

Incidentalmente, pois se não trata de analisar o valor dos sistemas, diremos que o intuicionismo de Bergson é tal que requer uma vigorosa *inteligência*, vastíssimos *conhecimentos* científicos e filosóficos para se justificar; é assim o bergsonismo um anti-intelectualismo paradoxal e um intuicionismo impuro. Para se vêr é preciso fundir inteligência e instinto e fazer um esforço contra o movimento que gerou a matéria e a inteligência.

Há, portanto, uma luz para guiar os olhos nessa contemplação forçada; e, nessa luz, arde a inteligência. ¿Não será ela que ilumina?

¿Essa visão intuitiva não será na luz intelectual?

E uma inteligência, que vai contra a essência, ¿que valor pode ter para a acção?

¿O que significa vêr cinematograficamente, senão que soubermos compôr os movimentos?

¿A inteligência excede-se com o auxílio do instinto?

¿Não será tantas vezes o contrário? ¿E não virá toda a força do bergsonismo do seu mobilismo *anti-cousista*, pois em termos de tempo e acção se exprime sempre? Mas o seu mobilismo é um *cousismo* do nível médio da vida fisiológica e psicológica, é o *cousismo* do fluxo, da actividade criadora sem determinações ideais. Por isso a sua poesia e o seu valor como o mais formidável protesto do pensamento humano contra os *cousismos* inferiores estáticos.

**O evolucionismo de Spencer.** Spencer fez uma filosofia evolucionista que é, para Bergson, um imobilismo. O evolucionismo de Spencer é um artifício de método que consiste em reconstituir a evolução com fragmentos do evolucionado.

E', com efeito, o evolucionismo de Spencer um *cousismo* de nível inferior ao de Bergson. Na filosofia de Spencer há um primeiro *cousismo* da ínfima realidade psicológica, do sentimento vital.

O primeiro e fundamental conceito é o de força, e a permanência da força é o próprio princípio de causalidade. E' uma verdade que pertence a todas as sciências e que é, portanto, uma verdade filosófica <sup>(1)</sup>.

Spencer *cousou* o sentimento vital de esforço, e, por isso mesmo que êle era vago e indeterminado, o serviu a todas as sciências e à metafísica. Mas, como ele terá de ser *cousas* diferentes e contrárias, é este um primeiro absurdo.

Êle é a energia mecânica, êle é a actividade psicológica, êle é o Incognoscível.

(1) Para Spencer, à filosofia, pertencem os últimos conceitos e as últimas leis.



Como energia mecânica supõe a massa e a velocidade, ou a força e a extensão. No segundo caso ainda será preciso conhecer a massa e a aceleração para conhecer a força. Em nenhum dos casos será um conceito último e irreduzível. Nas outras ciências maior será o erro. Quanto à confusão do princípio da conservação da energia com o princípio da causalidade é uma confusão, que já encontramos, e que resulta de não definir os termos, de pensar no indefinido e vago duma noção indeterminada.

Depois Spencer *cousou* os aspectos da evolução, que, em virtude do primitivo *cousismo* da força, Spencer supõe poder deduzir da conservação da força. A evolução é uma concentração, uma diferenciação e uma determinação.

Uma concentração simples ou composta, isto é, com diferenciação, é sempre uma integração da matéria e dissipação de movimento, uma passagem do homogéneo ao heterogéneo. Esta concentração é seguida duma determinação, de forma que a evolução seja a passagem do homogéneo indefinido e incoerente ao heterogéneo determinado. Eis alguns aspectos da evolução *cousados* e estabelecidos como as leis mais gerais. Deduzir esta evolução do princípio da permanência da força é achar a unificação de pensamento, que é o destino da filosofia.

Em primeiro lugar os aspectos da evolução são insignificantes, pois nada mais dizem que a forma da evolução.

As leis dessa evolução ficariam por definir, e nada mais teríamos feito que uma arbitraria denominação morfológica. Mas, se *Spencer* deduz as leis da evolução do princípio da conservação da força, ¿qual será o valor dessas leis?

Essas leis resultarão apenas do *cousismo* da energia e do movimento e só por metáfora terão algum significado nas outras ciências.

A homogeneidade é uma condição de equilíbrio instável <sup>(1)</sup> porque as diferentes partes dum agregado homogéneo estão sujeitas a forças diferentes. Aqui, há um *cousismo do espaço, da matéria e da força*. *Cousismo* dum espaço qualitativo, pois só assim será necessária a diversidade das forças incidentes em pontos diferentes do agregado. Para estender esta lei aos domínios biológico, psicológico e social, faz *Spencer* apropriadamente metáforas. Na biologia, é a adaptação às condições do meio, que diversifica o homogéneo. Como se fosse possível definir aqui o homogéneo e, se definido, a adaptação se não pudesse dar numa simplificação progressiva, como nos casos de parasitismo. Em

(1) Só por si, a permanência de certas formas desde os primórdios da vida diz tudo contra este critério da evolução. Por exemplo o *Nautilus*, que veio até nós.



psicologia, é a passagem dum conhecimento, que é um agregado confuso, a outro que seja um agregado de grupos heterogêneos com perfeita homogeneidade dos elementos de cada grupo. Em sociologia, será a divisão do trabalho social, etc. Metáforas ignorantes do essencial das noções, mas só aparentemente, porque elas são procuradas e achadas por um conhecimento anterior. Desta forma fica, em cada momento superior à metafísica simplista da energia e matéria de homogeneidade definível, inexplorado o dinamismo das evoluções.

Em biologia, a direcção adaptativa; em psicologia, a síntese unificadôra, que, superiormente, é a pessoa; em sociologia, as representações colectivas.

Mas todos esses vícios se acumulam no *cousismo* duma herança, que tudo transporta. Essa herança é tal que as categorias nada mais serão que o resultado da transmissão hereditária. Já vimos como é subtil e difícil o problema da transmissão dos caracteres adquiridos para que alguém se atreva a supôr possível um apriorismo de pensamento, resultante da herança do trabalho acumulado da espécie.

E, além disso, tal situação não resolveria o problema, pois seria retardado e mais nada. Um momento haveria exclusivamente empírico para o pensamento; e Spencer, que não aceita o empirismo, cai na contradição a que o leva o seu *cousismo* dum tempo com virtude genética. Igualmente a consciência do dever seria inútil, quando se desse o perfeito equilíbrio a que leva a evolução; para recomeçar, quando da dissolução. Isto resulta de *cousar* uma adaptação, que, uma vez realizada por uma herança cousista, dispensaria esforço consciente. Seria a consciência uma inferioridade, que o progresso faria desaparecer.

Quando Bergson acusa Spencer de se dar a inteligência ao mesmo tempo que se dá uma matéria extensa e obedecendo a certas leis, tem razão, mesmo fora do seu sistema filosófico.

As noções, que Spencer *cousa*, como noções, que são, implicam já pensamento.

E pensamento que, se dá, como certas, algumas noções ainda discutíveis; e todas, nas aplicações de Spencer, erradas e falsas. São elas as noções de herança de pensamentos <sup>(1)</sup> e de deveres adquiridos e a noção dum tempo genético, que tiraria da vida, simples adaptação, a consciência e a moral.

**O Scientismo.** O vício cousista poderá também consistir em *cousar* toda a dialéctica científica. E' mais uma tendência

(1) Não se diga que as categorias não são pensamentos. São-no; doutra forma seriam inúteis e misteriosas.



que uma filosofia. Tendência, que aliás nunca costuma aparecer pura; sempre vem acompanhado por predilecções especiais, que levam a cousar na ciência mais conhecida.

O monismo e o materialismo de certos sábios são formas dum vago scientismo *cousado* nas suas ciências. Esta doutrina seria a negação da arte e da filosofia. Esse ódio pela arte é manifesto em muitos sábios, vítimas deste vício.

São contraditórios, visto que filosofam; e são contraditórios, porque, não sendo nenhum deles absolutamente cerrado a todas as artes, explicam as artes por influências ancestrais. Seria levar o mistério tão longe como qualquer religioso fanático e contradizer formalmente tudo o que cientificamente se sabe da hereditariedade. Já veremos como a dialéctica científica nos indica, como seus naturais complementos, as dialécticas artística e filosófica.

Acabamos de ver os principais <sup>(1)</sup> representantes das filosofias que *cousam* alguma, algumas ou todas as noções científicas, e, com elas, pretendem fazer a síntese suprema e última, a realidade essencial. Resta vêr aqueles sistemas filosóficos, que se apresentam dominando as ciências <sup>(2)</sup> e pondo assim realidades superiores às realidades científicas.

Nos sistemas anteriormente analisados há o propósito de exceder a ciência, mas umas vezes esse propósito resolve-se na extensão indefinida duma simples noção científica, outras vezes o propósito de pensar diferentemente da ciência não faz mais do que cousar certas noções científicas de par, às vezes, com noções da dialéctica estética <sup>(3)</sup>.

**O positivismo.** Augusto Comte, tendo uma clara consciência do estado de dispersão da vida moderna, procurou a organização que fosse capaz de trazer de novo aos homens a união e a força desaparecidas. A sua filosofia (e nesta palavra abrangemos todo o seu pensamento), longe de ser uma sistematização da realidade com alguma ou algumas das noções científicas, é uma pesquisa dos meios, que servirão o apriorístico fim de reorganizar a sociedade. Desta forma, desde já Augusto Comte *cousou* a reorganização social, pois ela não aparece num determinado momento do pensamento dialéctico, mas é posta absolutamente. Desta atitude se deduz todo o *cousismo* de Comte. A ciência

(1) Faltaram os sensualistas e associonistas, que *cousam* a sensação e as leis da associação; mas já a eles nos tínhamos referido o bastante.

(2) Spencer e Bergson pertencem a este grupo. O seu lugar foi marcado por comodidade de exposição e pelo grande papel do evolucionismo biológico nas suas filosofias.

(3) É o caso do bergsonismo, que pertence a um *cousismo* híbrido, e que aqui colocamos por comodidade de crítica.



deixa de ser uma dialéctica construtora da realidade, para ser um instrumento informador duma realidade absolutamente realizada fora de si. Este *cousismo* duma realidade feita gera consequentemente um noumeno, mais misterioso ainda que o de Kant. O de Kant resulta do apriorismo da sensibilidade; o de Comte é, sem motivo de espécie alguma, absolutamente dado fóra do pensamento.

Mas a ciência não se limita a ser um mero instrumento de informação, ainda essa informação terá de subordinar o real ao critério do útil. Deste modo as ciências ficam numa dependência, que nada justifica; dependência duma *cousa* posta e estranha ao pensamento dialéctico.

De duas ordens é então, na filosofia positiva, o *cousismo* científico—o *cousismo* do facto (posição absoluta e absolutamente estranha ao pensamento) e o *cousismo* duma utilidade, que o pensamento não construiu, nem justificou.

Daqui dous erros conhecidos da crítica positivista das ciências—a ignorância do problema da certeza e valor das ciências, e o seu arbitrário limite. Estes dous erros fecundam-se e multiplicam-se, porque se aproximam. Admitir o facto e querer só receber os factos úteis são dous convergentes motivos de receio à especulação desinteressada, que Comte teria abertamente condenado se não fora o seu valor pessoal como homem de saber. Por isso mesmo que conhecia as ciências (e admirável era, por isso, a sua vastíssima capacidade), não caiu Augusto Comte num chato empirismo.

Mas também nunca compreendeu a especulação desinteressada, que, conscientemente e sem receio, se larga do vulgar pensamento imaginoso e se faz no mundo das puras noções. Todo o seu estudo da matemática mostra como o seu espírito *cousava* no nível da média altitude mental. Veja-se a sua análise das funções e do espaço, e as suas extravagâncias sobre a matemática concreta. É evidente o duplo *cousismo* do facto <sup>(1)</sup> e do útil.

Em mecânica e astronomia o duplo *cousismo* é evidente, quando analisa os princípios mecânicos e delimita o possível conhecimento do cosmos.

Em física é palpável o seu *cousismo* do facto, quando ignora a essência da teorização, do éter por exemplo; é palpável o seu duplo *cousismo* (predominando o do útil), quando decreta a impossibilidade da análise espectral <sup>(2)</sup>. Em todas as ciências, Comte, em vez de procurar as noções irreduzíveis, apresenta os *factos* irreduzíveis; daí um novo *cousismo* que é na base da

(1) Real feito, exterior.

(2) É um *cousismo* físico, porque a cosmofísica tem por base a física.



sua classificação <sup>(1)</sup> de sciências. Aqui o referimos, pois é na falsa e arbitraria discontinuidade dos capítulos da física, que é flagrante o erro, cuja crítica já foi feita pela essência, já mostrada no respectivo capítulo, dos métodos físicos. Na biologia, o *cousismo* manifesta-se na irreductibilidade perante os fenómenos do transformismo. Em sociologia, é *cousada a natureza humana*, a tendência de aperfeiçoamento, a solidariedade, etc.

A sciência é o instrumento da acção.

¿Mas qual o fito da acção?

Reorganizar a sociedade pela indentificação da opinião ¿Mas bastará isso a produzir o acordo das vontades?

Não basta; é preciso o acordo de sentimentos.

Eis duas novas *cousas*: a vontade e o sentimento. ¿Donde aparecem tais *cousas*? Da sciência <sup>(2)</sup> não, porque são noções psicológicas e Comte não admitia a existência da psicologia <sup>(3)</sup>. O substancialismo vulgar põe mais estas duas *cousas*, absolutamente e sem justificação <sup>(4)</sup>. ¿Como produzir esse acordo de sentimentos e vontades?

O último período de sólida organização social foi o católico, que unia as vontades pela religião. A religião respondia a necessidades de ordem prática, intelectual, afectiva e moral. A filosofia positiva poderá servir o acordo de pensamentos e o valor duma técnica sábia; resta-lhe fazer o acordo dos sentimentos e, com este e o acordo de pensamentos, o acordo das vontades.

Para isso é preciso que todos os factores de efficácia psicológica (nova incosequência) trabalhem para dar á noção sociológica de humanidade o carácter de affectividade religiosa. A religião da Humanidade será organizada de forma a exercer uma acção eficaz por meio da imaginação e demais *cousas* psicológicas.

Que a religião da humanidade seja um momento essencial da filosofia positivista, ou seja um aberrante apêndice, não importa ao nosso ponto de vista. Se é apenas um apêndice, resta ao positivismo estudar a vontade e o sentimento; e isso só prova a falsidade duma filosofia, que ignora tais realidades. Essa filosofia será, além de incompleta, falsa, pois, que *cousa* realidades (a sociabilidade) que envolvem outras, que para si não existem (senti-

(1) A classificação de sciências é um trabalho metafísico, pois é supor dada toda a realidade. É ainda uma consequência do grande *cousismo* da realidade.

(2) As noções da sociologia não dão a pessoa, mas só fornecem meios à consciência para se fazer pessoa. Ver os capítulos anteriores.

(3) Prova do que dissemos sobre a classificação de sciências. ¿O que nas garante que não haja, um dia, uma hiperpsicologia?

(4) Comte era um espírito suficientemente amplo para esquecer estes pontos no seu sistema. Mas, ainda que os tivesse esquecido, a crítica filosófica tinha o direito de os pôr.



mentos e vontades). Se é um momento da filosofia positivista, como o foi incontestavelmente para Comte; então, é directamente que vemos a consequência do vício *cousista* que, pondo uma realidade feita, <sup>(1)</sup> supõe um conhecimento de factos a que se furtaria o dinamismo psicológico. O sentimento e a vontade, sendo um a evolução da *cœnestesia* e outra a evolução da consciência, seriam *cousas* estranhas à realidade científica e que exigiriam uma nova sistematização. Resta saber se ela seria, sob o ponto de vista do sentimento e da vontade, capaz de abranger sem mutilações essas novas realidades. Em primeiro lugar, essas *realidades*, não vindo a seu tempo no trabalho da dialéctica científica, seriam *dados* brutos e não noções; teríamos a dificuldade de saber como e até onde iria o trabalho de coordenação.

Em segundo lugar, e como consequência do seu *cousismo*, corre-se o risco de ignorar a verdadeira essência do sentimento e da vontade e de *cousar* esse sentimento e esse vontade num nível inferior da sua realidade essencial.

Foi o que aconteceu a A. Comte. Nunca a religião da humanidade corresponderia às necessidades para que foi criada, porque é um *cousismo* da dialéctica do sentimento.

E tanto assim que A. Comte recorre a sugestões da imaginação, de resto ineficazes (nova inconsequência) porque teriam de ser conscientes.

A arte e a religião são disciplinas que, como veremos, a dialéctica científica indica. E, como disciplinas, são dialécticas e não substancialistas. A pessoa religiosa excede o homem social, que seria o fiel da religião da humanidade. Em resumo, diremos que o positivismo *cousa*, como *factos*, certas realidades do pensamento vulgar, que é preciso garantir por uma dialéctica de noções. Assim o seu âmbito é uma série de círculos *cousistas*, interferindo *de facto* e não dialécticamente; e, em cada círculo especial, o *cousismo* limita a realidade. Deste modo, a ciência, a arte, a religião, e a filosofia são disciplinas diferentes, cujo aparecimento o pensamento não determinou; e, em cada disciplina, há *factos* igualmente não construídos pelo pensamento. Daí, os seus ciclos de síntese objectiva; e, em cada ciclo, as discontinuidades *fatais* e os limites arbitrários e despóticos.

O positivismo de A. Comte é, no entanto, dum extraordinário valôr, pela vastidão do seu ponto de vista, que abrange todos os campos, que veremos serem pelo pensamento constituídos, como os domínios da realidade. O pensamento de Comte foi incontestavelmente um dos mais vigorosos esforços de siste-

(1) Se a realidade é feita, o espírito será, como o quis Comte, na fisiologia e na sociologia.



matização. O seu *cousismo* levou-o a erros graves e, por vezes perigosos, como a sua teoria do dever suprimindo o direito, lógica consequência do seu *cousismo* sociológico e da ignorância da pessoa psicológica e moral.

**O pragmatismo.** O pragmatismo não é mais que um profundo e largo instinto realista, opondo-se a um *cousismo* de noções, estagnado e raquítico.

As noções de todas as ordens são respeitadas, porque se sente a vastidão da realidade. Mas, se é evitado o *cousismo* de noções feitas, é sómente porque elas são insuficientes para exgotar a realidade. Mas o vício *cousista* afirma-se *cousando* uma Experiência, que já vimos não existir, e perdendo um critério de verdade que fica no vago (visto que a Experiência é *cousada*) dinamismo do ciclo-pensamento, experiência, pensamento. O pragmatismo é um sincretismo materialista-idealista.

**O contingencialismo.** Os preconceitos naturalistas e materialistas, aniquilando a vida superior do ideal com os seus determinismos inferiores, despertaram um forte movimento de reacção a favor duma filosofia da liberdade. Renouvier, partindo do seu princípio do número finito, admite inícios absolutos, discontinuidades, eficazes acções.

Ora contar os actos humanos é admitir realizado um tempo de instantes. Mas um tempo de instantes é absurdo (Zenon de Eleia) e, no caso, impossibilitaria a vida e sobretudo a consciência ou pessoa. Seria cair no *fluxo de eus*, de Dantec.

*Boutroux*, em uma tése notável, expõe o seu contingencialismo das leis da natureza.

As leis da natureza resultam dos hábitos de seres activos e livres. São a face negativa duma actividade criadora. "O triunfo completo do bem e do belo faria desaparecer as leis da natureza propriamente ditas, que seriam substituídas pelo livre vôo das vontades para a perfeição, para a livre hierarquia das almas..".

*Boutroux* mostra que, desde o silogismo até ao homem, diminui a necessidade, que as leis científicas, por aproximações e limites, acham constantes sob as modificações reais, que elas não necessitam.

Assim, por exemplo, o princípio da conservação da energia mede a quantidade sob a qualidade, que é essencialmente variável e indeterminada.

*Boutroux* consegue, e brilhantemente, mostrar que as leis científicas são o resultado duma elaboração profunda e não a cópia duma realidade dada. A cada lei científica pode êle apontar dados do pensamento vulgar que a excedam.



Mas, ¿que direitos tem a intuição nua ou o pensamento vulgar sobre o pensamento científico? Se admitimos um dado de que a ciência é extracto, ¿que valor pode ter essa ciência, extracto duma realidade sem fundamento, nem verdade?

Não é a qualidade vaga e indeterminada, que garante actividades dominadoras do princípio de conservação da energia; é a vida, e é, mais superiormente, a consciência. Se deixarmos realizado o pensamento vulgar, êle irá, num primeiro desejo de coerência, com o tempo e o espaço *cousistas*, *cousar* o movimento e reduzir todo o resto a illusórios epifenómenos. Para que assim não acontecesse foi que Bergson (cujo pensamento muito deve a Boutroux) se colocou decisivamente no fluxo intuitivo para fugir ao *cousismo* do tempo, que seria a completa inutilização de qualquer filosofia da liberdade. Para Boutroux, o mecanismo puro seria um limite inexistente. Ora toda a física assenta sobre o mecanismo, e é, por virtude dêle, que êle é excedido. ¿Como assentar uma ciência sobre tam longínquas abstracções? ¿E a vida como seria activa, adaptada e adaptável, num mundo variável e sem consistência?

Não é duma contingência *cousista* a aflorar por entre as malhas das leis naturais, que pode constituir-se a liberdade. ¿Como pode a flexibilidade das realidades inferiores demonstrar e garantir a existencia de realidades superiores?

O contingencialismo é uma crítica segura da idolatria *cousista* da ciência, mas não é uma filosofia da liberdade. Nela, é possível a liberdade. Mas a liberdade só será, quando, na dialéctica filosófica, se fizer pessoa moral, activa e criadôra.

Analiseamos agora, o mais rápidamente possível, as filosofias, que vulgarmente são conhecidas pelo nome de idealistas. Antes de tal fazermos, uma nota ligeira se impõe. Sob o nosso ponto de vista, o idealismo e o materialismo diferem muito pouco, sob o ponto de vista lógico; a sua diferença é de ordem psicológica. Se o pensamento só trabalha com noções, é claro que o idealista vulgar procurará traduzir a realidade em função de uma ou de algumas noções.

O pensamento medieval construia a realidade com as noções dum Aristóteles emagrecido.

Era um *cousismo* dessas noções. O materialismo é também um *cousismo* de noções.

