenção involuntária e estreitos sentimentos cœnestésicos até á pessoa, que pela, atenção voluntária, coordena a sensibilidade e a vontade. O sentimento vital transforma-se em sentimento ideal por substituição de motivos, isto é, pelo pensamento.

O prazer pelo prazer seria o empobrecimento e até a morte da consciência, a esse egocentrismo é substituído o altruismo por via de substituição de motivos. ¿Quais são os novos motivos? ¿Haverá uma nova realidade a considerar para compreender as consciências pessoais? ¿Como a essa actividade invasora se põe limites e direcções? ¿A pessoa é uma realidade, que já se possa *cousar* e admitir como ser em si?

A consciência sintetisa noções, e a pessoa é uma síntese de noções que traduzem a sua acção para outras pessoas. Não há pessoa sem pessoas, isto é, sem sociedade.

Uma consciência isolada em breve exgotaria a sua actividade de síntese, quando mesmo ela fôsse mais que o simples direccionismo biológico.

Para que a vontade exista é preciso que um sistema de motivos se possa formar, e nenhum sistema desses poderia ser para uma consciência isolada; logo não poderia construir-se a pessoa. A pessoa é em sociedade e para a sociedade. Quando passamos do *eu* contingente e precário ao *eu* pessoal, novas noções entraram para que a nova síntese se formasse. O *eu* põe noções que o são para si, mas pôr noções é elaborar oposições; e nunca da intuição dos complexos físico-químicos poderiam sair noções que tirassem a pessoa da adaptação actual ás necessidades de viver ou (se possível fôsse) á mística contemplação da

sua parca unidade. A consciência activa encontra na vida social o motivo de se exercer fóra dum egoismo infecundo e mortífero. Aí, tendo de ser consciência perante consciências, isto é, pessoa, terá de saír do nível das sínteses actuais e contingentes para as sínteses de valor colectivo e, *no momento*, absoluto. Assim é.

As consciências individuais condicionam-se e vivem em reciprocidade de pensamentos, sentimentos e acções.

Todos conhecemos a existência de ideais colectivos e a sua força coercitiva.

Há uma lógica social normativa e eficaz.

Na nossa vida nacional, há pouco vinda duma revolução, é bem clara e evidente, por vezes, a existência duma força colectiva. E o nosso problema nacional está precisamente em essa força colectiva só aflorar por vezes e não se poder fixar num ideal colectivo de forma a exercer uma permanente acção de disciplina e esforço. Quando o primeiro ministro da guerra da República mandou mobilizar as reservas, nós assistimos ao nascimento, crescimento e exaltação da vontade nacional. Aqui, no Norte, houve entusiasmo á chegada das primeiras tropas ao Porto, depois delírio, e por fim uma evidente explosão de combatividade. O mais pacato dos burgueses ardeu em patriotismo e sentiu, talvez pela única vez na sua ténue vida, heroísmo e decisão.

Houve uma vontade nacional; mas, inconsistente, não podendo fixar-se no vasio, desapareceu em caprichos e birras pessoais e irritação, desconfiança e desânimo colectivos.

Na ocasião de perigo verdadeiro ou imaginário, ela condensa-se de novo, para de novo se dispersar, efémera, fugaz e insubsistente.

Um outro curioso fenómeno se pôde observar. Enquanto o povo republicano vigiava pela destruição integral de todo o simbolismo monárquico, a burguesia scéptica ria-se, e as autoridades, scépticas e na duplicidade de servir a Republica sem irritar por futilidades (pensariam elas) os tendenciosos ou os monárquicos, iam esquecendo essas reclamações populares. E' que no povo afirmava-se a força colectiva do republicanismo ardente, e, na sua simplicidade, êle era como que a acção directa dessa mesma força; nos outros havia um grão de scepticismo, suficiente para inibir essa força e para os pôr fora do arrebatamento colectivo.

Nos primeiros formulava-se uma vontade colectiva, nos segundos ficava-se pelo maior ou menor grau do atrevimento pessoal dos representantes da autoridade.

Há, pois, para além do indivíduo a *realidade* social. ¿Mas o que é essa realidade?

Aqui aparece a face do vício *cousista* oposta áquela face,

que até agora temos visto. Se o pensamento *cousa* as noções é porque só *vê* a existência de cousas; de modo que, ao aparecer uma noção que se apresente como realidade, o vício, cousista, visto do reverso, consistirá em não admitir tal *realidade* visto que não é *cousa*. E, como veremos, acontece isso mesmo.

A realidade social seria para A. Comte, estática e dinâmica.

A *realidade* estática é estabelecida pela análise psicológica, de teleologia optimista, do homem; pela análise duma família com uma mulher "numa espécie de contínuo estado de infância," (1) e duma sociedade formada pela cooperação distributiva e especial das famílias. A *realidade* dinâmica é regulada pela falecida lei dos tres estados (2).

Tarde, que maliciosamente chama a A. Comte o padrinho da sociologia, reduz também a realidade social á psicologia. Para a sociologia de Tarde, nada mais seria preciso considerar, numa sociedade de consciências, que as consciências individuais e sua acção recíproca. Haveria ainda uma realidade superior á consciência isolada, mas, num dado momento, essa realidade seria apenas a ressonância em centros de imitação das criações dos centros originaes. Isto, e a memória social, seria suficiente para elevar as consciências a pessoas e explicar as instituições sociais.

E', com efeito, notável e por todos notado, o grande papel da imitação na biologia e na educação.

Conta-se o caso dos pretos que, vendo a atenção com que os brancos olhavam os jornais (3), fizeram o mesmo, porque aquilo devia fazer bem á vista. Esta citação, cuja veracidade ignoramos, não provaria a imitação só por si, mas imitação com segundos intuitos. Mas, pondo de parte a notabilissima demonstração de Tarde, todos conhecemos inúmeros casos de imitação de que somos ora modelos, ora actores.

A criança, que aqui temos várias vezes citado, não adormece uma só noite sem que tenha deante de si, durante períodos de um quarto a uma hora, um livro aberto. Esse livro pode ter sómente letras (agora tem gravuras de objectos de uso doméstico, com um intuito pedagógico), isso não impede a longa imitação do nosso hábito de ler na cama. A mesma criança tem gestos precisamente nossos e que não são hereditários, pois sabemos como os adquirimos e ninguem pretenderá a herança de tais aquisições.

Um desses gestos que nos é peculiar consiste em apertar a parte inferior da orelha entre dois dedos. Este gesto adquirimo-lo

(1) Cours etc. tome IV.

(2) Vêr o "Brasil Mental," de Bruno e pensar em certos filósofos modernos, mecanistas em biologia e *animistas* em mecânica.

(3) Não nos recordamos do lugar onde lêmos isto.

por imitação dum director dum colégio, <sup>(1)</sup> onde fomos internado. E' um dos gestos imitados. A cada passo nos sai um gesto, uma atitude recitativa que reconhecemos imitada. O autor tem várias vezes dado com atitudes suas, imitadas de pessoas com que conviveu apenas na infância (há 12 ou 14 anos) e que lhe são, até, moralmente desagradáveis.

Tudo isso é certo: a imitação é um factor de evolução social; mas não será propriamente a realidade social, se encontrarmos uma noção irreductível a todo o psychologismo e fóra duma explicação por imitatividade.

Durckheim <sup>(2)</sup> mostra, num interessantíssimo estudo, que o suicídio, como fenómeno social, não é explicado pela teoria de Tarde. A percentagem de Paris, nos suicídios francezes dum ano, é constante; a percentagem dos suicídios no exército francês varia com uma grande lentidão. As variações dos suicídios com as estações e os meses obedecem a uma determinada lei. Ora tudo isto é inexplicável na teoria de Tarde.

Não se trata de explicar a transmissão dum modo de pensamento ou dum modo de agir, trata-se de explicar uma transmissão a um número certo de indivíduos. Para explicar a primeira parte, bastaria a imitação e a memória social, mas tal não basta para explicar a transmissão do número de suicídios.

Para isso seria preciso supôr que cada suicida imitou um suicida do ano anterior.

Ora, pergunta Durckheim, é porque motivo esses ricochetes de ano a ano? é Porque levará o facto geradôr um ano a produzir a sua imitação?

E, visto que assim o exige a constância numérica, é porque cada modêlo terá uma só cópia?

A teoria de Tarde é incapaz de responder, e a única explicação suficiente de todos estes fenómenos está na "acção permanente de qualquer causa impessoal que domine todos os casos particulares". Ora é o que poderá ser essa causa impessoal?

Durckheim diz que é uma tendência colectiva, um conjunto de energias que de fora nos determinam a actuar. E', em suma, uma nova noção irreductível e que é a *realidade social* <sup>(3)</sup>. Aqui Durckheim encontra por inimigo o vício *cousista* actuando de reverso, que não quer admitir essa realidade por isso mesmo que ela não é *cousa*.

é Como compreender essa realidade fora do palpável, dirá o

(1) De Nossa Senhora do Carmo, de Penafiel.

(2) "Le suicide", Durckheim.

(3) Não que uma sociedade seja isto, mas que isto é o irreductível sociológico.

*cousista*, que se ficou pela dialéctica do tacto? O psicólogo *cousando* o indivíduo <sup>(1)</sup> perguntará o que há fora dos indivíduos, etc. E o próprio A. Comte ressuscitado lhe faria a acusação de entidade metafísica. E nenhum faz mais que ser o portador do vulgar preconceito *cousista*. Aos que tudo reduzem a indivíduos, Durckheim lembra, em primeiro lugar, que uma sociedade é mais que os indivíduos que a constituem. Uma sociedade tem um conjunto de instituições materializadas, e que desempenham um grande papel na vida social.

Assim a Renascença é a vida social depositada nas cousas e durante muito tempo latente, que, de repente, desperta e muda a orientação intelectual e moral dos povos que não tinham concorrido para a sua elaboração <sup>(2)</sup>. Esta consideração não atinge aqueles que admitam a memória social ou o depósito em instituições e costumes dos movimentos originais.

Mas atinge-os a consideração que segue. Durckheim vê, como já o visionara Cournot, o precursor do moderno pensamento francês, uma diferença entre as instituições (consciência social exteriorizada) e a consciência colectiva livre. Assim "onde existe um código constituído, a jurisprudência é mais regular mas menos adaptativa (*souple*), a legislação mais uniforme, mas também mais imutável. Adapta-se peor á diversidade dos casos particulares e opõe mais resistência aos empreendimentos dos inovadores„.

Ora essa consciência colectiva livre é diferente da *consciência média* do grupo e é, por isso, uma realidade a que não bastam essas consciências. Se a consciência colectiva fosse uma média das consciências individuais, compreendia-se como da simples presença dos indivíduos saísse a consciência social; mas essa consciência social é muito superior à média e impõe-se com um carácter que a primeira nunca poderia ter. Citemos um exemplo de Durckheim, que, ainda há pouco, foi por nós observado.

"Eis, por exemplo, que um grande perigo público determina uma explosão de sentimento patriótico. Resulta daí um arranco colectivo em virtude do qual a sociedade, no seu conjunto, põe, como um axioma, que os interesses particulares, mesmo aqueles que normalmente são considerados os mais respeitáveis, devem desaparecer completamente deante do interesse comum. E o princípio não é sómente considerado como uma espécie de *desideratum*, ele será aplicado á letra, se for preciso.

(1) Momento abstracto da *pessoa*, que precisamente é *social*.

(2) Pode haver renascença do próprio espírito dum povo, quando este, descaracterizado por influências estranhas, procura o seu verdadeiro espírito. E' esse o aspecto da alvorescente "Renascença Portuguesa„.

Observai, na mesma ocasião, a média dos indivíduos; numa grande parte reconheceréis um pouco desse estado moral, mas infinitamente atenuado.

São raros, mesmo em tempo de guerra, aqueles que se prestam a uma inteira e espontânea abdicação de si...»

O mesmo acontece com os sentimentos morais.

“Se a consciência comum não é mais que a consciência mais geral, não se elevará acima do nível vulgar. Mas, então, ¿donde vêm esses preceitos elevados e nítidamente imperativos, que a sociedade se esforça por inculcar aos seus filhos e cujo respeito impõe aos seus membros?”.

E demais ¿como explicar o sentimento de obrigação?

Guyau pôde escrever um livro sobre uma moral sem obrigação nem sanção, mas ele gira num equívoco sobre a natureza da sanção e da obrigação. Não há sanção, nem obrigação exteriores á vida desde que esta se intensifica, expandindo-se. Mas, para compreender esse acordo entre a extensão e a intensidade da vida, não basta falar sómente em vida; é preciso qualificá-la.

¿E essa qualificação não irá introduzir de novo a obrigação? Um *Bonnot* teve a mais intensa das vidas; ¿foi, por isso, a mais extensa?

¿Esta vida de luta e vitória até ao final, de força, coragem e audácia foi uma vida moral? Não.

Guyau distinguiu e classificou a vida, e essa distinção foi feita segundo o critério dum máximo de personalidade, da máxima coordenação do pensamento e dos sentimentos. É possível substituir a obrigação e a sanção, mas não é possível suprimí-las; Guyau, *supondo a personalidade*, deu-lhes os equivalentes que procuramos, pois do que se trata é de achar na *realidade social* o motivo da personalidade. O sentimento de obrigação é uma prova da presença de representações colectivas, isto é, da existência da noção do irreductível social. O direito, a moral, a moda pesam sobre o indivíduo o peso da penalidade, da censura e do ridículo. O sentimento do ridículo, que é um sentimento de ordem pedagógica, supõe claramente a sociedade.

