

LEONARDO COÍMBRA

---

A RAZÃO  
EXPERIMENTAL

(LÓGICA E METAFÍSICA)

EDIÇÃO DE  
A «RENASCENÇA PORTUGUESA»  
PORTO — 1923



A. R. A. O.

EXPERIMENTAL

PHYSICAL CHEMISTRY

1910-1911





FP.



Reservados todos os direitos de reprodução nos  
países que aderiram à Convenção de Berne;  
Portugal: Decreto de 18 de Março de 1911;  
Brasil: Lei n.º 2577 de 17 de Janeiro de 1912.



A RAZÃO EXPERIMENTAL  
(LÓGICA E METAFÍSICA)



## OBRAS DO AUTOR

EDIÇÕES DA «RENASCENÇA PORTUGUESA»

### SCIÊNCIA E FILOSOFIA

- Criacionismo (esgotado).
- A Morte (esgotado).
- Pensamento Criacionista.
- A Alegria, a Dôr e a Graça (2.<sup>a</sup> edição).

Há uma tradução espanhola da Casa Calpe – Madrid.

- A Luta pela Imortalidade (esgotado).
- Pensamento Filosófico de Antéro do Quental (edição de Pereira da Silva).
- A Razão Experimental (Lógica e Metafísica).

### LITERATURA

- Camões e a Fisionomia Espiritual da Pátria (edição da Junta Patriótica do Norte).
- Adoração (Cânticos de Amôr).

### POLÍTICA

- A Questão Universitária (discurso parlamentar).

### NO PRÉLO

- Discursos e Conferências.



LEONARDO COIMBRA

A RAZÃO  
EXPERIMENTAL

(LÓGICA E METAFÍSICA)



EDITORES

RENASCENÇA PORTUGUESA — PORTO

ANNUARIO DO BRASIL—RIO DE JANEIRO



LIBRARY

LIBRARY

LIBRARY

LIBRARY





PREFÁCIO







A princípio dêste ano lectivo corrente (1921-1922), fôra convidado pelo Reitor da Universidade do Pôrto a fazer a oração de «Sapientia» na abertura solene da mesma Universidade.

Tendo de focar o problema do conhecimento humano, não pude deixar de fazer uma análise dos novos processos científicos nas várias sciências e muito especialmente nas matemáticas e sciências físico-químicas.

Pouco depois chegava-me de Madrid o honroso e instante convite de ir à Residência dos Estudantes, que eu já conhecia e estimava, fazer uma conferência em missão de inter-câmbio intelectual.

Tomei para tema a contribuição das novas teorias científicas, especialmente, matemáticas e físicas, para uma nova concepção da vida e do Universo.

É claro que o problema abrangia pontos de vista muito diferentes, que tive de sintetizar nessa primeira conferência logo seguida de outra na Universidade Central de Madrid, pelo honroso convite do seu Reitor, D. José Carracido, em nome de seu ilustre claustro.

A esta conferência seguiu-se, por amável convite da sua direcção, uma nova conferência no Ateneu de Madrid.

A primeira conferência, na Residência dos Estudantes, que, como disse, fôra uma síntese e resumo dos pontos de vista lógico, gnoseológico e



metafísico do meu problema, pôde assim desenvolver-se.

À primeira conferência, onde necessariamente predominava o problema gnoseológico, seguiu-se a da Universidade sobre a lógica das sciências e a do Ateneu sobre a poesia portuguesa contemporânea, que procurei ver no seu esforço metafísico à luz das minhas próprias doutrinas.

Assim as minhas conferências puderam formar um todo com unidade interior.

É a vida dêsse pensamento com a ordem mais conveniente para sua explanação e mais largo desenvolvimento que hoje tentamos dar neste livro.

Terá de diferente o repouso e a serenidade duma obra escrita à distância das almas que a hão de receber; terá, a menos, o calor, a vida, o entusiasmo comunicativo que às suas ideias emprestou o carinho intelectual, a amizade espiritual, que foi a atmosfera do seu nascimento em Madrid.

E êste prefácio, de explicação para os leitores, é mais, e para mim, o pretexto de sentir de novo a alegria dos grandes momentos que devo à perfeita comunicação espiritual da minha semana madrilená.

Já disse algures que viajar é compreender: o conhecimento do homem é a viagem do seu pensamento pelos caminhos do infinito.

Viajar num raio de luz, com um astrónomo, ainda é um dos mais comovedores processos de alargamento da alma e da vitoriosa aceitação da vida.

O conhecimento é o melhor esforço da adaptação e o espírito parece ser a luz que surge a inserir-se por entre os estremecimentos duma adaptação imperfeita.

A consciência só *espreita* pelos intervalos do automatismo da adaptação.



A adaptação traz a banalidade, a banalidade arrasta de tal modo a inconsciência que sempre que quero visionar a matéria, ela me aparece como o mais antigo depósito da fundamental banalidade do Universo.

O que se repetiu, repete e há de repetir, exclui a consciência; esta salta, como faísca, do encontro de situações novas, do próprio esforço de abraçar e compreender essas situações.

Para uma alma ávida, viajar e ler, são duas alegrias iguais: ler é viajar na profundidade e amplidão das almas; viajar é ler nos corações, que se nos aproximam, a mesma ansiedade que em nós levamos, é ver nos olhos dos homens as paisagens de que se alimentam, é encontrar numa mais opulenta diversidade uma maior e mais profunda unidade.

É abrir olhos de percepção espiritual para os tesouros das almas, quebrar aquela estranha cegueira de que nos fala James; é ver, por cima dos sagrados valores nacionais, as estrêlas longínquas, de mais pura luz, dos grandes valores humanos, e apontar como astro remoto um puro Sol espiritual, onde, como raios dispersos, para lá duma lente e convergindo no foco, se casem em amor as diversidades das almas.

Todos nós trazemos em nossos espíritos recordações de lendas, de terras distantes, paisagens de vida espiritual que mal sabemos se são recordações de sonho ou visões de realidades perdidas.

O homem é sempre mais rico de desejo e imaginação do que lhe pode dar a realidade quotidiana.

Alargar esta é dar lugar geométrico e metafísico aos sonhos da sua imaginação, e não é pequena alegria ver aumentar a sua compreensão espiritual pelo alargamento das suas relações humanas.

Por muito grande que seja um livro o homem, que é um ser vivo, tem mais mistério, graça comuni-



cativa, ansiedade vital, que aumentem a alegria de viver de outro homem.

E depois, as terras que visitamos são sempre um alargamento e uma correção ao que delas tínhamos imaginado.

E cada terra tem um cantinho do céu que todos sonhamos: a viveza duma água que traz às nossas veias a frescura da terra e nos avigora de repente os músculos e em nós fica a cantar a simples, a elemental alegria de viver; a luz duma avenida ao crepúsculo, a misteriosa promessa duns olhos carregados do sonho e do mistério, vindos das profundidades da história; o desconhecido que passa e leva consigo a bênção do nosso olhar de fraternidade...

Ser só homem no meio dos homens, despir as responsabilidades pomposas das nossas glórias de instantes!...

Ser depois o homem moral carregado de responsabilidades e dar a sua alma aos outros cheios da curiosidade banal da anedota jornalística, literária ou filosófica, das vaidades nacionalistas, e ir pressentido que de novo, para lá destes episódios, somos só *homens*: asas de sonho, perguntas ansiosas, e valemos o mesmo pelo que rezamos de dôr e ansiedade perante a Esfinge que é a Vida!

Sentir a fraternidade nesta via gloriosa, que é também o homem no sulco doloroso da Vida!

E muitos corações distraídos ou simplesmente curiosos, que a um mais profundo estremecimento da nossa ansiedade se fundiram e são connosco na mesma divina emoção!

Madrid! Evoco-te à hora do crepúsculo, quando, cheio de saudades da minha pátria, descia a Castelhana e pelo meio da multidão anónima sentia em terra de estranhos o que há de fraterno e idêntico no coração de todos os homens!



Tanto desconhecido carregando no pensamento sonhos de ambição ou de humildade, como na minha pátria, como no resto do mundo, e, para lá dos sonhos da superfície, a mesma *consciência* religiosa de se ser homem e querer amar e entender a vida e querer desvendar os arcanos do enigma, querer, ainda que na Morte, ao beijar a face impassível da Esfinge, sentir que um estremecimento de promessa ou ironia lhe encrespou, por fim, os misteriosos lábios!