Lógicamente <sup>(1)</sup> valem o mesmo, mas o vago da palavra matéria envolve o pensamento no intuitivo e de novo o lança

(1) Melhor seria dizer dialécticamente, para indicar que a lógica do pensamento é realista.



no trabalho dialéctico. Isto explica, porque, a seguir as épocas de ruminação escolástica, se grita o regresso à natureza, em ciência, em arte e em moral. A progressão do pensamento humano, que em Kant é do dogmatismo ao scepticismo e criticismo e em Comte de teológico a metafísico e positivo, não é mais do que um acréscimo contínuo de reflexão ou liberdade através do seu contínuo ritmo de naturalismo, escolasticismo, naturalismo. O pensamento elabora a intuição em formas, que vão desde o capricho dum rudimentar determinismo psicológico até á distinção do inerte, dum lado e da vontade livre, do outro. O caminho é, pois, do capricho universal ao inerte do mundo físico e á *vontade* do mundo moral. No cume do desenvolvimento científico, vê-se o vício *cousista*, que tudo traduzira no princípio em subjectiva linguagem de caprichos, tentar tudo traduzir em *inerte*. É o mesmo vício da preguiça mental e dos hábitos mentais.

Em toda a vida do pensamento se dá, além deste progresso de coordenação que vai permitindo a reflexão filosófica, uma alternativa rítmica. O pensamento elabora o intuitivo e vive no socêgo duma primeira conquista, para logo perturbada pelas novas necessidades da acção.

Quando o pensamento teoriza, êle vive numa teoria, enquanto ela lhe dá uma coordenação suficiente. Assim, desde o início do pensamento helénico nós vemos teorias cedendo a teorias de mais vasta e íntima coordenação.

Quando o pensamento socega na ruminação das noções elaboradas, há um período de distinções formais, uma escolástica, que acaba por sentir a impossibilidade dum perpétuo movimento sem novo combustível; surge, então, o grito de regresso á Natureza. Em filosofia é o ritmo, que vai de noções reais mas limitadas ao idealismo dessas noções *cousadas* e a um novo progresso da dialéctica englobando essas noções em novos sistemas. Em Arte é o ritmo, que vai da coordenação de sentimentos domésticos, patrióticos, humanos e religiosos, em símbolos, até á ruminação amaneirada e verbalista desses símbolos <sup>(1)</sup> e novo regresso á Natureza, isto é, entrada desses símbolos na dialéctica progressiva da realidade estética.

**Berkeley.** Berkeley faz uma análise da ideia de espaço e das ideias abstractas.

Mostra como a distância, a grandeza e a situação dos objectos dependem duma associação de sensações e de recorda-

(1) Os profissionais do revolucionarismo são materialistas em filosofia em ciência e anti-simbolistas em Arte, pelo mesmo motivo equívoco e inconsciente.



ções e como, por isso, o espaço não existe em si. As ideias abstractas não são mais que nomes postos a exemplos. A matéria não existe e Hylas, depois de ter concordado na não existência das qualidades segundas, terá de consentir o mesmo para as qualidades primeiras.

Toda a argumentação de Philonous se funda em mostrar que as qualidades se reduzem sempre a sensações, visto que "tudo o que existe é particular".

Tudo o que existe é a acção de perceber ou o percebido.

A realidade é esse percebido concebido por analogia com aquela acção de perceber. A realidade distingue-se da ilusão, porque as sensações se apresentam numa ordem, que nós não podemos interromper.

¿Mas o que é que garante essa ordem constante das sensações?

Se, na percepção, nós somos passivos, alguma actividade deve ser a causa das nossas sensações. Essa actividade, compreendida por analogia com a nossa actividade interior que é a alma ou vontade, é Deus.

Este *cousismo* das sensações ao lado do *cousismo* dum vontade abstracta é contraditório com as ilusões, que a ordem natural das sensações em nós produz. Se é Deus, ser absoluto não garantido pelo pensamento, a causa das nossas sensações, ¿como compreender que elas nos iludam?

Este idealismo seria o *cousismo* da sensação e do *espírito* para se legitimar filosoficamente, e seria depois o *cousismo dum Deus dum religião dogmática a construir toda a realidade*.

Qualquer filosofia idealista <sup>(1)</sup> não poderá fazer outra coisa que deduzir o mundo com noções vulgares e científicas *cousadas* e, desse modo, supostas exaustivas. A filosofia de Tomás de Aquino nada mais é que o *cousismo* de Deus católico e das poucas *noções* dum parco aristotelismo.

O idealismo absoluto de Berkeley não se furta á condição de trabalhar com noções e nada mais.

**Kantismo.** Kant faz uma primeira scisão *cousista* entre a razão teórica e a razão prática. *Cousa* a Experiência e procura-lhe as condições; daí os *apriorismos* da sensibilidade e do entendimento e um novo *cousismo* da sensibilidade, do entendimento e da razão.

E vê-se bem que são diferentes os níveis em que Kant *cousa*. Quando no nível inferior dum pensamento prelógico, *cousa* o espaço e o tempo, que lhe parecem imprescindíveis

(1) No sentido que se tem dado á palavra.



para o mais simples conhecimento. Depois *cousa* os juízos e atendendo só à forma dos juízos, determina as suas funções lógicas. A unidade aperceptiva da consciência é necessária ao conhecimento consciente das diversidades intuitivas. Todo o trabalho do entendimento é uma síntese que se exprime nos juízos. Os conceitos puros do entendimento são obra da mesma síntese e são, por isso, exgotados pelas doze formas de juízos.

Assim se acham as categorias. A síntese totalizada dá as ideias da razão, que serão reguladoras, mas não serão *reais*. Entre a sensibilidade e o entendimento, dous absolutos separados, aparecerá o esquema transcendental, que nada poderá unir, visto que entre dous absolutos não há transição possível. Kant faz uma crítica dos limites do pensamento humano.

Essa crítica é a consequência dos seus *cousismos*, derivados todos de querer explicar a possibilidade duma absoluta *Experiência*, que não existe. A experiência é progressiva e variável, e não dada integralmente como um todo a explicar.

Todas as formas apriorísticas têm a dificuldade de saber como uma realidade estranha nelas se vem traduzir. Aqui acresce a dificuldade de engrenar todas estas formas, que já encontramos. Além disso um apriorismo formalista supõe um *x*, que sempre se furtará a todos os esforços indagadores e que deve, coerentemente, ficar em perpétua ignorância. Mas tal não acontece no kantismo e isto para resolver o problema moral, que, doutro modo, *se sacrificaria* ou *sacrificaria o sistema*. Mas o problema moral fica misterioso, visto que a razão prática *cousada* em frente da razão teórica não pode fundar o dever. É não funda. O dever é recebido e não posto, por isso exige sacrifício e esforço. A vontade autónoma de Kant é uma vontade abstracta, que põe um dever abstracto. Por isso a autonomia da vontade não é suficientemente garantida sem um recurso ao mundo noumenal, isto é, ao misterioso *x*, que deixará de o ser. Assim a razão prática duplica, no noumenal, o fenomenal, ou entra em conflito com a razão pura. É pelo recurso a um inútil milagre, que se resolve a antinomia da causalidade e da liberdade. Se não tivéssemos *cousado* as formas da razão teórica, teríamos achado, sem antinomias, aquelas noções, que fundamentassem a autonomia da vontade, e, por isso, a razão prática. A razão prática é o último momento da dialéctica teórica em que a consciência pensante se faz consciência activa. A autonomia da vontade é o autodeterminismo superior da consciência feita pessoa. As formas apriorísticas nunca poderiam ser tiradas da actividade de síntese, que é a consciência, por isso mesmo que essa síntese só é consciente por virtude dum pensamento, que reflete; e um pensamento, que reflete, já possui as categorias. As formas apriorísticas dum lado,



e as realidades noumenais do outro, seriam duas cousas eternamente em presença, sem que o pensamento fosse, por isso, obrigado a despontar. E a objectividade, que dessas formas resultaria para o pensamento humano, seria duplamente incompreensível.

Incompreensível na sua fecundidade prática, e incompreensível na misteriosa harmonia do pensamento de todos os homens. Se o pensamento é relativo à natureza do homem, é como garantir a sua identidade em todos os homens, sem fazer da *natureza humana* uma realidade escolástica mais extravagante que todas as substâncias do velho realismo?

é Como compatibilizar, de resto, o apriorismo kantiano com os conhecimentos da moderna psicologia e da moderna sociologia?

E, por último e irrefutavelmente, é como fundar a moral, fora da revelação?

Se, no entanto, o kantismo é ainda cheio de vícios cousistas; êle é o maior avanço do pensamento humano, iconoclasta e livre.

É uma exuberante afirmação da actividade psíquica, inerente a todo o conhecimento.

Foi, sim, como o próprio Kant dizia, o deslocamento do problema do conhecimento; deslocamento comparável ao que para os mundos foi o advento de Copérnico. Foi o mais valoroso repto ao empirismo, e a primeira tentativa profunda de resolver o problema do conhecimento.

! Graças a Kant, o simples professor de simples vida, que elevou a uma nobre altitude, serena isenção e audácia libertária, o pensamento humano!

E a sua visão foi tão longe que, mesmo em moral, êle achou a única fonte de moral verdadeira — a vontade autónoma. Que essa vontade venha para o mundo quotidiano do amor e do trabalho, nêle se garanta pela sciência, se engrandeça pela arte e pela filosofia, e se realize em fecundas e generosas acções!

Como Kant poderemos, com *liberdade eficaz* e *crença justificada*, sempre de novo e com novo entusiasmo, admirar o ceu constelado por sobre a nossa cabeça e a lei moral em nós.

As filosofias, que menos pecam do vício cousista são a de Fichte e de Hegel.

**Fichte** procura apreender uma irreductível actividade, que põe o *eu* empírico pela posição dum *não-eu*, para simples pretexto do esforço moral.

Aqui ainda há um *cousismo* duma actividade abstracta, que, ao mesmo tempo, é *cousada* em Deus, misteriosa e indefinível actividade moral. Assim a moral fica como que um jogo de he-



roísmo sem intenção e eficácia, pois o mundo não seria mais que o *teatro* da moral. Que assim seja, é possível; mas, em sociedade de seres reais, é que a moral terá sentido e virtude. Começemos por construir essa sociedade.

**Hegel** *cousa* todo o conhecimento e o dinamismo é puramente uma dialéctica de pensamentos já feitos. É possível que o pensamento se determine por posições, oposições e sínteses; mas ainda restaria explicar essas posições, que, num pensamento criador (de Deus), não consentiriam oposições, e, num pensamento limitado, postulariam intuitivo a elaborar.

Quer as filosofias que *cousam* algumas ou todas as noções científicas, quer aquelas, que julgam dominar a ciência, são eivadas do vício *cousista*. As primeiras erram porque são incompletas, as segundas partem de noções, cuja legitimidade é duvidosa.

O criacionismo, sem *cousar* nenhuma noção científica, chegou à pessoa moral.

Na pessoa moral, o sentimento e a vontade pedem novas coordenações e assim aparecem as artes e a filosofia. A vontade terá de se servir de todos os determinismos, dominando-os. Por isso só será verdadeira e livre, quando pela filosofia poder reflectir sobre tudo, incluindo a própria coordenação moral. O sentimento, que é a tonalidade emotiva simples e que vai até à emoção religiosa, tem a sua dialéctica. Essa dialéctica é a Arte.

No criacionismo, Arte e Filosofia são postas pelo pensamento e não opostas ao pensamento científico.

O pensamento científico levou à pessoa; e a pessoa exige, para a sua vida essencial de acção moral, as duas novas dialécticas artística e filosófica.

Pela dialéctica artística, a pessoa vai tomar posse da continuidade da vida do sentimento, vai tornar presentes e eficazes as grandes ideias de beleza, vai dar a força persuasiva da beleza a todas as grandes ideias, a todos os nobres entusiasmos.

Pela dialéctica filosófica, vai dar-se a plena liberdade, a plena posse dos determinismos, e prolongar num heroico esforço a sua vida até ao absoluto; pôr, no quotidiano, o valor e o significado do eterno, unir ao beijo o coração, ao amor a própria eterna fonte do amor, à lágrima a alegria da promessa, da bondade e da íntima compreensão de tudo.

Os *cousismos* da dialéctica filosófica serão os analisados e todos os da dialéctica artística, científica, e religiosa. Basta, pois, analisar os *cousismos* da dialéctica artística e religiosa. Só os indicaremos, porque nos vai faltando o espaço.



O sentimento, que é, como vimos no capítulo respectivo, uma transformação de ordem especulativa das vagas sensações da colónia que é o organismo, percorre vários graus dialécticos. Os sentimentos de família são mais estreitos que os de pátria. Estes são mais cheios de representações colectivas. Os sentimentos de humanidade são de ordem filosófica, nunca teriam aparecido, como motivos de ordem moral (a não ser em casos actuais e por espontâneos movimentos simpáticos de piedade ou alegria, etc.), sem a liberdade dum pensamento desinteressado e verdadeiro. Os sentimentos profissionais são bem uma demonstração da dialéctica do sentimento. Assim, ao lado dos hábitos profissionais ou da *mímica* profissional, vemos aparecer todos os sentimentos filosóficos.

Num grupo de professores, por exemplo, é fácil ver, ao lado da adaptação burocrática, uma verdadeira gama de sentimentos marcando o nível filosófico de cada um. Lá aparece o professor que *cousou* na sua sciência e nada mais vê para além.

Êle será sempre uma máquina de resoluções. Se se trata duma apreciação de projectos de programas, êle olhará para as horas da sua disciplina e nada mais saberá ver, embora a sua disciplina não exista, nem viva fóra do conjunto das outras. Lá aparece o professor de amplo e vigoroso espírito, que saberá olhar o conjunto, atender ao quanto os programas possam dar de espírito liberto e não de carga científica, etc.

O caso mais interessante e revelador é o caso de castigos disciplinares. Aí, tudo aparece, desde o fóssil de palmatória até ao *livre-pensadeiro*, que, *não concordando com castigos, acha que as necessidades disciplinares obrigam a usá-los*.

Ao lado destes filósofos do *arcaico* e do *dernier cri*, aparecerá o pensador sério, procurando o complexo determinismo das questões, mantendo, nobremente, uma nobre confiança na eficácia da beleza e do entusiasmo para comover os corações juvenis.

O pensamento eleva ainda a emoção, quando do ponto de vista humano salta ao ponto de vista religioso. O homem cidadão da humanidade é pessoa moral no Universo, e os laços, que à humanidade o prendiam na aspiração dos grande ideais, prendem-no agora ao todo. Mas não é a simples situação material de parcela do mundo, é a situação em que o pensamento o coloca; precisamente o momento em que se *realizam* as palavras de Pascal: "L'homme n'est qu'un roseau le plus faible de la nature; mais c'est un roseau pensant. Il ne faut pas que l'univers entier s'arme pour l'écraser. Une vapeur, une goutte d'eau suffit pour le tuer. Mais quand l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue; parce qu'il sait qu'il meurt; et l'avantage que l'univers a sur lui, l'univers n'en sait rien".



A arte tem uma dialéctica, e *cousar* num momento dessa dialéctica é uma obra de erro e arbitrário empobrecimento. ¿Quem não conhece os tremendos erros a que uma inteligência vulgar leva uma sensibilidade fina? ¿Quem ignora a *aura* dos poetas como Tomás Ribeiro? ¿Quem ignora as dificuldades com que as obras literárias de profunda originalidade têm de lutar? As pessoas novas de estreitas vistas todas se embebem na literatura, que *cousa* no vago amor sexual, pouco acima das solitações do cio.

Os jornalistas, de mediócras vistas na quasi totalidade, só compreendem a literatura que fique pelo nível da alegria fisiológica sugerida pela côr e pelo grito.

¿Quantas pessoas conhecem, em Portugal por exemplo, aquela literatura que, rasgadamente humana, seja fremente de religiosa vida universal? Um bacharel conhecemos nós, que lastima e crê, sinceramente, o declive do nosso poeta Guerra Junqueiro, porque, tendo escrito a "Velhice do Padre Eterno," e a "Morte de D. João," escrever aos "Simples," e, sobretudo, as "Orações." ¿Não é esta a opinião da crítica literária, que, em Portugal, se supõe compatível com uma ignorância paradizíaca? Deixando a arte nacional, nós vemos em toda a arte uma marcha dialéctica, onde as ideias novas se afirmam. E' este o motivo da acção recíproca da arte, da sciência, da filosofia e de todas as ideias, em suma.

Assim a arte moderna é caracterizada por tres ideias que a distinguem da arte antiga. São a irreversibilidade <sup>(1)</sup> da vida, que toma forma de certeza científica no conceito da entropia; a liberdade espiritual, ou presença do Infinito criador; e a noção do infinito exterior ou cósmico. Essas tres ideias vivem na grande arte moderna, sempre que ela atinge o momento dialéctico dessas ideias.

Se compararmos a tragédia grega com a tragédia moderna, veremos que onde a antiga tragédia põe o Destino, a tragédia moderna põe a dúvida.

Na tragédia antiga há o drama humano e a figura trágica do Destino; na tragédia moderna, o drama humano é apenas o pretexto para que se nos abra, diante dos olhos, o abismo insondável da alma, que não é vítima do destino, mas pensa, discute, esforça-se e duvida. Ao Prometeu levemente comovido de ternura

(1) E' tanto um motivo artístico que as pessoas mais rudes o podem achar. Os estudantes de Coimbra das últimas gerações conheceram um homem que os servia, Pedro da Silva, Sete-officios. Esse homem, durante férias, corria o país fazendo versos e visitando estudantes. Eis uma quadra sua, que nos entregou:

Como o tempo vai rodando  
Minha força vai-se embora  
Com o tempo a vida vai  
O que fui não sou agora.



humana, que sofre nas entranhas carnisais, sucede o Hamlet desorbitado, incendiado, interrogando as entranhas do espírito inquieto e, em delírio, murmurando "to be or not to be . . .".

Á força, que domina pela força, é substituída a nova força do Espírito ilimitado, que, apreendendo-se como tal, se sente invencível nas horas sublimes da confiança, horas passageiras a que se segue a tormenta da dúvida. Esse espírito livre, maravilha do cristianismo, seria bem mais seguro se o não tivesse diluído esse infinito cósmico da ciência moderna, cuja primeiro bêbado foi Giordano Bruno.

Se, com o assassinato de Giordano Bruno, o infinito cósmico tivesse desaparecido, ter-se-hia evitado a tragédia shakespeariana.

Mas não; e a morte de Giordano Bruno é essa mesma dúvida das duas línguas de fogo, que se procuram com mútuo receio e recíproca sedução. A irreversibilidade é o motivo profundo do valor de emoção, que possui o afastamento no tempo. É, que, pela arte, nos apossamos de novo do que a vida quotidiana deixou apagar. ¡Quantas alegrias não fizemos renascer no dia em que conseguimos fixar, em arte, a alegria fugaz, longínqua e apagada das nossas manhãs de colegial em dia de partida para férias!

¡Quantas vezes não sentimos, em horas de intimidade silenciosa, com os olhos nos olhos do filho, o medo do irreversível fluxo do tempo, e o apelo sincero e crente à Arte que eterniza!

A arte é profundamente realista, mas no sentido que nós damos ao realismo.

Tanto mais realista quanto mais idealista, pois que a sua realidade é a dialéctica do sentimento. A distinção verdadeira, que é iludida pela vulgar distinção de realismo e idealismo, é nos diferentes níveis em que o *cousismo* pode suspender a dialéctica estética. Uma intuição psicológica pobre, e por isso mesmo errada, levará a *cousar* almas incompletas e a fazer essas banalíssimas obras de *fantasia*, que, interessando apenas pelos caprichos de imaginação, só interessam imaginações rudimentares e imperfeitas. Isto é *fantasismo* e não *idealismo*. A ideia é dialéctica e deixa de ser ideia desde que se substancialize. Certas ideias podem ser exgotadas e passar a símbolos *cousistas*, postos em Arte sem a construção dialéctica, que lhes dê vida e significado. Então aparecerá o grito de realismo, regresso à Natureza; o que só significa regresso à dialéctica, que não gira no vazio. Se, por um triste equívoco, esse regresso é de facto o *cousismo* de momentos inferiores da dialéctica, teremos uma arte sem viabilidade, elevação e poder criador. Num artista gigante, como o foi Victor Hugo, encontramos marcados todos os momentos da



dialéctica artística e, até, às vezes, num mesmo trecho. Lembremos, por exemplo, a entrevista entre o convencional e o bispo, nos "Miseráveis". O bispo entra, na conversa, altivo e seguro de si. Os argumentos cruzam-se inflexíveis e rígidos. Dentro da alma do bispo vai clareando uma nova luz, tal é a inflexão de certeza da voz do convencional e o sereno brilho da sua frente.

O diálogo é uma crescente inundação de sentimento.

A piedade do bispo é acordada, e, nesse foco de amor, as palavras do convencional vão queimando os preconceitos do bispo. O sentimento alarga-se, indo da habitual piedade dos humildes próximos até à piedade por todos os sofrimentos, ao mesmo tempo que os argumentos erguem o conceito de Justiça.

E' o idealismo em marcha.

A presença da Morte, que o convencional olha de frente na tranquilidade duma consciência de certeza, dá ao quadro a sublime grandiosidade da plena vitória do Espírito. O bispo, talvez chamado pela ideia da Morte, regressa a si e encontra a pequenez duvidosa do seu Deus. Interroga o convencional, precisamente na esperança, que este o coloque no centro desse novo rio de amor, que o inunda. Ambos em plena luz, ambos em plena imersão amorosa, uma única palavra poderia ser dita — incendiemos este Fogo, espalhemos esta Água.

Outro movimento de alma, que não fosse este, seria desageitado e de queda. Mas Victor Hugo, pela mais extraordinária inadaptação estética que conhecemos, retira os seus personagens desse foco de verdade manante e coloca-os numa aula de retórica escolástica. O convencional demonstra a existência de Deus por um círculo vicioso e um habilidoso indeterminismo da palavra infinito.

A dialéctica artística atingira o máximo; a demonstração tinha de ser *visão*, discorrer seria cair. Ao luminoso olhar que se vê na própria luz que incendeia, ao coração que se sente nas próprias azas de ideal que o sustentam, é substituído um paralogismo de ergotista obstinado e sabido. É tal a discontinuidade que lembra, até, que tal final fosse feito sem destino, e ali fosse colocado pelo Victor Hugo retórico para prejuízo do Victor Hugo criador.

Aqui o *cousismo* <sup>(1)</sup> ergotista é interessante, por isso que se tinha chegado às máximas alturas da dialéctica artística. Toda a obra de Victor Hugo está cheia de sublimidades a par com erros *cousistas*, como o exagero de descritivo, o prolongamento retumbante de scenas de sublime grandeza em que o sentimento

(1) Cousismo, porque é o momento mínimo do sentimento a discussão retórica.



encontra as expressões adequadas, porque é dialéctico, quer dizer, porque subiu pelo pensamento, que o alarga e transforma.