Desmonstrada a existência dum irreductível sociológico, a história, por ele explicada, será uma base essencial da sociologia e a melhor confirmação das suas noções gerais. A história interpretada sociologicamente é um terreno de experimentação. Aqui a experimentação é (bem clara prova de que a experiência é uma dialéctica de noções) uma comparação. Para saber quais são os factos de ordem social de uma dada instituição, o sociólogo terá de comparar as variações dessa instituição nas sociedades do mesmo tipo e nas sociedades de tipos diferentes. A classificação

preliminar das sociedades é feita pela consideração da sua organização político-familiar. Este método comparativo, que é o canon das variações concomitantes de Stuart Mill, tem uma larga aplicação; e aqui, como nas outras sciências, é um instrumento de confirmação e pesquisa sob a direcção de hipóteses ou ideias gerais.

Assim, por exemplo, num interessante estudo sobre a teoria do sacrifício feito por dous pensadores da escola.

Durckheim e a sua escola aplicam o método a uma vasta extensão de fenómenos, formando assim uma enciclopédia sociológica.

Os fenómenos religiosos são estudados dentro deste critério. Como as crenças e práticas são obrigatórias, serão de ordem social.

A religião resulta de estados de alma colectivos e é, portanto, variável com esses estados.

O *totemismo* é, por agora, o sistema religioso mais elementar. O *totem* é um animal ou vegetal de que o *clan* julga descender. Mas o princípio religioso não é o animal totémico. Este é apenas um símbolo. O princípio religioso é uma força impessoal difundida no sangue, em certas partes do corpo e, num supremo grau de concentração, no animal totémico. Esta força é a força social.

A religião, sendo a primeira e a mais vasta disciplina social, deve ter um papel primacial. Também a escola tem procurado mostrar essa notável importância. São vários os trabalhos sobre problemas religiosos e alguns de tanto interesse que chegam a procurar uma génese religiosa de certas categorias.

Deste teor é o trabalho sobre o tempo devido a H. Hubert e chamado "Étude sommaire de la représentation du temps dans la Religion et la Magie".

Durckheim tem, como veremos, uma teoria do conhecimento, de ordem sociológica. O trabalho já citado de Hubert e Mauss é uma interessante teoria do sacrifício, publicada em volume com outros trabalhos, sob o nome de "Mélanges d'Histoire des Religions".

E' um trabalho procurando dar o esquema geral dos sacrifícios e agrupar, numa hipótese, uma larga documentação sobre o assunto. O significado do sacrifício é de ordem social e é mais uma teorização sob a dialéctica sociológica.

Chama-se <sup>(1)</sup> sacrificante o indivíduo que recolhe os benefícios do sacrifício ou lhe sofre os efeitos. No sacrifício a consa-

(1) Hubert e Mauss, obra citada.

gração abrange o fiel (indivíduo ou colectividade) que forneceu a vítima e que, por motivo do sacrifício, entra em graça ou sai do pecado.

Quando o sacrificante é uma colectividade, pode a missão ser desempenhada por todo o grupo ou por um dos seus membros, seu comissionado. A família é geralmente representada pelo seu chefe, e a sociedade pelos seus magistrados.

Por vezes, não é para o sacrificante que irradia a consagração, mas sobre objectos que lhe pertencem ou dizem respeito.

No sacrifício, feito quando da construção duma casa, é a casa que adquire a qualidade, que pode sobreviver ao seu proprietário actual. Chamam-se *objectos do sacrifício* a estes objectos que utilizam o sacrifício. Há, pois, sacrifícios pessoais e sacrifícios objectivos. No sacrifício a coisa consagrada serve de intermediário entre o sacrificante ou o objecto do sacrifício e a divindade a quem se dirige o sacrifício. No sacrifício o homem e o deus não estão em contacto imediato. É preciso, por isso, distinguir o sacrifício dos fenómenos conexos em que há contacto imediato, tais como a aliança de sangue e a oferta dos cabelos.

Estas determinações não bastam a caracterizar o sacrifício, que, deste modo, se confundiria com as oferendas. Em todas as ofertas há interposição do objecto oferecido, entre o homem e deus, e o homem é envolvido na consagração.

Distingue-se o sacrifício, porque, no sacrifício, o objecto oferecido é destruído.

*Isto significa uma maior importância e eficácia, uma maior concentração das energias religiosas* (1).

O sacrifício é toda a oblata, quando toda ela ou uma parte é destruída.

Apezar de vulgarmente só se dar esse nome aos sacrifícios sangrentos, o mecanismo da consagração é o mesmo e, por isso, não se justifica a distinção. Assim os hebreus tinham uma oferta de farinha, que, acompanhando certos sacrifícios, se não distingue dêles. O Levítico não os distingue.

Há ritos iguais e destruição duma parte no fogo do altar; sendo o resto comido total ou parcialmente pelos sacerdotes. Na Grécia havia deuses, que só recebiam vítimas vegetais.

Na Índia todos os objectos oferecidos eram considerados como animais e como tal tratados. Assim, quando num sacrifício suficientemente solene se esmagam os grãos, faz-se-lhes a súplica de se não vingarem no sacrificante do mal que lhes é feito.

(1) O itálico é nosso, e a exposição é só o resumo do que, para a nossa análise, interessa.



Quando se faz uma libação de leite, é a própria vaca, em sua seiva e fecundidade, que se oferece.

O sacrifício é, enfim, um acto religioso, que, por consagração duma vítima, modifica o estado da pessoa que o realiza ou de certos objectos que lhe interessam.

A classificação dos sacrifícios é muito difícil, porque as mesmas práticas se encontram em maior ou menor grau em todos os sacrifícios. Assim acontece que, quer nos sacrifícios da Índia, quer nos dos hebreus, há como que um tema idêntico que se modifica e adapta a toda a espécie de sacrifícios. Os hindus dividiam os sacrifícios em constantes e ocasionais. Os sacrifícios ocasionais compreendiam os sacrifícios que acompanham as ocasiões solenes da vida, os sacrifícios votivos, os curativos e os expiatórios. Os sacrifícios constantes são feitos periodicamente, como os sacrifícios das luas, das festas das estações, etc. Apesar duma grande variedade de sacrifícios, há um rito fundamental modificado segundo as circunstâncias. O sacrifício dos bôlos de farinha, na lua nova e na lua cheia, dão o esquema geral, para os sacrifícios das estações, que abrangem grandes variedades, e para uma série de sacrifícios votivos. O sacrifício do soma (apesar do soma só ser apto para o sacrifício, na primavera, quando em flôr) faz-se em mil conjunturas diferentes—na consagração dum rei, para alcançar uma mais alta categoria social, para atingir a invulnerabilidade e a vitória, etc. Até ritos opostos têm às vezes a mesma forma; no sacrifício da vaca estéril, a Rudra divindade maléfica, o rito é o mesmo que no sacrifício do bode aos deuses benéficos, Agni e Soma.

O mesmo acontece com os sacrifícios hebraicos. O Levítico distingue quatro formas fundamentais: *'olâ*, *hattât*, *shelamim*, *minhâ*.

O *hattât* era o sacrifício destinado a expiar o pecado do mesmo nome, que é vagamente caracterizado pelo Levítico como um pecado de ignorância. O *shelamim* é um sacrifício de comunhão. Os termos *'olâ* e *minhâ* são descritivos; o primeiro designa a *subida* da oferenda até à divindade, o segundo designa a apresentação da vítima, quando ela é vegetal.

Estas formas não são sacrifícios, mas apenas elementos abstractos. Assim o sacrifício de ordenação do pontífice (Êxodo, capítulo XXIX) compõe-se dum *hattât*, sacrifício expiatório, dum *'olâ*, sacrifício em que a vítima é inteiramente destruída e dum sacrifício de comunhão. O sacrifício para a purificação dos leprosos <sup>(1)</sup>, de ordem expiatória, tem ritos análogos aos da consagra-

(1) Comparar as leis para a purificação dos leprosos no "Levítico" com a aliança feita com o "Senhor" no "Êxodo".

ção do padre, que é um sacrifício de comunhão. Na purificação do templo há o mesmo rito que na já citada ordenação de Aarão e filhos.

Há, pois, em todas estas práticas *um núcleo, que lhes dá unidade*. Entre as formas diferentes do sacrifício é impossível fazer uma classificação, visto que, em sacrifícios de intenções opostas, encontramos ritos iguais. Não há discontinuidade entre os diferentes sacrifícios, e a unidade do sacrifício deverá ser *uma unidade interna e a intenção*. Qual será essa unidade interna? Se no sacrifício se pretendesse concentrar e dirigir uma certa energia, seria essa mesma energia a verdadeira unidade e motivo do sacrifício.

Em vez de se construir um esquema abstracto do sacrifício, esquema que seria incompleto e falso enquanto não se conhece a essência ou unidade interna do sacrifício, é de melhor método estudar aquelas formas determinadas do sacrifício, que sejam suficientemente complexas para abranger toda a essência do fenómeno, e comparar todos os seus momentos com os idênticos de outras formas. O sacrifício escolhido é o sacrifício animal, hindu védico.

A primeira parte do sacrifício, entrada no sacrifício, consiste em dar caracter religioso aos agentes, pacientes e lugares do sacrifício. Para isso é preciso considerar o sacrificante, o sacrificador (quando o há), o lugar e os instrumentos, e a vítima.

Seja a preparação do *sacrificante* para o sacrifício do soma. O sacrificante terá uma cabana especial bem isolada, porque o *dīksita* é um deus e o mundo dos deuses é separado do dos homens. É barbeado, são-lhe cortadas as unhas, mas na ordem inversa do normal para ser á moda dos deuses. Depois de tomar um banho purificador, veste um vestido novo de linho, indicando o início duma nova existência. Depois de diferentes unções, é coberto com uma pele de antílope negro. É, neste momento, feto; de cabeça velada e punho cerrado (como o embrião) vai e vem em volta da casa. Quando se faz a cerimónia da introdução do soma, ele descobre-se e abre os punhos; nasceu para a existência divina, é deus. Não pode ter agora relações com mulheres nem com homens de castas impuras, não responde ao que lhe perguntam, nem pode ser tocado. Toma apenas leite. Esta existência dura muitos meses, até que o corpo se torne diáfano. É então que, no mais alto grau de *exaltação nervosa*, está apto para sacrificar.

Em certos ritos mais simples os textos mostram que se pretende conseguir a mesma purificação do sacrificante.

Estes ritos, menos coloridos, existem noutros povos. Quando Jahwe vai aparecer sobre o Sinai, ordena que Moisés mande o povo purificar-se e lavar as vestes.

O sacrifício é precedido de purificações, aspersões de água, jejuns <sup>(1)</sup> e purgas. O ritual romano indica o uso do veu, que, separando o sacrificante do profano, o consagrava.

Há, portanto, todo um trabalho preparatório do sacrificante em todos os sacrifícios, trabalho, que tem por fim despir o sacrificante do profano e aproximá-lo, pouco a pouco, do mundo sagrado dos deuses.

Mas, fóra do ritual doméstico, raros são os sacrifícios onde o sacrificante seja o oficiante. Na maior parte dos casos o oficiante é já um sacrificador, que, por uma especial consagração, já é mais perto do sagrado.

O *sacrificador* é o agente visível da consagração no sacrifício, está no limiar do sagrado e do profano e representa os dous simultâneamente. O sacrificador *brahamane*, salvas extraordinárias circunstâncias, sacrificava sem preparação prévia.

Entre os hebreus, o sacerdote, embora consagrado como era, não podia sacrificar sem prévia preparação <sup>(2)</sup>. Deve lavar-se antes de entrar no santuário, e, antes da cerimónia, guardar abstinência do vinho e bebidas fermentadas. Vestirá roupas de linho, que, após o sacrifício, guardará num lugar consagrado. É que o próprio sacerdote, intermediário e guia do sacrifício, corria graves riscos no seu convívio com essas terríveis forças superiores.

“Nadab e Abiu, filhos de Aarão, lançando mão dos seus turíbulos, puseram neles o fogo e por cima o incenso, oferecendo, diante do Senhor, um fogo estranho, cousa, que lhe não tinha sido mandada. Ao mesmo tempo um fogo vindo do Senhor os devorou e eles morreram deante do Senhor.” <sup>(3)</sup>. Para evitar tais perigos, êle fazia os ritos preparatórios que o iam introduzindo no sagrado.

Quando o sacerdote sacrifica em nome duma grande colectividade, é maior a importância dessa preparação. É o caso da festa do Grande Perdão em que o pontífice representa o povo de Israel. Êle isola-se da família, sete dias antes da festa. Na véspera é cercado de velhos que lhe lêem o respectivo ritual. Dá-se-lhe pouco de comer e é deixado só, num quarto especial, depois de ter jurado não modificar em nada os ritos. Deve velar toda a noite, não vá o sono permitir que êle seja maculado.

Para que o sacrifício comece, não basta a santificação do sacrificante e do sacrificador, é preciso santificar também o lugar e os instrumentos do sacrifício.

(1) O Catolicismo conserva esses jejuns para o padre antes da missa e para o fiel antes da comunhão.