INTRODUÇÃO



INTRODUCTIO



## A FILOSOFIA

A FILOSOFIA COMO CRÍTICA – A FILOSOFIA  
COMO ÓRGÃO DA LIBERDADE – A FILOSOFIA  
COMO PROCESSO ORIGINAL DO CONHECI-  
MENTO – A FILOSOFIA COMO SCIÊNCIA DAS  
GENERALIDADES – A FILOSOFIA COMO TEO-  
RIA E PRÁTICA DA EXPERIÊNCIA :::::::::::

Não é mau que uma disciplina de aparência duvi-  
dosa como a filosofia, venha de vez em quando  
reflectir-se no espelho da crítica para julgar de seu  
aspecto e valor.

Os principais aspectos sob que nos aparece a filo-  
sofia não são de molde a modificar de pronto o seu  
duvidoso carácter de parasita, fósil monstro de outras  
eras, inútil duplicação da boa realidade da ciência,  
pomposa síntese retórica de dados científicos inde-  
pendentes.

Não sabemos se a filosofia é perene ou mesmo  
eterna como Deus, ou sequer contemporânea do ho-  
mem das cavernas.

Supomos, e até com demorada emoção, que o  
homem primitivo, quando à porta da caverna depois  
dum repasto frugal contemplava o luar de certas noi-  
tes macias, devia sentir dentro de si o acordar dum  
sonho, que, ao longo da história, deixou, em sulco,  
os poemas, as religiões e as ansiedades metafísicas.

Sabemos que a necessidade de compreender o  
homem social, na sociedade humana e na sociedade



cósmica, de unir esta vida social humana com aquela vida social cósmica, de aproximar o auxílio do *socius* benemérito do auxílio do Sol da manhã a derrotar os terrores e sombras da noite, sabemos que tudo isto se ergueu diante da cogitação humana, sobretudo desde que as diferenciações individuais poderam trazer à luz a *monstruosa variedade dos contemplativos*.

De tal valia se mostrou essa variedade, fornecedora de luz para as trevas exteriores e interiores dos outros homens, que os cuidados com o céu dos contemplativos excederam e muito a atenção, para a experiência, dos homens práticos, artífices das utilidades directas e instantes da vida económica.

A filosofia foi a sua obra, especialmente pela metafísica.

Se, com efeito, pensarmos nas mais antigas religiões, que nos ensina a história, vamos nelas encontrar uma ampla e volumosa riqueza metafísica, de tal modo que um requintado do século XIX, como Schopenhauer, é inteiramente contido de antemão nos livros sagrados da velha Índia.

E, como a metafísica de Schopenhauer é filha da gnoseologia kantista, natural era que a metafísica da Unidade nouménica e da pluralidade aparente e fenoménica da velha Índia implicasse uma crítica do conhecimento paralela.

E assim é.

Como Kant tem uma metodologia de solução das antinomias pelos limites das funções cognitivas, que, em Renouvier, degenera em dilemas do real, também a solução das antinomias estéticas e morais é o motivo interno da crítica e da metafísica hindús. E já aqui se vê um carácter bem notável do problema do conhecimento.

O homem pode *pensar e conhecer*.

Pensar requer apenas o acôrdo dentro duma



consciência pensante; conhecer requiere o acôrdo actual ou actualizável de todos os pensamentos.

O conhecimento implica o *acôrdo* social, como também o requiere a Justiça. Esta faz-se por leis que são as relações das vontades: o sistema dessas relações é a vontade social. Aquele, o conhecimento, faz-se ainda por leis, que são as relações dos pensamentos: o sistema dessas relações é a Razão.

A Razão, é, pois, de ordem social.

Pode, no entanto, parecer pelo que dissemos que os pensamentos de cada consciência são apenas sujeitos à condição dum acôrdo interno, entre si e a dentro dessa consciência.

Tal não acontece, porém.

A consciência não é um sistema isolado, é antes um sistema de universais relações, de modo que o simples pensamento sem conhecimento é mais uma abstracção que uma realidade, e cada pensamento para ser *comunicável*, sem o que não pode viver, tem de subordinar-se às leis do acôrdo social.

Claro está que, sendo a Razão um sistema de relações dos pensares, ela será dinâmica, pois o *acôrdo* social evolui por virtude das relações com o meio cósmico, da complicação do meio social e do que haja de irreduzível e *inventivo* no pensamento singular dos indivíduos da *variedade social dos inovadores ou génios*.

A Razão eterna, prefixa, imóvel, seria a Razão de um absoluto *conformismo social*, como se afirmava em tempos ter sido a sociedade chinesa.

A função do acôrdo social é, pois, a matriz da Razão, e, se aquela evoluciona, esta terá de seguir-lhe os movimentos...

Ora a função de acôrdo encontrou, especialmente no mundo greco-latino, uma forma que a Renascença aumentou em credibilidade social e chegou até nós imponente e dominadora: é a *Sciência*.



De modo que a Razão é essencialmente a Razão científica, e se há ainda uma Razão filosófica, ela será um estágio atrasado, menos evoluído, da mais velha *estática* função social do acôrdo.

Quero dizer que hoje a filosofia será uma tradução (uma minoração portanto) para as categorias da Razão estática das novas criações do valor dinâmico da Razão científica.

Assim é, com efeito.

A Filosofia vai fazendo hoje o papel secundário de correr atrás da ciência: lembrando o corredor de bicicleta que levasse à sua frente a marcar o caminho e vencer as resistências, um «entraîneur» em rápida e vencedora motocicleta.

Mas, como o corredor desenvolverá mais e melhor a sua musculatura, não terá também o vagar filosófico a vantagem de ser mais amplamente humano, guardando realidades humanas, e até cósmicas, que, para mais facilidade do acôrdo, a ciência pusera de parte?

É o que muitos pretendem e de maneiras diferentes.

Uns dirão, com o inovador (?)<sup>1</sup> Kant, que a filosofia é a crítica do próprio conhecimento, seja a crítica, a descoberta das próprias condições da existência da Ciência.

## A FILOSOFIA COMO CRÍTICA

Kant imaginou, sobre o modelo da experiência científica da sua época, uma Experiência em geral, e partiu a procurar as condições da existência dessa ex-

<sup>1</sup> Ponho a interrogação, porque estas considerações dependem do nosso humor. Pode-se sempre encontrar o ponto de vista de Eclesiastes.



periência, pensando que assim teria achado as próprias condições do real.

O *pensamento pensa*, eis a noção fundamental do cartesianismo; o *pensamento conhece*<sup>1</sup> (leva ao acôrdo social de todos os sujeitos pensantes) dirá Kant.

Para que *conheça*, quer dizer, para que o acôrdo virtual ou actual exista, necessário é que haja na Experiência, ao lado de seus singulares conteúdos, formas gerais comuns aos objectos da experiência ou dos sujeitos que experimentam.

Mas as primeiras seriam ainda contingentes, pois uma precária generalização indutiva as teria suposto, e o acôrdo que procura Kant é suficientemente absolutista (à Luís XIV) para que lhe bastem tão débeis laços de obrigatoriedade.

A verdade, como obra de função social do acôrdo, começou pelo absolutismo inicial e tem vindo em *dessacratização* progressiva, desde o tempo em que se supunha ser a própria palavra de Deus até ao critério pragmático conservando o *sagrado* na nova forma de sucesso ou triunfo.

De modo que, para Kant, é nas próprias formas comuns dos sujeitos que experimentam, que reaparecerão os caracteres da verdade e do acôrdo.

Kant não toma êste ou aquele homem, ignora os indivíduos em pleno século XVIII (e na razão teórica); toma o *homem ideal*, o Adão do pensamento, e, como êle tem os olhos verdes, há de ver o mundo pintado de verde, e, como todos os homens são cópias dêste modelo, todos estarão de acôrdo em que o Universo é verde.

Êste é que é o verdadeiro dualismo de Kant: entre um pensamento (acção demorada) universalista duma

<sup>1</sup> A passagem do *pensar* para o *conhecer* faz-se em Descartes graças à veracidade divina.



Razão imóvel e absolutista e a acção (pensamento actualizado) duma Vontade ou Razão prática autónoma, individual, tendo apenas em si as linhas gerais do propósito dum recíproco entendimento.

É claro que esta Crítica nada construiu e as *formas* que julgara descobrir no *homo* pensante, quer na sensibilidade (espaço-tempo), quer no entendimento (conceitos de quantidade e de causalidade, etc.), são precisamente as mais modificadas ou substituídas pela evolução científica.

O trabalho da descoberta das categorias, longe de ser um exclusivo filosófico, pertence a sciências como a psicologia e a sociologia ou a sciências históricas como a história da ciência, a história da linguagem, etc., que o progresso científico havia de desenvolver.

Mas sempre fica à Crítica filosófica a reflexão sobre os dados dessas sciências, a hipótese que ligue esses diferentes ensinamentos, a ordenação dessas sciências, o modesto papel de hipóteses gerais provisórias que as sciências hão de substituir por mais determinadas e fecundas hipóteses.