Se agora formos a Zola, encontramos o contrário.

O sentimento é propositadamente *cousado* em cio e outros momentos fisiológicos, mas a dialéctica caminha por si e ergue-nos, por vezes, às supremas alturas. A dialéctica do zolaísmo vai até às grandes ideias sociais de libertação e de justiça para todos. Quando aqui chega, já é um idealismo superior, embora o não confesse e sempre cerque a realização desse momento superior de *cousismos* fisiológicos. Mas o momento superior da dialéctica zolaísta é inconsciente e implicado; é o momento profundamente religioso em que o homem moral se ergue *em absoluto* e espalha, num universo escuro, as flôres do Ideal e da Justiça. Há no zolaísmo um implicado heroísmo religioso, que é o seu sublime.

Realismo e idealismo nunca se opposeram senão pelo equívoco, que já explicamos. Em arte, como em sciência, o real é ideal e não substancial e *cousista*. A arte é a dialéctica do sentimento, e o sentimento nada é sem representações.

Uma outra escola artística quer que a arte seja exclusivamente a função desinteressada da actividade estética. Para nós não existem entidades escolásticas e, por isso, não sabemos o que seja uma abstracta actividade estética.

Que a estética é desinteressada, é um ponto que não admite dúvidas, pois toda a dialéctica é autónoma. A arte não se subordina a fins estranhos; não é nacional, nem social, nem humana, nem religiosa, porque sirva disciplinas estranhas.

W.B. | *E' tudo isto, porque o sentimento passa por todos estes momentos.* A verdade parcial da crítica tolstoiana, a verdade mais ampla do ponto de vista sociológico de Guyau, o intuicionismo noumenal de Schelling, têm o seu lugar na dialéctica artística. A teoria genética do luxo de forças nada tem com a essência da arte, mas só com o seu aparecimento; desse modo tem a sua relativa verdade para a Arte, pela mesma razão que a tem para a Sciência. A arte é tam real como a sciência, e é mais até, sob legítima interpretação.

A sciência garante a pessoa, e a arte é a continuidade viva da pessoa sob todos os aspectos.

A arte é real, o que não quer dizer o desprezo da forma.

Como acontece em sciência, não há aqui forma pura. A forma não é indiferente ao fundo, nem o fundo à forma. Cada sentimento tem o seu ritmo e ninguém confunde a forma épica com a forma lírica, a forma heroica com a forma enternecida. De resto, já a própria forma tem a sua realidade musical. E aqui teremos de completar a análise do *cousismo* bergsonista.



O bergsonismo, sendo uma filosofia intuicionista que *cousa* o ritmo vital, ficará em Arte no mesmo nível médio do fluxo biológico. E assim é. O bergsonismo *cousa* na dialéctica estética no momento do *fluxo qualificativo da vida*. A facilidade *vivida*, a liberdade concreta, mais sentida que pensada, são, para o bergsonismo, os grandes motivos da Arte. A poesia encanta pelo ritmo, porque nos permite ir, com facilidade, de verso em verso, num ágil, adaptado exercício da nossa expectativa.

E' bem verdadeiro esse poder de canalizar a atenção, levada com facilidade e graça pela cadência do ritmo.

Mas é um momento inferior da Arte, que, em breve, se vai exceder, podendo actuar por sentimentos contrários à nossa expectativa.

Quem conheça a poesia de Victor Hugo, chamada a "A Villequier", verá imediatamente que é assim.

Nós somos desde o princípio preparados pelo ritmo, para receber o quer que seja de magestoso e solene.

Mas, quando começa aquela humilíssima aceitação dos actos divinos, toda a nossa expectativa é enganada, e precisamente pela sublimidade da resignação.

Um pai aceita a morte da filha nestas palavras:

"Je conviens à genoux que vous seul, père auguste,  
Possédez l'infini, le réel, l'absolu;  
Je conviens qu'il est bon, je conviens qu'il est juste  
Que mon cœur ait saigné, puisque Dieu l'a voulu!"

A poesia é toda sublime, porque toda ela é, não a passividade dum escravo que recebe, mas a liberdade dum consciência religiosa que *consente*, afirmando a presença dum supermundo espiritual.

E' uma poesia eminentemente realista, pois é o sistema integral da dialéctica artística. Depois da dor que dominou e aniquilou o pensamento, vem a dor serena do pensador religioso.

E o pensador, depois de exaltado à vida infinita, eterna e absoluta, dirá:

"Je vous supplie, ô Dieu! de regarder mon âme,  
Et de considerer  
Qu'humble comme un enfant et doux comme une femme  
Je viens vous adorer!"

E a sua agonia justifica-se, num afloramento de trágico shakespeariano, porque

"Et qu'il ne se peut pas que l'homme, lorsqu'il sombre  
Dans les afflictions  
Ait présente à l'esprit la sérénité sombre  
Des constellations."



Sim. O homem não pode ter a *serenidade sombria* das constelações, porque nêle é, desde já, a luz do Espírito e o foco do Amor.

¿Que mais brilhante demonstração do realismo dialéctico da Arte?!

Igualmente o bergsonismo *cousa* no nível médio, na sua análise do cómico. Êle só conhece o cómico, que é a vida sem gracilidade e flexibilidade adaptativa, caíndo na pesada materialidade, na discontinuidade brusca do inerte.

¿Mas o cómico-trágico?

¿O D. Quixote?

Esse cómico é uma inversão do *cousismo* vulgar, é a idealidade pura, encarcerada, a florando por entre as noções inferiores. É o direccionismo espiritual *ébrio de si*, esquecendo os seus órgãos de acção ou determinismos inferiores. O *cousismo* bergsonista em Arte revela, pelo seu paralelo com o *cousismo* filosófico, a natureza dialéctica da Arte, o valor da ideia na essência do sentimento.

Em Portugal, <sup>(1)</sup> e nos seus poetas novos, há a confirmação e o exemplo da natureza dialéctica da Arte.

Não falando dos que mecânicamente trabalham com sentimentos banais em formas gastas, que não pensam nem sentem, encontramos exemplos da natureza dialéctica da Arte. Temos quem cante a alegria da saúde e da força física, do entusiasmo sensual e da virilidade pagã. O *cousismo* da força fisiológica é tam evidente que, às vezes, a vida é despida de todos os qualificativos de ordem intelectual e moral, para, como vida simplesmente fisiológica, ser exaltada num delírio de agilidade e força.

Outros poetas temos, que *cousaram* aquele instável amôr, que já não é propriamente o cio, mas que ainda não é o amôr psicológico. Não é a brutalidade da posse imediata, é só o meio de conseguir a posse, ainda não amado em si, mas só como meio do fim sexual, quando se não deu ainda o transporte do sentimento.

É o vulgar amor das salas, atizado e falado em quadras dos referidos poetas.

Se olharmos agora para outro lado, encontramos aqueles verdadeiros artistas, que, por isso mesmo que o são, confirmam absolutamente a teoria dialéctica da Arte. O artista dá a vida da pessoa; a pessoa é original, por isso o verdadeiro artista é uma individualidade. Ergue-se na dialéctica artística até pessoa do universo, mas, como pessoa e foco de acção, será original e

(1) Sobre o movimento dialéctico de Guerra Junqueiro vêr o nosso discurso pronunciado na casa do Poeta.

João de Barros.

Augusto Gil.



próprio. É o que vamos ver nos nossos poetas novos, e precisamente naqueles que o *cousismo* vulgar menos conhece.

E', com efeito, uma prova indirecta da nossa tese a consagração, que o *cousismo* vulgar faz aos poetas ou poeta, que seja o seu legítimo representante, que, por exemplo em amor, fique pelas duvidosas quadras do duvidoso amor das salas.

Eis a sua Arte, que é, ao mesmo tempo, a sua personalidade.

Em *Afonso Duarte* já o paganismo se sustenta dos verdes amôres terrestres, do encanto rústico da lavoura, da embriaguez da côr, dos gritos de triunfo e glória duma natureza abraçada de Sol. E, como a terra anda pejada de sonho e saber humano, este poeta irá cantar, nos seus versos, a ternura humana e o dolorido e fecundo esforço do trabalho. A terra será a Fonte de todas as sêdes, e o seu barro frêsko vai prestar-se ao carinho, para, em feminina forma, matar, com a da beleza, todas as outras sêdes.

O dôrso da Terra dará as contas para o rosário do trabalho. As pedras, vértebras terrestres, são os primeiros instrumentos com que o homem inicia a epopeia do trabalho; serão o rosário das suas orações. É todo um mundo de ideias a jorrar da môça e inexgotável terra.

Artista verdadeiro, a dialéctica do sentimento o levará da Terra para os Mundos, do finito para o infinito (1).

*Lopes Vieira* parte do homem e do lar; mas esse homem ouve, lá ao longe, lá no fundo, misteriosas vozes, que para o seu lar trazem a natureza, rasgando, sobre a noite serena de estagnado luar, o coração da casa.

Falas dos seres e falas da noite são harmoniosas e claras, de estagnado luar silencioso.

Eis agora outro Poeta, cujo lar e cujo coração são rasgados sobre a noite, mas é a noite de sombra e tempestades. Se há luar, é porque os espectros se vestiram de branco; esse luar é inquieto e remoinhante em sorvedouros de abismo.

Lá fora a noite; mas a noite arrepiada e trágica, de sombras e mêdos.

É *Pascoais*.

*Lopes Vieira* é o heleno tocado de ternura cristã, sereno, fácil, harmonioso.

*Pascoais* é o cristão, que, á força de mergulhar nos abismos do Espírito, encontrou dentro de si a Natureza.

*Lopes Vieira*, entre sorrisos pagãos e aromas de rosas, olhou plácida e demoradamente o ceu estrelado.

(1) O Infinito do criacionismo não é o do espaço ou o do tempo. É o da acção amorosa, é a continuidade moral; os outros são *cousistas*.



Pascoais precipitou-se, a cabeleira empoada de astros, os olhos acesos em relâmpagos, dos confins sidérios. Atravessou o corpo arrefecido da Terra, para de novo surgir do outro lado, entre as constelações.

O seu helenismo é o rasto da terra incendiada.

Lopes Vieira é o tranqüilo sonho da Terra.

Pascoais é o fulvo Cometa espiritual, eterno Ashaverus dos mundos.

A comparação destes poetas é mais que suficiente para estabelecer a realidade dialéctica da Arte. ¿E *Augusto Casimiro*, o cantôr das anónimas ternuras íntimas, do ritmo das marés vivas do sentimento? ¿E *Correia de Oliveira*, o abraço mais abraçado da alma popular portuguesa <sup>(1)</sup>, alma imediata (sem maneiras artificiais ou sábias) da simplicidade, do doloroso e comovido saber do coração, fusão íntima e perfeita da Mulher e da Terra, do lar e da lenha do sacrifício? ¿E *Jaime Cortesão*? Alma antitética como a Vida, de altitudes agrestes, de penhascosos ninhos, e de côncavos vales, murmurados rios, íntimos e enleia-dos recolhimentos. O ímpeto heroico da escalada, o grito selvagem do frenesí do ataque e o novo lirismo de bruma e indecisão; o heroísmo colocando galharda e altivamente a bandeira dos homens no ceu dos deuses e o anjo do silêncio guardando, para beijos não falados, a intimidade das almas. ¿Quem não vê, nestes verdadeiros poetas, as próprias entranhas da dialéctica artística?

¿E tantos outros?

Vasta, opulenta de ensinamentos e de alegrias colhidas, seria uma mais demorada convivência com os nossos artistas. Deveríamos, retrocedendo, falar do "Desterrado" de Soares dos Reis, cuja cabeça de tristeza vive num exílio hamletico.

Devíamos falar do quadro do Infante em que Malhoa, pela bruma de sonho com que junto ao Mar envolve o Infante, põe a pátria, a raça, e o vago sublime dum vago, mas presente Mistério. Das figuras de piedade e enternecido cristianismo de António Carneiro. Desse genial pintor vegetal, que é Cervantes de Haro, etc. Falta-nos o espaço neste capítulo, demasiadamente longo. Eis, ainda assim, o que baste para consolar e encher de confiança a alma portuguesa.

Para sairmos do problema estético, duas palavras sobre o sublime. O sublime é um momento máximo da dialéctica estética e não se opõe ao belo, quer no sentido de Kant, quer no sen-

(1) Incidentalmente, faremos notar o paradoxo de sêr este poeta o menos considerado por muitos representantes officiaes da democracia portuguesa. Triste sinal de inconsciencia!



tido de Gourd <sup>(1)</sup>. O sublime aparece quando, progressiva ou bruscamente, a pessoa religiosa (unida ao todo) se afirma, em absoluto ou em dúvida, directa ou indirectamente. A parte mais subtil da análise de Kant está em ter visto um sublime indirecto.

A teoria de Kant resulta da sua fragmentação do pensamento, fragmentação que negamos; e a de Gourd da hipótese dum incoordenável, que, para nós, pelo menos até agora, não existe. ¿Como há então dous sublimes, e dous sublimes reais, visto que, para nós, a arte é realista?

E' sublime a luta do tio Madalena para se confessar João Valjean, é sublime a dúvida do tempestuoso Hamlet, é sublime o encontro daqueles dous farrapos de miséria que, com a Noite, Fialho <sup>(2)</sup> amalgamou num abraço.

Mas este é, sobretudo, o sublime indirecto, enquanto aquelles são manifestações immediatas do sublime.

A noite do tio Madalena é a dramatização crescente da virtude, desde a piedade por um miserável combatendo a piedade de si mesmo e dos seus protegidos, até à culminância suprema da Justiça, não permitindo uma cómoda mentira na consciência do santo. E' o absoluto, o eterno, irrompendo por entre o contingente e o material. E' a água profunda anunciando-se na tenra espessura dos vales, é o fogo interior torcendo a máscara da superfície.

A dúvida é ainda a dúvida hamléctica, mas heroicamente vencida pela abnegação duma consciência santificada. No conto de Fialho o sublime é sobretudo, indirecto; é uma clara demonstração do papel trágico do Destino de hoje. Para os gregos, logicamente, o Destino era o resíduo do seu espírito determinista e especulativo; psicologicamente, era, ao contrário, o depositário do Mistério <sup>(3)</sup> de que todas as almas se alimentam.

Dum certo modo o mundo pesava nos ombros do homem, mas o mundo era pequeno e o homem valoroso. O Destino, concretização de poderes estranhos e indomáveis, não tinha o peso esmagador, que adquiriu para os modernos sobre quem pesam os prodígios duma civilização exterior e o cosmos de Giordano Bruno.

Só poderá equilibrar a opressão desse Cosmos o infinito interior do espírito livre.

Juntemos, agora, à impassibilidade da Noite acesa em fria e

<sup>(1)</sup> Deste autor appareceu um livro (posteriormente a um artigo nosso sobre o Irracional, incomensurável com os conceitos dados, aflorando no cristianismo) que, no incoordenável, coloca os domínios religiosos.

<sup>(2)</sup> "O Paiz das Uvas" - Os pobres.

<sup>(3)</sup> No criacionismo há o esperançoso, verde mistério das forças espirituais.



indiferente luz, dous corpos de miséria e derrota, constantemente rolados através da Vida, em perfeito mutismo, em completa passividade e cegueira. Esses corpos aquecem-se de longe, procuram-se na reciprocidade do calor com que, de longe, generosamente, se agasalham. Uma órbita de calor irmão risca desejos na esmagadora e ululante noite; os corpos encontram-se, e aquela fome de carne é já também a insatisfeita fome de carinhos, o primeiro alvorecer, na noite gélida da indiferença, da primeira luz amorosa do espírito. Esse pequenino ponto luminoso no Infinito apagado, esse beijo animal de pobreza é a voracidade dum calor, que se vai transformar em carinho, o scintilar da faísca que será o Espírito.

Beijo caído, pequenina luz, que as rajadas do Vento em uivos logo apagam; e os dous trapos de miséria voltam de novo a ser rolados pelas ondas do Destino.

O sublime é indirecto, e, se não é como queria Kant a contradição entre o sensível e as ideias da razão, é a oposição possível do Espírito livre a todo o peso do Destino. Esta rápida distinção entre o Destino antigo e o moderno, como motivos do sublime, é uma luminosa prova da teoria dialéctica da Arte.

Se a dialéctica científica nos coloca no caminho da dialéctica artista, por estas, duplamente, somos levados à filosófica.

Temos deante de nós múltiplas noções reais. A tentativa de deduzir as noções superiores das inferiores é inútil e equívoca, só pode levar a *cousismos* mais ou menos viciosos e incompletos. Todas as noções têm a realidade, que de direito dialéctico lhes pertence.

A realidade vai receber a sanção filosófica.

A dialéctica científica, nos capítulos conexos e inseparáveis "O Espírito," e "A Sociedade," levou-nos até à pessoa religiosa; a dialéctica artística leva-nos até à vida religiosa das pessoas; a filosofia encontra-se em frente de noções científicas e artísticas diferentes e vai ordená-las em última e definitiva síntese.

Este movimento filosófico consta de dous momentos. No primeiro momento apresentará a coordenação, que a ciência e a arte impõem. Este primeiro momento é o ponto final da movimento positivista <sup>(1)</sup>. O segundo momento será aquele em que a pessoa se apreende em Deus, como mónada; é o momento metafísico e último.

Uma sociedade de actividades, em permanente excesso, no seio de Deus banhadas, é a última palavra, que, como prolongamento natural do criacionismo positivista, será o puro e absoluto criacionismo, a intranha metafísica do Universo.

(1) No nosso sentido. Ver "O Método."



A este capítulo pertence esse primeiro momento em que o criacionismo aparece como a mais ampla e coeherente síntese filosófica. No capítulo seguinte, e último, a dialéctica irá ao fim, aprendendo-se no sistema metafísico, que é a sua essência.

A ciência não pode *cousar* em nenhuma das suas noções, mas, quando chega à pessoa, o dinamismo dialéctico da actividade moral deixa de ser o determinismo das noções inferiores para ser a própria noção de pessoa livre, que põe para si e sociedade, por meio dos determinismos inferiores como instrumentos, a acção moral eficaz, fecunda e generosa. Já, em ciência, nós vimos que, ao chegar à psicologia e sociologia, o vício *cousista* se manifestava pelo *reverso* de não querer aceitar a realidade da ideia, do pensamento e do sentimento, sempre pela mesma cegueira da inteligência vulgar, que é uma inteligência táctil. A ciência só permite *realizar*, em sistema completo, a personalidade moral. ¿Porque não há de ser ela a suprema realidade?

¿Qual a noção de ordem científica que a isso se oponha?

¿O desaparecimento da pessoa e da vida e a permanência da matéria? Mas nós só assistimos ao desaparecimento da forma empírica duma dada personalidade, isto é, ao desaparecimento do sistema de determinismos inferiores, que a pessoa tinha dirigido.

Não assistimos ao desaparecimento da Vida, nem da Consciência. Sabemos, pelo contrário, que é impossível tirar, da matéria, a vida e a consciência; são noções cientificamente irreduzíveis. ¿Não vimos já que os sábios, de dificuldade em dificuldade, vão até à hipótese da prioridade da matéria viva? Rejeitamos esta hipótese, que, cientificamente, é absurda, pois a vida é a direcção dum sistema de noções inferiores. Sem elas (matéria) a vida não poderia existir. Que sejam contemporâneas tais noções é o que facilmente se pode admitir, e se admitiria, se não fôra o *vício cousista* a querer uma matéria de tacto, *absolutamente* existente. E', de resto, o que está indicado pela crescente extensão dos fenómenos de direccionismo biológico. Não vemos a densidade da população biológica aumentar progressiva e indefinidamente com o progresso dos nossos meios de análise? Uma gota de água é um mundo, um centímetro cúbico de certas rochas é um imenso cemitério de remotas vidas. O estudo do mundo anorgânico revela, por vezes, surpreendentes fenómenos.

¿As experiências de Hartman sobre a estrição dos metais não são para surpreender?

Quando, depois de formada a garganta de estricção, Hartman deixa o metal em repouso para o sujeitar de novo a esforços de estricção, este resiste e a nova garganta irá abrir-se noutra parte. É um fenómeno de adaptada defesa. Os aços-níqueis apresentam, em rigoroso relevo, este fenómeno.



Se para nós a matéria fosse por si existente, cousa real, isto indicaria a profunda ignorância dessa cousa, e a natural hipótese de que a vida vem de mais longe que vulgarmente o supomos. Mas, como para nós não existe a matéria, o que isto significa é que a sociedade biológica é mais vasta, e que a direcção é presente, onde vulgarmente se não supõe.

Mas isso nada prova contra a existência das noções inferiores (matéria científica), porque essas noções são necessárias à existência da vida. A acção seria impossível num mundo sem apoio, sem leis de apoio, sem equilíbrio e movimento, e leis do equilíbrio e movimento. ¿Porque é que nós somos levados a admitir um direccionismo nos fenómenos de adaptação dos aços-níqueis? Precisamente porque houve um excesso sobre o perfeito equilíbrio (reacção absoluta e actualmente igual á acção), que permitiu utilizar adaptadamente a experiência. A mecânica pura bem se compreende; e, se conseguíssemos reduzir a matéria a puro mecanismo, fácil seria achar a verdadeira síntese filosófica.

Acções de consciências; e, como instrumentos de acção, o puro determinismo mecânico, que é a perfeita igualdade do dado e do recebido.

Porque a mecânica é insuficiente para *realizar* a matéria é que nós, convergentemente com as razões acima apontadas, sabemos que há mais actividades além das que já se nos mostraram.

O energetismo, Poincaré o demonstrou, excede tanto o mecanismo, envolve de tal modo actividades que só será, num mundo com algum indeterminismo original. ¿Quem não vê o sinal de que a dialéctica científica anda aqui em longínquas e vagas aproximações? ¿O indeterminismo <sup>(1)</sup> que sentido pode ter, fóra do que lhe dá a existência de actividades próprias?

O imenso oceano da Vida é fremente e palpitante como um imenso coração sem fundo, eternamente activo e criador. ¿Não é convergentemente interessante que a sciência ainda não encontrasse a verdadeira justificação da morte? A morte não tem razão de ser na essência da vida e é um acidente mais ou menos estranho á vida.