(2) Compare-se com o padre católico.

(3) Levítico: — “A Bíblia”, tradução do padre António Pereira de Figueiredo.

*O lugar e os instrumentos* não são indiferentes no sacrifício. Há dias em que é proibido o sacrifício e há horas mais ou menos favoráveis. Quando o sacrifício se faz num lugar já sagrado (um templo) são inúteis ou muito reduzidos os ritos preparatórios. Ainda nesses casos, como no ritual do Pentateuco, a pureza do templo se consegue por sacrifícios diários e uma cerimónia expiatória anual <sup>(1)</sup>. Nos hindus não havia templo. O lugar do sacrifício era de livre escolha, mas devia ser previamente consagrado por meio de ritos numerosos, entre os quais tinha mais importância o que consistia no estabelecimento dos fogos.

Consistia em criar, por meio de complexas cerimónias, um fogo composto de elementos puros, já consagrados a Agni.

Um dos fogos devia ser aceso por fricção para que fosse inteiramente novo. Tinha, dest'arte, a mágica virtude de afastar os demónios e malefícios.

Da mesma forma, nas antigas lendas bíblicas, o fogo do sacrifício é a própria divindade, que devora a vítima. O fogo divino consagra, pois, no sacrifício hindu, o lugar do sacrifício.

No interior desse espaço está um lugar, o *vedi*, ainda mais sagrado. Toda a impureza é assim destruída e traçado o círculo mágico. Uma lustração purificadora e expiatória acaba a consagração do lugar, que é coberto de relva, onde virão assentar-se os deuses visados no sacrifício. Entre os diferentes instrumentos tem a primeira importância o poste a que será presa a vítima. Ele é cortado duma árvore, que já é de natureza divina e cuja valor é exaltado por unções e libações apropriadas.

Ele tem relações com os poderes superiores, pela sua forma; e, pelas suas dimensões, com o sacrificante.

*Dá-se nêle, mais ainda que no sacerdote, a fusão dos deuses e do sacrificante. Continuamente e sem interrupções, se vai estabelecendo a concentração do poder religioso.* Os ritos decorrem sucessivamente, com perfeita continuidade; e uma constante e firme tensão de espírito acompanha o ritual. Assim se estabelece uma série de círculos concêntricos de desigual concentração. O sacrificante ou os sacrificantes estão no círculo exterior, depois o sacrificador, o altar e, por último, o próprio centro de condensação — a vítima.

A *vítima* é já, muitas vezes, de origem divina (como nos sacrifícios totémicos); outras vezes ela tem de ser anteriormente sujeita a rituais de consagração. Noutros casos a vítima nada tem

<sup>(1)</sup> Os templos católicos precisam de ser benzidos. Conhecemos uma capela de quinta, que foi utilizada pelos feitores como casa de arrumos. Estes perderam-lhe o *mêdo*; mas as proprietárias, aliás menos supersticiosas, ainda o não perderam, porque aí vão raras vezes.

de sagrado antes do sacrifício, tendo apenas de satisfazer a certos requisitos, como ser duma certa côr, sem defeito e sem doença, etc. Mas, mesmo em tais casos, há um ritual destinado a *actualizar* essas virtualidades. Uma vez era por uma especial ornamentação, outras vezes pela *embriaguez, que era um sinal de possessão divina*.

E' no ritual hindu que melhor se pode seguir a operação de divinização da vítima. A vítima, depois de lavada, é introduzida, sendo isto acompanhado de libações.

E'-lhe dirigida a palavra, enchendo-a de epítetos laudatórios e suplicando-lhe que se tranquilize. Ao mesmo tempo pede-se ao Deus, senhor do gado, consentimento para lhe tomar o animal e fazê-lo vítima.

Este rito será duplamente eficaz, pois é uma afirmação envolvente e teimosa da divindade da vítima e uma prevenção da sua possível vingança.

E' preciso, com efeito, evitar que o espírito, que é na vítima, não se volva contra o sacrificante.

A vítima é amarrada e *tal é já a sua santidade que o brahamane precisa que o animem para lhe tocar*.

Todavia ainda *essa santidade vai ser acrescida e exaltada por meio de tres novos ritos*. A vítima beberá água, que é divina, será lavada e unvida. Estas unções têm correspondência em certas cerimónias hebraicas, romanas e gregas. *Um último ritual vai acabar de encerrar a vítima no mais apertado círculo mágico*.

Um padre, com um archote aceso de fogo dos deuses, dará tres vezes a volta à vítima. E' o próprio Agni cercando e envolvendo a vítima.

A vítima chegou ao máximo de concentração religiosa, *mas esta concentração seria inutil se ela tivesse perdido todas as relações com os homens*.

Uma vez essa comunicação com o ou os sacrificantes é obtida, como no ritual semítico, por imposição de mãos. A's vezes há ligação natural entre a vítima e o sacrificante, o pae sacrifica o filho. No Deuteronomio (1), diz-se:

“Não has de dar semelhante culto ao Senhor teu Deus. Porque eles fizeram pelos seus deuses todas as abominações, que o Senhor aborrece, oferecendo-lhe seus filhos e suas filhas e queimando-os no fogo”.

No ritual hindu o sacrificante tem de tocar o animal, mas receia compartilhar a sua sorte. Por isso o sacrificador servirá de intermédio e este actuará indirectamente, pelos instrumentos do sacrifício.

(1) Bíblia, já citada.

Eis a condensação realizada e tudo preparado para a libertação das forças religiosas.

Essa libertação vai fazer-se, arrancando o princípio divino do envólucro corporal da vítima.

Mas esse acto envolve um sacrilégio, e, por isso, já vimos a série de ritos que acompanhava a chegada da vítima. O sacrificador fará depois purificações, semelhando a expiação criminosa. Outras vezes será punido ou exilado.

Por vezes o sacerdote fugia após o sacrifício, e todos os, que no sacrifício tomavam parte, lançavam-se recíprocamente acusações; no fim do que concluíam por condenar o instrumento do sacrifício.

Colocada a vítima na posição determinada pelos ritos, no meio dum profundo silêncio, o sacrificador aperta mais o laço que lhe prende a garganta; "*pacifica-lhe a respiração*". A vítima morre e o espírito parte.

Um sacerdote conduz, junto do corpo da vítima, a mulher do sacrificante, que, durante diferentes lavagens, faz beber a cada orifício do animal as águas da purificação. Feito isto, é cortado o animal e deixa-se escapar o primeiro sangue destinado aos maus génios. Depois tira-se, cautelosa e rápidamente, a parte atribuída ao deus, que é a *vapâ*.

Coze-se no fogo sagrado, de modo que a gordura caia gota a gota sobre o fogo.

Diz-se que ela cai "sobre a pele do fogo," ou Agni. E', portanto, uma primeira parte atribuída aos deuses.

A *vapâ* cozida é lançada ao fogo e tratada como se fosse uma vítima, é uma nova parte para os deuses.

O animal é de novo cortado em dezoito bocados, que se cozem juntos. As gorduras resultantes são para os deuses aos quais é dirigido o sacrifício. Esta destruição é ainda considerada como vítima.

Dos dezoito bocados, são atribuídos alguns a divindades diferentes e personalidades místicas.

Sete dessas partes são destinadas para comunicar ao sacrificantes as virtudes sagradas da vítima.

Constituem o que se chama a *idâ*, nome da deusa que personifica os gados e dispensa a fortuna e a fecundidade, porque a deusa aí incarnou durante a cerimónia por meio do seguinte rito. A *idâ* é colocada nas úngidas mãos dum sacerdote, os outros e o sacrificante cercam-na e tocam-na. Nesta atitude, a deusa é invocada e convidada a descer <sup>(1)</sup> à oferenda. A deusa vem com um cortêjo de forças míticas, do sol, do vento, da terra, etc.

(1) E' uma transubstanciação como a da hóstia católica.

Desta forma exgota-se na *idâ* tudo o que há de bom no sacrifício e no mundo. Então o padre, que segurava a deusa nas mãos, come a sua parte e o sacrificante faz o mesmo. Tudo fica em silêncio até que o sacrificante lave a boca e é então que se distribuem as partes aos sacerdotes, dos quaes, cada um representa um deus.

No ritual hindu há, como acabamos de vêr, ritos de atribuição aos deuses e ritos de utilização pelos homens. Nos outros rituais êles aparecem igualmente, embora não ligados com tanta conexão.

Assim o que fica da vítima é atribuído ao mundo sagrado, ou ao mundo profano, ou, como no citado ritual hindu, dividido entre os dous. A atribuição ao mundo sagrado realizava-se por vários processos. Ora há contacto de certas partes do corpo da vítima com o altar ou alguns objectos especialmente consagrados aos deuses, ora há aspensão do sangue e incineração das vísceras, como nos sacrificios hebreus, ora, como nos poemas homéricos, há apresentação imediata, etc.

Às vezes havia uma completa destruição. Entre estes sacrificios destacam os sacrificios por precipitação, como quando se lança um animal num abismo, etc. Estes sacrificios dirigiam-se ás divindades infernais ou aos maus génios.

Quando não há atribuição de toda a vítima, os restos servem para comunicar, ao sacrificante ou objectos de sacrifício, as virtudes religiosas.

Essa comunhão obtem-se de vários modos. Às vezes é uma simples benção, outras vezes é uma aspensão de sangue, unções de gordura, o contacto dos resíduos da cremação. Às vezes o animal é partido em dois e o sacrificante passa pelo meio. A comunhão mais perfeita dá-se quando o sacrificante come uma parte da vítima.

Em outros casos a vítima pertence integralmente ao sacrificante.

Todas estas variedades são envólvidas, como já vimos, pelo sacrifício hindu.

Se os ritos de atribuição a deus e de utilização pelo sacrificante aparecem por vezes separados, são, no entanto, análogos. Em ambos se encontra a aspensão de sangue, a aplicação da pele e a comunhão alimentar. Dos dous lados há processos tendentes a estabelecer uma intimidade, que é máxima no caso da comunhão alimentar. *Essa igualdade de processos é motivada pela igualdade do fim.*

Em ambos os casos se trata de comunicar a força religiosa condensada na vítima por meio dos ritos. A vítima é o ponto de convergência do sistema contínuo do sacrifício. O sa-

grado e o profano, por ela, comunicam; por ela se estabelece contínua corrente de santidade.

Os dous ritos de atribuição e utilização são mais que análogos, são complementares. Os ritos de atribuição são um meio de abaixar o grau de saturação religiosa da vítima, o que é preciso para que os ritos de utilização se possam fazer sem perigo para os homens que os utilizem.

Casos há em que o grau da concentração religiosa da vítima não é o suficientemente forte para exigir uma prévia, e propositada, descarga, pelas divindades.

A libertação do espírito, parte de maior densidade religiosa, era o suficiente para afastar o perigo.

Mas casos há em que tal não basta, e é então preciso refazer os sacrificios para produzir novas descargas. Estes sacrificios de repetição dão origem ao ritual da atribuição aos deuses.

O esquema geral dos ritos executado sobre a vítima é simples.

Por uma série de práticas condensa-se a energia religiosa na vítima, essa energia na mais alta saturação é descarregada para o mundo sagrado e para o mundo profano.

O sacrifício produziu os seus efeitos, espalhando essa energia de forma a nobilitar os homens sem o risco de os fulminar. Mas, a corrente religiosa uma vez utilizada, é preciso cortar o circuito. Essa ondulação de poderes mágicos em volta dum núcleo de condensação foi estabelecida ritualmente, e, terminado o sacrifício, preciso é desfaze-la. Todos os que tomaram parte no sacrifício adquiriram um carácter sagrado que os isola do mundo profano; para aí voltarem, um novo sistema de ritos se vai estabelecer. No sacrifício animal hindu sacrifica-se, nesta última fase, o que resta de gorduras esparsas na verdura, lança-se ao fogo alguns instrumentos de sacrifício, derrama-se água lustral, e, depois de ter agradecido ao poste do sacrifício ter conduzida a oferta aos deuses, faz-se sobre este uma libação.

E' destruído no fogo tudo o que resta das oferendas, limpam-se e lavam-se os utensílios. O espeto, que serviu para assar a o coração da vítima, é enterrado.

Os sacerdotes, o sacrificante e a mulher reúnem-se, e purificam-se, lavando as mãos.

Purificam-se assim das faltas que poderiam ter cometido no sacrifício e daqueles que o sacrifício tinha por fim apagar. Este abandono do mundo religioso é claramente expresso no rito de abandono do voto. "Oh Agni fiz o meu voto, igualei-me ao meu voto; volto a ser homem... Desço do mundo dos deuses para o mundo dos homens".

O sacrifício do *soma* apresenta uma forma exagerada de



rito de saída. O sacrificante guarda os instrumentos e toma depois um banho em água corrente. Nessa água mergulham os restos do sacrifício. O sacrificante mergulha na água certas partes do vestuário, que vai despindo. Ele e a mulher entram na água até ao pescoço e, resando, lavam-se um ao outro. Feito isto retiram-se do banho e vestem roupas novas. Tudo passou para a água, de modo a perder o carácter religioso.

A Bíblia também indica práticas rituais de saída do sacrifício.

No Levítico, depois do sacrifício dum bode e da expedição para o deserto do outro bode carregado com os pecados do povo, o pontífice terá de se despir e lavar.