De Kant fica para a filosofia a noção de Crítica, e não a obra da sua Crítica, como fica a consideração de que a filosofia terá de estudar não só a Razão Teórica (Teoria da Ciência) como a Razão Prática (Teoria da Moral) e a Razão Estética (Teoria da Beleza) a unir numa síntese hipotética (*Teoria da Experiência*), que acabará na própria definição da atitude do filósofo dentro dessa *Experiência*.

A Teoria da Ciência terá de ser evolutiva como a própria ciência e em vez de circular em torno do sujeito, na atitude ptolomaica ou antropocêntrica, será antes e, para trás de Kant, copernicana e universalista.

Um dos êrros da história da filosofia é de ter rece-



bido a auto-dignificação de Kant intitulado-se o Copérnico da filosofia.

O seu *formalismo* nisso mesmo se revelou, pois, atendendo apenas ao papel de reformador que *inverte* os pontos de vista, supôs ter feito obra análoga à de Copérnico.

Ora êste fez em ciência o primeiro grande passo no relativismo, seja, na pesquisa de realidades iguais para todos os observadores, que, de Newton a Einstein e Weyl, é o próprio esforço de objectividade da ciência: a vitória sôbre o ponto de vista do observador singular, a *síntese* de todos os pontos de vista possíveis.

Copérnico tira o homem do centro do Universo e, em conclusão, começam a desaparecer as classificações aristotélicas dos movimentos em naturais e violentos, dealbando o princípio da inércia na base da mecânica hoje clássica.

Kant tomou o Universo do conhecimento, que essencialmente circulara fora do *homo* pensante e, obrigando êste a recebê-lo, fez desse *homo* o centro daquele Universo.

Kant é, pois, o Ptolomeu da filosofia, que duma maneira geral (esquecendo as singularidades dum Protágoras, dum S. Agostinho e dum Descartes) tivera primeiro os seus Copérnicos.

E a razão é simples: é que a *objectividade* do conhecimento interessou sempre menos que a sua *certeza* e esta *certeza* foi sempre de ordem social: é um fenómeno humano, subjectivo.

O processo mais simples de igualar o objectivo e o certo é escrever:

(1)  $\Sigma$  subjectivismos = objectividade.

A certeza é o acôrdo social dos subjectivismos; se assim definirmos a objectividade, teremos resolvido o problema. Kant sabe muito bem que não é possível



fazer a adição de todos os subjectivismos, mas *descobre* o *homo* tipo pensante que é o abstracto das identidades subjectivistas de todos os sujeitos de conhecimento.

Dêmos arbitrariamente a  $\Sigma$  o significado de abstractos dos subjectivismos e a equação (1) contém a gnoseologia kantista.

A certeza resultante do fácil acôrdo perceptual e da recepção passiva das categorias colectivas apparecia como immediata pintura em cada consciência duma Realidade modelo — daí o copernicianismo *incrítico* espontâneo do primitivo pensamento.

Só a reflexão libertária se daria a olhar e discutir a fisionomia da certeza — daí o carácter cronologicamente secundário do ptolomaiísmo, de que é corifeu, após o abalo de Hume, o magnífico Kant.

## A FILOSOFIA COMO ÓRGÃO DA LIBERDADE

Já vimos como, em Kant, a filosofia é uma attitude sintética da Razão teórica e da Razão prática; veremos logo, como em Comte, ela é uma síntese do real e do ideal, do objectivo e do subjectivo.

E-o no pragmatismo onde as ideias servem a vontade e é-o em todas as attitudes filosóficas, pois o mero ideal seria arte, como o simples real seria, apenas, a sciência.

A sciência seria o conhecimento do real, mas para passar da sciência para a acção é necessária a organização duma técnica e a *posição dos fins* de que essa acção é meio ou instrumento.

Essa *posição de fins*, de modificação da natureza



ou do homem, do exterior ou do interior, chama-se liberdade.

Não vamos agora discutir se esses fins são livres, isto é, se êles não resultam da herança social; limitamo-nos a considerar que em cada momento ha fins que são realidades virtuais, a *posição* dêsse Ideal a realizar por aproximações é a Liberdade.

Assim, e com êste significado, a filosofia seria o órgão da Liberdade.

É um exemplo notável desta atitude a do belo espírito, abismo de claridade e amor, que é Espinoza.

O Ser é Deus, substância de infinitos modos de que a extensão e a consciência são dois, paralelos e correspondentes: a consciência é o determinismo das ideias, a extensão o determinismo dos movimentos — a alma do homem é a Ideia do seu corpo.

Os fins do homem são na ascensão do conhecimento, da imaginação até ao terceiro grau do conhecimento em espécie eterna ou em Deus.

A *posição* dêsses fins é o caminho da superfície do Ser para o seu coração, do tempo para a eternidade, da visão imaginosa para a libertação em Deus.

Escolhendo a filosofia de Espinoza que ignora as liberdades nos planos da extensão e da consciência psicológica, fizemo-lo de propósito para mostrar como, os fins parcelares deixados aos determinismos dos técnicos, ainda ficaria, para a meditação filosófica, o supremo *fim* do destino humano.

Em Espinoza o Universo é planificado na *natura naturata*, é essência indefinível, pura liberdade, na *natura naturans*: o homem pode caminhar no plano da natureza com a lâmpada da luz divina.

A Ética de Espinoza é a oração duma grande alma ávida de divino, subindo a Deus. Aqui a filosofia é o próprio caminho da liberdade triunfando no abraço unitário com Deus.



A reflexão do pensamento sôbre si mesmo, buscando a dialéctica da sua vida, vai revelar, no conhecimento pragmático da Sciência, na acção do *juízo científico*, um abraço de unidade, que, desvendando os arcanos do ser, o fez à luz da lâmpada do Espírito, mostrando que êsse Espírito penetra em toda a parte e ilumina todos os interiores.

Ora se uma luz se espalha e acende a amplidão, é porque nesta há o seu combustível e o Espírito, alimentando-se e espalhando-se, encontra no coração da própria realidade simpatia que o reacende.

Cada espírito que conhece *comunga* a universalidade, como cada espírito que ama *comunga* a universalidade dos sêres regressando a si após a totalização dum abraço unificador.

Conhecer e amar são dois modos de compreensão humana que se confundiriam no pensamento divino.

O problema do mal está para o homem na distância do real e do ideal, do conhecimento e do amor.

O homem *conhece* o que não foi produzido pela sua vontade *consciente*, atribui a sua realidade à acção de outras vontades ou da própria vontade divina; o homem ama com sua vontade, parecendo-lhe que o seu amor depende de si em frente duma realidade estranha.

É claro que êste amor, espontâneo desejo dum fim, seria tam pobre como aquele conhecimento, simples e espontânea reflexão das imediatas afecções perceptuais <sup>1</sup>.

Como o conhecimento terá de fundamentar-se no juízo que encontre a universalidade, relação no sistema das relações, também o amor terá de fundamentar-se no *acto* de simpatia encontrando a própria essência de quem ama na fisionomia de todos os sêres, isto é, na *universalidade* dêsse acto.

1 As percepções cenestésicas nos casos de autoscopia, etc.



E assim o problema do mal é antes num reajuste do conhecimento e do amor na *universalidade* do acto de compreender, que é o fundo, a alma e a vida do juízo lógico e do juízo moral em seu centro e origem, esboços do mesmo gesto do Espírito, estremecimento da mesma onda de vida, partindo do coração de Deus.

A reflexão filosófica apreendendo a Liberdade profunda do Espírito no acto de julgar, nas coincidências com Deus, na visão sob espécie eterna, para lá das determinações da superfície, é diferente e irreduzível a qualquer ciência ou técnica especial.

Esta filosofia da liberdade, que quisemos mostrar em suas últimas aspirações de beleza, fóra da passional atmosfera terrestre e no sereno éter dos Céus, é também viva na linguagem das experiências da atmosfera e do solo terrestres.

O biologismo dum Bergson e dum Avenarius mostram-nos os seres vivos e pensantes numa permanente acção-reacção com o meio, núcleos de condensação energética, num permanente estado de tensão, prontos à descarga de suas energias, de repente renovadas para ulteriores acções.

É aqui que Bergson quer achar a liberdade e a filosofia seria também para êle o órgão da sua descoberta por intuição.

Bergson fala, pois, dum processo de conhecer diferente do processo científico e próprio da filosofia.

Deixaremos para o grupo correspondente a análise do bergsonismo.

O critério naturalista <sup>1</sup> levou a pôr o conhecimento como uma relação tensorial do pensamento e do meio: à mais alta tensão do pensamento corresponderia a imaginação criadora de hipóteses, ao equi-

<sup>1</sup> São sobretudo curiosas as atitudes de Mach e Avenarius.



líbrio de tensões corresponderia o automatismo, à inferioridade de tensão do pensamento corresponderia o estado de problematização que por um recurso às reservas daria a vitória ou derrota do sujeito e conseqüente adaptação ou desarranjo e doença.