Mais uma vez fazemos notar a idolatria do *facto*. Quando Metchnikoff publicou os seus ensaios de filosofia optimista, a sua tese lógica e precisa foi recebida com a mais absurda das estranhezas, até pelo público científico, porque ia de encontro ao *cousismo* do facto. No entanto, é certo que nenhum motivo de ordem científica existe a justificar a morte. Para a sciência a

(1) Note-se que não é a ignorância do determinismo, mas a presença duma acção verídica.



morte é um acidente, que, quando muito, será sempre existente por motivos de ordem mesológica <sup>(1)</sup> e não biológica.

Os infusórios são imortais, e, quando para evitar a degenerescência se servem da união cariogâmica, nada mais procuram que remédio para um empobrecimento devido a condições do meio.

Assim a união cariogâmica poderá ser substituída, como o demonstrou Calkins, por uma conveniente modificação do meio. A morte dos metazoários superiores pode resultar de perturbações dos órgãos mais nobres, e nesse caso é claramente accidental; ou da morte pelo processo de envelhecimento, e ainda é um acidente mais ou menos fatal, mas não necessitado pela essência da vida. O envelhecimento é uma invasão do organismo pelos tecidos inferiores, pelo processo de Metchnikoff, ou por outro; é sempre uma degenerescência dos órgãos e tecidos nobres em favor dos elementos de suporte.

¿Qual a causa deste acidente crónico? É na infecção microbiana, na intoxicação resultante da alimentação e em mil causas conhecidas para tais acidentes patológicos. Compreende-se que as condições de vida em que os seres têm de actuar os não deixem furtar a estas causas, que nem por isso deixam de ser meramente accidentais e, teóricamente, assintoticamente suprimíveis. A degenerescência das células pode evitar-se, como se demonstrou para os infusórios, pela conveniente modificação do meio; e isto, com a acção profilática sobre o regimen, evitaria a morte das células. De resto, o homem possui células imortais, como são as células germinativas <sup>(2)</sup>.

O prolongamento da vida das células e até dos órgãos mais importantes é hoje adquirido para a ciência.

O fisiologista Kuliabko fez funcionar regularmente o coração dum homem morto havia dezoito horas.

Seja como for, a vida é uma realidade superior à matéria, pois é a direcção dum sistema material.

A consciência é uma realidade superior à vida, pelo mesmo motivo. Aqui uma nova dificuldade surge.

É de ordem histórica. ¿Não temos de admitir um período em que a terra existiu sem vida? É certo, dentro das formas materiais, que conhecemos actualmente a Vida; mas toda a nossa análise tende a demonstrar a existência doutras formas de vida. A vida existia, visto que apareceu.

Era evidente que não encontraríamos formas actuais de vida, desde que nos collocássemos fóra do actual condiciona-

<sup>(1)</sup> Não é na essência da vida que está a Morte, mas nas condições actuais de acção: a intoxicação do meio interno e externo, etc.

<sup>(2)</sup> Ver a teoria de Weissmann.



lismo. O único valor, que teria a existência de matéria sem vida, seria demonstrar que a vida é mais tarde um simples acidente da matéria.

Mas tal é impossível e absurdo, como já sobejamente demonstramos. Se, portanto, a vida não é um acidente; nada significa para o seu valor que, num tempo <sup>(1)</sup> apenas determinado pela física, não apareça a vida.

A vida não é um acidente, mas uma primeira realidade, capaz de existir em si. *Cousar* na vida seria obra de amputação da realidade, mas bem mais *realista* que *cousar* na matéria.

Isto explica que o bergsonismo, *cousismo do tempo biológico*, seja bem mais real e verdadeiro que muitas filosofias, que inutilizaram de antemão o valor das noções psicológicas e sociais por terem *cousado* o tempo, o espaço, a força e a massa da mecânica.

Sob este ponto de vista, Bergson tem razão quando se não satisfaz com certos idealismos da liberdade, que são intrinsecamente absurdos, por terem anteriormente *cousado* o número, o espaço, o tempo, etc.

A vida consciente na sua plena manifestação, isto é, a pessoa, é a *realidade* mais verdadeira e completa.

As pessoas desaparecem como as vidas, mas a Vida e a Consciência não desaparecem.

Eis, portanto, a última realidade, a síntese filosófica a que chegamos — a sociedade de seres activos e livres, livremente criando e exaltando os domínios da Consciência. Como a vida, e mais ainda, não é a consciência um acidente; mas a máxima realidade que atingimos.

Sim. A vida dirige a matéria e, sendo uma realidade essencial, é eterna. É eterna, ou em si, ou numa permanente fonte criadora que, por isso mesmo que a contém, a realiza.

A consciência dirige a vida e é superiormente a pessoa. A pessoa <sup>(2)</sup> é uma irreductível realidade essencial; é, pois, eterna, em si, ou numa fonte de eternas águas, que a realiza. Se assim não fôr, estas realidades, que jamais saíão das realidades inferiores, jamais serão. O pensamento hesita e sente-se impotente perante um tempo *cousista* com virtudes genéticas e aniquiladoras; mas se consegue firmar-se, verá a face da Vida.

A nossa filosofia é uma filosofia da liberdade, porque o seu Universo é uma sociedade de consciências e a consciência feita pessoa é a actividade livre e criadora. O grandioso Cosmos material é, pela mais legítima das analogias, acção de consciências.

<sup>(1)</sup> Já vimos que o tempo biológico é muito outro.

<sup>(2)</sup> Não a pessoa empírica, mas a pessoa do sistema moral cósmico.



Se já é um quimismo e um energetismo <sup>(1)</sup>, o seu activismo intrínseco dá-lhe direitos a um direccionismo, que será um modo como que de vida. ¿Porque não a vida? Se ela não é um acidente, ¿porque seria isolada na terra?

¡Bem precária seria a existência desses mundos, se resumida fosse aos números da mecânica celeste! Afastado o vício cousista, restaria a presença duma opposição indeterminada, pois que o número em si é abstracta e insignificante relação.

E' uma filosofia da liberdade, e, por isso, merece o nome de *criacionismo*.

Este nome era usado, e ainda é hoje nos programas officiais, para discutir o falso problema da criação do mundo por Deus no tempo, ou da eterna existência do mundo no tempo. Este problema não tem sentido. Resulta do mais vicioso, plebeu e vulgar *cousismo* do tempo. ¡Tempo abstracto e inerte, pairando sobre um Deus adormecido e sobre um mundo inexistente!

A mais insignificante determinação do tempo exige a existência do mundo.

O próprio problema de Deus não é esse. O problema de Deus é o problema do significado humano ou super-humano mas finito e do significado absoluto da moral. ¿A consciência moral é um acidente humano, ou é a mais intranha realidade e essência? Eis o problema de Deus.

E só assim Deus pode existir sem eliminar as criaturas. De outra forma seriam as criaturas determinismos sem autonomia, máquinas tombadas da absoluta vontade divina. E, como o querer absoluto fora do saber e amar coincide com o capricho, as criaturas seriam caprichos divinos, o que equivale a dizer que não seriam. Eis os motivos porque à velha palavra demos um novo sentido.

A filosofia *criacionista* não recebe por acção exterior o motivo da inflexão da sua trajectória. Foi a dialéctica científica que a levou à pessoa, que a Arte conserva e engrandece. O pensamento, chegado ao seu foco, reflecte, e a pessoa ainda é a palavra da síntese filosófica.

Não precisamos de sobrepor à síntese objectiva uma síntese subjectiva. A realidade não se divide nas duas *cousas* — sujeito e objecto. O sujeito e o objecto são vagas anunciações da pessoa activa e livre tendo como instrumentos de acção os determinismos subordinados. A trajectória do pensamento científico inflecte-se <sup>(2)</sup> naturalmente para a irreductível realidade — a pessoa.

(1) Já vimos que isto envolve indeterminismo.

(2) Inflecte-se porque a biologia, a psicologia e a sociologia têm a pessoa como ponto de convergência.



Essa inflexão dá a Arte, e completa o ciclo do pensamento, dando, pela reflexão filosófica, o último e supremo grau de realidade em si e para si, a pessoa, actividade livre, inteligente e amorosa. Também para realizar à pessoa não precisamos de sobrepor arbitrariamente uma Arte e uma Religião. A Arte e a Religião ficam construídas de passagem, como vimos para a Arte e veremos para a Religião. Por isso mesmo que são construídas e *não recebidas*, serão estas disciplinas meios de acção, instrumentos de liberdade que a pessoa se serve, e não absorventes substâncias místicas que, na sua bruta imensidade, diluam e desfaçam as consciências individuais.

Deste modo, nunca, como tem acontecido até hoje, a palavra religiosa será o verbo da escravidão e da cegueira, mas da liberdade e da luz. Nunca a sociedade política ou religiosa esmagará o indivíduo; porque, se muito pesa a sociedade humana, ela só vale e pesa pela e para a consciência individual, que a suporta; porque, se o Universo pesa sobre a consciência religiosa, esta o sustenta e imponderaliza na mais ligeira maré de espírito livre.

O direito não sucumbirá perante o dever, mas direito e dever igualam-se na consciência livre, no momento em que esta se põe em sociedade e para a sociedade.

A fraternidade (que nenhuma dialéctica construiu ainda) só será para a consciência religiosa, que encontre Deus; e, em Deus, o foco de todas as almas, o Amôr, que pela sua inevitável sedução ampare, erga e exalte todos os corações. A verdadeira fraternidade, irmanação no absoluto, começa neste primeiro momento do criacionismo em que a reflexão filosófica demonstra, como máxima realidade, a sociedade universal das consciências; para acabar, perfeita e integral no segundo momento (Deus e as mónadas), quando do próprio coração do Universo, do mar subtil, inexgotavel e *infinito* da Moral saírem, como mónadas, as consciências religiosas.

Não há revelações, que, de fóra da consciência, imponham uma sciência, uma moral ou uma religião. Sciência, moral e religião são obras do pensamento, que, na pessoa e para a pessoa, as edifica.

Uma revelação é sempre uma imposição despótica, injustificada e falsa. Só é real o que o pensamento justifica, construindo-o. Por isso todas as revelações são falsas, venham duma Humanidade ou dum Deus, que absolutamente se põem perante o pensamento. Para compreender e cumprir essa revelação, preciso é que o pensamento a justifique, distinguindo a revelação verdadeira da falsa, analisando a verdade do conteúdo dessa revelação. ¿Porque parar no meio do trabalho dialéctico? Se o pensamento não pode ser dispensado, êle saberá reclamar os seus legítimos



direitos e não receberá uma parcela, que não seja obra sua, desde o início.

Sciência, moral e religião têm de ser momentos de pensamento e não imposições estranhas. Já vimos que, no criacionismo é assim para a ciência e para a moral das consciências em sociedade de pessoas livres. ¿E a religião? Não é um dado bruto, nem um simples meio auxiliar dos sentimentos altruístas. Já vimos no estudo da dialéctica artística que o seu máximo estava no momento da emoção religiosa. ¿O que constitui esse momento? A dialéctica estética é o progresso vivo da personalidade. Ora esta é para uma série de concêntricos abraços sociais.

Em cada momento vive para a sociedade e possui toda a riqueza social. A emoção resultante do íntimo contacto das pessoas de forma a tornar-se palpável o seu valor social é uma emoção profundamente altruísta e suscetível de indefinida ampliação. Essa ampliação vai fazer-se, quando o pensamento subir das representações do grupo a representações humanas e de humanas a representações dum pensamento desinteressado que prescruta as entranhas do Ser; quando o sentimento, pelo progresso do pensamento, se estender à raça, à nação, à humanidade, ao cosmos. Esse sentimento cósmico, socialização absoluta que o pensamento efectuou e, por isso, justificou, é o sentimento religioso.

Assim tem o sentimento religioso de acompanhar o pensamento filosófico sob pena de *cousar* num momento dialéctico inferior. É claro que, sendo a evolução do sentimento mais complexa e domorada que a do pensamento, o sentimento religioso é sempre em atraso relativamente ao pensamento filosófico. E, como este se vai, desde o início, colorindo emotivamente, as almas serão divididas em contradições latentes, debilitadas pelo oculto trabalho da dúvida.

A estes factores de guerra outros se adicionam.

Às religiões tradicionais, raras vezes o reformismo tem penetrado a medula. Por isso trazem o resultado de antigas sistematizações da realidade.

Daí, terem uma ciência e uma moral próprias. A sua metafísica, sem risco mortal, não pode deixar livremente introduzir modificações na sua ciência ou na sua moral. Daí, novo facto de luta entre as realidades que o pensamento vai construindo e as noções religiosas que são longínquos momentos, *cousados* em absoluta realidade.

A tudo isto acresce a própria defeza da instituição, que, na diferenciação social, é representada por verdadeiras castas especiais. De forma que a instituição é inimiga do pensamento filosófico livre, que a contraria. A tudo isto vem ainda adicionar-se



a sua organização secular que lhe permite uma educação sistemática, colocando o próprio pensamento na tranquilidade dum ciclo dialéctico próprio, donde, como de inexpugnável cidadela, saberá defender-se das agressões exteriores. Por isso, o único meio de actuar sobre um religioso, que *cousou* em qualquer fanatismo, é solicitar-lhe a curiosidade por noções do campo neutro em matéria religiosa e lançar o pensamento numa sistematização, que muito longínquamente vá interferir com as suas noções religiosas.

Todos os fanatismos representam *cousismos* da dialéctica religiosa. Estes *cousismos* são de duas origens. Uns resultam da exposta diferença do ritmo evolutivo do pensamento e sentimento e dos fenómenos da própria vida das instituições religiosas. Outros, os mais interessantes para a nossa teoria, resultam do *cousismo* de qualquer dos momentos inferiores da dialéctica religiosa.

O sentimento religioso é o sentimento social transcendentallizado. Este pode *cousar* em vários momentos.

Todos conhecemos fenómenos permanentes ou temporários de exaltada emoção do sentimento de solidariedade de grupos.

Quando, em Coimbra, as antigas lutas entre os *futricas* e os estudantes tomavam um aspecto grave, de guerra aberta e luta brava, aparecia a religiosidade de grupo com todo o cortejo dos fanatismos.

Havia lágrimas de entusiasmo ao falar dos herois, e, até, um culto rudimentar desses herois. Em certas aldeias do nosso paiz há guerras santas de freguezia em freguezia, e o culto dos herois. O Deus é a Força da freguezia, que o heroi encarna. No momento do perigo grita-se ao heroi o nome invencível da sua terra.

Estes fenómenos complicam-se dos fenómenos religiosos que o catolicismo nêles faz viver; mas é tal a importância e *originalidade* dos fenómenos primitivos que êles vivem mesmo contra a influência prejudicial dos segundos. O patriotismo religioso é bem evidente, e até nós, que somos hoje o povo com menos simpatia e confiança <sup>(1)</sup> sociais, o conhecemos outrora.

A religião da Humanidade é um novo *cousismo*, híbrido, porque é mais e menos que o *cousismo* da religião nacional. Mais, porque a humanidade é um mais largo círculo que a pátria; menos, porque a humanidade é, em si, uma abstracção com menos vida própria que uma Pátria.

Mas o que mais interessa ao nosso ponto de vista é o *cousismo* religioso, quando o seu sentimento é já de ordem cósmica, isto é, quando o homem, por virtude do desinteressado pensamento especulativo, vive já no Universo.

(1) Começam evidentes sinais de solidariedade.



Aqui vamos encontrar (verificação da teoria dialéctica da realidade) todos os *cousismos* filosóficos. Por isso mesmo que o homem filosofa, êle olha o Universo e vive no todo. Daí, o sentimento religioso cósmico. O ateísmo filosófico pode ser, e é em todos os pensadores desinteressados, colorido de emoção religiosa. ¿Quem ignora a vida pacificada e comovida de muitas seitas materialistas? ¿Não assistimos nós, há bem poucos anos, a duas mortes cheias de nobreza, que dignificaram para sempre duas vidas em que o pensamento fôra materialista? Falamos de Ferrer e de Miguel Bombarda.

Ferrer foi uma vida intensamente religiosa, porque foi uma vida largamente generosa. Miguel Bombarda, materialista obstinadamente cego, encarando serenamente a morte, com um perdão para o assassino e a lembrança de inutilizar uns documentos cuja descoberta poderia prejudicar os amigos e o futuro da sua Pátria, é uma figura alta e nobremente moral.

O próprio pensamento materialista dá a emoção religiosa. O sublime de Kant é presente ao pensamento materialista como a nenhum outro.

!Vêr um imenso oceano escuro no qual só existe o movimento local das ondas, comunicado de onda em onda pela superfície ilimitada!

!Saber que algumas ondas são interiormente devoradas por uma *ineficaz* aspiração de comunicar com as outras!

!Saber que tudo isso é illusório e inútil e que a única realidade é o nada desse movimento, perdido no ilimitado!

!E, no entanto, amar os seus amôres, encerrar dentro dum lar de carinho toda essa illusória melodia de beijos!

!É' o sublime desejo de bem, em frente à mais absoluta cegueira, à mais estranha impassibilidade!

A emoção religiosa do materialista é interiorizada e fremente como nenhuma; é o oceano represado, a fonte petrificada, a recolhida e longínqua água. Aqui, tem explicação o paradoxo da religião da humanidade não ter as emoções, que pode dar o materialismo ateísta. A humanidade é uma noção superior à matéria e, por isso, uma realidade mais completa; mas cousar o sentimento religioso na humanidade é encerrá-lo dentro de limites artificiais e violentos.

Quando o mar é erguido pela maré, ¿que força poderia detê-lo no seu movimento de ascensão? ¿O que poderá dizer ao sentimento religioso, levado pelo pensamento especulativo, que se detenha nos confins da humanidade?

!Mas, aí, começa tudo!

Um povo pode ter a religião da sua pátria sem que um grande movimento de pensamento o tenha já percorrido. Mas ne-



nhum povo chega à noção de humanidade sem ser pela acção dum poderoso pensamento desinteressado. E' possível a religião do grupo ou da pátria; e é impossível a religião da humanidade.

Quando o pensamento chegou à humanidade, já concebeu o ideal, já distinguiu o contingente do absoluto, o aparente do essencial, o illusório do eterno; e quer olhar o absoluto, o verdadeiro e o eterno. Quebrará todas as barreiras, e o cristal que o limita será estilhaçado pelos seus relâmpagos de fogo. Sobre o Cosmos irá o olhar do homem ainda que seja para se sentir perdido na noite má da universal indiferença. E' que na religião da humanidade o homem estava encarcerado (e tanto que, para ser eficaz, se permite o uso da imaginação sonhadora), e no *cousismo* materialista o homem encara o Universo.

No bergsonismo a emoção religiosa é dada por essa onda de vida e consciência, que, atravessando a matéria, é como um esforço contra a distensão material, uma condensação num ponto móvel e activo.

Em religião achamos, pois, todos os momentos cousistas da filosofia.

Da forma como temos apresentado o sentimento religioso, êle pertence à Arte que o traduza e exalte e á filosofia que o determine e enriqueça. Não terão então as instituições religiosas (fóra de propositados interesses particulares) um valor próprio, um especial motivo de existência?

Têm e fácil é determiná-lo.

Não falaremos do motivo accidental da demora na difusão do pensamento científico e filosófico, motivo da permanência de instituições tradicionais dum sincrético poder coordenador de inteligências, sentimentos e vontades. A própria essência do sentimento religioso dá valor às instituições religiosas.

E' certo que, na sciência, na filosofia e na arte, a religião encontra substitutos ou equivalentes. Assim a sciência e técnica derivada é o seu equivalente especulativo prático, a filosofia o seu equivalente especulativo teórico, a arte o seu equivalente emotivo. E' certo também que uma pessoa, isto é, uma consciência livre de posse destes equivalentes, será uma consciência religiosa.

Mas falta, no entanto, uma virtude, que só a associação religiosa pode dar.

Falta a multiplicação indefinida da força do sentimento religioso, e a orientação desse sentimento num fim, suprema e dominadoramente moral. Por isso a Igreja, ou associação religiosa, é uma realidade viva e fecunda; e o problema religioso abrange a existência das instituições ou Igrejas.

No sentimento religioso estético há uma amplidão ilimitada, e o ponto de vista moral é apenas implicado.



Na exaltada comunicação dramática, que a associação religiosa estabelece entre as almas, há uma explícita intenção de moral prática. Há uma afirmação do bem querer colectivo, mais restrita e imediata que na comunhão estética.

A arte é sempre uma associação mais limitada, pois se dirige, de grau em grau, às mais subtis e efémeras formas do sentimento superior, procurando dár-lhes a permanência e a eternidade. A arte é como que a nova comoção da mais alta haste, que irrompeu na altura.

A religião é o êxtase e o entusiasmo dos grandes ramos, marulhando, enleitados, na imensidade em que e para que se agitam.

Essa longínqua haste vai conquistando as alturas, os ramos vão bebendo sôfregamente a vida do redor.

Na arte, comungam as almas das altitudes; na religião, essas almas eleitas descem da altitude ao vale, a dar-se em comunhão a todos os humildes.

A instituição religiosa é, pois, um momento conjugado da arte e da moral, do bem sentir e do bem querer.

É o momento em que todas as almas se podem sentir irmãs, num santo entusiasmo de consciências livres que o Universo abrangem; e, na própria língua maternal, cantando o religioso amor do todo, falam, criam e cumprem o seu destino próprio.

Mas a vontade e o sentimento são, num todo sistemático, pelo pensamento; não podem contrariar o pensamento, que os edifica. Uma instituição religiosa não terá valor e realidade, se não se furtar ao vício de *cousar* em momentos inferiores do pensamento. ¿Como se podem manter instituições, que são pensamento, pois tudo é pensamento, em guerra ou antagonismo com o pensamento?

¿Como hão de resistir os mais estagnados espíritos às ondas de pensamento em que são envolvidos? ¿Quem não vê, no progresso industrial e vitórias palpáveis da sciência, o motivo do pensamento das cidades se adiantar ao dos campos, na dissolução, a que assistimos, dos sentimentos católicos?

Abstraíndo dos interesses sacerdotais (neste estudo constantemente desprezados), ¿não se anuncia um forte movimento no sentido de renovar as instituições religiosas?

¿Não assistimos a sucessivos congressos religiosos, concorridos pelas mais próximas e pelas mais afastadas seitas?

As religiões morreram e ¿não perderemos ideal, força, coragem, confiança, virilidade e alegria, se ficarmos reduzidos aos seus equivalentes já citados?

É suficiente a encher a vida, de virtude e coragem, a comunhão artística.