“Depois que o bode tiver levado todas as iniquidades dêles a um lugar solitário e o tiverem deixado ir para andar pelo deserto, voltará Aarão para o Tabernáculo do testemunho; e, depositos os vestidos, que antes trazia sobre si, quando entrava no Santuário, e largando-os ali mesmo, lavará o seu corpo no lugar santo e se revestirá dos seus hábitos...” (1)

Na Grécia, depois dos sacrifícios expiatórios, os sacrificadores lavavam os vestidos num ribeiro ou numa fonte antes de entrarem na cidade ou em casa.

Estas práticas de saída do sacrifício subsistem na missa cristã. O padre, depois da comunhão, lava o cálice e as mãos; e só depois a missa acaba, e êle pronuncia o: *Ite, missa est.*

O estado religioso do sacrificante descreve, como o da vítima, uma curva com um máximo.

*Eleva-se progressivamente para o sagrado, communga-o, e desce progressivamente para o profano.* Tudo o que entra no sacrifício segue uma curva semelhante, de menor ou maior máximo relativo, conforme o seu papel é mais ou menos importante. Este papel é-lhe marcado pela organização interna do sacrifício e pelas funções que o sacrifício desempenha. Pela organização interna prevaleceria a curva da vítima; pelas circunstâncias especiais será adaptado, a essas circunstâncias, o máximo relativo das diferentes curvas e as recíprocas relações das curvas.

*Assim, quando o sacrificante não possui anteriormente ao sacrifício nenhum carácter sagrado, deverão ser mais desenvolvidas as cerimónias de introdução e mais íntimo o contacto com a vítima que lhe dá o carácter sagrado.* Recíprocamente acontecerá que os ritos de saída perderão a importância.

E' realmente o que acontece nos sacrifícios de iniciação e ordenação.

As modificações produzidas por estes sacrifícios são muito

(1) Bíblia, etc.

variáveis em eficácia e duração. São, por vezes, verdadeiras metamorfoses.

Assim o homem, que tocasse nas carnes da vítima humana sacrificada a Zeus Lycaios sobre o liceu, seria mudado em lobo. Em todos os casos possuía o sacrificante, no fim da cerimónia, um carácter sagrado.

Estes sacrifícios, bem como aqueles em que se quer aumentar um carácter preexistente, podem chamar-se *sacrifícios de sacratização*.

Haverá, também e correlativamente, *sacrifícios de dessacratização*, quando o sacrificante possui um carácter sagrado, que pretende eliminar. Se o pecador sacrificante deseja, exclusiva ou parcialmente, libertar-se da sua consagração, o seu sacrifício é expiatório. Ora, sob o ponto de vista religioso, há identidade entre o pecado, a morte e a doença. O cumprimento dos rituais bíblicos é sancionado pela morte e por ataques de lepra. Mesmo nas consciências católicas modernas há confusão entre pecado, morte e doenças como conseqüências possíveis do pecado. Conhecemos uma mãe católica, que, cheia dum sincero prazer de vêr feita justiça, disse simplesmente, ao saber do parto teratológico duma inimiga: "bem feito; foi castigo de Deus pela sua língua danada".

Há também sacrifícios em que se pretende afastar uma força superior.

Os sacrifícios de dessacratização podem ser, pois, *expiatórios* ou *curativos*.

A forma mais simples da *expição* é a simples eliminação, como para os pecados de Israel se fazia no dia do *Perdão*, enviando ao deserto um bode, que, após uma confissão e imposição de mãos, fugia carregado com os pecados do povo.

No sacrifício da *cura* dos leprosos havia duas aves, como no *Perdão* dous bodes. Como no *Perdão*, uma era imolada, e a outra solta depois de carregada com a impureza.

O mecanismo <sup>(4)</sup> dos sacrifícios médicos hindus é o mesmo.

Às vezes o rito é mais complexo, quando se pretende, por exemplo, expulsar a má sorte.

O carácter religioso da qualidade eliminada é patente no *sacrifício expiatório a Rudra*. A Rudra, já vimos, pertencem os animais, que êle pode destruir; é, por isso, um deus perigoso. Afasta-se, concentrando-o no touro mais belo da manada, que se torna o próprio deus. Depois sacrifica-se o animal e o elemento divino é eliminado. Em todos estes sacrifícios, o carácter sagrado

(4) Percebe-se bem que empregamos agora a palavra no vago significado vulgar e não no preciso sentido científico.

vai do sacrificante á vítima, e, por isso, é antes da imolação que importa o contacto entre a vítima e o sacrificante. Nestes sacrificios, correlativa e contrariamente ao que aconteceu nos de sacratização, *serão demorados os ritos de saída e rápidos os ritos de entrada.*

Nos sacrificios curativos pretende-se, por vezes, livrar o sacrificante dum excesso de perfeições incompatível com a mediocridade da sua vida.

O *Nazareno* <sup>(1)</sup> era um ser puro, que se tinha consagrado a Jahwe por um voto.

Durante todo o tempo do voto, o *Nazareno* não comerá nada que possa ser da vinha, e "será santo, deixando crescer os cabelos da sua cabeça. Completos que forem os dias a que ele se obrigou pelo seu voto, o Sacerdote o levará á porta do Tabernáculo do concerto....", etc.

Segue a descrição dum sacrificio de dessacratização.

O mesmo acontece com certos objectos, como os frutos da terra. Os ritos de dessacratização podem neste caso consistir apenas na concentração, sobre uma parte dos frutos, da virtude de todos, e sacrificio dessa parte; ou consistir nessa primeira concentração e numa subsequente substituição, dessa parte representativa, por uma vítima, que se elimina.

Era este segundo o processo da dessacratização dos frutos Jerusalém.

Estas são as diferentes formas do sacrificio relativas ao *estado* dos sujeitos ou objectos, que o sacrificio utilizam.

Se atendermos não só ao estado mas á natureza dos seres, que aproveitam o sacrificio, teremos novas determinações no esquema geral do sacrificio.

No sacrificio pessoal (quando é utilizado por pessoas) o sacrificio é um ciclo fechado sobre o sacrificante. O sacrificante é regenerado pela corrente que se estabelece, por intermédio da vítima, entre êle e o sagrado. O sacrificante recebe novas forças e isto deu origem á crença do renascimento pelo sacrificio. Todas as mitologias dão muita importância ao renascimento, que é, muitas vezes, ligado á execução de certos ritos sacrificiais. Muitas vezes uma mudança de nome é o sinal do renascimento. Na antiga Igreja os neófitos, depois duma cerimónia, mudavam de nome no dia de Páscoa. Ainda hoje os judeus empregam a mesma cerimónia, quando a vida corre perigo. Ora como o sacrificio expiatório existiu entre os judeus, é natural pensar que a mudança de nome e o sacrificio faziam parte dum mesmo rito, exprimindo a modificação profunda que se deu na pessoa do sacrificante.

(1) Números, Bíblia.

Este renascimento, complicando-se com ideias filosóficas, estendeu a virtude do sacrifício além mundo. Assim a consagração da hóstia, a comunhão e a salvação eterna do culto católico.

Os sacrifícios objectivos (quando são utilizados por objectos) são variadíssimos.

O sacrifício agrário é o que se conhece melhor.

No sacrifício objectivo são pouco desenvolvidos os ritos de entrada e de saída, dada a menor importância do sacrificante. O que mais concentra o movimento é a sacrificação, a condensação da força religiosa, seja para a atribuir ao objecto, seja para a expulsar do objecto. É a natureza do objecto, que determina a natureza do ritual.

Assim, se se trata de criar um espírito guarda duma casa, será o ritual de atribuição.

A natureza da vítima é também variável e determinada pela natureza do sacrifício. No sacrifício súplica, a vítima, terá um carácter expiatório. O sacrifício contrato terá antes a forma de atribuição.

Se é pedida chuva, são sacrificadas vacas negras, ou intervem um cavalo negro sobre o qual se deita água, etc. Aqui a vítima é analógicamente escolhida pela forma votiva.

Depois de analisadas as adaptações do mecanismo do sacrifício vamos *vêr um sacrifício único onde se reunam todas estas formas.*

É um sacrifício agrário. Os sacrifícios agrários são objectivos, mas interessam essencialmente ao sacrificante. Tem dous fins: permitir o trabalho das terras e conservar a vida dos campos depois das colheitas.

Há nos campos um princípio religioso que dorme durante o inverno, desperta na primavera, que se manifesta nas searas e as torna, por isso, inabordáveis. As vezes esse princípio é o guarda das terras, possui-as e, por essa possessão, são as terras santificadas.

É preciso eliminá-lo para poder fazer as colheitas; mas, como êle é a vida dos campos, é preciso também o seu renascimento e fixação nas terras de que êle é a fertilidade.

Há aqui necessidade de sacrifícios opostos, de sacratização e de dessacratização.

O sacrifício agrário mais e melhor conhecido é o sacrifício que os atenienses faziam a Zeus Polieus, numa festa chamada *Dipólia* ou *Boufónia*. Esta festa realizava-se no fim das ceifas e no começo da debulha dos trigos.

A cerimónia principal fazia-se na acrópole, junto do altar do deus.

Bôlos de farinha eram dispostos numa mesa de bronze, sem que ficassem guardados. Eram, na ocasião, soltos bois e um dêles comia parte das oferendas do altar e pisava as outras.

Nesse momento o boi era ferido por um dos sacrificadores. O boi caía e outro sacrificador acabava-o, sendo depois esfolado.

Neste intervalo fugia o primeiro sacrificador. Depois dos sacrificadores julgados e condenada a faca do sacrifício, a carne do boi era partilhada pelos assistentes, a pele, cheia de palha, era recozida e o boi de palha preso á charrua. Havia tres versões sobre estas práticas.

Em todas há um sacerdote que coloca a oferta no altar e um boi que a tira; o padre furioso fere o boi sacrílego, e, ficando êle mesmo sacrílego, exila-se. Numa delas o heroi é Sopatros. A consequência do seu sacrilégio é a seca e a fome.

O oráculo consultado pelos atenienses diz-lhes que o exilado os poderá salvar, que é preciso castigar o assassino, ressussitar a vítima num sacrifício idêntico ao primeiro, e comer a sua carne.

Sopatros volta, são-lhe restituídos os seus direitos e celebra-se a festa.

Temos, neste sacrifício, tres actos distintos, que são — a morte da vítima, a comunhão e a ressurreição da vítima.

Há certos casos em que não só os produtos da terra são inabordáveis, como o sacrificante pode estar impuro; nesse caso haverá ritos expiratórios na cerimónia. É o caso da *confissão*, quando da festa dos frutos em Jerusalém.

Outras vezes o sacrifício aparece como um resgate; na Páscoa resgatava-se a vida dos primogénitos pelo sangue do cordeiro pascal e libertava-se de perigo todo o hebreu.

Nesse caso pôderia a vítima representar não só os campos mas também o sacrificante. É certo que nos *Dipólia* não há comunicação entre o sacrificante e a vítima antes do sacrifício, mas há essa comunicação depois do sacrifício, como em muitos outros sacrifícios agrários.

Os cafres do Natal têm um rito semelhante para poderem usar dos novos frutos. A carne da vítima é cozida com grãos, frutos e legumes. O rei mete um bocado na boca de cada súbdito e esta comunhão santifica-o para todo o ano. No sacrifício a Varuna há um complicado e imaginoso ritual, onde a comunhão sucede á dessacratização. Mas, quando se trata também de fertilizar a terra, haverá processos de comunicação directa ou indirecta. Os Khondos sacrificavam vítimas humanas para assegurar a fertilidade das terras e as carnes eram partilhadas e enterradas nos campos. Na Europa depositam-se nos campos ossos dos animais da páscoa, etc.

Muitas vezes a vítima era toda para os sacrificantes. Mais

tarde, com uma nova vítima, era disseminada, na terra, a vida, que se lhe tinha tirado. Estas duas cerimónias aproximavam as vítimas a ponto de serem substituídas por uma única. Foi o que aconteceu com os *Dipólia*.

São sacrifícios com uma só vítima tendo por fim a dessacratização dos frutos e a sacratização dos campos. A lenda lá diz que êles foram instituídos para combater uma fome.

A sacratização é feita pela ressurreição da vítima no segundo sacrifício, que o oráculo ordenou.

A força é espalhada pelos campos pelo novo boi simbólico, que é a pele do primeiro revestindo palha.

O mesmo rito aparece nas festas mexicanas, e outras, do renascimento do génio agrário e, nelas, é sempre a própria vítima que renasce. Essa vítima é a própria alma da vegetação, é a vida dos campos renascendo e resurgindo sempre.

Nestes ritos há continuidade da vida que êles devem conservar. Nos *Dipólia*, a força libertada é logo colhida e conservada no boi manequim. Noutros ritos do mesmo género é conservada uma parte da vítima, que contém essa força. Assim em Roma e em Atenas.

Essa continuidade é perfeita e as repetições anuais dos mesmos ritos têm esse mesmo fim.

O oráculo ordenava a repetição indefinida dos *Dipólia*. Nos sacrifícios agrários havia, alternadamente, concentração e dispersão da força ou alma dos campos.

Estes sacrifícios podem complicar-se de acessórios, que lhe modifiquem o significado aparente. Tal os *Dipólia*, que eram considerados como sacrifícios expiatórios periódicos.

O valor da vítima é tal que irradia sobre tudo e todos, e os seus efeitos podem ser muitíssimo diversificados pelas condições das pessoas ou objectos.