Esta atitude entra no biologismo de Bergson e no sociologismo de Durckheim que deixaremos para ulterior estudo.

Em Fichte põe-se o problema em termos de metafísica kantista, mas tanto êle correspondia a termos da experiência social que Fichte foi um despertador patriótico, um profeta das energias germânicas em triunfal alvorada.

Em termos de Kant era a solução da dualidade sujeito-objecto que Fichte tentava pelo monismo do sujeito *criador* do objecto.

O *eu* pondo o *não-eu*: *eu* e *não-eu* exprimindo as manifestações da Actividade pura que é o Espírito.

Isto é, com efeito, o reconhecimento de que a própria vida do espírito tem em si a resolução de todos os contrários pela identidade fundamental, que qualquer *juízo*, só porque existe, revela, a unidade profunda do ser e do conhecer, do conhecimento e do amor, na universalidade constitutiva de todo o *acto* de *querer* e de *julgar*.

A filosofia é reflexão do pensamento concreto real e vivo das sciências, artes e moral, da vida em suma, sôbre si mesmo, procurando as longínquas raízes de sua identidade, do seu íntimo parentesco com o real que êle determina e com o ideal que êle concebe e por via do qual se acresce sem medida ou limite.

Essa reflexão marca a cada momento o *fim* do homem, o destino do seu sêr de espiritualidade.

O homem é o que *conhece*, como é o que *ama*; conhece do Universo o seu parentesco com êle, ama no Universo a intimidade de sua alma universalista.



Os astros do céu circularam no crâneo de Képler e Newton, como os movimentos de todas as almas estremeceram dentro do coração de Jesus.

É êste universalismo que a Filosofia aponta como o ósculo luminoso das liberdades solidárias, seja, do amor compreensivo, concreto acôrdo das almas.

Fim mais alto do *homem*, de que os fins particulares são pontos da linha que é a assíntota real da vida humana em sua órbita ideal para Deus.

Como o fim é ideal, êle é a *fixa* do rumo humano, de que o trabalho, pela actividade espiritual sobrelevando as obras, é a trajectória.

Não fim abstracto, dispensando as obras, mas fim, estrêla de sedução, removendo as almas através das obras numa permanente superacção destas, que é a própria face da Liberdade.

Êste *Fim* último da filosofia, esta última expressão da liberdade, é o ideal de atracção, que, de longe, seduz; como é a própria realidade essencial, que é o lugar metafísico de actividade e vida em que os episódios do tempo se colocam, tomando a coloração da vida que os tingem.

Para além e para aquém da experiência imediata, fundo e altura dessa mesma experiência, será a liberdade ainda encontrada no parcelamento e dispersão em que o corpo da história a decompõe.

A história é como o prisma que recebe e dispersa essa luz, que de novo, na distância, se vai reunir em pura liberdade. A liberdade é actividade ilimitada, os episódios históricos são as obras finitas dessa actividade.

Esta liberdade que é implícita em todo o acto de querer ou de julgar deixa ao longo da história marcado o seu caminho porque por êle se fôram insi-



nuando os novos ideais, as novas formas da vida, por ela, no homem e nos povos, foi sendo *apropriado* e transformado em consciência, em reflectida luz intelectual, em autonomia dum querer livre, o *comportamento* a que as linhas do meio social obrigavam os indivíduos.

O seu caminho é o do absolutismo do constrangimento do meio social para a livre relação das vontades e dos pensamentos: do mais estrito realismo sociológico dos instintos, tendências e obrigatórias inclinações, para um ídeo-realismo em que, na reflexão, a realidade da ideia, ou liberdade, se reconhece e autonomiza.

A filosofia como órgão da liberdade é pesquisa teórica e mais ainda atitude prática: a libertação do comportamento, do *sagrado* das prescrições imperativas e a sua norma pela autonomia do querer. A reflexão filosófica é o desenho virtual da autonomia da vontade, pois que o *acto* não é mais que a realização da ideia, sua forma virtual.

Sob êste ponto de vista a dignificação da pessoa humana deve-se à reflexão filosófica, que, marcando as distâncias, lutas e hierarquias dos deveres, põe êstes diante da consciência como afirmações do valor intrínseco da vontade, independentemente dos desejos acidentais, como a realização da harmonia interior e unidade do querer, do acôrdo conseqüente da vontade consigo mesma, do ajustamento progressivo das suas obras com o traço firme da sua diretriz.

O encontro do homem consigo mesmo no espelho da meditação reflexa é evidentemente a condição indispensável para que êste ponha e se dê fins, deixando de seguir espontaneamente as linhas da *compressão social* que o levam para o quási inconsciente cumprimento de seus fins sociais.

O homem que vive num campo limitado de dife-



renças de altitude pôde durante séculos suportar a pressão atmosférica sem a conhecer porque a não sabia relacionar com as suas afecções, antes, com as suas percepções cenestésicas.

É um exemplo curioso da descoberta por um sentido mais desinteressado, mais científico, duma realidade directamente inscrita na sensibilidade geral ou cenestesia.

Como as variações cenestésicas com a diferença de pressão eram pequenas e enleadas com outros fenómenos, foi preciso ao homem entrar nas especulações metafísicas do *horror* da natureza ao *vácuo* para, pelo raciocínio e pela vista, julgar desta metafísica com as experiências de Torricelli e Pascal.

Se ao homem tivesse sido fácil o rápido deslocamento em altura, a pressão atmosférica teria sido, talvez, descoberta para a explicação das variações cenestésicas, que acompanhavam os fenómenos de respiração, etc.

Também, e usando uma feliz metáfora dum crítico francês, a *pressão social* existiu sempre até que o Pascal Dürckeim a veio descobrir para a nossa consciência intelectual.

Ela existia para a consciência afectiva de todos os homens, ela revelava-se aqui e ali na consciência intelectual dos filósofos que combatiam o seu excessivo peso local ou dele tomavam consciência lúcida, como Sócrates, para a subirem do vago da percepção cenestésica à clarividência do conceito.

Luas subtis para logo extintos, pequenos farrapos luminosos mal iluminando o caminho dos homens; mas foi com essa luz, que foram subindo à liberdade.

Às forças singulares e misteriosas, actuando a distância, foram substituindo os físicos, de Faraday a Maxwell e Einstein, os campos de força, a geometria da



extensão espaço-tempo, seja do comportamento ao longo do campo dos comprimentos dos estalões e dos movimentos dos relógios, seja do comportamento da partícula livre.

A atenção do sábio saiu das singularidades das partículas ou blocos de partículas para o campo que percorrem, da organização da matéria para a estrutura geométrica do meio.

Em sociologia igualmente se veio do estudo dos indivíduos, grupos de indivíduos e seus choques para o estudo do meio em que convivem.

A atenção perdeu-se demasiadamente no meio cósmico, esquecendo que êste não influi no indivíduo humano senão através do seu meio social.

Era, pois, o meio social que devia estudar-se: nesse meio é que devem existir as *linhas de força*, os caminhos *obrigatórios* do procedimento individual.

De modo que o fenómeno social devia traduzir-se pelo carácter de *obrigatório* ou *sagrado*, com o duplo carácter de obrigatoriedade positiva e negativa ou *proibição*.

Mas a própria existência de obrigações sagradas a cumprir ou a evitar implica a existência duma zona neutra, de acções socialmente indiferentes.

É que o perfeito conformismo social jãmais existiu nas sociedades, onde as funções individuais não se inscrevem na singularidade fisiológica dos indivíduos<sup>1</sup>. De modo que a sociedade caracterizada pelo sagrado do fenomeno *social* fica marcado por um carácter ideal, abstracto, carácter limite, que nunca inteiramente se realiza.

Que assim é o mostra a diferenciação das sociedades mostrando que o *estado religioso*, onde predomina o sagrado não esgota todo o estado social.

1 Como nas interessantíssimas sociedades dos animais.



Ao lado da religião surgem outras formas de actividade correspondendo a outros estados da vida social e, ainda dentro do *estado religioso*, as heresias e as inovações mais ou menos aparecem marcando as singularidades individuais.

Na vida social o indivíduo-partícula é uma abstracção muito longe da realidade, inibindo o arranjo duma física social que se aproxime da física da matéria.

A pressão social cria as *linhas de obrigação* do meio, mas o indivíduo-partícula pode reagir e modificar essas linhas.

É o que Dürckheim reconhece ao partir da densidade demográfica para pela noção da *divisão do trabalho* explicar os fenómenos da evolução social.