11. B.



Mas, ¿se numa associação artística sentimos crescer a alma, não será mais vigorosa, fraternal e santa a alma, que nos daria uma comunhão com todos? E ¿não será o meio de manter, permanente, a bondade simples, ingénuo e dadivosa? Esse ingénuo entusiasmo seria o melhor alimento de todos os corações e de todas as virtudes. As emoções da grande Arte são generosas, é certo; ¿mas não vemos nós, precisamente na fraterna piedade recíproca dos verdadeiros artistas, como seria uma inundação de íntima e singela fraternidade a comunhão religiosa de todas as almas?

¿Como dominar o seco e mau orgulho dos ricos e a cega e baixa cubiça dos pobres? ¿A arte poderá conseguir um dia a comunhão dessas almas que se ignoram recíprocamente e que, em si mesmas, se ignoram?

Ninguém nos acuse de misticismo estreito, pois tivemos a cautela de mostrar bem o valor do pensamento. Se a religião actua, é pelo sentimento, que é uma obra do pensamento.

Sim; é pela ideia de Justiça que a Justiça há de ser, mas a Justiça integral e viva é o sentimento de Justiça, e esse não se pode *cousar* numa consciéncia, pois só é real na comunicação e contacto de muitas consciéncias.

A ideia só de Justiça também não basta; ninguém, mais que nós, reconhece a necessidade de actuar com os determinismos, dentro dos determinismos. Mas, uma vez lançada a vontade para o desejo pela aspiração do pensamento, ¿donde vem a invencível força de eficácia em acções?

¿Não é da comunhão colectiva?

Quando um exercito se precipita na vitória, ¿quem o move? ¿Não é a vontade colectiva? ¿Não há em cada homem o coração dos outros e, em todos, o coração da Pátria?

Quando os oprimidos se revoltam, suportando incríveis privações, ¿não é o amor comum, a solidariedade da miséria, a dor individual transcendentalizada, que os sustenta?

Só os de má vontade não terão olhos para ver que nunca, em qualquer tentativa filosófica, maior parte foi dada ao pensamento, e que é ainda o pensamento que vem garantir o valor da associação religiosa.

A associação religiosa é dialécticamente demonstrada como o momento de imediata afirmação do absoluto bem querer. Momento realizado pela comunicação dramática das pessoas religiosas, unidas no mesmo religioso pensamento.

¿O que deve ser uma Igreja?

Uma associação livre de pessoas livremente religiosas, que erguem as almas no mesmo pensamento. Deste modo, só será verdadeiramente religiosa a Igreja, que seja uma nascente de li-



berdade, que alimente Deus das virtudes dos homens e não a que subordine os homens a um Deus, facto bruto e não ideia realizada. Esta Igreja não terá pretensões de domínio, será o templo aberto a todos os necessitados de abrigo, o vasto mar onde todos se banhem, a inexgotável fonte de todas as sêdes. Subindo até ao momento religioso, será superhumana, mas sem esquecer que tudo se passa na consciência religiosa da pessoa. Não tendo o absoluto, por o seu Deus não ser uma coisa <sup>(1)</sup>, terá a linguagem dos associados; será a expressão das relações, que unem as pessoas religiosas ao todo. Será, por isso, regional e nacional, pois no acto religioso se não apaga, antes se afirma a pessoa. É a pessoa, se envolve o Universo, envolve também a sua pátria, região ou raça. Essa instituição é indicada pela necessidade com que os povos acordados a procuram.

N. B.

Os governos não serão indiferentes perante essa Igreja, que será uma disciplina de coordenação social, que à sociedade pertence garantir. Os governos não serão neutros em matéria religiosa, como o não são em matéria jurídica. E o direito envolve na sua evolução a mesma falta de paralelismo entre o ritmo do pensamento, que o transforma, e do sentimento, que o mantém. É certo que o pensamento religioso é mais complexo que o pensamento jurídico.

¿Isso indica que deve haver menos intervenção do estado? Conforme.

O estado não pode levar a sua intervenção tam longe como no caso do direito, porque este é o primeiro extracto da vida social e a religião é o mais longínquo e profundo; sendo de notar que, entre os extractos da vida social, há contínuas correntes de subida e descida. Envolvendo a religião toda a vida do pensamento, o estado não tem categoria para integralmente a dirigir.

Mas tem sobre as religiões direitos incontestáveis, e deve ter para a religião deveres iniludíveis.

Terá de, e com as outras associações, as manter dentro do recíproco respeito, que o direito garante; e terá de as obrigar ao respeito da moral comum, da pedagogia e hygiene social, etc.

Mas não deve ficar por aqui a interferência do estado.

O estado poderá ter uma religião, que, sem ser obrigatória, seja por êle (pelo menos nos povos sem iniciativa) auxiliada.

Será aquela instituição, que, de acordo com a vida dialéctica do pensamento e do sentimento, realize o acordo ideal das vontades, a exaltação do sentimento pela comunicação, que o multiplica.

Será a mais forte arma de defesa colectiva e o mais fecundo

(1) Uma pessoa dada absolutamente é uma coisa.



motivo de progresso moral, jurídico e social. O estado regulando a educação e a selecção <sup>(1)</sup> dos sacerdotes poderia garantir o valor social da instituição.

Estes teriam, além duma verdadeira educação científica e filosófica, uma ampla educação profissional que lhes abrisse largamente o espírito à compreensão do fenómeno religioso. Para isso estudariam a história das religiões, a literatura religiosa, a sciência <sup>(2)</sup> da religião, a psicologia e a lógica religiosas.

Com esta educação seria evitado todo o *cousismo*, que, em religião, é o fanatismo deste ou daquele sistema.

Mas nenhum governo pode fazer mais que auxiliar um movimento incipiente. ¿Sairá esse movimento da profunda laboração dos povos?

¿Iremos perder essa fonte de valôr e virilidade?

¿Os equivalentes especulativos e emotivos terão de substituir integralmente as religiões desaparecidas?

¿Para que uma nova religião aparecesse, seria preciso um estado de exaltação colectiva dificultado, senão impossibilitado, pela falta de ingenuidade? Nenhuma segura resposta podem ter tais perguntas.

O que é certo é que o scepticismo não é um mal contemporâneo, que a ingenuidade será sempre nos momentos de comunhão dos desejos e vontades, e que o cristianismo é ainda eficaz e activo.

A nós, sómente importava mostrar como o criacionismo edifica, na sua natural trajectória, a sciência <sup>(3)</sup>, a arte e, senão a religião, pelo menos os seus equivalentes e substitutos. Uma sciência certa, e não mero e misterioso símbolo cómodo e fecundo. Uma arte realista, porque dialéctica, e tam mais realista quanto mais se aproxima do momento em que coloca a pessoa religiosa na vida infinita. Uma religião realista, pelo mesmo motivo, é que é o momento de conjugação do sentimento e pensamento religioso com a imediata acção virtuosa; ponto de contacto da personalidade integral com a acção quotidiana, ponto de convergência de todo o valor da pessoa eterna para a sua humana vida social.

Ainda o criacionismo indica (neste primeiro momento) um significado justo do termo infinito. Já veremos que os *cousismos* inferiores trazem como consequência o *cousismo* do Infinito e,

(1) Preferível seria sempre a direcção autónoma, mas isso implica iniciativa, que poucos povos possuem.

(2) Pelos métodos psicológico, etnológico, histórico e sociológico.

(3) O criacionismo, que parte da sciência, volta naturalmente a ela, para vêr, nos seus determinismos, os instrumentos da acção da consciência.



como consequência, certos problemas que o pensamento declara insolúveis e contraditórios.

O único infinito para nós real está na continuidade da nossa vida moral.

U.

Já o criacionismo pode dar esse sentido á palavra infinito, que significa o mesmo que liberdade moral <sup>(1)</sup>. Uma liberdade moral numericamente limitada seria absurda e contraditória, pois só outra liberdade a poderia limitar, e assim sucessivamente.

Uma vez desfeito o vício *cousista*, o criacionismo é a filosofia, que se impõe.

Toda a dificuldade de compreender esta filosofia está na dificuldade de pensar fora do vício *cousista*. O erro é tão arreigado que antinomias e "impasses" do pensamento humano tem vindo a desafiar a crítica, desde remotíssimas eras sem que o pensamento, delas se conseguisse desfazer. Assim acontece com os célebres pretendidos sofismas de Zenon de Eleia e com as antinomias de Kant. No entanto, essas dificuldades resultam exclusivamente do vício *cousista*; mas desse lado não se olhou o pensamento humano, porque difícil lhe era lembrar-se da possibilidade dum erro tam íntimo e familiar. Uma rápida <sup>(2)</sup> análise dos argumentos de Zenon e das antinomias de Kant, explicando e resolvendo, vai ser o último e irrespondível argumento do criacionismo.

Mas, antes disso, umas ligeiras notas queremos fazer sobre dous pontos já referidos.

Ficou demonstrado que só conhecemos a realidade do pensamento de noções.

Nenhuma *cousa* é em si e por si. A sensação é já um sistema de noções. A realidade é o máximo racional da sistematização das noções.

Duas notas interessantes se podem aqui fazer. A primeira consiste na possibilidade duma acção, melhor ou peor dirigida, pela exclusiva ou quasi exclusiva guia da sensação.

¿Não é uma interessante coincidência? ¿Bastará a explicá-la uma adaptação, que fosse criando e conservando essas sínteses significativas?

Não basta; e aqui seria interessante uma metafísica das sensações, que não podemos fazer. Para o conseguir, seria preciso penetrar mais de perto na intimidade do real.

No próximo e último capítulo, veremos como temos de nos

(1) Em breve será o motivo e garantia dessa liberdade moral.

(2) Rápida, com pesar nosso. Porque é interessantíssimo ver os críticos ora fugir à questão por concederem o *cousismo*, ora cair em novas "impasses" por novos *cousismos*.



contentar com uma metafísica mais longínqua e indefinida. E', no entanto, um interessante trabalho o da metafísica das sensações. Nesse sentido, o ilustre pensador francês Jean Jaurés fez uma obra de grande beleza e elevação. As sensações são ideias, e o mundo sensível é já uma realidade íntima e profundamente racional. A esse trabalho, aliás cheio de eloquência e grandeza moral, enviamos o leitor ávido de beleza.

Outro ponto interessante está em a realidade ser sempre garantida pela máxima racionalização e ser, ao mesmo tempo, uma pessoa. A realidade parece ser, desde logo, a pronta afirmação do máximo de liberdade compatível com a condição de não mutilar ou esquecer as oposições sensíveis. Este melindroso, interessante problema, terá uma explicação e um significado de alcance, quando chegarmos ao real pluralismo de mónadas, *efectivamente* livres e activas. Deixemos, por agora, esse momento em que, apreendendo, nas mónadas, a infinita actividade moral, que as sustenta, estamos no nosso momento metafísico <sup>(1)</sup>.

Vamos ao pensamento grego, que, há mais de dous mil anos, soube pôr certas dificuldades, que dentro do *cousismo* desafiam, invulneráveis e sempre de pé, a crítica filosófica.

Parménides e discípulos, isto é, a escola eleática, combatiam pela unidade do Ser.

O mais valoroso argumentador da escola foi Zenon, cujos argumentos contra o movimento envolvem uma irrefutável (dentro do *cousismo*) crítica do contínuo. Vários, e de espécies várias, eram os argumentos de Zenon, mas os mais importantes são os quatro argumentos dirigidos contra o movimento. Em todos os argumentos há irrefutabilidade dentro do *cousismo*. Assim Zenon mostrava que era absurdo o ruído produzido pela queda simultânea de muitos grãos, porque cada grão caía silenciosamente. E o argumento seria irrespondível, se *cousássemos* o som da queda de cada grão. Mas o som não é *cousado* e, daí, a saída fácil, que todos têm para este argumento. Outro tanto não acontece para os quatro argumentos contra o movimento, porque o espaço e o tempo são *cousados*.

### **Os argumentos de Zenon.**

Zenon de Eleia apresentou os quatro argumentos seguintes contra a possibilidade do movimento.

A interpretação destes argumentos tem sido muito discutida. A nós, na intenção actual, importa pouco esse problema. Afastaremos, por isso, esse problema que não queremos discutir, porque nos não é preciso e porque somos incompetentes. Segui-

(1) Ver "O Método".



remos, na exposição, mais que um autor, preferindo, pela sua clareza e ordem, a exposição de V. Brochard <sup>(1)</sup>.

Os argumentos são de duas espécies. Nos dous primeiros, supõe-se que o espaço e o tempo são infinitamente divisíveis. Nos dous últimos, que o espaço e o tempo são compostos de elementos indivisíveis. Deste modo são eliminadas todas as possibilidades de movimento. Os dous primeiros são a dicotomia e o Achilles. Os dous últimos são a flecha e o estádio.

*A Dicotomia.* Não há movimento, porque é preciso que o móvel chegue ao meio do seu percurso antes de alcançar o fim.

*O Achilles.* O mais vagaroso nunca será atingido pelo mais rápido, porque é preciso que, antes, o que persegue chegue ao ponto donde partiu o que foge, de modo que o mais lento terá sempre necessariamente algum avanço. Nunca o Achilles alcançará a tartaruga.

Estes dous argumentos mostram que é impossível o movimento num espaço contínuo. Várias são as discussões, que tais argumentos têm sofrido. As mais inofensivas veem dos matemáticos ingénuos, que, prontamente, demonstram que as séries consideradas têm um limite.

Mas ter uma quantidade por limite é diferir dela tam pouco quanto se queira, e o problema está precisamente nessa possibilidade de indefinido decrescimento. De pouco serviria ao caminhão, que a uma luz se dirigisse, dela distar cada vez menos, se *sempre* alguma cousa distasse. Esta resolução matemática da dificuldade é levada mais longe, e com nova aparência de vitória, com os números transfinitos de Cantor.

Seria realmente preciso um processo de exceder o infinito para conseguir acabar o movimento começado.

Cantor dividiu os números em várias classes, segundo a sua potência; entendendo, por sistemas da mesma potência, aqueles entre cujos elementos se pode fazer uma correspondência unívoca.

Cantor demonstrou que o conjunto de todos os números algébricos tem a mesma potência que a série natural dos números e que o mesmo acontece para o conjunto dos números racionais, dos números inteiros positivos, etc. Estes primeiros números, que têm a mesma potência que a série natural 1, 2, 3, .... dizem-se números da primeira potência.

Depois Cantor define uma operação que chama derivação dos conjuntos e, com ela, define números, que excedem a série natural e que formam conjuntos de potência superior à primeira, ou novas classes de números.

(1) "Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne."



Por fim Cantor demonstra que o conjunto  $(0 \dots 1)$ , tomado como exemplo do contínuo, não pode pertencer à primeira classe dos números.

Daqui se concluiria que só com números, pelo menos da segunda classe, se poderia exgotar o contínuo, isto é, resolver a dificuldade do argumento de Zenon.

Uma rápida análise desfaz o equívoco, que aqui poderia produzir-se, e em que um dos mais profundos pensadores franceses esteve a cair. Em primeiro lugar, tratar o contínuo linear pelo número só é possível por um postulado perfeitamente legítimo, quando dêle se use com nítida consciência.

Todos os pontos duma linha podem ser representados por um número e a cada número pode fazer-se corresponder um ponto da linha.

Mas veja-se que tratamos de números, que são símbolos, e que, para terem um significado determinado, é necessario escolher uma unidade e precisar esses símbolos. Com efeito, um só número irracional envolve o problema do infinito, se deixamos o abstracto simbolismo e lhe queremos determinar um sentido.

E', portanto, simbólicamente traduzível um contínuo linear por um contínuo numérico; mas é preciso não jogar com o duplo sentido dos números. Se são dados, não exgotam o contínuo; se são símbolos permanece, para êles, o problema.

Eis a primeira consideração, que, ainda, de novo, afasta a matemática, do problema.

Quando Cantor demonstra que o contínuo  $(0 \dots 1)$  não pertence à primeira classe dos números, duas vezes o indeterminismo do infinito faz com que, para o nosso caso, a discussão nada adiante. E', como anteriormente mostramos, quando o contínuo linear é substituído pelo contínuo  $(0 \dots 1)$ ; e é no processo da demonstração. Este contínuo não pode ser da primeira classe dos números porque, se fosse, haveria uma série simplesmente infinita na qual cada número do intervalo teria lugar *determinado*. Mas isto não pode ser, porque em tal série se pode indicar, dentro de qualquer intervalo, um número, e *portanto uma infinidade*, que não seja compreendido entre os termos da série.

E' que primeiro se formou a série pela lei de formação dos números da primeira classe. E assim os números tem *simbólicamente* lugar bem determinado. Mas, depois, novas relações foram estabelecidas, e os símbolos desenvolvidos e actualizados deixaram de fora novos números determinados pela lei de actualização dos primeiros.

Toda a teoria dos conjuntos resulta, com efeito, de relações estabelecidas entre séries infinitas por meio de leis de formação.



Uma classe infinita pode ser simultaneamente equivalente e prevalente a outra <sup>(1)</sup>. Este indeterminismo é limitado pelo teorema de Bernestein, que permite a divisão das classes em potências, como já vimos.

De outro lado, a ordenação das séries permite, pela consideração da lei de ordenação, conceber os números ordinais transfinitos.

Aqui, de novo, se revela o indeterminismo fundamental do problema de exgotar o contínuo geométrico pelo número; pois que os números ordinais diferentes  $w$ , <sup>(2)</sup>  $w + 1$ ,  $2w$ , etc. são, sob o ponto de vista cardinal, todos iguais.

O problema não é de ordem matemática.

Outros críticos, seguindo a audaciosa e fecunda atitude de Renouvier, fazem uma crítica geral do contínuo pela aplicação da impossibilidade do número infinito. Esta atitude de Renouvier leva-o a pôr como dilemas as antinomias de Kant. A impossibilidade do número infinito é bem real e verdadeira, sómente envolve os mais vulgares *cousismos*, ao mesmo tempo que é incompatível com certas noções preciosas e indispensáveis.

Aqui, essa tese é incompatível com a noção de espaço, como veremos no estudo de algumas críticas dos argumentos de Zenon, que esta tese envolvem.

As críticas são de duas origens.

Umas resultam da constituição do espaço e do tempo. Outras da constituição do movimento.

Entre as primeiras é notável a de Évellin, igual à sua crítica das correlativas antinomias de Kant.

Entre as segundas, é notável a crítica de Noël e a resultante da metafísica bergsonista.

Para Évellin, uma extensão é formada dum número finito de átomos ou mínimos de extensão.

O espaço da imaginação carece dum espaço real, finito e determinado.

Este *cousismo* do espaço descontínuo foi feito também, como já dissemos, por Cauchy, e é no *cousismo* numérico do espaço e do tempo *cousado*, que assenta a célebre demonstração matemática da existência de Deus feita pelo célebre discípulo de Cauchy, o padre Mogno. Se o espaço se compõe dum número finito de átomos, já o movimento seria possível.

Mas não é lícito substituir à noção de espaço geométrico um propositado espaço, que resolva as dificuldades impórtunas.

(1) "Rivista di Sciéncia", 1911, F. Enriquez — I numeri e l'infinito.

(2)  $w$  é o primeiro número que excede todo e qualquer número  $n$  que, na ordenação, satisfaz ao postulado de Peano (da indução matemática).



Além disso, esse espaço seria absurdo. Se os seus átomos fossem inextensos, é como compreender que a sua união formasse a extensão?

Se são extensos, permanece indefinidamente o problema. No caso infecundo de serem inextensos, valerá o argumento de Pascal, citado por Pilon no seu "L'année philosophique", e que é o seguinte:

"Os indivisíveis, que compõem um lugar real, devem tocar-se, pois sem isso seriam separados por intervalos, onde não houvesse indivisíveis.

Ora dous indivisíveis só podem tocar-se total ou parcialmente. Se se tocam no todo, coincidem; se em parte, não serão indivisíveis".

Não serve de nada dizer, com Lechallas, que o espaço é uma possibilidade de relações entre um número finito de elementos, pois o problema permanece para esses elementos, que, pelo menos antes de completar a metafísica da realidade, serão no espaço. Esta crítica deixa persistir o argumento.

Os argumentos tirados da natureza do movimento, como os de Nœl e Bergson, seriam decisivos, se não fosse o vício *cousista* de não terem afastado o espaço e o tempo substanciais. Isto para Nœl é assim, sem restrições; para Bergson, já vimos que o tempo *cousado* é psicológico e que o espaço *cousado* é a distensão exteriorizante desse concentrado tempo psicológico.

A tese menos substancialista é de Bergson. A de Nœl é logo falsa, pela simples consideração da relatividade do movimento. A tese do Bergson <sup>(1)</sup> enferma do mesmo mal, embora mais encoberto. Em primeiro lugar, nós poderíamos, nesta altura do nosso trabalho, dizer simplesmente que o movimento relativo é tam real como a própria mecânica e que uma teoria do movimento, que negue essa relatividade, é errônea.

Mas a própria tese de Bergson é viciosa desde que na evolução criadora concedeu uma extensão *cousista*. Se há uma extensão a percorrer, o móvel terá de a exgotar; e é, de pé, o problema. Dizer que a mobilidade é a essência do movimento e que o movimento é um progresso não impede que este, tendo de exgotar uma extensão existente em si, seja impossível. Diz-se que o movimento executado por um braço, indo de A a B, é uno e indivisível, porque a consciência dá a sensação interior dum facto simples. Ainda que assim fosse, o problema permaneceria sempre, desde que uma extensão tivesse de ser percorrida pelo braço. É Mas é assim tam simples essa sensação?

(1) Sobre este assunto é interessante uma estéril discussão havida entre Dantec e Bergson, ambos encarcerados nos respectivos *cousismos*.



¿Esse movimento dura, sómente, segundo uma qualidade sem instantes?

Se executarmos de olhos fechados um movimento sobre uma extensão, de forma ignorada por nós, mas simétrica, ¿não faremos uma contagem de movimentos? O ponto em que acaba uma subida para começar o declive ¿não será um instante a cortar o nosso tempo?

Bergson, *cousando* o esforço, deixaria o problema ignorado, se não tivesse por outro lado *cousado* a *extensão-distensão*; desse modo envolveu-se na impossibilidade eleática. Isto, sem falar no erro, próprio do seu *cousismo*, de desconhecer a relatividade do movimento.

É, sim, na essência do movimento, que está a solução do problema, mas não numa essência *cousista*. O movimento é *real* pelas *noções*, que o definem; e as noções, que o definem, são, como vimos, cinematicamente, a velocidade e a aceleração e, dinamicamente, a massa, a aceleração e a força. Estas noções utilizam as noções, e não os *cousismos*, inferiores de espaço e de tempo.