A vítima atinge o máximo valor no sacrifício do Deus.

Nos sacrifícios objectivos libertavam-se da vítima forças, que iam tomando a fisionomia dos objectos de sacrifício. Nos sacrifícios agrários há quasi identidade entre a vítima e o objecto de sacrifício. O espírito do trigo é quasi indistinto do trigo, que o encarna.

Ao deus da cevada são oferecidas vítimas feitas de cevada e em que êle encarna. Mas nestes sacrifícios, apesar da fusão entre o deus e a vítima, não é fácil a personificação, porque o espírito concentra-se no momento em que de novo se difunde. Quando a vítima toma o nome ou a forma dum animal, torna-se mais fácil essa personificação e essa facilidade aumenta, quando a vítima vegetal é substituída por uma vítima animal. Assim a alma dos campos se vai individualizando pouco a pouco.

Por seu lado o próprio sacrifício exalta as vítimas até à divinização. Hércules só é admitido no Olimpo depois do seu suicídio.

A constelação da Virgem é uma deusa agrária, que se enforcou. Um mito do México diz que o Sol e a Lua foram criados por um sacrifício.

O próprio sacrifício pode divinizar a vítima, condição necessária mas insuficiente para que apareça o sacrifício do Deus.

Para isso é preciso que a vítima apareça, já e dum modo permanente, como Deus. É preciso uma associação entre certos seres e uma virtude sobrenatural, e essa associação resulta da periodicidade dos sacrifícios. As repetições rituais dão á vítima, que reaparece com intervalos regulares, uma personalidade contínua.

No cristianismo a figura do cordeiro pascal, vítima anual dum sacrifício agrário ou pastoril, persistiu; e, ainda hoje, designa o Deus.

Para acabar a personificação e o sacrifício do Deus, surge a actividade mítica, trabalhando sobre o sacrifício.

A grande festa dórica de Karneia, em honra de Apolo Karneios, foi instituída, dizia-se, para expiar o assassinato do divino Karnos. Ora Apolo Karneios era o próprio Karnos, cujo sacrifício é realizado e expiado como nos Dipólia, e o próprio Karnos confunde-se com o herói Krios, hipóstase da vítima animal primitiva. A mitologia transformou um sacrifício animal, no assassinato dum herói, feito, por sua vez, um deus nacional.

Esta mitologia não é, no entanto, estranha ao sacrifício. Os mitos conservam um núcleo saído do sacrifício.

Na lenda assíria da Adapa, diz-se "Da terra desaparecem dois deuses; é, por isso, que trago vestidos de luto.

¿Quais são esses dois deuses? São "*Du-mu-zu* e *Gish-zi-da*". A morte de *Du-mu-zu* é um sacrifício mítico, pois que a sua mãe e sua esposa, para que êle resurja, derrama sobre o cadáver água da fonte da vida. Quer êle resurja, quer nasça sobre o seu túmulo uma árvore de maio; renasceu a vida. Isto indica que o deus morto era uma vítima de sacrifício agrário. No mito de Osiris, a dispersão do cadáver e a árvore do túmulo indicam o mesmo. Muitas vezes a morte do deus é um suicídio: Hércules, Melkart, Sandon e Dido. A morte de Melkart era comemorada por uma festa de ceifa. Na mitologia grega havia deusas enforcadas. Em Atenas era Erígona, em Delfos era Caríla.

Caríla, dizia-se, era uma rapariga, que viera, durante uma fome, pedir ao rei a sua parte da última distribuição. Ferida e expulsa, enforcou-se num vale deserto. Esta deusa tinha uma festa anual, que se dizia ser ordenada pelo oráculo. Começava-se por uma distribuição de trigo, depois fabricava-se uma imagem

da deusa, que era ferida, enforcada e enterrada. Muitas vezes o mito contava a morte do fundador ou primeiro sacerdote do culto.

Outras vezes conta a morte dum monstro ou outro deus que o primeiro combate, tal o combate do S. Jorge vencedor do Dadjjal, os trabalhos de Hércules, do babilónico Marduk, etc.

Estes episódios são formas mitológicas do sacrifícios do deus. Estes deuses combatentes são indescerníveis, trata-se do mesmo deus, desdobrado por meio dos sacrifícios.

A vitória dum deus novo sobre um monstro antigo é um rito da primavera. Muitas vezes o deus vitorioso morre após a vitória. Quando os deuses combatentes não são parentes, a identidade manifesta-se de outra forma, ás vezes, mais evidente ainda.

Um animal aparece, ora amigo, ora inimigo dum deus, indicando que representa formas do mesmo deus.

E' um deus que actua e padece no mesmo sacrifício. E o deus do sacrifício mítico sofre e sacrifício real. A religião mexicana oferece um exemplo interessante da identidade da vítima e do deus. Na festa de Huitzilopochtli a própria estátua do deus feita de pasta de acelga, amassada com sangue humano, era feita em pedaços, dividida pelos fieis e comida.

A vítima aqui é o próprio deus. Repetindo-se o sacrificio periódicamente, o deus terá uma série de paixões e ressurreições.

Dionysos assassinado é concebido uma segunda vez. Se o deus é despedaçado, como Osiris, os seus pedaços são encontrados, juntos, e o deus reanimado.

A diferenciação, que do sacrificio faz nascer o deus, pode dar formas diferentes. Se a divindade virtual da vítima se não desenvolveu, a consagração tem o aspecto duma atribuição a uma pessoa divina. Outras vezes o animal sacrificado passa por inimigo do deus e o sacrificio tem o carácter expiatório.

O sacrificio de *Soma* é um sacrificio de deus muito complexo e abrangendo muitos tipos desses sacrificios. O deus *Soma* é adorado, esmagado, e morto.

O deus destaca-se dos seus ramos esmagados e espalha-se no mundo, sendo communicado a todos os reinos da natureza — por uma série de atribuições distintas.

As formas míticas do sacrificio são, mais ou menos, as formas já citadas em diferentes mitos. O deus Soma é identificado, primeiramente, com o demónio inimigo dos deuses, que retém os tesouros da immortalidade. Isto para que o deus possa ser sacrificado; mas afinal elle é, directamente segundo certos textos ou indirectamente por intermédio de Índra, o destruidor desse demónio. É como que um suicídio. E se entre a vítima e o deus há sempre afinidade, ella aqui é identidade. O sacrificio dá origem aos deuses, e é, pelo sacrificio que elles se conservam. Um



passo mais e o sacrifício vai explicar a própria origem do mundo. Assim acontece na cosmogonia assíria, em que o sangue de Tiamat vencido dá nascimento aos seres. Na Índia, era o nada no início. Purusa desejou; e, pelo abandono do seu corpo, pela renúncia de si, o mundo foi.

Ainda a periodicidade subsiste para os sacrifícios redentores e criadores.

O sacrifício redentor de deus perpetua-se na missa.

Desde os mais pobres sacrifícios até ao sacrifício de deus há sempre uma continuidade, que é um laço interno. Em todos os sacrifícios se faz uma comunicação entre o mundo sagrado e o mundo profano, por meio de uma vítima que é destruída durante a cerimónia. Desde os sacrifícios de simples eliminação dum pecado até á comunhão católica, permanece esse laço de unidade interna.

¿Será o sacrifício um simples luxo ou erro da imaginação, ou terá a sua verdade e utilidade?

O sacrifício será bem fundado, realizadas duas condições. É preciso que, fóra do sacrificante, haja realidades, que o façam sair de si e ás quaes êle deva o que sacrifica. É preciso também que estas realidades estejam perto dêle, para que se possa pôr em contacto com elas, e delas receba os benefícios que espera do sacrifício.

“Ora este carácter de penetração íntima e de separação, de imanência e de transcendência é, no mais alto grau, distintivo das cousas sociais„. O sacrifício será então “uma função social—, visto que o sacrifício se refere ás cousas sociais„. Dum lado lucraram os indivíduos, enriquecendo-se com toda a força social, doutra parte, a sociedade afirma-se e mantém-se pela exaltação das forças colectivas. “Essas expiações e purificações gerais, essas sacratizações de grupos, essas criações de génios das cidades dão, ou renovam periódicamente, á colectividade, representada pelos seus deuses, esse carácter bom, forte, grave, terrível, que é um dos traços essenciais de toda a personalidade social„.

“E, como a sociedade é feita não sómente de homens, mas de cousas e acontecimentos, entrevê-se como o sacrifício pode seguir e reproduzir ao mesmo tempo o ritmo da vida humana e o da natureza, como êle se pode tornar periódico para uso dos fenómenos naturais, ocasional como as necessidades momentâneas dos homens, servir, enfim, para mil funções„.

Vejamos, agora e rápidamente, o caminho percorrido.

Uma teoria do sacrifício é o que se procura sob uma massa enorme de documentação, a mais diferente e longínqua. O processo seguido consiste em procurar, pela comparação de diferentes fenómenos religiosos, um vago esquema do que seja o *sistema* sacrificial.

Achado esse esquema, mostrar que o seu *espírito* se adapta às diferentes conjunturas, escolhendo sistemas especiais, onde a comparação histórica demonstre existirem todos os modos, noutros desligados. Esses sacrifícios especiais mais representativos são o sacrifício animal hindu, o sacrifício do Soma e os *Dipólia* ou *Boufónia*. O método comparativo vigia cada passo, e não deixa introduzir uma nova determinação no sistema sacrificial, sem que essa determinação seja exigida por sacrifícios de conjunto historicamente bem conhecido. Esta apreciação histórica é por sua vez impossível sem uma ideia directora, que venha já englobando os fenómenos religiosos. Há aqui uma reciprocidade inevitável em todo o pensamento afastado das primeiras abstrações. Esta reciprocidade não envolve círculo vicioso, como o não envolvia na física, onde já a encontramos. Essa ideia directora é aqui, desde o início, a ideia da realidade social. Sem ela não teria aparecido o primeiro esquema do sacrifício, e, sem ela, não seria possível toda a construção ulterior de *comparação interpretativa*. Como nas outras sciências (mais ainda porque aqui estamos conscientemente trabalhando com noções) nada valeriam os cânones da indução.

Não há um priviligiado momento em que o pensamento se disponha a induzir. O pensamento progride por induções e deduções (no princípio inseparáveis) desde o início; não poderia começar induções, se nesse momento estivesse em paradisíaca ignorância.

O cânón das variações concomitantes, como os outros de presença, ausência e resíduos, seria inútil sem um princípio director, que o applicasse.

Na teoria do sacrifício é, desde o início, presente a noção ou realidade social.

Essa noção permite achar o esquema do sacrifício, verificá-lo e enriquecê-lo numa apositada comparação interpretativa.

Em todos os pontos, que na exposição da doutrina, sublinhamos, é palpável a presença da noção sociológica, como motivo interpretativo e de progresso dialéctico. A teoria do sacrifício é uma aplicação e uma demonstração da sociologia. Essas forças superiores, que o sacrifício orienta e canaliza, são as forças sociais. Forças de ordem psicológica não explicariam a confusão, que, no domínio do sagrado, reina.

Se, com efeito, o homem tivesse já libertado forças psicológicas suficientes para com elas erguer a vida ao mundo sagrado, essas forças seriam de ordem moral. Não há possível libertação psicológica sem consciência moral. Essas forças de ordem moral seriam *por si orientadas*, podendo apenas ser recebidas na direcção em que as súplicas humanas as demovessem. Seriam incom-

preensíveis milhares de acidentes do fenómeno religioso, mesmo em religiões de ordem superior.

¿Como compreender a amoralidade das forças religiosas, como compreender a fusão dos sacrifícios de sacratização e des-sacratização num mesmo ritual?

E não se diga que as forças sociais são de ordem moral, porque é iludir a nossa argumentação. O primeiro carácter das forças sociais é a sua obrigatoriedade. Obrigam; e o indivíduo obedece, sentindo um poder transcendente pela força, mas tam imanente que é quasi sensível, é quasi instinto. A libertação de forças de ordem psicológica implica uma volta do indivíduo sobre si mesmo, *uma elevação acima do ritmo colectivo*, um destaque de personalidade incompatível com o aparecimento histórico do sacrifício e logicamente incompatível com a primitiva amoralidade do mundo sagrado. Aos autores competia estenderem tanto quanto possível a fecundidade sociológica do sacrifício, e assim fizeram querendo chegar até ao sacrifício do deus.

Nessa evolução interveio a actividade mítica, que ainda aparece saindo naturalmente do sacrifício. Certamente que nessa altura já fenómenos de ordem psicológica têm vindo complicar, e a actividade mítica é mais vasta que a que possa sair do sacrifício. Ainda nesta altura serão fenómenos colectivos, mas mais elaborados e com presença de actividades psicológicas profundas (1).

Ainda que outras teorias possam explicar mais íntimamente estes fenómenos religiosos, sempre uma primeira e grande parte pertencerá á teoria sociológica. Assim os fenómenos de magia (e no sacrifício nós vimos a formação de círculos mágicos) poderão receber uma explicação mais detalhada por considerações de ordem psicológica; sempre, no entanto, permanecerá a realidade social e será precisa para um primeiro despertar da crença em forças superiores ocultas, mas presentes e activas.