Ora a divisão do trabalho tem de dar-se mais ou menos em todos os tempos já porque ela é consequência necessária do irreductível individualismo do homem, ainda que mínimo nas sociedades primitivas, já porque a *densidade* da população é evidentemente uma coordenada dinâmica.

É o que, com efeito, acontece em todos os momentos da história, mostrando os sábios e os filósofos como fenómenos sociais revolucionários, inimigos do conformismo, sobre quem as *sanções* criminais sempre pesaram um pouco rudemente.

Na Grécia, risonha e tolerante, todos os filósofos sentiram mais ou menos a repulsão do meio, marcando-se o início da filosofia sistemática com o sacrifício de Sócrates.

É, com efeito, êste que dá à filosofia o principal papel de libertadora dos espíritos, ensinando a conduta por deveres levados à consciência intelectual a receberem o valor da autonomia do *juízo* moral.

É êle que ensina a viver de olhos no juíz incorrutível que é Deus, falando em nossas consciências,



a fazer desta vida a iniciação na morte, porque só pode ser livre nesta vida quem a viver sem nenhuma espécie de temor escravizante; é ainda êle que substitui à contingência illusória e separatista das sensações a segurança e a firmeza dos conceitos.

A vida social revela-se-lhe bem claramente assente na Lei, relação e acôrdo das vontades, para lá dum *sagrado social* meramente sentido no instinto, *obedecido* na passividade do mêdo ou da inconsciência.

O Criton é uma das afirmações do verdadeiro acôrdo na Lei, isto é, no que há de universal em cada homem. Mas, se esse universal se refere ao querer de cada indivíduo, a sua forma ideal é o Amor, de que o acôrdo ou contracto é a fórmula social.

A Lei tem a nobreza do conceito, é um conhecimento ou realidade de ordem superior; mas já os sofistas e Epicuro tinham também pensado, como o farão mais tarde os nominalistas e os homens da Renascença até à Revolução, a Sociedade como inconsciente arranjo dos interêsses individuais bem entendidos.

De modo que subjacente ao carácter estático, *sagrado*, do fenómeno social existe sempre um progresso dinâmico, *dessacratizando*, *desocultando* os motivos do subconsciênte para a claridade da consciência, sobrepondo ao *realismo*<sup>1</sup> social um *idealismo* que o modifique pela inserção das invenções das consciências mais altas e livres.

Ao *sagrado* transcendente, absoluto e imutável, das sociedades primitivas e das fórmulas religiosas, vai-se *opondo o sagrado* do acôrdo livre, como à Razão mística se vai substituindo a Razão lógica, sistema de relações formais apriorísticas, e a esta a Razão experi-

1 É por isso que o mero realismo sociológico, ou autoritarismo político, pertence à zona do sôno ou preguiça espiritual.



mental de categorias móveis e evolutivas como a própria vida do conhecimento.

Qualquer sociedade que se forme em torno dum estremecimento de vida nova, de profunda vida da liberdade, entra a produzir categorias de pensamento e acção, que, predominando, *afogam* por vezes a própria essência de seu movimento iniciático.

É o caso do catolicismo corporizando a liberdade cristã num bloco de doutrinas, cujo ritmo de vida e evolução é por vezes incompatível com a autonomia e a liberdade profunda, que são a essência do cristianismo.

Ainda aí se pode ver o desencontro da Razão humana com a Razão religiosa, que por vezes se julga de acôrdo com aquela e a tolera, tomando-a como auxiliar inferior, por vezes vê o desacôrdo e lhe nega inteiramente o valor da certeza ou verdade.

A revelação e a razão são, ora apresentadas como graus diferentes do conhecimento, sendo a primeira o grau mais alto, ou o conhecimento de opção entre as várias possibilidades da razão; ora são separados os dois mundos que lhes correspondem, dessacratizando, libertando a *sciência secular*.

A própria revelação perde por vezes o seu carácter de facto racional para se afirmar apenas pela *credibilidade específica* duma certa sociedade, quando, por exemplo Celso nos vem afirmar que nem os milagres são a prova de verdade cristã, pois outros milagres existiram e é corrente (afirma Celso) que há homens que fazem ainda hoje, e fora da cristandade, milagres de curas e até ressurreições. O próprio Moisés teve de discutir a capacidade miraculosa com falsos profetas e Cristo não deixou de falar neles.

Mas estes fazem-nos por virtude do *demónio*, que é evidentemente o elemento específico, *negativamente sagrado*, das sociedades antagónicas.



Eis o que mostra o absolutismo da Razão em todos os grupos, absolutismo fazendo de cada Razão um ciclo fechado, mas começando a dar, pelo seu pluralismo, aos espíritos mais reflectidos, a noção duma Razão experimental, relativa e dinâmica, de que aqueles absolutismos sejam secções no espaço e no tempo sociais.

A êste movimento da Razão corresponde nas sociedades a evolução que à tirania dos absolutismos políticos vai substituindo a débil liberdade dos acordos democráticos. Na Razão, ao absolutismo imóvel dum grupo, como em Euclides, o largo mobilismo de indefinidos grupos, coexistindo em verdade.

Esta evolução da Razão, função social do acôrdo, de mística e absolutista para relativista e experimental deve-se sobretudo à sciência, de modo que esta forma de dar à filosofia a missão de órgão da Liberdade parece errónea, ou, pelo menos, incaracterística, visto que ela não tem o exclusivismo de tal missão.

Já vimos, com efeito, que a sciência é a mais revolucionária forma da especulação humana, por isso que, saindo da *dessacratização* do pensamento pela certeza social, conseguira formas inteiramente livres de acôrdo, pois hoje apenas comunica duma muito leve ancestralidade de sagrado no *classicismo* das sociedades científicas.

Resistência que, aliás, é por vezes útil, pois é uma exigência de provas que demora e exclui os inovadores gratuitos.

O ideal da sciência é substituir o *homem* por um instrumento registador; é claro que ainda aquele seria preciso para a *percepção* dos gráficos que êste traçasse.

De modo que todo o *sagrado* social que em si levava o homem, foi expulso à entrada do templo da sciência, ficando apenas o acôrdo de *convenção* e *contracto* nos postulados e na simbólica das construções científicas.



Uma sociedade científica representa, pois, por este lado do acôrdo, um ideal para que tendem as sociedades humanas: o acôrdo contractual <sup>1</sup>.

As modificações dos conceitos do senso comum (Razão estática da época) são portanto fáceis em ciência e dela, com efeito, têm partido: a inércia, o relativismo da direcção alto-baixo, o relativismo do movimento, etc., e, por último, o relativismo do espaço e do tempo.

Mas por isso mesmo que a ciência vive e cria uma Razão social dos sábios, ela pode ficar longe da larga sociedade humana, como que dela segregada.

É o que significa a necessidade da síntese subjectiva de que falou A. Comte e até, e ainda em Comte, a necessidade da transição pelas técnicas para a sua vinda até às utilidades da economia humana.

A ciência cria; mas as suas criações podem ficar no âmbito dos sábios, tendo em relação à sociedade total um carácter de mero formalismo, que pode dar o sábio como um caso monstruoso da diferenciação sociológica.

O sábio de primeira ordem será sempre um ser vivo e deligente; mas o sábio, que não inventa e apenas sistematiza, pode ser um homem esmagado sob o formalismo das convenções e princípios da sua ciência.

A ciência, sendo fundamentalmente revolucionária, é no entanto, uma revolução isolada, uma inundação limitada, um incêndio dentro de muralhas incombustíveis.

A chama é vista pelo filósofo e a pequena luz que

<sup>1</sup> A teoria finalista e não genética das sociedades contractuais está acima da inteligência dos sonolentos reaccionários (Razão estática) de todos os tempos e países, que gastam todos os seus bocejos contra uma estúpida interpretação realista daquela teoria.



daí possa trazer é que virá pegar seu calor e alento à larga e ampla vida do homem social.

Para que a continuidade chegasse à luz do seu poder explicativo teve de passar das mãos dos sábios para as dos filósofos e de Archimedes, por Newton e Leibnitz, é que saltou a Lamarck, Darwin, Spencer e largou o fogô até ao pensamento vulgar de qualquer medíocre de hoje.

Certos fenómenos em que o campo de gravitação é compensado e dão hoje brinquedos de feira, ainda produzem no homem vulgar o assombro duma contradição.

Quando entrará no pensamento comum a relatividade do espaço e do tempo?

Quando *compreenderá* o homem a intrínseca variabilidade cinemática <sup>1</sup> dos chamados sólidos?

E, até em relação a certos fenómenos, o pensamento vulgar está mais perto de receber as novidades, do que o chamado pensamento científico: a relatividade qualitativa do tempo nunca desamparou o pensamento vulgar, ao passo que no pensamento científico se tinha começado a *condensar* e *empedernir* o pensamento dum *único tempo* quantitativo.