O movimento realizado pelas suas noções é fóra dos argumentos eleáticos, que só alcançam o *cousismo* do movimento em tempo e espaço *cousistas*. O movimento é possível, o móvel chega ao fim da trajectória, Achilles agarra a tartaruga, muito simplesmente porque o movimento é tal aceleração, tal velocidade e, por isso, *tal espaço em tal tempo*.

Como dissemos, Zenon apresenta dous novos argumentos para a hipótese dum tempo e dum espaço, formados de indivisíveis.

*A flecha.* É rigorosamente impossível que a flecha se mova no instante indivisível, porque, se mudasse de posição, o instante se-ira dividido. O móvel no instante está em repouso, ou em movimento. Como não está em movimento, estará em repouso e, visto o tempo ser composto só de instantes, o móvel é sempre em repouso.

*O estádio.* Sejam as tres linhas horizontais de pontos imóveis:

		A <sub>1</sub>	A <sub>2</sub>	A <sub>3</sub>	A <sub>4</sub>		
B <sub>4</sub>	B <sub>3</sub>	B <sub>2</sub>	B <sub>1</sub>				
				C <sub>1</sub>	C <sub>2</sub>	C <sub>3</sub>	C <sub>4</sub>

Os BB e os CC movem-se em sentido contrário com velocidades iguais, e o conjunto é agora:

A <sub>1</sub>	A <sub>2</sub>	A <sub>3</sub>	A <sub>4</sub>
B <sub>4</sub>	B <sub>3</sub>	B <sub>2</sub>	B <sub>1</sub>
C <sub>1</sub>	C <sub>2</sub>	C <sub>3</sub>	C <sub>4</sub>

Depois do primeiro instante B<sub>1</sub> vem para baixo de A<sub>3</sub>, e C<sub>1</sub> para baixo de A<sub>2</sub>. B<sub>1</sub> e C<sub>1</sub> passaram um pelo outro, e, desse modo,



o indivisível instante foi dividido. Logo ou não há movimento, ou não há instantes indivisíveis.

As teses, que consideram o movimento como uma qualidade intrínseca do móvel, sofrem dos mesmos vícios apontados na análise dos dous primeiros argumentos.

Vejam as teses que realizam um espaço e um tempo atómicos. Évellin resolve a dificuldade por uma propositada definição de movimento, dizendo que um corpo, ocupando no instante um espaço da sua grandeza, é em repouso ou em movimento, conforme esteve ou não no mesmo espaço, no instante precedente. A definição, feita de propósito, é, apesar disso, inútil e nada remedeia. Se o tempo só consta de instantes (ilusão igual à de dizer que o espaço só consta de pontos, a grandeza só consta dos limites, Portugal só consta das fronteiras, etc.), o argumento de Zenon sai vitorioso desta definição de Évellin.

Zenon demonstrou, com efeito, que no instante é impossível o movimento, pois êle dividiria o instante, que deixaria de ser. Ora o tempo *cousista* é composto exclusivamente de instantes, é, pois, impossível o movimento em toda a sua duração, de instantes feita.

Para nós o movimento é real pelas suas noções determinantes. Não há um tempo de instantes, nem um espaço de pontos; mas pontos e instantes são limites de extensões e durações.

Ao argumento do estádio responde Évellin igualmente em falso.

Se os elementos são contíguos, confundem-se, e o argumento de Zenon e a própria tese de Évellin se desfaz. Nem séries, nem elementos, nem movimento. Se são distintos, é claro que  $B_1$  e  $C_1$  passaram um pelo outro, quando dentro dum instante  $B_1$  veio sob  $A_3$  e  $C_1$  sob  $A_2$ , e desse modo esse instante foi dividido. O que aqui serviria não era a contiguidade do espaço, mas o intervalo sem extensão — o que é absurdo.

Na nossa teoria da realidade dialéctica de noções o problema é simples.

O movimento das séries é determinado pela noção de velocidade, que segundo a hipótese de Zenon é da mesma direcção e grandeza, e sentidos opostos, nas duas linhas móveis. Desta forma, os respectivos tempos serão determinados pelas fórmulas, que definem os movimentos. A série dos BB e a série dos CC terão, em relação à dos AA, um movimento com o tempo seguinte:

$$t = \frac{e}{v}$$

As séries dos BB e CC em relação uma à outra, terão, visto os seus movimentos em sentidos opostos, o seguinte tempo:



$$t' = \frac{e}{2v}.$$

Logo  $t' = \frac{1}{2}t$ . Como acontece realmente ainda que Évellin o declare impossível.

‘Eis o criacionismo garantido pela solução simples e natural, que, de harmonia com as noções scintíficas, pode dar dos pretendidos sofismas de Zenon de Eleia.

### **Antinomias de Kant.**

Kant não podendo deixar de pensar a realidade verdadeira, nunca se contentou em simplesmente afirmar a relatividade humana do conhecimento. Falou sempre no noumeno.

E, na dialéctica transcendente, Kant, estudando a antitética da razão, isto é, as contradições em que ela cairá avançando além da experiência, põe os conhecidos teoremas opostos, cuja solução é pedida à relação fenómeno noumeno (1).

Ei-los (2).

*Primeira opposição: Tese.*—O mundo teve um começo no tempo e é limitado no espaço.

Teve um começo no tempo, porque o contrário implicava a existência dum número infinito de estados sucessivos.

E' limitado no espaço, porque a grandeza duma quantidade só é concebida pela síntese das partes, síntese impossível num mundo, que fosse um agregado infinito de cousas reais.

*Antítese.*—O mundo não tem começo, nem limite; é pelo contrário, infinito no tempo e no espaço.

E' infinito no tempo, porque o começo é uma existência precedida dum tempo vasio, e num tempo vasio nada pode começar por falta de razão suficiente.

E' infinito em extensão, porque de outro modo dava-se o absurdo dum mundo em relação com um espaço vasio, isto é, do mundo com nenhum objecto.

*Segunda opposição: Tese.*—No mundo, toda a substância composta é composta de partes simples. Por toda a parte existe o simples ou o composto de cousas simples.

Ou todo o composto é insusceptível de desaparecer pelo pensamento, ou pode desaparecer pelo pensamento.

Se pode desaparecer, isso que resta, suprimida a composição, é o simples. Se não pode desaparecer a composição, não

(1) Tanto assim que Kant considera as antinomias como novos argumentos da idealidade transcendental dos fenómenos.

(2) “Critique de la Raison pure.”



será o composto formado de substâncias, o que é contra a hipótese.

*Antítese.* — Nenhum composto, no mundo, é formado de partes simples. Nada existe de simples.

Se um composto fosse formado de partes simples, o número de partes do composto teria de ser igual ao número de partes do espaço, que êle ocupa, visto toda a relação exterior, compreendida a composição de substâncias, só ser possível no espaço.

Ora como o espaço se compõe de espaços, o simples ocupa um espaço. Mas todo o real, que ocupa um espaço, compõe-se duma diversidade de elementos fóra uns dos outros; é, portanto, um composto substancial e não um simples.

Além disso, nada de simples pode haver no mundo, porque nunca tal simples poderia ser objecto duma experiência possível. A intuição empírica desse objecto simples deveria ser uma intuição sem nenhuma diversidade. Não se pode concluir, da não-consciência duma tal diversidade, a impossibilidade absoluta de tal objecto na intuição, ora essa conclusão é necessária para se poder afirmar a simplicidade absoluta. A simplicidade absoluta não pode, pois, ser concluída de nenhuma observação.

*Terceira opposição: Tese.* — A causalidade segundo as leis da natureza não é a única de que se possa derivar todos os fenómenos do mundo; é necessário admitir ainda uma causalidade por liberdade para a explicação desses fenómenos.

Se toda a causalidade se reduz à causalidade física, cada acontecimento supõe um anterior e *nunca* haverá senão começos relativos e nenhuma causa suficientemente determinada *a priori*.

É preciso, portanto, admitir, ao lado da causalidade física, uma absoluta espontaneidade de causas capaz de começar uma série de fenómenos, isto é, uma liberdade transcendental sem a qual a série sucessiva dos fenómenos nunca é completa do lado das causas.

*Antítese.* — Não há liberdade; mas tudo acontece, no mundo, segundo leis naturais.

Se houvesse uma liberdade, espécie de causalidade, não poderia haver nenhuma ligação dos estados sucessivos produzidos por causas eficientes, que constitui propriamente a experiência.

E isto, porque um primeiro começo de acção supõe um estado sem nenhuma ligação com o passado da mesma causa. A causalidade é precisa para que haja experiência e natureza.

*Quarta opposição: Tese.* — Com o mundo sensível relaciona-se qualquer coisa que, quer seja uma parte desse mundo, quer a sua causa, é um ser absolutamente necessário.

O mundo sensível contém uma série de mudanças, porque sem elas não seria dada a representação da sucessão do tempo.



Toda a mudança é necessitada pela condição, que a precede, todo o condicionado actual supõe, portanto, uma série completa de condições até ao incondicionado absoluto, que tem de pertencer ao mundo sensível. Se esse incondicionado fosse de fóra do mundo sensível, a suprema condição do princípio duma série de mudanças seria, sem que essa série existisse. Logo há no próprio mundo sensível alguma cousa absolutamente necessária, seja toda a série cósmica, seja uma só parte dessa série.

*Antítese.* — Em nenhuma parte existe algum ser absolutamente necessário, seja no mundo, seja fóra do mundo, como sua causa.

Se o mundo é, ou tem um ser necessário, haverá, na série dos começos, um começo absolutamente necessário, e que seria, por isso, sem causa — o que é contra a lei dinâmica da determinação de todos os fenómenos no tempo. Ou seria a série inteira sem começo, necessária e absoluta no todo — o que é contra a sua constituição por elementos sem existência necessária e absoluta.

Se essa cousa necessária está fora do mundo, seria ela o início da série de causas de mudanças, pertenceria ao mundo visto actuar no tempo, o que contraria a hipótese. Não há, pois, nem no mundo, nem fóra, algum ser absolutamente necessário.

São estas as quatro oposições ou antinomias da razão. As duas primeiras resultam de *cousar*, dirá o próprio Kant, as formas *a priori* da sensibilidade e tomar o mundo fenomenal como cousa em si. As duas últimas resultam de *cousar ideias* e da mesma distinção entre o mundo fenomenal e o mundo noumenal, distinção que permite o acordo das teses e antíteses. Esta distinção do fenómeno e noumeno é, como vimos, arbitrária e cousista.

As críticas feitas a estas antinomias são, mais ou menos, da mesma especie das feitas aos argumentos de Zenon.

Renouvier e o neo-criticismo apresentarão o seu finitismo.

Évellin repetirá a distinção entre o pensamento da imaginação e da razão, *cousando* o seu espaço, o seu tempo, etc.

Nós contentamo-nos da análise directa de Kant e das mais importantes e gerais objecções.

Kant mostra pelas duas primeiras antinomias a necessidade de admitir um mundo noumenal, que permitirá resolver as segundas, mais trágicas, e mais de perto unidas ao problema do destino humano. As duas primeiras antinomias resultam de se raciocinar sobre o mundo fenomenal como se êle fosse uma *cousa em si*.

A tese da primeira antinomia, o finitismo do mundo no espaço e no tempo, é demonstrada pelo princípio de contradição.

A antítese é demonstrada pelo princípio de razão suficiente, pois que, num tempo vasio, nenhum motivo haveria para come-



çar o mundo; e um espaço vazio seria um arbitrário limite e uma relação do mundo com *nenhum objecto*.

Para nós, que mostramos ser o princípio de razão suficiente primitivo e principal e o de contradição um seu derivado, é maior ainda a oposição e a luta.

Kant resolve dentro do *cousismo* do seu sistema, a questão duma maneira anti-cousista, de absoluta audácia, negando o *cousismo* do mundo fenomenal. Mas isso serviria para indicar que posemos um falso problema, mas de nenhum modo bastaria a satisfazer os espíritos estranhos ao idealismo de Kant. Por outro lado, servindo estas antinomias para mostrar o mundo noumenal, que a terceira antinomia reclama, *¿ não será facilidade demasiada declará-las resultados de falsos problemas e ao mesmo tempo dar-lhes suficiente valor de demonstração?*

De resto, para nós existe o problema, que elas levantam sem resolver; pois não é solução arredá-lo pelo misterioso recurso a um noumeno, *que irá em breve prestar serviços relevantes*.

O finitismo resolve no mundo real (sem subterfúgios para um mundo noumenal feito para as ocasiões) o problema pela demonstração da tese. Assim faz Renouvier reduzindo as antinomias a dilemas.

É certo que Pillon demonstrou não ser isso possível dentro de kantismo; mas, como o kantismo afasta o problema sem o resolver, temos de o tratar directamente. Renouvier, fazendo uma aplicação do princípio do número, demonstra o limite do mundo extenso e temporal. Unidades reais constituem o mundo com as suas relações de posição e sucessão.

O próprio princípio do número não é tam claro que o indeterminismo das relações entre classes infinitas não seja apenas limitado pelo teorema de Bernstein, e, como consequência, não haja os diferentes números de Cantor. Mas, deixando isso, de muitas dificuldades está prene o neo-criticismo. Em primeiro lugar, a existência de unidades naturais é bem pouco compreensível no mundo físico, *que se presta à integração e diferenciação*. Em segundo lugar, *¿ que espécie de tempo e que espécie de espaço é esse absoluto, que vamos cousar?*

Além disso, já vimos o absurdo do tempo de instantes e do espaço de pontos.

*¿ Como é que o mundo tem um número finito de unidades?*

*¿ Como sabê-lo, sem contar?*

Milhaud diz que, para fugir à lei do número, basta não considerar os objectos como membros duma colecção.

A isto objecta-se que todos os objectos existentes podem ser considerados conjuntamente com outros.



A objecção seria sem resposta se houvesse, no mundo físico, a unidade real e o conjunto de unidades.

Mas não começemos por supor o que queremos demonstrar, e toda a crítica de Renouvier se perde.

A lei do número só pode dizer que não haverá em *sociedade* um número infinito de seres reais. Para o criacionismo não haverá um número infinito de mónadas <sup>(1)</sup>. Mas no mundo físico o número só terá aplicação e sentido, quando, de qualquer forma, se *realizar* em noções mecânicas, químicas, ou físicas. Não é, então, do começo no tempo e fim no espaço que se trata, mas das massas, das energias, etc. Instantes do tempo não se medem pelo número, porque o espaço, o tempo e os instantes são realizados pelas noções superiores da mecânica, da electro-magnética, etc. E essa realidade é conscientemente *anti-cousista*.

Perguntar se o número de estrelas é finito ou infinito é dar realidade absoluta às imagens da vista, quando, para que até se determinem, elas precisam das noções científicas da óptica, da espectroscopia, etc.

O problema seria saber se a massa do Universo é finita ou infinita, etc. Basta enunciar o problema para se responder.

A massa é uma quantidade, é o quociente da força pela aceleração, é, portanto, finita como as quantidades que a determinam. Saber se a gravitação universal é finita ou infinita, etc.

Pela mesma razão é finita a gravitação, como a energia, etc. Todos estes problemas resultam apenas de *cousar* um espaço infinito e um número infinito de objectos.

As noções determinadas da ciência, por isso mesmo que são determinadas, são, sob a quantificação, limitadas.

As *cousas* do comum *cousismo* não existem, nem levantam problemas.

O tempo e o espaço são *informados* e *realizados* por noções superiores; não existem em si e para si. O mundo não teve um começo no tempo, porque o tempo não existe em si; o mundo não tem um limite no espaço, porque o espaço não é em si. O tempo e o espaço nunca faltarão às realidades superiores, que os contêm e realizam.

E', por isso, que, voando em pensamento ao fim do mundo, êle continuará, pois aí nos achamos.

Não há antinomia, porque não há cousas em si. Em vez da tese e da antítese, sómente a afirmação de que tempo e espaço são determinados por noções superiores; e, em si, nada são para que a realidade por êles seja determinada *a priori* <sup>(2)</sup>.

(1) Ver o capítulo seguinte.

(2) Ver os capítulos "O Espaço" e "A Matéria".



A segunda antinomia mostra, na tese, a existência do simples como condição do composto e, na antítese, a impossibilidade da substância simples.

Renouvier admite o simples, como mónada física. O monadismo físico é para nós absurdo, visto ser um *cousismo* de noções inferiores, que não são em si. O átomo de hoje é o electrónio de amanhã, e, aí da física, se encontrasse na sua frente uma matéria descontínua. *Cousar* pontos de força é arbitrário e inútil pois que a força só existe pela aceleração e pela massa, e a massa introduziria o espaço.

Pillon faz uma distinção que salva o tempo do ilusionismo kantiano, deixando nêle o espaço. Desse modo o dilema será entre Matéria e Consciência, visto a mónada fisicamente impossível (pelo caracter do espaço) ser agora psicológica (pelo privilégio do tempo).

Mas, além do carácter especial do tempo de Pillon, é não será uma mónada bem pobre a que resulte duma simples opposição de pensamento? O tempo descontínuo de Pillon é absurdo e anti-científico; absurdo, porque não há tempo só de instantes, anti-científico, porque o tempo da física entra em equações diferenciais em ordem a  $t$ , o que implica a sua continuidade.

Para nós há composto e há simples. O espaço em si não diversifica. O espaço entra, sofrendo as determinações, em noções superiores, sem que para elas resulte alguma composição, mais que a própria a essas noções. Não é o tamanho dum homem que o diversifica como consciência moral. Uma realidade será simples de modos diferentes, conforme a sua noção determinante. Uma consciência é simples, quando é bem coordenada por uma vontade servindo-se de determinismos próprios, vigiados e por ela dirigidos. Uma máquina é simples, quando cumpre, eficaz e exclusivamente, a tarefa que lhe foi distribuída e para que foi feita, etc.

Não há o *simples em si*, nem o *composto em si*; esses fantasmas são *cousismos* inferiores. O átomo de rádio é, sob o exclusivo ponto de vista do modo de combinação química, um simples; é, sob o ponto de vista físico, um prodigioso complexo. O problema parece agudo e aflitivo, porque se *cousam* as noções; e, nessa hipótese, vemos debater-se problemas de interesses ideais, como já vimos no aparecimento das mónadas. Não *cousando* as noções, esta antinomia reduz-se a nada, ou á procura, *para cada caso*, de definições de simples e de composto, que, tendo sentido, o emprestem ás proposições da antinomia.

Veremos, portanto, aparecer, em momentos diferentes do pensamento, esta antinomia.

Quando, no ponto de chegada do pensamento criacionista,



se nos depararem as mónadas, encontraremos a questão do simples; mas simples bem definido e concreto, que é a actividade construtiva directora servindo-se dos determinismos, seus instrumentos de acção.

A terceira antinomia estabelece na tese a causalidade pela liberdade, e na antítese a exclusiva causalidade das leis naturais.

Aqui, o vício do kantismo vai produzir todos os seus erros. Não se limita o pensamento de Kant a explicar a antinomia por um *cousismo* do mundo fenomenal, mas vai pôr, ao lado um do outro, o mundo fenomenal e o mundo noumenal com duas causalidades opostas.

*Assim consegue uma liberdade ineficaz e uma causalidade vasia demasiadamente eficaz, pois abrangeria toda a natureza.* Kant, perturbado pelo scepticismo de Hume a propósito da causalidade, encontra-lhe a garantia na actividade sintética do conhecimento.

Desde então, e dada a forma sucessiva dos fenómenos e a natureza do tempo (para Kant), estava encerrado o pensamento numa indefinida regressão e progressão da causalidade natural, que é a antítese da terceira antinomia.

Mas Kant sabe da existência do noumeno e quer-lhe dar lugar na antinomia; por isso apresenta a tese. A tese consiste em fazer ver que, com essa indefinida regressão, nunca haveria causa suficiente.

*Isto é uma contradição do próprio pensamento fenomenista, (1) suficiente para o mostrar erróneo.*

A verdadeira antinomia está em demonstrar (no mundo dos fenómenos) a causalidade e ao mesmo tempo a impossibilidade da causa. A espontaneidade absoluta, que Kant usa na antítese para demonstrar a impossibilidade da experiência, e, portanto, o valor absoluto fenomenal da causalidade natural, é arbitrária e absurda, pois é colocada fóra de todas as noções. Seria o *x*, mas um *x* absurdo e irreal, pois, sendo livre, *apareceria causado necessariamente*. Nem a causalidade, nem a liberdade se salvariam; e isto, por dous motivos: porque são ambas absurdas e porque uma, nada é, sem a outra.

*É impossível uma liberdade sem um determinismo que a sirva.* A noção de causalidade é uma noção vaga, que se presta a muitas interpretações.

Assim, ora é afirmada absolutamente como suprema norma do real, ora é definida como o resultado duma acção finalista.

Para nós, é um momento do progresso racionalizante. Os determinismos científicos, que, no primeiro livro, encontramos,

(1) No sentido de Kant.



são mais e menos que a causalidade. Mais, porque a envolvem, menos, porque o trabalho científico raras vezes apreende a realidade tam de perto que penetre até à causalidade. O trabalho científico acha, a maior parte das vezes, simples relações funcionais, os simples e longínquos invariantes de um sistema de modificações, como as energias, etc.

Nesse caso o pensamento achou menos que uma relação causal, porque essa lhe ficou oculta e distante, e mais porque todo o determinismo envolve a causalidade. O caso de invariantes científicos, coincidindo com a causalidade, é o caso do puro mecanismo.

Quando há a *determinação* do equilíbrio pela acção de forças, há um efeito (o equilíbrio) saído duma causa. Quando da pura comunicação de força viva entre massas *absoluta* e exclusivamente mecânicas, há um efeito produzido por uma causa. A causalidade como todos os momentos do pensamento é sintética, em relação às noções que ainda a não postulam, e analítica <sup>(1)</sup>, em relação às noções superiores. Mas, e por isso mesmo, essas noções superiores não seriam sem a causalidade. A causalidade é superior ao número, ao espaço, ao tempo, etc. e inferior à liberdade. Por isso dispõe do espaço e do tempo, sem ter de se pulverizar ao longo do espaço e do tempo sem fim; e pode existir contra a argumentação da tese. Também terá de existir para que haja uma liberdade eficaz, que, servindo-se dela, não será, por ela, negada (contra a antítese) e expulsa para o nada noumenal. Unicamente, essa liberdade não terá só de dirigir a vaga causalidade natural, mas todos os determinismos, que encontramos na primeira parte do livro, e que, a partir do mecânico, excedem a causalidade pura a que se refere a antinomia.

A' quarta antinomia aproveita a anterior elucidação sobre a causalidade. A argumentação da tese da quarta antinomia é, como para a terceira, na necessidade de fixar a regressão do condicionado, num incondicionado inicial.