Na exposição da teoria sociológica do sacrifício abundam as ocasiões em que aparecem práticas de sugestão, (2) como na entrada gradual do sacrificante em *estado*, na criação dos círculos mágicos, nas imposição das mãos, na concentração mística, etc, etc.

A crença na eficácia do pensamento deve ter uma grande

(1) Sobre o assunto há dous trabalhos notáveis de José Teixeira Rego — sobre a queda e sobre o dilúvio. O primeiro já publicado, o segundo em elaboração.

(2) Um dia, em ligeira conversa, de passagem nos disse o nosso amigo Teixeira Rego que os fenómenos de magia deviam ter relação com a transmissão de pensamento etc. A declaração é feita para que lhe aproveite a originalidade e lhe não sejam imputados os erros possíveis da nossa interpretação das suas rápidas palavras.

importância, dada a força de objectivação das ideias não contrariadas.

Pense-se no estremecimento em que nos podemos colocar evocando, demorada e fortemente, a queda á rua dum filho, que sabemos á janela e longe de nós. Mas essa força do pensamento não existiria, se a realidade social o não permitisse formular-se claramente, nem isso explicaria a constância do determinado, que reclama constância para o determinante.

Além disso esse pensamento seria de ordem moral, dum nível psicológico que o sacrifício não reclama. Seja, como fôr, a teoria sociológica terá a primeira palavra; e é isso que nos interessa, pois quisemos apenas, dando um exemplo em que se mostrasse a mesma racionalização como lei do progresso dialéctico do pensamento, mais uma vez justificar a noção irreductível da sociologia.

O pensamento só poderia destacar-se, fixando-se em moldes colectivos; pois que uma consciência individual não teria criado a linguagem e os sinais que dão vida ao pensamento.

As formas do pensamento, as categorias fundamentais, seriam impossíveis sem o pensamento colectivo. Essas formas eram precisas para que o pensamento se libertasse do fluxo a que o condenaria um subjectivismo cœnestésico.

O espaço e o tempo, as duas formas apriorísticas da sensibilidade segundo Kant, foram formulados sob a acção do pensamento colectivo. O tempo nunca seria fixado como forma, sem os calendários e demais convenções de ordem social.

Num trabalho, a que já nos referimos, mostra Hubert a influência das forças religiosas sobre a formação dos calendários. O tempo religioso é rítmico, como todas as manifestações de actividade colectiva. Os dias são qualificados e, quer no facto, quer na espécie da qualificação, aparece o carácter de *sagrado*, eminentemente social. Os ritos de entrada e saída dos períodos de tempo indicam o seu carácter sagrado.

Além dos tabus sobre determinadas datas, há tabus propriamente sobre o tempo. No sábado dos hebreus, que significa, etimologicamente, fim de período, era interdita toda a actividade. Muitos povos tinham épocas em que não podiam fazer a guerra. Essa qualificação dos dias veio até nós, como se sabe.

Esses diferentes ritmos combatem-se e servem, assim, duplamente, o trabalho de fixação e abstracção preciso para construir a ideia de tempo. O espaço também resulta dum trabalho a que as forças colectivas prestam aux!lio.

Há <sup>(1)</sup> sociedades na Austrália e na América do Norte, onde o espaço é concebido pela forma do campo e divisões da tribu.

(1) Durckheim.

Nos Zuñi, há divisões bem caracterizadas e em relação com o número de *clans*, que tendo variado, arrastou idênticas variações no número das divisões.

O estudo da numeração nos primitivos mostra também que alguns números têm uma origem ritual.

Tudo isto mostra a grande importância do pensamento colectivo. A psicologia não levaria da consciência á pessoa, sem que as forças colectivas fossem presentes e activas.

Um determinismo existe, que, num certo nível domina, o determinismo psicológico. Os diferentes determinismos, que temos considerado, hierarquizam-se e desde o determinismo sociológico há uma seriação ascendente. Quando chegamos á psicologia, encontramos, no grau inferior, a consciência sintética em contínuo trabalho de unificação. Pouco se furtaria essa consciência a uma permanente actualização, se o pensamento se não pudesse erguer ás alturas da teorização e da autonomia. Para que isso seja possível, a realidade social vai elevar a consciência sensível a pensamento reflectido e a sentimento.

A pessoa é autónoma e livre, porque, em frente da realidade social, não se limita a sofrer, mas reage e cria. Houve uma interferência do individual e do colectivo, que permitiu ao primeiro fazer-se pessoa e dirigir o segundo.

Em sociologia, como no resto, saber é poder, desde que esse saber seja verdadeiro. Não é saber, aquela ideia, que se nos pôs, mas sómente aquela ideia, que é um momento dialéctico do nosso sistema, isto é, do nosso eu ou pessoa. A *pessoa* é todo o sistema racional, pensamento que é sentimento; porque o sentimento é a atitude do pensamento, que formula um *eu* perante uma sociedade de *eus*.

Este determinismo sociológico é mais um grau na escala da liberdade, pois, por ele, mesmo os, que o não dominam, se furtam á vida actual da sensibilidade. Não é ainda a liberdade, porque só a pessoa é livre, mas é o último e precioso momento da dialéctica da liberdade. Esta realidade social, facto essencial da evolução psicológica, mostra bem a ligeireza daqueles empiristas, que quisessem fazer toda a realidade com a sensação. Em baixo, as sciências físicas desfazem-lhe as sensações em noções; no meio a própria análise psicológica lhes mostra as sensações, como existentes só pela noção duma actividade de síntese que as garante; em cima a sociologia mostra-lhes uma mais alta realidade, como motivo dos complexos, que nenhuma miraculosa química de sensações poderia construir.

Se as sociedades resultam duma assimilação e modificação das realidades sociais pelas pessoas, será um erro *cousista* definir a história por factores exclusivos, como o faz o chamado materia-

lismo histórico. As representações colectivas e as representações pessoais, em reciprocidade de acção, realizam o progresso.

Esse progresso é de ordem ideal, mas, mais que isso, é de ordem racional.

Quer dizer que não basta uma ideia para definir e produzir uma civilização, mas é preciso um sistema de ideias. Assim, quando, para explicar as sociedades, se dá o domínio exclusivo aos factores de ordem económica, comete-se uma abstracção *cousista*, pois não há *valôr* fora do condicionalismo das noções sociais que o determinam.

Desde que se dá esta reciprocidade de acção, o evolucionismo tem aqui uma aplicação mais evidente e um terreno mais rico.

Também os fenómenos da história humana prenderam sempre mais a atenção que quaisquer outros fenómenos históricos.

Já vimos como muitas vezes se dá uma virtude genética ao tempo e se vai procurar nêle o motivo da evolução. Esse erro dá-se, aqui como além, mas o que mais interessa fazer notar é um vício, que é o complemento deste. Consiste em *cousar* em qualidades actuais o que foi adquirido numa actividade histórica. O homem actual esquece a sua riqueza histórica e proclama a inutilidade da história. É uma das múltiplas faces do periodicismo de Nietzsche e é o caso do scepticismo, aliás instável, do Eclesiastes.

“Não há nada que seja novo debaixo do Sol, e ninguém pode dizer: Eis, aqui está uma cousa nova: porque ela já a houve nos séculos que passaram antes de nós”. Scepticismo, aliás instável, dizíamos nós, porque afinal: “E reconheci que a sabedoria levava tanta vantagem á estultícia, quanto a luz difere das trevas”; e porque afinal: “Melhor é um moço, pobre e sábio, do que um rei velho, e insensato, que não sabe prever nada para o futuro”. A vida social é uma realidade de um alto valor para o indivíduo, porque o eleva de consciência a pessoa, e, actual e historicamente, oferece motivo à sua actividade criadôra, ajuda as suas precárias forças. Quando o homem actual se pensa, pensa o trabalho de muitas gerações idas; trabalho, que é, como vimos, uma recíproca actividade, que vai da sociedade ao indivíduo para regressar á sociedade. Pela sociedade lhe foi possível o pensamento, e, pelo pensamento, lhe foi possível a vida moral.

A vida moral começa com a orientação da actividade psíquica por caminhos marcados pela consciência colectiva. É ainda a realidade social que faz paralelamente o pensamento e a moral.

Mas a consciência individual, enriquecida em pensamento livre, vai-se atribuindo o valor moral das suas acções. O dina-

mesmo da acção, que seria de imediatas reacções, faz-se, pelo pensamento, o dinamismo de motivos.

E, se, num primeiro momento da vida psicológica, o indivíduo se dispersaria em reacções actuais, é o determinismo colectivo que lhe dá a possibilidade da primeira acção mediata e dirigida. Mas precária seria ainda a personalidade, que se limitasse à acção, pela vontade colectiva determinada.

A verdadeira pessoa moral é uma condensação psicológica da actividade sintética, dominando o determinismo associacionista das ideias e o determinismo sociológico de ideias e sentimentos. Realidade superior a que não bastam as obras colectivas realizadas. Nem a moral, nem a ciência, nem a arte herdadas lhe bastam. É preciso que sejam assimiladas e livremente recebidas em consciências, que as exaltem e excedam. Num certo grau de desenvolvimento da personalidade moral, nenhum homem deixa de ser criador sob qualquer ponto de vista. É essa actividade coordenadora, que aflorou como consciência e se desenvolveu como pessoa, atinge a máxima altitude afirmando-se como pessoa religiosa <sup>(1)</sup>. O pensamento dá-lhe um mundo coordenado, onde o sentimento se exerça em acções generosas; e a consciência dum laço social faz-se consciência dum laço social, ideal e absoluto.

A pessoa, última realidade da dialéctica científica, é já uma consciência religiosa. Religiosa, porque se coloca numa sociedade ideal e, para ela, dirige todo o esforço e atenção. Religiosa, porque já possui um mundo mais vasto que a sociedade humana, mundo de ordem e de beleza; e, nesse mundo, vive, pensa e trabalha. Por cima de todas as dores e injustiças coloca o mundo ideal da justiça e da bondade. Nêles vive e, por isso mesmo, êles se vão realizando e florescendo. Os horizontes rasgam-se amplamente, e é a realidade inteira, que entra para a ideal cidade do pensamento, do amor e da acção.

A dialéctica científica não vai mais longe. Partindo do número, do espaço e do tempo abstractos e da matéria, subiu á vida, da vida á consciência, e da consciência á pessoa.

A primeira parte do nosso trabalho está concluída.

A análise científica mostrou-nos uma realidade dinâmica, que é uma dialéctica de noções, e não uma colecção de factos ou cousas. Em todas as sciências encontramos o mesmo progresso dialéctico subjacente a todos os métodos. Em todas elas encontramos noções irreduzíveis, que são o verdadeiro motivo da sua existência.

Também, e correlativamente, encontramos certos inimigos da prodigalidade, que pretendem reduzir cada noção às anteriores e

(1) Religião significa — união cósmica.

que pretendem em cada ciência *cousar* a mais simples das suas noções, e, com ela, erguerem o sistema da realidade. Encontramo-los a querer *cousar* o espaço, o tempo, a extensão, o átomo, a vida, a sensação, etc. Encontramo-los, não querendo admitir representações e realidades colectivas, por serem realidades francamente ideais.

Essas ilusões desfeitas, muitos falsos problemas são esclarecidos, como, e principalmente, o problema do determinismo.

Os deterministas são de várias espécies, que podem vir desde o necessitarismo dos que admitem uma realidade de átomos intelectuais, do determinismo mecânico e energético, do determinismo biológico, do determinismo psicológico, até ao determinismo moral; conforme o momento de pensamento em que se deu o pecado *cousista*.

A própria ciência condena bem claramente esses arrojados, erguendo as suas irreduzíveis noções, que nenhuma habilidade consegue iludir. De modo que uma filosofia, que respeite quanto preciso as realidades científicas, não se pode limitar a atender simplesmente a algumas dessas realidades. É o sistema inteiro das noções científicas que ela há de estudar e abranger, furtando-se a qualquer espécie de idolatria.

Não terá a idolatria do facto, porque os factos só valem e são reais no condicionalismo dialéctico da ciência a que pertencem. Não terá a idolatria da experiência, porque não existe experiência, mas sómente experiências, que são a própria dialéctica científica, no seu movimento de expansão racionalizando novos dados intuitivos (<sup>4</sup>). Não terá a idolatria da sensação, porque sabe que ela só é, por e para uma actividade, que finalmente é uma consciência, postulando inferiormente a física e a química (elementos que entram na síntese, como no som, na luz, no calor, etc., etc.), postulando superiormente a sociologia, que funde a possibilidade de coordenação sem empobrecimento, de acção sem escravização ao presente.

Não terá a idolatria do cidadão (homem da sociedade jurídica), porque o pensamento, realidade a mais indubitável e profunda, tornado autónomo, afirma a pessoa moral e religiosa. Se aqui deixássemos o nosso trabalho, já de todo êle não seria inútil, num tempo de desânimo e numa sociedade sem ideal.

É, com efeito, das sciências que se reclamam a maior parte daqueles que, obsediados pela ideia de combater o fanatismo religioso, lhe opõem um novo e terrível fanatismo.

O fanatismo religioso já se afirmou por terríveis e palpá-

(<sup>4</sup>) Em si indefiníveis, mas apresentando-se já num certo grau de realidade racional, porque nada flutua livre do pensamento.



veis conseqüências. O fanatismo anti-religioso vai-se, desde já, afirmando numa desvirilização crescente e no crescente abandono da idealidade, que é a força, a saúde e a alegria.