As possibilidades métricas são irreduzíveis a uma só forma e os vários tempos relativos encontram no próprio sábio, mas, mais ainda no homem de cultura indirecta, uma tenaz e forte resistência.

Ora a filosofia é o órgão, que das sciências recebe as reformas, para as espalhar e tornar assimiláveis.

A filosofia é, pois, um órgão de maior proximidade política, isto é, de mais directa acção social.

Humaniza e transmite, traz à síntese dinâmica da

<sup>1</sup> Sólidos que nunca podem ocupar um só momento do seu sistema de tempo: existentes na física de Einstein.



Razão os elementos analíticos de progresso, que lhe veem chegando das sciências.

Roberty imaginou um quadrinómio vindo da sciência à técnica através da filosofia e da arte.

É claro que não poderemos seguir qualquer elemento do primeiro termo ao último porque a seriação não é unilateral, quere dizer que linhas de evolução as mais variadas convergem em cada ponto da vida social; mas podemos compreender o valor teórico do quadrinómio.

É, com efeito, necessário que um dado científico se *humanize*, generalizando-se pelo pensamento filosófico, e se *humanize*, generalizando-se pelo universalismo estético da Beleza, para adquirir a fôrça de vida real, suficiente a actualizá-lo na vida social.

Únicamente a filosofia não está num só e mesmo plano e ao filósofo compete ir buscar os elementos da sciência e da arte que podem fundir-se num ser viável, irrompendo na vida, vitorioso e feliz.

A filosofia, órgão da liberdade metafísica, será também o órgão das liberdades sociais, assintóticas dessa liberdade ideal, que seria a própria vida espiritual na origem, nascimento e visão em Deus.

Os olhos de Espinoza contemplando, lúcidos e serenos, o íntimo estremecimento de seu espírito no *amor intelectual* de Deus.

## A FILOSOFIA COMO PROCESSO ORIGINAL DO CONHECIMENTO

Qualquer das anteriores concepções da filosofia se subordina mais ou menos à analogia, que, no princípio pusemos, do corredor e seu «entraîneur».

Em tais concepções é, com efeito, primordial o



papel da ciência e a filosofia a vai seguindo dela recebendo os elementos da sua reflexão.

Mas uma outra atitude é possível, que, pelo menos aparentemente, se nos mostra inteiramente nova.

A ciência é um processo do conhecimento, a filosofia seria *um outro* processo. Mas aqui surge logo a necessidade duma *Crítica* do conhecimento que reestabelece o nosso primeiro ponto de vista.

Outro processo de conhecimento?

Mas ¿do mesmo objecto, ou de outro objecto?

E quais as relações de valor desses conhecimentos?

Bertrand Russell nota nos filósofos duas tendências diferentes que classifica de mística e lógica.

Esta nova forma de filosofia, em oposição com a ciência ou dela divergindo, corresponderia à tendência mística do pensamento humano.

Dados os caracteres que Lévy-Bruhl reconhece no pensamento dos povos primitivos, dada a evolução do pensamento em função da forma social do acôrdo, donde nos parece ter saído como singular derivação a ciência, esta tendência mística corresponderia a uma reversão às formas mais antigas, fonte e origem das diferenciações actuais.

Se, como vimos, a ciência é uma especialíssima e engenhosa criação da função do acôrdo social, tão engenhosa descoberta da paz como outra não há paralela para a guerra — o que foi necessário desprezar de *humano*, e até de cósmico neste humano reflectido pelo espírito da metodologia científica, terá de ser atendido por outras disciplinas, entre as quais se encontrará a filosofia.

Dêste modo a filosofia poderá dar notícias sôbre a actividade de pensamento que as sciências levam implícita e será ainda, de qualquer modo, o órgão da Liberdade.

Assim, esta nova concepção vai envolver e reen-



contrar as duas outras, embora, por vezes, se julgue inteiramente autónoma.

É o que acontece, com efeito, na concepção *bergsonista* da Filosofia.

A melhor filosofia francesa da segunda metade do século XIX pode dizer-se uma severa pesquisa da liberdade, uma referta em que a liberdade, enterrada sob o peso dos vários determinismos científicos, luta heròicamente para subir à luz. Bergson é o mais joven e formoso campeão dessa luta; na esteira de Cournot, Ravaisson e mais directamente Boutroux, é a sua filosofia uma autêntica filosofia da liberdade.

E chega à *liberdade* pela *critica* da psicologia em especial e da sciência em geral.

De caminho, como veremos, deixa, em psicologia, uma parte construtiva do melhor e do maior interêsse, mostrando, a seu pezar, que o conhecimento científico é a lâmpada do máximo poder iluminante.

A sua crítica começa pela análise dos dados imediatos da consciência, isto é, pelas *apresentações* antes de tomadas e organizadas em *representações*.

Qualquer coisa como as *singularidades* duma consciência antes de *socializadas*.

Há num belíssimo livro de J. Jaurés <sup>1</sup> uma nota curiosa a este respeito, chamando ao *eu* de Bergson um eremita da liberdade.

A apresentação é individual, *insindicável*; a *representação* é social, comunicativa e comunicável.

A vida interna do *eu* é directamente qualidade pura, a sua vida exteriorizável é a extensão e quantidade.

O tempo psicológico, por exemplo, é pura quali-

<sup>1</sup> Belo poema metafísico em eloquentíssima prosa; foi duma influência decisiva na fase das «Orações» em Junqueiro: «De la Réalité du Monde Sensible».



dade, *duração concreta*; o tempo social, prescientífico ou científico, é extensão e quantidade, série de simples coincidências espaciais.

E é nesta *Crítica* da ideia de tempo que bota raízes a metafísica bergsonista.

Raízes fundas, pois, como veremos, a própria ciência moderna obriga a uma análise demorada da ideia de tempo, deixando à *duração concreta* de Bergson <sup>1</sup> um lugar de alto relêvo.

Nessa qualidade pura do espontâneo e solitário *eu* se apreende o movimento da liberdade.

Liberdade ineficaz como o murmúrio de água, que apenas vivesse para o éco dos seus cantos.

Cada um de nós levaria em si uma íntima liberdade aprisionada.

Mas essa liberdade vai desprender-se e mostrar a própria *representação* como obra e criação sua.

Com a apreensão psicológica da liberdade nós encontramos um centro de indeterminismo que é a nossa própria íntima duração.

Suponhamos, pois, a existência de centros <sup>2</sup> de indeterminismo e a existência das imagens, que são a matéria.

Essas imagens serão umas para as outras perfeita e absolutamente transparentes, mas serão, para os centros de indeterminismo, opacas em relação à sua escolha de acção: os centros de indeterminismo fazem a selecção das imagens pelos interesses da sua actividade.

De modo que teremos uma psicologia, onde a ideia de selecção será dominante e muito mais inten-

<sup>1</sup> É curioso observar a ignorância e incompreensão com que alguns vulgarizadores de Einstein falam da posição de Bergson em face do tempo da nova física.

<sup>2</sup> Este plural reintroduz uma socialização, que recomponha o homem concreto, que é essencialmente social.



samente explorada do que o fôra pelos psicólogos ingleses mais ou menos darwinistas.

A percepção pura não teria interêsse, pois daria a passividade das imagens, não aproveitando a nenhuma acção possível.

A percepção pura é um ideal onde morre a consciência e surge a matéria: o puro perceber coincidiria com o ser.

A percepção real é um limite de acção possível, voltada na direcção da actividade do percipiente: é tingida de memória.

A actividade psicológica vai passar-se entre dois limites ideais: a memória pura e a pura percepção.

O primeiro coincidindo com o Ser espiritual, o segundo com o ser material; mas também êstes são mais *tendências* que *estados*, actividades dinâmicas que substâncias.

O homem de génio é o que pode actualizar em pensamento, ou inserir na acção, maior riqueza de Memória.

A Memória é virtualmente indefinida, o seu limite está na possibilidade instrumental, ou cerebral, das suas actualizações; ela excede o cérebro, mas êste condiciona o seu aparecimento.

O homem, que no seu ritmo de consciência, ou tensão espiritual, abrange a tensão rítmica de mais tendências, toma para si como matéria os seres dessas tendências, e, dominando-os, acerta nas previsões àcêrca do seu comportamento.

A *atenção à vida* é o crivo da selecção das actualizações espirituais ou mnésicas, forma específica dessa atenção condiciona as memórias profissionais, e os fenómenos de hipermnésia, criptomnésia, paramnésias e amnésias encontram explicação suficiente nesta distinção entre a memória pura e a memória motora



que é o quadro, onde aquela se tem de inserir e, por isso, a condiciona, como o caixilho condiciona a tela, como a mímica dum palco *limita* os pensamentos, que nela possam inserir-se.