É pedir de mais, e de menos. É pedir um começo absoluto —o que pressupõe um tempo *cousado*. E é ignorar actividades de eficaz acção fenomenal, novo inconveniente de não ter posto a liberdade no mundo. Só podemos seguir de condição em condição, quando, depois de definir as noções com que vamos trabalhar, vamos ao longo do *tempo* (que definimos nas referidas noções) elaborando uma história, como no exemplo da teoria de Laplace, nas tentativas da história da vida terrestre, etc. De outra forma, fica só a vaga ilusão dum permanente condicionalismo, que é mais *concupiscência da imaginação* que necessidade de

(1) A mónada contém o determinismo da acção.



pensamento. Os incondicionados são as noções irredutíveis que o pensamento científico nos mostrou. Os condicionados são os determinismos, que essas noções realizam.

O nervo da tese é a necessidade de parar a regressão no tempo, o nervo da antítese é a indefinida regressão no tempo. Mais uma vez o tempo *cousista* impediu o acordo do pensamento, como o próprio Kant reconhece, quando diz ser notável, na quarta antinomia, o uso do mesmo argumento para a tese e para a antítese. O tempo passado encerra todas as condições, que são finitas ou não condicionam; mas, que são infinitas, porque o tempo é infinito, e condicionam, porque é o tempo que faz da condição um condicionado, e assim sucessivamente. A contradição é ainda no tempo, que *é infinito e exgotado, acabado e regressivo, etc.*

E' de notar que antítese afirma a contingência do todo, por a série dos fenómenos não ter começo absoluto. Esta afirmação é absolutamente arbitrária e falsa.

Num sistema mecânico isolado em movimento, cada ponto tem uma velocidade condicionada e o sistema um movimento necessário. ¿Os materialistas não admitem que o ciclo do Universo material é necessário e absoluto, sendo cada arranjo condicionado e relativo?

A antítese não impossibilita a tese e, dentro do pensamento de Kant, não é possível a resolução do grande problema subjacente a esta antinomia, que é o problema da suficiência ou insuficiência do condicionalismo mecânico a organizar o Cosmos.

Esse problema já foi por nós discutido, quando construimos as noções, que excedem o mecanismo. O condicionalismo mecânico não basta porque as noções de energia, de vida e de consciência o excedem. Mas a própria organização mecânica do Mundo excede o condicionalismo mecânico. Se apenas existisse a causalidade mecânica (motivo das duas últimas antinomias) não haveria um Cosmos, isto é, um mundo fisicamente organizado. ¿Como a simples causalidade mecânica faria essa ordenação?

A causalidade, que fôsse uma simples disposição dos fenómenos ao longo dum tempo em si (como forma ou como matéria), seria incapaz de organizar o mundo; a realidade seria um acosmismo. Tal causalidade, sendo simples determinação mecânica, é sempre uma determinação exterior. Os átomos tomam um certo arranjo por acção de outros átomos exteriores, que assim actuam por acção de outros átomos exteriores, etc. Seria o mais caótico indeterminismo. Se é a causalidade no sentido vago de simples determinação sucessiva dos fenómenos, tal causalidade é cheia de dificuldades que a inutilizam, quando seja *cousada*.



A primeira dificuldade é levantada por Sextus. Toda a causa terá de ser contemporânea do seu efeito, porque a causa, que não actua, não é causa. Mas, se a causa é contemporânea do efeito, ¿como se distinguirá dêle?

Depois, as causas ou actuariam em séries lineares paralelas, e cada série seria um mundo. Ou em séries convergentes, e, a partir do ponto de convergência, teríamos uma só série linear. Ou em ciclo, o que, num tempo absoluto, seria absurdo, pois nêle não poderia haver repetição, e num tempo relativo seria a identidade pura ou o *não-mundo*. Resta a única hipótese duma série linear <sup>(1)</sup>, visto que a de muitas séries paralelas daria muitos universos iguais, e um só nos interessaria. Uma série causal linear, que fosse o Universo, seria absurda, porque, nada mais havendo que um tempo vazio sem nenhuma qualidade, ¿donde viria, aos fenómenos, a ordem no tempo?

A virtude causal, que nada receberia de fóra, não tinha motivos para actualizar este efeito, de preferência àquele.

Não tinha motivos para se alongar no tempo, desta ou daquela forma. Tendo, exclusivamente em si, o motivo da sua eficácia e, em frente dessa eficácia, um tempo pronto a tudo receber, deveria actualizar-se num único e definitivo efeito, que seria, com ela englobado, o mundo e a realidade.

Eis o que poderia dar uma causalidade abandonada à sua pobreza.

Integremo-la no pensamento dialéctico que a construiu, ela será um momento preciso, que, dominando os inferiores, serve os momentos superiores e especialmente a liberdade.

Eis o fim da nossa exposição deste primeiro momento do criacionismo, que o demonstra como sendo a própria vida do pensamento, que é a ciência, que é a arte e que é a filosofia.

Triste e precária realidade seria aquela, que fosse retalhada por uma ciência deformadora, por uma arte independente e por uma filosofia de propósito feita para, juntando os fragmentos de tam disparatados conhecimentos, se dar a ilusão duma realidade opulenta e verdadeira. Só será real a filosofia, que, em si e como seus momentos de pensamento, envolva uma ciência e uma arte reais. Mas essa filosofia deixa, em suspenso, o pensamento sobre essas últimas e essenciais realidades, únicas que existem, para si e em si, e que chamamos consciências e pessoas.

Sim. A realidade incontestável da pessoa e a sua dignidade superior foram demonstradas, e derrotado o erro de supôr a consciência um acidente fútil na evolução natural.

Mas a indiferença da natureza pela pessoa também *parece*

(1) Não é esta crítica a mesma de Hannequin, embora muito lhe deva.



afirmar-se, na dissolução quotidiana de consciências. É certo que a vida e a consciência não sofrem, e existem. Mas ¿esses direccionismos serão, continuamente actuando, sem fim e sem termo, e, sem termo e sem fim, dirigindo a matéria?

¿E essa fonte perpétua de consciência, beleza, esforço e amor?

¿E a acção das consciências sensíveis e criadoras?

¿Como explicar o seu pensamento, que reconhece e garante consciências estranhas e que é pessoal e próprio?

E finalmente ¿como compreender essa florescência de beleza, bondade e justiça, sem fim e sem obrigação, só pela religiosa comunicação das consciências, em permanente excesso de amor e desejo de virtude?

¡Eis o que conduz à nossa metafísica, Fonte Originária donde brotam os sonhos da beleza e as humildes e ocultas obras da bondade!







## CAPÍTULO II

### DEUS E AS MÓNADAS

Desde o ponto mais brilhante e afirmativo a que se elevou a realidade até aos seus mais humildes e apagados longes, é presente uma direcção consciente e biológica. Em cima, a contínua criação de consciências e as contínuas criações das consciências; em baixo, o afloramento de adaptações dirigidas nas mais vagorosas e magras realidades, e a indefinida ampliação dos domínios da vida sem cessar acompanhando os progressos da nossa visão. Depois, é ainda a causalidade a mostrar-se insuficiente para fazer e garantir o mundo. E, se, deixando a vaga causalidade, a determinamos mecânicamente, é ainda a impossibilidade do mundo estritamente mecânico.

Depois o energetismo dispondo do tempo e do espaço é ainda insuficiente e absurdo até; insuficiente, porque o energetismo cósmico postula o indeterminismo (que é sempre a sombra duma realidade oculta), absurdo, porque o mundo não seria mais que a rápida morte (distância do seu nascimento ao máximo de entropia ou perfeito equilíbrio) duma criação para êle misteriosa. Para que nada disto assim fôsse, preciso seria (na hipótese da inexistência dos direccionismos superiores) uma direcção colocando os átomos e fornecendo o *clinamen*, ou colocando os sistemas na história e nos necessários isolamentos.

A primeira direcção é afastada porque um puro mecanismo, ainda que metafísico <sup>(1)</sup>, é incompatível com o Universo físico. A segunda requeria uma intervenção contínua para que os sistemas se influíssem de modo que as respectivas linhas de vida *entrópica* se encontrassem no *momento preciso*, influenciando-se, na  *direcção precisa* à vida energética do Cosmos.

(1) A não ser que recorre a permanentes milagres de permanentes apositados *clinamens*.



Isto, se pensarmos sómente o Universo físico.

¿Poderá um dia o pensamento construir as noções físicas, que, actuando só por si, dispensem este *Direccionismo*, que a própria existência do Universo físico demonstra?

Filosofando abstractamente, poderíamos dizer que a natureza e as leis naturais bastam para garantir a existência do Cosmos; mas, pensando com noções científicas, vê-se que, dispensando as noções superiores, possuidoras de direcção, ficaríamos num irremediável acosmismo.

Desde que um conhecimento exacto, por assim dizer imediato, não é possível; desde que o mecanismo é irrealizável <sup>(1)</sup>; desde que a mais concreta realidade física é o energetismo; o Universo físico é um sistema de sistemas. A sciência conhece os invariantes dos sistemas, ¿mas como tirar daí o Sistema de sistemas, que é o Cosmos?

Supôr tudo um *Sistema* é apagar as linhas de isolamento dos sistemas, isto é, suprimir a sciência. Isto demonstra que a única garantia do Cosmos é um *Direccionismo*.

¿Com intenção e consciência?

Não é possível sabê-lo, visto que, estando num mundo, por hipótese, exclusivamente físico, ignoramos essas noções superiores de vida e consciência.

É este o sentido da prova físico-teológica da existência de Deus. Esta prova aplica-se a todo o Universo e conclui, da sua adaptação e ordem, a existência dum Deus supremo ordenador. Mas se a vida é adaptada por virtude da sua realidade (a sua noção é a sua realidade, e essa noção é a adaptação), não precisamos dum novo *Direccionismo* para a explicar. A adaptação dos seres vivos entre si, e do reino animal com o reino vegetal é explicada pela própria noção de adaptação biológica; a das consciências pela sociologia e pela liberdade filosófica.

Eis, portanto, reduzido o campo da prova físico-teológica ao campo do Universo físico, onde conclui uma *Direcção*, nada mais sendo que, como já o disse Kant, um *Arquitecto* dos mundos; mas *arquitecto*, cujas obras se acabam por virtude própria.

Não é, portanto, um Deus; mas uma força que a inteligência humana corrige e que a moral humana, excedendo, nega.

Certo que Deus não seria atingido, fora das mais altas noções ou realidades. Deus é o vértice da pirâmide; o pensamento só o atingirá pela progressão dialéctica, quando, determinado o vértice, em si e nos seus movimentos de acção criadora, o homem se acender nessa luz, que o banha.

(1) Duplamente. É impossível um Universo só mecânico, e é uma noção física muito abstracta.



Mas ¿ não vimos nós já a expansão indefinida da vida e a sua indefinida continuidade?

¿ Não temos nós, aí, o mecanismo e energetismo dirigidos, que, só assim, serão reais?

¿ Como distinguimos nós o anorgânico da vida?

¿ Porque concluímos nós a existência de adaptação, o afloramento da vida, na resistência dos aços-níqueis à estrição?

Porque êles não se identificaram à acção numa exclusiva e imediata reacção igual. Ao lado dessa reacção houve um excesso de acção interior.

O aço, durante um tempo *bem seu, criou-se* uma resistência por um movimento interior das moléculas. Há aqui dous fenómenos distintos. A acção exterior sobre algumas moléculas e a reacção igual dessas moléculas é o primeiro fenómeno. Depois há a criação da resistência. O primeiro fenómeno é mecânico, é essencialmente material; o segundo fenómeno é a direcção, durante um certo tempo, dum dado mecanismo.

¿ Essa adaptação será casual, será uma simples coincidência entre os efeitos mecânicos e a resistência do metal?

! Singular coincidência seria essa! ¿ E como concebê-la?

¿ A acção exterior teria como efeito o deslocamento de algumas moléculas, que seria seguido duma queda de moléculas para o ponto estrangulado? Mas ¿ como compreender mecânicamente que a confusão resultante deste choque de moléculas tivesse um resultado único para mil formas de estrição, para as modalidades, sem conta, das diferentes acções exteriores?

Basta enunciar a objecção, que a idolatria mecanista poderá lembrar, para a ver desfazer-se em conseqüências de cáos.

Ora essa direcção dum mecanismo excede todas as realidades do mundo físico, o que só significa que a sciência não é de visão completa. Não quer isto dizer que seja errada a sua visão. A sciência é real e verdadeira, e é ainda, com a sciência, que nós construímos o real.

¿ Como concluímos nós o direccionismo nos metais referidos? Servindo-nos de noções científicas. Únicamente a sciência não fez, nem poderá fazer, a construção integral do mundo físico; quando falamos do mundo físico, referimo-nos ao conjunto, um tanto vago e híbrido, que o pensamento faz com as noções científicas de mistura com noções vulgares. Por isto não admira que encontremos nesse conjunto, noções de ordem científica superiores àquelas, que consciêntemente aí foram postas. Se a sciência fosse uma integral e imediata visão da realidade, então poderíamos construir o mundo físico, e êle seria completo e puro sistema de noções bem hierarquizadas. Mas ela determina-se e limita-se, isolando sistemas e procurando os invariantes,



que, de longe em longe, lhe marquem o *devenir*. É, por isso, uma visão certa, mas parcial. Pode desse modo, medir só o morto, o solidificado, a expressão fisionómica e não o sentimento que traduz; e, por isso, ignorar muitas vezes, sob o sorriso, a alegria.

É o caso dos aços-níqueis.

A vida (o direccionismo da matéria) <sup>(1)</sup> estende-se no tempo e no espaço. No tempo, porque é *essencialmente* imortal e porque, impossibilitada <sup>(2)</sup> a geração espontânea, ela, se é, sempre foi. No espaço, porque os limites da exclusiva matéria recuam sempre, porque ela só por si é absurda e inexistente em sistema, porque toda a matéria cósmica conhecida é, ou será, susceptível de vida e porque um indeterminismo intrínseco (pelo seu energetismo) indica que toda a matéria cósmica é uma visão mediata de algo oculto.

Chamemos mónada a todo o direccionismo de matéria, seja qual fôr a sua categoria, desde o mais ligeiro afloramento de vida até à mais ampla e profunda consciência.

¿Teremos alguma indicação para seriar essas mónadas? ¿Não vimos já, na psicologia, um certo ritmo de acção, que é a medida da liberdade do indivíduo? ¿E, na biologia, não distinguimos também entre a resposta imediata e a adaptação longínqua?

Quando uma mónada se limita a equilibrar a acção das outras, ela *actualiza-se absolutamente* na reacção, igual e oposta à acção. Uma mónada neste mínimo seria dispersa em instantes, ou melhor, seria num permanente presente. Ao mesmo tempo o sistema seria um mecanismo puro. Assim o monadismo ínfimo é o eterno presente e a absoluta exteriorização; é, pois, o espaço puro.

Equilíbrio perfeito, absoluta e permanente exteriorização, eis o que seria a matéria <sup>(3)</sup>, simples forma de acção das mónadas. Essa forma, que é o mecanismo, sendo o mínimo de existência e acção das mónadas é, ao mesmo tempo, o primeiro e irreduzível determinismo da acção.

Se, com efeito, as mónadas podessem dispensar-se desse meio de acção, elas seriam absolutas e cada uma dispensaria as outras. Se pudessem dispensar essa linguagem comum, de perfeito acordo de acções, seriam radicalmente estranhas e cerradas.

O mecanismo é, pois, *absolutamente real*, como o primeiro e irreduzível instrumento de acção. Se a ciência conse-

(1) Chamemos, *agora*, matéria ao dirigido.

(2) Impossibilitada, porque nunca as noções anteriores a dariam. Não nos referimos às demonstrações de Pasteur; essas só provam num certo condicionalismo.

(3) Matéria, no sentido metafísico e último.



guisse penetrar na intimidade perfeita e última (o que é absurdo num mundo criador), iria encontrar, no fim e no extremo de cada processo activo, um mecanismo da acção. Porque o não faz, é que, scientificamente, o mecanismo é insuficiente para traduzir o mundo físico. Outras noções terão de aparecer, que, enquanto se não revelar um claro direccionismo bem delimitado, vão apreendendo os *invariantes*, que, num mesmo tempo, demonstram a existência dum indeterminismo intranho ou acção e duma constância determinada, efeito longínquo dum mecanismo, instrumento de acção. ¿Não é isto indicado pela persistência dos sábios em supor sempre um mecanismo subjacente às suas teorizações energéticas?

Aquilo, que em sciência seria perigoso admitir, impõe-se-nos agora. Defendemos o energetismo contra o mecanismo, quando os sábios tudo pretendiam reduzir a mecanismo *cousista*. E defendemos o energetismo, porque êle, nesse momento, era o único refúgio do indeterminismo salvador da acção, que o mecanismo diluiria em movimento, ou antes, em nada <sup>(1)</sup>.

Mas também, ainda nesse momento, defendemos as justas pretensões do mecanismo, que o próprio energetismo postula e reclama.

E' que o energetismo é uma visão da realidade em que entra acção e meios de acção, isto é, monadismo e mecanismo.

Essas recíprocas delimitações do mecanismo e do energetismo, que a sciência nos obrigou a fazer, vindo agora naturalmente encontrar uma explicação não procurada, ¿não são uma interessante confirmação do monadismo?

Eis também porque não damos aplauso aos animistas, que, no espaço e no tempo homogéneos e no mecanismo em si, querem encontrar vida. E' que tais pretensões são apenas o resultado do *cousismo* poético da representação metafórica. E' que tais pretensões deixariam a vida sem instrumentos de acção, o que equivaleria a negá-la e destruí-la.

Não é uma vaga imaginação poética, que erguerá um pensamento sério, ansioso e honesto, como é o pensamento criacionista.

As mónadas ultrapassam esse mínimo activo, quando, ao lado da reacção newtoniana <sup>(2)</sup>, elas possuem um excesso de acção. Então um novo determinismo pode aparecer. A mónada equilibra a acção exterior e dispõe de energia para se prevenir e prever.

(1) Em nada, sim, porque o infinito material esgotaria na sua infinita inércia a velocidade da mínima acção. E só com recurso ao infinito é que o mecanismo pode fingir sistemas.

(2) Pelo princípio da igualdade da acção e da reacção.



Então a mónada deixa a permanente actualidade, para viver num novo tempo de previsão, isto é, no tempo concreto da adaptação e herança. Deste modo se relacionam as mónadas pelos seus ritmos de acção possível ou excedente de reacção.

¿Que há no fundo do pensamento vulgar, quando diz de certos homens que êles são perfeitos penedos?

Há uma metáfora, que é, ao mesmo tempo, o resultado duma apreensão psicológica.

O homem penedo seria aquele, que fosse completamente encarcerado na acção mecânica. Se não há o homem penedo, ¿não haverá o homem burro?

Sim, e com seriedade—quási existe esse homem.

Há homens, que vivem quási só na réplica às solicitações actuais da sensualidade e que, se não fora o cabedal herdado, ficariam pela exclusiva vida animal.

No nível médio da humanidade é o homem um ser, que, equilibradas as sensações actuais, quási viveria absorvido no esforço para um único fim de prazer e egoísmo, se não fossem as representações colectivas que o subordinam. Num nível superior, o homem é livre mesmo em frente do determinismo sociológico, que êle conhece e faz seu instrumento.

O ritmo activo, o excesso de reacção, é o caminho da matéria (excesso nulo) para a liberdade, permanente excesso, vivo e criador.

Se Deus existe, êle será o infinito excesso, que não se manifesta fóra da apreensão, que, em si, dêle façam as mónadas, por isso mesmo que, não tendo opposição, não tem instrumentos de acção sucessiva e delimitada. Deus será a única actividade a que o mundo não *faz* obstáculo.

A mónada superior que nós conhecemos é a consciência livremente <sup>(1)</sup> religiosa.

Consciência de si, dos homens e do mundo, será, ao apreender em si a fonte inexgotável de beleza moral, consciência de Deus. Essa mónada, que se afirmou em Deus, será eterna. Não vemos nós também, à medida do acréscimo da liberdade, o contínuo crescimento da duração das obras e virtudes. Desde as mónadas humanas de vida egoísta até às mónadas de larga e generosa vida, vemos diminuir o campo do esquecimento e tanto que, a propósito, vem citar aquela immortalidade, de que fala Guyau, pela comunicação das almas. Se directamente olharmos a vida das mónadas, aparece uma contradição curiosa. É que as almas livres são bem menos estáveis que a mónada que porventura seja a direcção no citado metal.

(1) Livremente, porque o cousismo é incompatível com a vida religiosa.



Mas aqui incide toda a dificuldade do problema da morte. Como vimos, a morte não é necessitada pela essência da vida, e muito menos o é a aniquilação das mónadas. A aniquilação seria tam incompreensível como a criação.

Que as mónadas tenham de encontrar uma harmonia na acção é o que é evidente. É-lhe por isso necessário que as leis fundamentais da acção sejam respeitadas. Ora a vida, como nós a conhecemos, é cheia de perigos e de obstáculos; é, além disso, impossível em todo o cosmos e sê-lo-hia na terra se não fôra capaz de outras formas.

Duas soluções se oferecem. Ou não conhecemos directamente nenhuma mónada e assistimos ao desaparecimento de apparencias de mónadas; ou conhecemos algumas mónadas, e, então, elas não serão aniquiladas. Ora nós conhecemos a mónada religiosa, que tem a máxima realidade, logo essa mónada não deve desaparecer. *A alma humana será imortal.*

Mas é preciso entender-se o que se diz. A matéria é imortal porque é o presente absoluto; será, sempre que haja alguma acção.

As mónadas inferiores serão exteriorizadas nesse presente sem fim. As mónadas de pequeno ritmo serão num esquecimento perpétuo e numa escravização contínua à sensação, isto é, ao actual. A imortalidade dum cão pouco significaria, pois êle vive encarcerado nos seus instrumentos actuais. Já, enquanto podemos seguir a sua vida, nós o vemos pulverizado em actualidades successivas.

Do mesmo modo para a maior parte das almas humanas, que são encarceradas em actualidades dispersas.

Se, portanto, uma dessas mónadas vier a ser a direcção dum novo sistema, ela será exclusivamente a actividade desse sistema, sem recordação nem ideal. A mónada religiosa, que se apreendeu em heroico esforço criador, sendo o todo, o todo continuará a ser nos novos dominios da nova acção.

¿Não é isto que, desde já, se verifica nas formas humanas das mónadas? Sobre o determinismo instrumental da acção, não vemos nós o espírito em ritmos diferentes alargando-se em expansão e interesse, para se canalizar em fecundas acções. ¿Não há beijos em que freme a alma, não há decisões em que é presente o infinito?