São irmãos gêmeos, como veremos, todos os fanatismos. Todos eles (o leitor já o sabe) resultam do vício de *cousar*.

*Cousar* o pensamento num nível inferior da dialéctica científica, ou num nível inferior da dialéctica estética, é sempre fazer obra de fanatismo.

*n. B.*

Veremos, agora, como é possível tirar uma filosofia da liberdade da nossa análise já feita, como essa filosofia explica certas dificuldades do pensamento e como é um método, que leva naturalmente a uma metafísica moral e religiosa.



LIVRO II

SÍNTESE FILOSÓFICA



## CAPÍTULO I

### O CRIACIONISMO

Vimos de percorrer o sistema das noções científicas. Desde o número às representações sociais, o pensamento, que fundamenta e garante a realidade, encontrou sempre a presença duma oposição a solicitar a sua acção elaboradora. O que é essa oposição não pode dizê-lo imediatamente o pensamento, pelo mesmo motivo que não pode imediatamente dizer qual é o dinamismo da sua actividade. O princípio é um sincretismo vago onde o objectivo e o subjectivo se fundem, onde o pensamento é actual, imediatamente prático. E' o momento em que sciência, arte e filosofia são impossíveis, e a consciência um foco de rectilínea luz, que não se reflecte nem difunde. Quem quizer especular sobre a essência, ou sobre as últimas realidades atingíveis, não poderá, pois, partir do nível médio, que é o mundo do pensamento vulgar; mas terá de construir uma dialéctica de noções científicas, que se complete na última noção irreductível.

Começar pelas noções do pensamento vulgar é levar inconscientemente uma metafísica preguiçosa e sensual — a metafísica do tacto.

Deduzir a realidade duma noção sintética superior seria cair no mesmo perigo, se essa noção, por nós, não tivesse sido elaborada. O caminho franco, de heróico escrúpulo, é o da própria dialéctica científica.

Claro é que, deste modo, lidamos com noções do pensamento vulgar; mas é precisamente para as purificar e elevar á dignidade da dialéctica científica. De modo que se a dialéctica científica não sofresse uma nova elaboração, que é a reflexão filosófica, ela seria a suprema e essencial realidade.

E ainda neste caso, bem particular e difícil, não seriam verdadeiras nem suficientemente exaustivas as filosofias vulgares, porque são eivadas do vício *cousista*.

São-no duplamente, porque *cousam* a dialéctica científica, isto é, fazem filosofia antes do *momento filosófico*, e porque *cousam* na dialéctica científica, no momento mais agradável para a sua *táctil inteligência*.

**O Materialismo.** O materialismo é uma doutrina bastarda, cuja força está no indeterminismo inicial, isto é, na falta duma precisa definição de *matéria*.

Podemos favorecer o materialismo dando-lhe forma científica e discutindo-o; ou deixá-lo inexistente, na sua *matéria* indefinida. Inexistente, porque logo que se defina cai na primeira hipótese, tendo, por isso, de permanecer no *indefinido absoluto*, que é o nada.

O materialismo será, pois, dividido em materialismo falante e materialismo mudo; e este será aquele, se porventura um dia adquiere voz. O materialismo falante nasce na altitude das sciências físico-químicas.

Num nível qualquer dessas sciências *cousa-se* uma noção e, com ela, se ergue todo o Universo. A noção mais simples, que o vício *cousista* pode utilizar, é a de massa. Êles constantemente falam, com efeito, em matéria e movimento; outros em matéria e força, etc. Todos se contradizem, desde o princípio, acrescentando á matéria mais alguma determinação, que a tire da sua indiferença para a situação e forma. E era certo que assim seria. A massa entra, com a aceleração e a força, na formula que a define  $F = m\gamma$ . Se isto significa e vale para o materialismo falante, êle terá de conhecer a massa inerte, a força que a move e a aceleração que, definindo esse movimento, define a massa pela força ou vice-versa.

¿Qual é a matéria?

¿A massa, a força ou a aceleração?

¿E o espaço e o tempo, que entram na fórmula da aceleração?

¿É tudo junto?

¿Então, qual é a massa material, e, por isso mesmo, única verdadeira?

¿A massa mecânica ou a massa electro-magnética?

Supondo que o materialismo falante sabe o que diz, ¿como irá êle construir a vida, a consciência e a sociedade com as suas noções?

Na vida, depois de cómodas reduções do lado biológico e correlativas exaltações do lado químico (os coloides de Dantec, por exemplo), tentará substituir todo o direccionismo biológico pela adaptação às condições de existência. Já vimos que, ainda e sempre, o problema está na possibilidade de seres adaptados, no

aparecimento de seres viáveis, e que isto implica virtualidades que excedem a pura inércia. O materialismo dirá ainda que, na sociedade, tudo se passa entre os estômagos. Já vimos que nem a evolução biológica é suficientemente explicada pela luta <sup>(1)</sup> pela vida, e que, nas sociedades, os fenómenos de ordem moral e religiosa são os primaciais. Psicologicamente, dirá que a consciência é uma secreção ou uma função do cérebro. Se diz secreção, pode pedir-se-lhe o peso dessa secreção. Se função, pode pedir-se-lhe que se explique. Uma função consiste num conjunto de acções dirigidas, feitas por um dado órgão. O pensamento pensa órgãos e acções, e cada órgão e cada acção existe por um sistema de pensamentos. Explicará o Universo como um conjunto (o que já excede o materialismo) de massas, unindo-se em sistemas.

Mas, ¿donde vem essa unificação sistemática?

Se é por virtude de uma lei ideal, lá vai o materialismo.

Se (único modo materialista) essa unificação resulta de acções de massas exteriores, recorreremos sucessivamente de explicação em explicação. Assim seria impossível um sistema material, porque era preciso um *número infinito* de determinações exteriores: as massas materiais do sistema seriam colocadas por acção de outras massas exteriores, que assim seriam, por acção doutras, etc., etc.

Seria impossível a direcção biológica, porque o sistema material dirigido postulava massas directoras e estas, outras, etc.

Seria impossível o pensamento, porque, além da impossibilidade duma consciência, cujo direccionismo postula infinitos movimentos anteriores, o Universo seria o Cáo, a realidade <sup>(2)</sup> um absoluto acosmismo.

O materialismo falante é um *cousismo* da dialéctica científica, e, em qualquer altura que *couse*, é sempre um pouco louvável esquecimento das restantes noções científicas. Daí os absurdos e impossibilidades pertencentes ao nível da noção preferida e o pecado, comum a todos, da ignorância das noções superiores. Um materialismo, que fale, definirá as suas noções. Estas serão noções científicas, ou noções do pensamento vulgar empírico, que reduziremos ás primeiras. As noções do materialismo falante serão todas as noções científicas e, nesse caso, o materialismo será o *scientismo*, que *cousa toda a sciência*; ou serão sómente algumas das noções científicas e o materialismo *cousado* nessa altura significa ignorância da sciência a par de irreflexão filosófica.

(1) Vêr "o apoio mútuo," de Kropotkine.

(2) Nada seria, como se vê.

**O energetismo.** Como vimos a energética aparece como um momento da dialéctica física, quando o mecanismo é, só por si, insuficiente.

O materialismo <sup>(1)</sup> falante poderia *cousar* a energia. A este estágio pertence Ostwald.

É evidente que o erro desta doutrina é o mesmo de todas as outras modalidades do materialismo — a ignorância ou o esquecimento das noções superiores e inferiores. Assim a vida, sendo um energetismo dirigido, excede este e, não só por novos e justapostos sistemas energéticos (recurso ao infinito), mas por uma nova e irreduzível noção.

O mesmo para a consciência, onde Ostwald debalde se exgota em metafóricas explicações. Mas há no energetismo um erro novo, em relação aos materialismos vulgares — é o esquecimento das noções inferiores.

No capítulo respectivo se mostrou que a energética carece do mecanismo como um dos seus momentos inferiores, e que não há energetismo sem a basilar noção de energia mecânica.

Ora a energia mecânica, introduzindo a massa e o movimento, introduziria a matéria, que Ostwald supunha afastar, e o espaço e o tempo. O energetismo *cousou* num nível médio. Esqueceu as noções inferiores e ignora as superiores. Se a vida é um energetismo dirigido, a direcção biológica é irreduzível às noções da energética. Também as energias, com que alguns biólogos sistematizam, são energias muito especiais, envolvendo direcção.

Cope explica a ontogénese por uma energia de crescimento, que produz todas as diferenciações, e a que se chama o *bathismo*. O *bathismo produz as diferenciações, localizando-se diferentemente*. É, portanto e incontestavelmente, uma energia dirigida. Da mesma forma as energias sociais, implicando, como vimos, representações, são dirigidas e superiores ao puro energetismo. O espírito não é tam pouco uma simples energia. Além da consideração de ordem geral que seria um círculo vicioso reduzir o pensamento a energia, que já é pensamento, e que seria um absurdo traduzir o sistema completo do pensamento por um ponto desse sistema; há outras dificuldades invencíveis. ¿Como definir a energia psíquica? ¿Qual o seu equivalente mecânico, térmico, químico ou eléctrico? ¿Não é certo que ao lado dos fenómenos químicos do cérebro, que se passam dentro da energética química, está o pensamento, e que não é possível isolar o

(1) Estas doutrinas apresentam-se como hostis ao materialismo. Isto prova como estes problemas têm sido discutidos por impressões de vaga analogia.



pensamento desse quimismo do pensamento para achar a relação das duas energias, por hipótese diferentes e equivalentes?

¿Como explicar a passagem da energia psíquica inconsciente a energia psíquica consciente? ¿Como explicar os fenómenos da atenção voluntária, onde a consciência se dirige e dirige, dos fenómenos da atenção involuntária tam e mais dispendiosos de actividade fisiológica, onde a consciência é como centralizada em pontos actuais e eventuais?

A muitos espíritos repugna menos a consciência energia psíquica que a consciência arranjo molecular, precisamente por que esta é mais palpável e estática e aquela mais capaz de vagas analogias e cómodas metáforas dinâmicas.

**O naturalismo.** O naturalismo é mais uma tendência filosófica que uma filosofia.

Nesta tendência, é scindida a realidade em natureza e ideal. A natureza é o conjunto de realidades, que aparecem segundo certas leis e em virtude de certas leis. A vida obedece às leis da sua organização actual e aparece em virtude das leis da herança e da embriologia.

A moral é a solidariedade natural, que aparece nos animais vivendo em sociedade, e se desenvolve nos homens obedecendo a leis naturais. Se não quizermos cair em graves equívocos, teremos de ser mais precisos e então o naturalismo terá de subir até às últimas noções e transformar-se no que já chamamos o *scientismo*, salvo a sua extensão ao mundo do sentimento, dando o que se tem chamado o empirismo radical. O *naturalismo* é a vaga tendência de *cousar* nas noções inferiores, delas deduzindo as noções superiores.

Em física *cousa* na mecânica, em biologia *cousa* nas leis da selecção e adaptação ao meio, em moral *cousa* na solidariedade espontânea e irreflectida. O mundo físico é o *resultado* de arranjos mecânicos, o mundo biológico o *resultado* da selecção e adaptação, o mundo social o *resultado* da solidariedade, a consciência o *resultado* da evolução biológica, etc.

Esta tendência é um materialismo tímido, que se não fixa no elemento.

É o estado de espírito dos que, sentindo o vazio dos idealismos tradicionais, não são suficientemente desinteressados de sentimentos para poderem *resolutamente cousar* em conscientes materialistas.

Um conhecido propagandista político gostava de se declarar, em comícios públicos, *filósofo naturalista*.

Isso dava-lhe direito à combatividade, que erguesse embriagantes palavras de desafio, e à fluência sentimental que erguesse

a comoção da crença e do desejo. Se decididamente *cousasse* no materialismo, jámais poderia aliar os dous aspectos da sua loquela. O materialismo só daria, num comício, o entusiasmo da guerra ao preconceito católico. Numa reunião de espíritos especulativos poderia dar, ao contrário do indefinido naturalismo, a emoção da sua gigantesca estrutura lógica e da grandeza dum Universo, onde a consciência se apaga perante o brilho eterno e infinito dos mundos.

O naturalismo sofre a crítica feita ao materialismo ou a que será feita ao scientismo, mais a que sofrerá quando tratarmos da arte, visto que o naturalismo se não limita a dentro da dialéctica científica.

**O monismo.** Sob o nome de monismo aparecem doutrinas de várias e até opostas proveniências. O spinozismo é, como o haeckelismo, uma doutrina monista. É tanto assim que o próprio Haeckel, julgando ter compreendido Spinoza, quer abrir a sua filosofia á inspiração spinozista.

O substancialismo de Spinoza é de ordem racional; não pertence, por isso, ao grupo dos monismos nesta altura discutíveis. Tratamos sómente, por agora, dos monistas que se pretendem de realidade científica. Ainda assim êles são múltiplos e indefinidamente diversificados. Já vimos duas equívocas espécies monistas — o materialismo e o energetismo. Novos monismos vão aparecer, apresentando-se como o resultado racional <sup>(1)</sup> dos conhecimentos científicos.

**O haeckelismo.** Haeckel escreveu um formidável livro, que, se correspondesse ao título, seria o procurado dicionário universal. Traduzido em dezenas de línguas, é fácil obtê-lo por meia dúzia de vintêns e ficar com a mais verdadeira de todas as bíblias.