Ora os centros de indeterminismo postulados são os seres vivos e daí a metafísica bergsonista ser um biologismo, como biologismos são a sua Crítica e a sua psicologia.

A Vida é um oceano de existência, erguendo-se em ondas, não pela atracção duma lua remota, mas pelo impulso *anterior e interior* da sua realidade.

A Vida é uma tendência de *superacção* e intensidade intermeando-se nas tendências degradativas e exteriorizantes da matéria.

A Vida implica uma unidade original pelo íntimo parentesco das suas formas. A evolução é criadora no sentido das novas actualizações<sup>1</sup> em novas e mais complexas formas; mas na anterioridade do movimento estavam implícitas, em tensão, as formas que vão desdobrar-se.

Assim só êste impulso comum, êste «Elan» vital, pode explicar a evolução.

O darwinismo não explica como aparecem as formas viáveis, nem como nestas se repitam os incontáveis milagres que são exigidos pelo facto de aparecerem, em linhas de evolução divergentes como o molusco e o homem, órgãos complexos, como os da vista, essencialmente iguais.

O lamarckismo joga com um conceito equívoco de adaptação: se esta é mecânica pouco explica, se consiste na resolução de problemas do meio envolve um psiquismo, que a vida em suas formas inferiores não acusa.

1 Como se vê o próprio Bergson recorre ao imobilismo dum Deus idêntico, estagnado.



O resto das teorias são modalidades que maior relêvo dão às considerações anteriores.

A vida é, pois, um impulso de superacção, tendência contraditória da tendência materializante, em luta permanente, tentando *erguer* a matéria que *tomba*.

A vida é um condensador energético, opondo-se à queda natural dos potenciais, é em guerra contra o acréscimo de entropia <sup>1</sup>, é como «um peso que sobe.»

Para cair de mais alto e mais depressa poderíamos acrescentar, pois aumenta o desgaste, acelera a morte, ergue-se como uma coluna de fogo para *libertar*, dando-os ao percurso fatal das geodésicas, os milhares de sistemas físico-químicos, cuja evolução natural seria mais lenta.

Em suma, a Vida é, com Bergson, um esforço; mas é um *esforço para a consciência* <sup>2</sup>.

É, pois, um esforço para a inteligência, contra toda a crítica bergsonista.

Regressando ao bergsonismo: a vida é, pois, uma *totalidade* virtual anterior à evolução, que vai separar as suas riquezas, espalhando-as pelos caminhos da evolução.

Torpor vegetal, instinto animal e inteligência, eis os pontos de chegada, por caminhos diferentes, que são os mais notáveis passos da vida.

A inteligência é, pois, uma parcela dum pre-psi-quisismo anterior, superior e mais vasto; a inteligência é uma criação da vida, não poderá, pois, medi-la.

É nesta crítica da inteligência que Bergson apresenta mais abertamente o carácter místico do seu pensamento: é um neo-platónico, um belo Plotino de

<sup>1</sup> Guerra aliás inútil, pois que eleva o seu potencial à custa duma maior degradação (alimentos) do meio.

<sup>2</sup> Ver o nosso livro «A luta pela Imortalidade».



Alexandria espalhando a luz crepuscular da antiga beleza nos salões do Colégio de França, em Paris.

As suas concepções psicológicas, especialmente expostas na magistral obra «Matière et Mémoire» são verdadeiramente científicas.

Hipóteses, que é possível desnudar das pretensões metafísicas, e ficarão como verdadeiras hipóteses científicas em psicologia, valendo pelo seu vasto poder explicativo e até pela previsão de fenómenos, que, com efeito, dum certo modo se lhe têm vindo ajustar.

A primeira crítica da apresentação e da representação corresponde ao criticismo dum Hume sobre a relação entre os conceitos e as percepções, ao criticismo científico das antecipações lógicas a reformar por vezes em frente das novas experiências.

E até a sua visão da *espacialidade* do tempo científico é uma previsão do novo elemento científico do *acontecimento* da nova física, mostrando a indissolubilidade do feixe *espaço-tempo*.

Mas, na evolução criadôra (que por sinal nada cria), o pensamento bergsonista, à parte as análises geniais de sistemas e problemas incidentes, é abertamente metafísico e místico, da mística neoplatónica e de certa mística religiosa.

Daí o seu parentesco com Schopenhauer, que, já o dissemos, é um santo *rishi* da velha Índia, europeu e moderno.

A inteligência é agora a grande deformadora do real, substituindo a *representação* mediata ao imediato *apresentado*.

A inteligência, que é toda voltada para a acção, não serve para a contemplação <sup>1</sup>; conhece por fóra as

<sup>1</sup> O platonismo irrompe tomando inteiramente posse do campo.



relações dos corpos, a virtualidade das suas obediências à nossa acção sobre êles.

O que ficou do primitivo pre-psiquismo original há de ter deixado por outros caminhos as qualidades complementares da inteligência para a compreensão da vida: são elas o torpor vegetal e o instinto.

Já que não podemos ser árvores, experimentemos por simpatia apreender em nós o vago do instinto.

E aqui aparece uma análise do instinto, que, não sendo satisfatória, marca, no entanto, muito bem o carácter diferencial da adaptação humana.

O animal, ou antes, a vida no animal, quando tenha de adaptar-se, resolve o problema criando órgãos de adaptação; o homem *inventando* instrumentos.

O animal que haja de viver no mar terá de *especificamente* criar órgãos de natação e de respiração própria, o homem inventa o navio; o animal para voar adapta os órgãos locomotores anteriores, transformando-os *especificamente* em asas, o homem *inventa*<sup>1</sup> o aeroplano.

Ora o instinto do animal é como o prolongamento do impulso vital que cria as formas e os órgãos. Já Romanes vira assim o problema, fazendo, no entanto, a necessária distinção entre instintos primários e secundários; Bergson quasi só fala dos primários.

O animal por instinto sabe por dentro: como que os seres vivos se adaptam entre si como órgãos do mesmo corpo.

A unidade cenestésica do nosso organismo dá aqui a Bergson a viva realidade sobre que gira o seu pensamento.

A inteligência é móvel, pode deslocar as relações

1 É Leonardo de Vinci, que, estudando o vôo das aves, se ocusome em experiências e cogitações... etc.



e universalizar as suas formas; o instinto é fixo e particular, como uma *dada* sinergia de sêres, paralela à sinergia dos órgãos num organismo.

Por isso o instinto é limitado, mas infalível, e a inteligência universal, mas falível.

Bergson vai exemplificar com alguns dos mais precisos e notáveis instintos, que o simpático apaixonado da vida humilde, o grande Fabre, revelara.

Deixa de lado muitos outros instintos, que hoje sabemos modificáveis e modificados: como na nidificação e na engenharia dos castores.

Vai preocupar-se essencialmente com os notabilíssimos instintos dos insectos paralizadores, que, já veremos, E. Perrier demonstrou serem igualmente modificáveis.

Toma nos animais um mínimo de inteligência que despreza e no homem um mínimo de instinto, que só serve para as analogias sobre o instinto animal, quando é certo que se pode encontrar muito mais de inteligência no mundo animal, como muito mais de instinto se pode encontrar no homem.

Os instintos dos animais sociais são mais complexos e modificáveis — o refrescamento do ar nas colmeias, por exemplo, não cabe dentro dum estrito automatismo.

Mas há mais; e E. Perrier pretende fazer a transição da inteligência para o instinto pela degradação daquela em automatismos hereditários.

Já Cuvier formulara a hipótese que o animal tem no seu «sensorium» sensações constantes que o obrigam a actuar. E comparava o estado instintivo ao estado humano de sonambulismo. Se, com efeito, admitirmos as interessantes explicações de Janet, as atitudes instintivas poderiam corresponder, interiormente, a vários estados, indo da catalepsia profunda ao mais leve sonambulismo.



Ora o homem encontra em si a degradação da consciência desde o mais atento juízo de realidade ou valor até ao pálido luar de consciência, que num cataléptico *conserve* as posições impostas.

Pierre Janet pôde estabelecer uma linha de continuidade desde um estado análogo à síncope <sup>1</sup>, como é descrita por Herzen referindo-se à sua própria experiência, até ao *nascimento da consciência* que segue a síncope, à adaptação dum braço à posição imposta (catalepsia), à ecolália, repetição como num espelho sonoro pelo sujeito das ordens do operador, (transição de catalepsia para o sonambulismo), até às mais variadas adaptações às ordens sugeridas, num grau crescente de variabilidade, complicação e *intelectuais* exigências (fases do sonambulismo).

A escala descendente seria de actos referidos a um *eu*, que, no entanto, pode ser sugerido, até a simples actos sem referência reflexa, simplesmente *sentidos* interiormente em imagens motoras, que se engrenam.