¿A parte mais profunda da obra do profundo e subtil Bergson (4) não é essa análise da acção em que êle mostra esses largos vôos do espírito, pairando do sonho ao acto? Quem o acompanhar na análise dum exemplo destinado a mostrar a di-

(4) "Matière et Mémoire".



ferença entre a memória e o cérebro, terá bem a impressão do papel da actividade livre na determinação do acto. Compreenderá a parte dos instrumentos de acção (para Bergson mecanismos motores) na personalidade. Os casos de personalidades múltiplas teriam (em parte <sup>(1)</sup>), se são confirmadas certas experiências) explicação num descentralismo das organizações nervosas. Isto explica, suficientemente, que as mónadas não acumulem todo o saber.

O espírito é, por assim dizer, canalizado pelos seus instrumentos de acção.

Mas aqui impõe-se um obscuro e confuso problema, vulgarmente conhecido pelo nome de espiritismo.

Se são verdadeiras certas experiências de hiperpsicologia <sup>(2)</sup>, nós temos uma confirmação da imortalidade da mónada humana e da sua acção de relativo ritmo por meio de instrumentos, que empíricamente lhe são fornecidos.

Entre os fenómenos psicológicos estranhos estão os fenómenos do subconsciente. Alguns dêles são incontestáveis.

O matemático francês Poincaré, conta como *descobriu* a sua teoria das funções fuchsianas por uma série de *iluminações* súbitas, precedidas dum trabalho consciente preliminar e dum posterior trabalho consciente de verificação. Aqui aparece a actividade do subconsciente que Poincaré pretende explicar com um pequeno recurso fóra do consciente. Que o trabalho consciente tivesse achado a solução sem que, pelo estado de fadiga do pensamento, ela fosse *vista*, é a primeira e mais simples explicação. Não é, no entanto, a que Poincaré apresenta.

Para Poincaré (e o seu caso reclama *pelo menos* essa explicação) há um efectivo trabalho subconsciente, mas esse trabalho é inferior ao da consciência.

É apenas uma actividade combinatória das diferentes soluções do problema pensado anteriormente. Entre elas, a verdadeira *falaria* à sensibilidade estética do matemático e seria a *iluminação*. Aqui não há mais que o ensinamento da actividade do subconsciente, admitindo a explicação de Poincaré. Os fenómenos do subconsciente são admitidos por James como estabelecendo aquela comunicação religiosa com uma realidade maior e melhor, que é essência da actividade religiosa. Mas isso pode explicar-se pela maturação duma experiência de sentimento, que, num dado momento, atinge uma avassaladora intensidade.

¿Mas os fenómenos do subconsciente medianímico, em que

(1) Se são verdadeiras as manifestações de personalidades superiores à personalidade normal, teremos de considerar nesse descentralismo, o efémero meio de acção de mónadas superiores.

(2) Nome que indica que se trata de procurar o determinismo desses fenómenos psicológicos superiores.



o médium seria o instrumento duma mónada superior, com conhecimentos estranhos à consciência do medium?

¿Nenhuma das experiências, neste sentido feita, é suficientemente documentada e em condições de perfeito rigor científico?

Eis o que ignoramos.

Mas são tantos os fenómenos dessa ordem e similares que isso indica suficientemente a necessidade dum estudo científico rigoroso e uma atitude neutral perante essas tentativas. Para nós, elas indicam que não é tam longínqua da experiência actual a nossa metafísica, que não esteja já demonstrada de provável verificação experimental.

¿Os fenómenos indiscutíveis de deslocamento da sensibilidade, estudados por de Rochas e outros, não são um terrível golpe no cousismo vulgar, que absolutamente encerra a consciência no organismo? ¿E os fenómenos de deslocamento da motricidade?

¿Dos dous factos citados pelo nosso ilustre escritor Sampaio, em "A Ideia de Deus," não é bem estranho, *reveladôr* e notável o que se refere ao encontro com João Chagas?

¿Os fenómenos citados por Boirac, num livro propositadamente destinado a esses problemas, não devem merecer crédito, e não são para atender?

¿Estes fenómenos, com os fenómenos de transmissão de pensamento, não mostram a mónada servindo-se dum instrumento estranho?

É claro que nenhuns fenómenos como estes se prestam melhor, hoje, às explicações preguiçosas, aos fanatismos e aos interessados embustes; mas não há o direito de concluir, de muitos embustes descobertos, a falsidade de toda a informação, vinda de tantos pensadores e de alguns sérios e com severos hábitos de pensamento. O facto de alguns pensadores de responsabilidade terem tratado estes assuntos sem rigor científico, nada demonstra contra os outros e, sobretudo, nada demonstra contra a existência de fenómenos superiores à psicologia normal. Estes fenómenos devem ser estudados com o intento de lhes achar o verdadeiro determinismo.

Seja como fôr, é certo que, se já foi experimentada a presença de mónadas humanas fóra do seu humano sistema dirigido, isso foi obra dum casual empirismo.

Duas ordens de fenómenos se anunciam. Nuns há manifestação duma mónada viva dirigindo um sistema estranho (sugestão, hipnotismo, transmissão de pensamento, etc.); noutros parece haver manifestação duma mónada de morto por um sistema estranho, que actua immediatamente (fala duma língua desconhecida ao medium; escritura directa pelo lapis, etc.) ou indirectamente (pan-



çadas da mesa, etc.). Nos primeiros fenómenos, admitidos sem séria contestação, há já fenómenos que indicam a possibilidade duma mónada actuar com instrumentos diferentes dos seus. Ora é quanto basta para compreender a morte sem a perda da actividade da mónada.

O segundo caso abrange fenómenos que requerem mais profícuo e rigoroso estudo, e cuja verificação daria, além da prova directa de todos os pontos da nossa monadologia, aliás já verificada por fenómenos certos da primeira categoria, a possibilidade de alargar a consciente comunicação social das mónadas. Encontrar o determinismo da acção dessas mónadas seria alargar o convívio religioso e o progresso moral.

As experiências devem ser feitas com a intenção de procurar demonstrar que a mónada de morto é presente e directora.

Estas experiências serão melindrosas e difíceis, pois é preciso eliminar a possível explicação dos fenómenos observados, pela hipótese de especiais qualidades de visão e sugestionabilidade do medium ou por transmissões de pensamento, etc.

São, no entanto, possíveis; sempre é possível ver onde acaba o campo natural dessas explicações e onde começa a necessidade de admitir a hipótese da presença da mónada solicitada.

O nosso actual desconhecimento do problema do espiritismo não nos permite ir mais longe, sendo até possível que já, no sentido que indicamos, se tenha trabalhado.

Também tais fenómenos não são precisos à nossa tese, pois nada indica uma tam íntima e fácil proximidade dos *modos* de acção das mónadas.

Mas deixemos esses fenómenos da futura hiperpsicologia, que terá de existir pelos fenómenos já verificados, e ainda que todos os outros anunciados se resolvam em fenómenos da psicologia normal.

A mónada religiosa será aquela que, tendo vivido no todo, melhor encontrará o sistema, que lhe permita uma actualização sábia e fecunda.

O pensamento, conseguindo libertar-se do *vício cousista*, isto é, conseguindo deixar de ser exclusivamente o pensamento táctil e muscular, nenhuma dificuldade terá de compreender e admitir a realidade monadista.

Nas mónadas é ainda o *vício cousista* que marca o grau de liberdade e conseqüentemente o grau de realidade essencial.

Vimos, com efeito, que a realidade é a maxima racionalização das oposições sensíveis. Só assim a mónada conservaria a sua unidade e realidade. Uma mónada precária é exactamente aquela que se esteriliza e exgota no accidental imediato. A sua existência é dum apagado ritmo, vibrando ao sabor das oposições.



A mónada é tanto mais real quanto maior for a sua actividade de síntese, isto é, quanto maior for a unificação das oposições.

¿Pois o que é essa unificação, senão a medida da liberdade da mónada, do seu excesso sobre a acção, do seu ritmo? ¿Como compreender a realidade na sociedade monadística senão pela síntese dos ritmos associados?

¿E que seria essa sociedade senão a hierarquia dos determinismos da acção, desde o primeiro instrumento de acção até à *constância* que a diferença de ritmos permite ser observada pelas mónadas mais livres em relação às menos livres? O princípio da máxima racionalização é o princípio da *realidade e verdade*, porque foi o princípio de organização da actividade sintética da mónada psicológica e por que é a afirmação da liberdade da mónada metafísica.

O tempo é a medida do ritmo das mónadas; por isso o puro mecanismo não tem tempo, mas presente contínuo. A mónada em perfeito presente, é aquela cuja acção se limita à reacção igual, à simples afirmação de ser. Essa mónada terá também um espaço limitado à esfera da sua acção, que é o contorno do seu corpo.

A mónada, com livre *excesso* de acção, tem um tempo, que abrange os momentos presentes das mínimas mónadas, unificados pelo princípio de maxima racionalização, que é a sua liberdade activa. Terá igualmente um espaço <sup>(1)</sup>, que, medindo a sua esfera de acção real, será por via do mesmo *excesso*, ou do mesmo princípio, a afirmação da sua acção possível.

Assim o tempo e o espaço, ordem dos reais e dos possíveis, permitem às mónadas formular, no mecanismo, a forma imediata da acção.

Com o tempo e o espaço, será a cinemática, visto que o movimento é, antes de mais nada, uma simples variação do espaço no tempo.

Antes que haja um excedente da acção, não poderá a mónada ter a liberdade duma força, que seja uma actividade original; daí a relatividade do movimento e portanto a foronomia.

Esse mecanismo, forma do mínimo monadista, é inerte, porque a mónada é real e põe-se em opposição resistente e *absolutamente presente*, quando absolutamente actualizada. Eis a inércia da matéria, ou da mónada mínima.

(1) E' este o profundo sentido da universalidade do espaço e do tempo, que ocupam, com o mecanismo, um lugar privilegiado na representação, abrangendo toda a possível realidade activa. *São formas apriorísticas da acção*. Kant mergulhou no âmago da realidade como ninguém, mas quebrou essa procurada realidade.



A acção é igual à reacção porque, sem isso nem haveria acção nem reacção; nem, portanto, liberdade. Para que uma móada actue, preciso é que equilibre a acção das outras, e, no excesso livre, elabore a sua futura acção.

As forças são independentes porque representam acções individuais das mónadas. Podem compôr-se e decompôr-se, por isso mesmo que, sendo independentes, podem ser colocadas convenientemente pelas mónadas de ritmo superior.

O motivo metafísico da composição é o mesmo que o motivo scíentífico: é a independencia das forças.

Mais uma vez o mecanismo se afirma como a visão absoluta do primeiro determinismo da acção.

Se agora nos elevamos às mónadas superiores, nelas veremos um contínuo acréscimo de vida moral. Olhado desse lado, o Universo aparece como uma imensa noite, onde uma pequenina luz começa num pálido brilho e segue, continuamente inundando o horizonte, numa colossal maré de luz e calor.

Então a actividade das mónadas traduz-se em amor. O tempo será o caminho da sociedade ideal de consciências angélicas, e, em cada mónada, a colheita das suas virtudes e a intensidade do seu sonho. O espaço será, em cada mónada, o limite da sua clara visão e do seu leal amor; será, em si, a solicitação do amor infinito, pois é a imensidade fria da exalação de sonho e carinho, para que os luars de tempestade sejam um dia luars de fraternidade e ternura.

Até aqui as mónadas têm bastado para garantia das máximas realidades. Mas não falamos, agora, numa infinita maturação de virtudes, numa inexgotável fonte de bondade?

Esse coração ideal, que jorra perpétuamente o amor, a justiça, a beleza, a santa alegria do sacrifício da menor vida à mais exuberante vida, o contínuo crêscimento do Universo moral, onde é?

¿E' na mónada religiosa?

E' sim; mas como em nós é a humanidade, quando num entusiasmo crente, a ela, oferecemos a nossa vida humilde.

Quando o soldado corre a morrer nas fronteiras da sua pátria, êle vai soerguido por uma invisível fada, que o arrasta.

Caminha como que cortando fluidos imponderalizados e a vida, toda concentrada no Ideal, ergue-o em azas de brandura, comoção e diluído entusiasmo. Nada no imenso oceano fluído, e uma melodia de beijos enche os ouvidos do esposo da morte. E' que, para além, fica a pátria; e a pátria é todo o sonho de criança, são as árvores dos ninhos, os ribeiros dos banhos proibidos, os velhos castanheiros cheios de recolhidos e frescos abraços, é a terra ébria de maternidade e sol, todas as flores e sorri-



sos, todos as bondades não faladas com que tantas vezes nos beijamos ignoradamente, é a justiça humana e o sonho crepuscular, é o futuro heroico e as alvoradas de luz e som, de gritos nas encostas e de comoção e crescimento vegetal. Ele vai, o heroi, soerguido de entusiasmo, e o seu coração, gota de água, diluiu-se no coração oceânico da Pátria. Assim, a consciência religiosa se envolve no infinito coração divino.

Quando Kant fez a crítica iconoclasta das provas da existência de Deus, ele tinha o seu pensamento reservado, qual era o de Deus como postulado da razão prática. É, com efeito, só pela actividade moral que se poderá chegar a Deus.

O argumento físico-teológico provaria sómente um Architecto, nada superior ao direccionismo biológico. O argumento cosmológico deduz, da existência contingente, a existência absolutamente necessária. Kant mostra, que esse argumento, para se concluir como prova da existência de Deus, tem de recorrer ao argumento ontológico para determinar esse ente necessário pelo simples conceito de ser perfeito, soberanamente real.

Para nós, também a prova cosmológica nada demonstra só por si.

O sentido da prova cosmológica está para nós na construção da *realidade* superior ou noção última. Esta realidade é a mónada e nada mais. Kant mostrou, em todos os argumentos, a aplicação da prova ontológica, que por uma anterior análise tinha inutilizado. Essa prova ontológica foi apresentada por várias formas, quer na filosofia, quer na teologia.

Descartes tira a existência de Deus da própria ideia de perfeição, e Leibntz, pensando fortificar o argumento, repete-o, tendo demonstrado anteriormente que Deus é possível.

Kant opõe a este argumento que a existência não poderá sair dum juizo analítico.

É certo que não se pode concluir imediatamente, da ideia de perfeição a existência dum ser perfeito. Mas o próprio Descartes não indica um caminho mais demorado e valioso?

Na quinta meditação metafísica, diz ele: "... Comtudo, todas as vezes que me acontece pensar num ser primeiro e soberano, e tirar, por assim dizer, a sua ideia do tesouro do meu espírito, é necessário que eu lhe atribua todas as espécies de perfeições..."

Na terceira meditação tinha tentado mostrar que a ideia de perfeição não pode encontrar causa suficiente senão em Deus. Prevendo, dum certo modo, a crítica de Kant, pondo a objecção de poder ter em si, em potência, as perfeições atribuídas a Deus, responde Descartes, depois de mostrar a diferença entre o *acto* e a *potência*: "... É mesmo não é um argumento infalível e



muito certo de imperfeição no meu conhecimento, o facto dêle crescer pouco a pouco e aumentar gradualmente? ...” (1)

Dê-se, ao pensamento filosófico, a sua única, a sua incontestável realidade de ser a referência de todas as noções à pessoa, isto é, a construção para a pessoa dos determinismos da acção; ou caminhe-se até à metafísica, até que o pensamento seja o próprio *excesso rítmico* da mónada, a sua liberdade activa. Então a prova de Descartes toma uma feição diferente, por êle talvez pressentida, quando falava do esforço gradual do pensamento. A pessoa só é livre, quando vence todos os *cousismos*, isto é, quando vence as solicitações inferiores ou limites materiais (2). Que significa isto, é senão que a pessoa tem de construir-se todo esse poder de acção, pelo pensamento gradual e esforçado? Mas a vida religiosa é mais que a inflexão do pensamento no sentido da pessoa activa. É o sentimento, referindo à sociedade universal todas as suas obras. Ser religioso é viver no Todo, é dar-se em acções de ilimitada generosidade. É ser o criador eterno de eterna beleza moral. Neste sentido, ser religioso é viver no Infinito. Infinito, que não é o do espaço ou o do tempo em si existentes, mas que é o Infinito do Amor envolvendo, purificando, atravessando tudo, e, por isso mesmo, manifestando-se no Espaço em novos lares de fraternidade e dando-lhe a imensidade sem limites da sua ilimitada acção. O Espaço é Infinito, porque nêle freme, vive e actua o Amor infinito. O pensamento que serve a acção religiosa, é, pois, um pensamento emergido duma *inexgotável continuidade de amor e fraternidade*.

Eis o Infinito que se afirma no nosso pensamento e para o qual seguimos, com alegre confiança e fecundo esforço.

A acção espalha-se em abraços crescentes, tentando enleiar toda a vida, e os elos da acção religiosa são pensamentos bebidos na eterna e infinita fonte da continuidade moral.

Sim. A boca hiante dos vulcões é rasgada pelas entranhas incendiadas da terra. A boca do evangelista foi directamente a erupção desse infinito amor, quando falou aquelas eternas palavras de Cristo à Samaritana: “Todo aquele que bebe desta água tornará a ter sede; mas o que beber da água que eu lhe der, nunca mais terá sede. Mas a água que eu lhe der, *virá a ser nêle uma fonte de água*, que salte para a vida eterna”.

O pensamento de Descartes seria compatível com o de Kant. Descartes teria afirmado o infinito moral pelo pensamento, que, aquele recebe o dinamismo da acção religiosa, e Kant não teria de admitir essa continuidade moral como um *facto* bruto,

(1) “Discours de la Méthode, suivi des Méditations Métaphisiques”.

(2) Compreende-se, agora, que chamemos matéria a qualquer *cousismo*.



que acaba por postular a imortalidade e Deus para exteriores e *fatais* sanções.

Deus seria esse Infinito em que vive, floresce e frutifica a mónada religiosa. Irracional <sup>(1)</sup>, porque incomensurável com acções realizadas, isto é, com conceitos já realizados. Mas não, porque seja uma mística substância intraduzível e sem nome.

E', pelo pensamento e na própria vida do pensamento apreendido, mas como se a ramagem aberta da arvore sentisse as longínquas raízes, num imenso e infinito oceano de luz, mergulhadas. Eis a máxima realidade que podemos atingir: as mónadas mergulhando raízes sôfregas, no oceano fremente do infinito amor.

E' claro que ainda o *cousismo* hade exigir órgãos a esse Deus para que actue sobre as mónadas, como um escultor sobre o seu mármore. Mas já não estamos em altura de atender tais exigências.

Uma dificuldade surge, que é a da personalidade divina. Não sabemos, nem poderemos saber o que seja essa livre actividade a que o mundo não faz obstáculo, esse puro amor, que todo o Universo sustenta.

O que sabemos é que uma onda de amor imponderaliza o Universo.

Se o espaço, o tempo e o mecanismo revelam o pensamento sensível, e paralelamente a acção limitada; o amor é a penetração recíproca, o recuar contínuo dos limites da acção. Um simples, mas cândido e íntimo, pensamento de amor ergue os lábios num sorriso espiritual; faz correr, pelos meandros da fisionomia, regatos de oculta ternura; levanta o montanhoso peito. O amor infinito é essa fonte originária, que ergue e sustenta todo o Universo. Não é anterior, nem posterior às mónadas; mas seu contemporâneo, o seu profundo motivo e valor de acção.

Neste momento a vida religiosa atinge o máximo de realidade, e do infinito divino podem irromper as grandes personalidades religiosas. Neste sentido é Cristo um afloramento divino. É o transcendente, o absoluto, o eterno mudando a rocha em fonte, exaltando a vida em desmedida certeza, vulcanizando esperanças, jorrando universal dilúvio de fé. As forças espirituais encarnam, e uma nova voz irá dizer palavras de eternidade.

Palavras directas, imediatas palavras do amor divino, e no barro terrestre e na terra humana ficam murmúrios de eternidade...

(1) Aqui se vê a diferença entre o nosso Irracional e o Incoordenável de Gourd. Vêr na "Águia," 1.ª série, o nosso artigo "Natal e ano novo.", anterior ao livro de Gourd.



As forças espirituais avolumam essa frágil figura humana. É um oculto crescimento interior, vindo de profundidades sem medida.

À superfície são conhecidas as correntes da vida, mas, nas profundezas, há nascentes, eternas origens criadoras.

Cresce, avoluma, e a sua voz de absoluta certeza acorda todas as almas.

É o momento criador em que a terra tocou o ceu, em que o homem toca o Espírito.

Desse contacto saiu o homem, imerso em certeza, a renovar a vida, procurando a justiça, espalhando a virtude.

Desse contacto saiu o homem, sereno de eternidade, a caminhar sem estorvos nem inquietações.

Um dos motivos ocultos, mas pertinazes, do pensamento procurar Deus, é a necessidade de nêle encerrar o fluxo dum tempo *cousista*.

Mas, além de não existir tal tempo, os próprio deístas se contradizem, quando colocam Deus a limitar esse fluxo.

Deus será o início e o final do Mundo. E' Deus, depois é o Mundo, e de novo é Deus. Mas dessa forma Deus e o Mundo são dous absolutos em frente um do outro. Se, com efeito, o mundo não é uma sociedade de mónadas, mas um dado bruto, é como concluir do Mundo para Deus? Se Deus é, só por si, um infinito poder, é como tirar, de Deus, o Mundo?

O fluxo do tempo requer limites, por isso, é Deus no Início e no Fim.

Um trabalho <sup>(1)</sup>, que é honra do pensamento português, conclui Deus da resolução do universo em ideias.

Aparentemente, este trabalho repetiria o argumento físico-teológico de demonstrar Deus pela ordem do Mundo. Não é assim, e o honesto, escrupuloso cuidado do autor, perante o problema do mal, bem indica que o pensamento não ficou no vago Deus architecto do tradicional argumento físico-teológico.

É que o conjunto de ideias em que se resolve o mundo é mais que uma ordem abstracta, é um sistema. Só faltava a este pensamento acrescentar que o mundo não só se resolve em ideias, mas é êle mesmo um sistema dialéctico de noções. Então, procurando as noções, o mundo seria, antes de mais nada, um pluralismo de mónadas; um socialismo cósmico seria, em acção e sonho, a realidade fraterna do universo.

E tanto, diziamos nós, o pensamento do autor é preñado de realidade que a presença trágica do problema do mal o leva a um Mundo involuntariamente criado.

(1) "A Ideia de Deus", Bruno.