“Os enigmas do universo” são resolvidos dentro da filosofia monista de Haeckel. Pondo de parte acusações, que homens como Elie de Cyon <sup>(2)</sup> tem feito á probidade científica de Haeckel, analisemos, sob o nosso ponto de vista, a sua ingenuidade científica.

Só existe a Substância universal, que é, ao mesmo tempo, Deus e o Mundo; Matéria, Energia e Consciência.

Haeckel *cousa* o tempo das doutrinas do transformismo biológico e as noções inferiores da mecânica. A sua *miscelânea* tem esses dous aspectos *cousistas* essenciais.

<sup>(1)</sup> Neste racional já é excedida a sciência.

<sup>(2)</sup> Elie de Cyon é autor duma interessante, equívoca génese fisiologica do Espaço.

O primeiro é-lhe comum com as filosofias evolucionistas, o segundo é-lhe comum com as filosofias materialistas. O monismo de Haeckel é um naturalismo que se fixa na matéria e na evolução. Mas, como a sua substancialista evolução não poderia criar, a matéria tem de ser um termo vago e vulgar e não a matéria científica. A Substância universal permanece em massa (Lavoisier) e em energia (Mayer). Esta primeira lei do monismo postula o conhecimento do que seja a matéria (massa) e do que seja a energia, por isso fala de matéria e de energia científicas.

Permanecendo com estas noções, o haeckelismo seria um *cousismo* da massa e da energia, um *cousismo* mecânico e energético, que são recíprocamente antagónicos, como vimos no capítulo "A Matéria".

Este monismo seria absurdo e condenado, mas teria sido uma tentativa franca, embora errada.

Haeckel tem de tirar a *consciência* da Substância universal, por isso regressa a um animismo prescientífico, que coloca, no átomo e na molécula, rudimentos de sentimento e consciência.

Nesta altura, deixa Haeckel de ser um sábio equivocado no meio do trabalho filosófico para ser uma cegueira proselítica e uma teimosia de ordem sentimental, ou uma inteligência sem lógica e sem pudor.

Este monismo para se confessar francamente incrítico tem uma teoria da razão, como órgão anatomicamente distinto dos órgãos da experiência, que são os sentidos. Seria o funcionamento normal desse órgão tam seguro como o dos sentidos. Isto permitiria que Haeckel sobreposesse, ao seu bastardo scientismo, a trilogia do Bem, do Belo e da Verdade para que lhe fôsse possível tornar-se, em substituição do papa romano, o papa da nova religião monista.

A situação de Haeckel é de resto instável, visto que ele se ignora no meio dos seus confusos pensamentos. A sua lei fundamental cosmológica é ora o resultado duma inferência sobre factos, ora a própria lei da causalidade. Dum absoluto empirismo, isto é, duma ciência, que só conhece factos, salta ao mais absoluto apriorismo, que do princípio da causalidade deduzisse as leis de Lavoisier e Mayer.

Vê-se, palpa-se o vício *cousista*, que não pode conceber a aniquilação da matéria. Para o *cousista*, a massa é um absoluto existindo em si; para o sábio é tanto uma noção relativa, que fora do seu determinismo mecânico pode receber outros determinismos, como a massa de ordem electro-magnética.

E aqui, dada a existência anatómica da razão, seria um miraculoso apriorismo fisiológico.

Estas considerações mostram o vício *cousista* do haeckelismo,

o que era o nosso intento, e, incidentalmente, mostram o delírio de toda a sua filosofia e de todos os seus dogmas, mascarados, por vezes, com o nome de teoremas.

**Dantec** é o representante dum novo monismo, que já analisamos em seus vícios capitais.

*Cousou* o determinismo absoluto e o princípio da conservação da energia.

Ora Poincaré demonstra <sup>(1)</sup> que na hipótese determinista tal princípio nenhum sentido pode ter. De resto, tendo nós encontrado vários determinismos, seria preciso mostrar como a existência desses determinismos é compatível com a hipótese dum único determinismo. Então nós veríamos que Dantec admite um determinismo mecânico, de ligações completas, regulando todo o Universo. Esse determinismo é falso, porque é incompatível com a existência de sistemas isolados, e essa existência é demonstrada pela existência das constantes energéticas, etc.

É que Dantec *cousou* num momento do pensamento científico que é o momento mecânico, pela energética demonstrado incompleto e abstracto. E, mais ainda, *cousou* o energetismo, que é *substancialmente* (isto é, como realidade substancialista) incompatível com o mecanicismo. Tudo isto para evitar o reconhecimento das noções irreduzíveis, que se lhe impõem. A sua teoria da consciência epifenómeno é, em si, absurda e contraditória como já mostramos. Resta-nos agora mostrar-lhe o vício *cousista*, que a gerou.

Foi, como sempre, o preconceito de descer a vida e subir a matéria para que, ao fim, o monismo aparecesse.

Ora, como há consciência, é preciso pô-la no átomo, como fizera Haeckel; mas é também preciso que ela seja ineficaz para que o determinismo único não perigue. A cómoda metáfora da ressonância serve óptimamente para a confusão desejada. Assim Dantec dirá que "O fenómeno doloroso ou, se preferem, consciente, está na *dissonância*, que contraria as ligações <sup>(2)</sup>." Já vimos que a própria biologia faz justiça a este obstinado *cousismo* das noções físicas, a própria física ao *cousismo* das noções mecânicas. Dantec designa o que existe de consciência num objecto qualquer, pela letra  $\varphi$ . A minha consciência seria agora  $\varphi (A \times B)$ , sendo B o meio. A consciência desperta, como os fenómenos da indução eléctrica, quando há um desequilíbrio <sup>(3)</sup>. Já vimos que os fenóme-

(1) "La Science et L'Hypothèse".

(2) "Science et conscience", Dantec.

(3) Dantec não se esquece de insinuar que isto seja mais que uma comparação.

nos da indução eléctrica obedecem á lei de Lenz e nada mais são que vulgares fenómenos de equilíbrio energético. ¿Que relação poderá haver entre esses fenómenos, formas de energia, e aqueles epifenómenos ineficazes e misteriosos? ¿De que serve a aproximação, senão para mostrar que, num caso, falamos noções, e no outro, encobrimos ignorância? E, ¿para que começar por consciências elementares, se é preciso reuni-las em síntese, que terá de ser diferente duma resultante mecânica, pois se trata de epifenómenos?

Dantec entra em plena mitologia, porque teima em tudo construir com noções físico-químicas *cousadas*.

As memórias elementares e as vontades elementares de nada servem para explicar a memória e a vontade. Que o protozoário ignorante do ambiente só conhece a sua consciência dum movimento, e daí o supôr-se livre. Se isto assim fosse, ainda não seria demonstrado que o homem seja sem liberdade. Mas é sómente mitologia de protozoário e nada mais. Em primeiro lugar nunca um desequilíbrio energético dará, scientíficamente, mais que um fenómeno que venha estabelecer o equilíbrio; nunca dará um inútil epifenómeno.

Em segundo lugar, se não dotarmos o epifenómeno, de faculdades inventivas (o que arruinaria a necessidade da estrutura material para o pensamento), nunca a ignorância do exterior daria o conhecimento dum interior livre, mas apenas o conhecimento em linguagem subjectiva do estado do protozoário. Seria sómente um  $\varphi(A \times B)$ , sem distinção de A e de B; e nada mais.

**O Evolucionismo.** Qualquer das anteriores doutrinas monistas recorre largamente ao transformismo biológico e ao evolucionismo em geral.

Mas há filosofias em que o evolucionismo é o conceito central e essencialmente explicativo. A filosofia evolucionista mais conhecida é a de Spencer.

Estudaremos, sob o nosso ponto de vista de mostrar o *cousismo* dos sistemas, dous exemplares de filosofia evolucionista — a de Bergson e a de Spencer. O bergsonismo virá em primeiro lugar, porque já indica um dos capitais vícios do evolucionismo de Spencer.

Estas filosofias excedem a sciência, pois já envolvem uma reflexão sobre o conhecimento.

**O evolucionismo de Bergson.** Bergson é o filósofo da intuição. Desde o seu primeiro trabalho aparece o seu original método de procurar se os problemas mais difíceis da filosofia não serão o resultado da representação que deforme o apresentado.

Procurar os dados imediatos da consciência, sob os artifícios deformadores da representação, é o trabalho do filósofo.

O problema do determinismo <sup>(1)</sup> é o primeiro a ser aclarado, quando reparamos que o imediato psíquico é qualidade pura e não quantidade. Aparece a noção de *tempo concreto*, que desempenha um papel primacial no livro "Matière et Memoire," e é a noção genética do evolucionismo do seu livro último.

Na "Matière et Memoire," Bergson deduz, supondo dadas as imagens e os centros de indeterminação que são os seres vivos, a percepção consciente. Entre *ser* e *ser percebido* há apenas diferença de grau e não de natureza.

Para uma imagem, *ser* é transmitir integralmente todos os movimentos e acções, têr occupadas todas as faces; *ser percebida* é furtar alguma das faces ao equilíbrio com o meio, voltando-a para a liberdade dos seres vivos.

A primeira tese demonstra a liberdade pelo tempo concreto. A segunda tese cria, com essa liberdade, a percepção consciente; e, com o tempo concreto, resolve o problema do espírito e do corpo, que será posto em termos de tempo e não de espaço. A terceira tese vai, ainda com a noção de duração concreta, fazer uma metafísica, onde o evolucionismo biológico, que é criador <sup>(2)</sup>, gera a inteligência e outros poderes para guias da acção. A vida evolui em linhas divergentes quanto á criação desses poderes condutores da acção, que são o torpor vegetal, o instinto animal e a inteligência humana. Para fazer uma filosofia suficientemente sintética não basta, pois, e inteligência, que é apenas uma parcela da Vida. No homem ficou, ao lado da inteligência, uma vaga nebulosidade constituída pelos outros poderes. Fundindo numa só luz estes poderes e voltando essa luz contra o impulso vital, que nos impele, conseguiremos uma visão integral, que seja a metafísica verdadeira e essencial.

Bergson mostra, por uma análise da evolução biológica e pelo estudo dum exemplo típico da identidade, em linhas de evolução muito distantes, de órgãos complexos como os olhos, que a vida evolui pela acção dum impulso vital que transcende o mecanismo e o finalismo. Depois mostra como esse impulso seguiu as tres vias do torpor, do instinto e da inteligência e como a Vida, opondo-se ao acréscimo da entropia, é como que um peso que sobe. Mostra ainda como uma grande corrente de Consciência passa através da matéria, e pela inteligência humana se consegue ir libertando. Um movimento de concentração intensa mostra-nos a vida interiorizada num esforço criador.

<sup>(1)</sup> "Essai sur les données immédiates de la conscience."

<sup>(2)</sup> Visto que se vive um tempo concreto.

Um movimento de distensão gera uma crescente exteriorização, que, no limite da passividade, seria um incessante presente.

Espiritualidade e materialidade seriam dous processos de direcções opostas. Um resultaria da simples interrupção do outro. Mas o processo, que gera a matéria, produz igualmente a inteligência, faculdade, cuja função essencial "é ligar o mesmo ao mesmo". Isto explica, como Kant e sem cair nas antinomias do seu pensamento, o apriorismo da geometria, pois o espaço seria o absoluto da exteriorização referida. Eis um exemplo dos métodos de trabalho da nova filosofia a que ninguém contestará originalidade, grandeza e engenho.

Para nós o seu defeito é que tendo *cousado* o mundo em imagens, admite uma extensão em si, que arrasta todas as conhecidas dificuldades. Para nada é preciso reduzir o corpo e o espírito a noções de tempo e não de espaço.

Seria, sim, se não houvesse meio de compreender, de outra forma, essa união.

Mas nenhuma dificuldade tem o problema, se não *cousarmos* o espírito como inextenso e a matéria como extensa. A dificuldade é a mesma que a de compreender o direccionismo biológico e até que a de compreender todo o cosmismo.

Se, com efeito, há sistemas materiais ordenados, não pode essa ordem resultar de acções materiais exteriores, porque isso requeria sucessivas explicações incessantemente inexplicativas. Há, pois, uma lei, que não será mais que um laço da matéria, e que não seja material.

De resto, a extensão, que Bergson conserva nas imagens e que é, na "Matière et Memoire", uma consequência da acção da vida <sup>(1)</sup>, é em si, quando da distensão da Consciência geradora. E, se a extensão é em si, não vale marcar-lhe limites de exteriorização, pois que a sciência conhece realidades absolutamente exteriores <sup>(2)</sup>. As antinomias de Kant virão de novo, pois elas resultam, como veremos, de *cousar* a extensão e de nada mais.

Bergson não *cousou* o tempo abstracto, e mesmo o centro de gravidade do seu sistema é o horror ao tempo abstracto, mas *cousou* um *tempo concreto* como nova qualidade indefinível.

Ora esse tempo concreto é memória, é esforço, é ideia, é vontade; tudo isso o realiza e, em si e como *cousa*, exígua seria a sua existência. Já o vimos, quando do determinismo psicológico e vê-lo-hemos quando das antinomias de Kant e argumentos de Zenon

(1) Já aqui é assim, subsequente, porque no princípio era o *mundo* de imagens.

(2) E supô-las, onde as não houvesse, não seria um artifício, mas um erro.