Ora a aquisição dum hábito pode seguir e segue muitas vezes a mesma linha de degradação intelectual; de modo que o instinto estaria explicado se pudéssemos admitir a transmissão hereditária de certos hábitos.

Mas um hábito, com o dos insectos paralizadores, tam complexo e perfeito, deixaria de pé a singularidade do instinto, se não pudéssemos desdobrar as dificuldades e encontrar nas espécies e géneros o caminho de tentativas que chegaram até à perfeição dos *Sphex*, por exemplo.

No seu máximo de perfeição teríamos o instinto dum animal, que, para oferecer carne fresca aos des-

<sup>1</sup> Ao meu illustre colega e amigo, dr. Damião Peres, devo a descrição da entrada em síncope e sua saída, inteiramente concordantes, no que aqui interessa, com o referido acima



cendentes, imobiliza a vítima picando-a nos centros nervosos.

Seria um hábil cirurgião de mistura com um fisiologista acima dos conhecimentos vulgares da maior parte dos homens.

Mas E. Perrier apresenta, mesmo em relação a estes instintos, um quadro demonstrativo do aperfeiçoamento crescente, quer na seleção das vítimas, quer na forma do ataque: apresentando todas as variações intermediárias entre simples tentativa casual e a perfeição, que fez o assombro de Fabre.

Mas como se poderiam fazer estas adições no instinto se as gerações se não misturam e só deverá passar de geração a geração o já herdado?

É o que, com efeito, acontece hoje; mas não foi o que aconteceu sempre, pois os insectos aparecem pelo menos no silúrico, são gigantes no carbonífero, chegando a 25 centímetros, e antes do secundário existem já todas as ordens actuais.

Ora as condições climatéricas de então indicam que a vida dos insectos era de maior duração e permitia, portanto, a aquisição dos hábitos, que hoje hereditários se nos revelam como instintos perfeitos.

A teoria do instinto, singularidade psicológica em oposição com a inteligência, nem pode chamar inteiramente em seu testemunho o caso de máximo favor dos himenopteros paralizadores.

Quanto aos outros animais seria imprudência demasiada reduzir a sua vida psíquica a instintos, quando, no cão<sup>1</sup>, no elefante, no macaco, etc., as provas de inteligência são claras.

<sup>1</sup> Já citamos em outra obra nossa o caso curiosíssimo dum cão de S. Bernardo, que, castigado pelos seus assassinatos dos gatos da vizinhança, acabou por os enterrar depois de mortos. Conhecemos agora um jóvem S. Bernardo de seis meses, cujas manifestações intellectuais são evidentes.



Esta concepção da inteligência é, como já o dissemos, de ordem mística, e, como quando os místicos na pura contemplação de Deus retiram toda a intelectualidade para apenas *ouvirem* o curso da vida, também o que fica de interessante nesta tentativa de apreensão do instinto que conhece *por dentro* é o vago da nossa *cenestesia*, fiel companheira desprezada e desatendida de nossos quotidianos e comuns pensamentos e acções.

Essa mesma cenestesia pode elevar-se de afecção vaga a percepção em certos casos de *autoscopia* de que o professor Sollier nos deu interessantíssimos exemplos.

O dinamismo psíquico do instinto animal será qualquer coisa como as notícias da cenestesia, desenrolando, a partir dum certo estado interno, determinado por certas secreções por exemplo, a série das imagens motoras, das atitudes segmentares, correspondentes, por exemplo, às necessidades da postura, da nidificação, etc. É que estes instintos são luars de inteligência o mostra bem a sua adaptabilidade a novas condições, como, por exemplo, nos cucos, onde já Darwin encontrara a degenerescência do instinto de nidificação acompanhando o nascimento do novo instinto de parasitismo do ninho alheio.

De modo que o instinto nada nos pode ensinar a mais que a inteligência, mas ao contrário tudo o que êle nos diz é o que pode expor à luz da inteligência que o anima. O instinto pode ser superior na acção num dado momento, numa dada resolução instantânea para que a inteligência não tenha informações, mas ainda aí o que chamamos instinto é inteligência condensada.

Assim num perigo de rua, por exemplo, pode-nos ser, por vezes, mais benéfico o recurso às recordações musculares do ginasta que já fomos do que a um raciocínio, que não tem tempo, nem notícias, para a solução do problema.



De resto o instinto, sem conhecer melhor, nem diferentemente, — já vimos que traduz, em percepções cenestésicas, ou afecções, o que traduzimos em percepções intelectuais — é conservador e fixista, incapaz, e muito mais que a inteligência, de penetrar o mobilismo da vida.

Se a inteligência deforma por ser uma arma da acção que a seleção governa, não está o instinto sujeito ao mesmo crivo da seleção, e, pela sua fixidez, não será até mais perigoso um erro de instinto?

O instinto é a inteligência herdada e condensada, não a excede, nem a completa.

Nenhuma luz nos poderia vir da reflexão intuitiva sobre a névoa do torpor e instinto que bordam o campo da nossa consciência.

De resto, o argumento bergsonista de que a vida tendo criado a inteligência é mais ampla do que esta, além do círculo vicioso de só isto sabermos pela inteligência e valer, por isso, o que esta vale, é inteiramente contrário ao mobilismo do pensamento bergsonista. Se a vida é criadora, permanente introdução de novidade, se ela é atravessada de uma onda de consciência que a exalta, claro é que o último criado, a criação mais alta e sintética, que é a inteligência, será o melhor ponto de vista sobre o conjunto: não é da base das montanhas que *possuímos* os horizontes mais largos.

É que, como já dissemos, Bergson é ainda um imobilista, que, em vez de supor o Universo dado nas fórmulas do sábio ou na inteligência de Deus, o supõe *envolto* em bruma nas virtualidades, aliás para êle limitadas, do «Elan» vital.

A metafísica de Bergson é aqui um compromisso entre um biologismo pan-psiquista e um espiritualismo energetista, que aparece na «Matière et Mémoire» e reaparece claro no livro «Energie Spirituelle».



De forma que, qualquer que seja, e é imenso e genial, o concurso de Bergson para os tesouros do pensamento moderno, a sua concepção da filosofia com um modo *específico* de conhecimento, seja a intuição bergsonista, nada tem de diferente e próprio.

A sua intuição no que tem de positivo resume-se a uma *Crítica* do conceptualismo do conhecimento, das relações entre conceitos e percepções, do alargamento da noção de experiência, e a uma pesquisa da actividade ou pensamento sob e sobre as obras da sua acção — palavras, conceitos, símbolos, etc. —, seja, a uma filosofia da Liberdade.

Sob este ponto de vista, e à parte a sua genial contribuição científica para a psicologia, é interessantíssima a sua obra trazendo novas e formosíssimas riquezas à *Crítica* e à *Liberdade*; o resto é negação, que não vale, pois é sempre a inteligência que diz negar-se e uma inteligência poderosíssima como a do Autor.

O irracionalismo de Bergson resulta da incomensurabilidade da Vida com a inteligência, porque a matéria é comensurável com esta, é mesmo a outra face da inteligência.

O Sêr psíquico distende-se, exteriora-se e dá ao mesmo tempo a matéria e a inteligência: a geometria é o casamento da matéria e da inteligência.

O Sêr psíquico interioriza-se, concentra-se, a exteriorização materialista faz-se tensão, intensidade, e o conceptualismo da inteligência concentra-se em pura visão intuitiva.

Assim, e pondo tudo em termos de tendências, procura Bergson fazer desaparecer as «impasses», que, de Zenon a Kant, têm parado o pensamento lógico. De modo que ou a evolução da vida não é como supôs Bergson oposta à matéria, ou a Vida trazia já na origem o pecado materializante, que era a inteligência virtual.



Vem isto a dizer que o *homem* é o êrro fundamental da Vida, o que nela já vinha de pecado ou morte materialista, homogenizante.

É o núcleo *místico* desvendado, encontrando-se o *realismo* bergsonista com o ilusionismo dos hindus e de Schopenhauer.

A exterioridade é ilusória e errada, pecado do Sêr que se degrada: é matéria e é inteligência.

Neguemos essa matéria, essa inteligência, e negada estará a separatividade: o Sêr concentrado na auto-visão contemplativa, em puro *nirvana* libertador.

Eis as últimas conseqüências metafísicas duma filosofia que quer ser da liberdade e da acção, até de cooperação social, reencontrando as verdades do senso comum e do comum *realismo*.

É que negar a inteligência paga-se sempre pelo preço da contradição e do caos, pois já vai a contradição nos próprios juízos que a êsse respeito se formulam.

É impossível ao homem livrar-se da própria sombra, como lhe é impossível pensar sem pensamento, compreender sem inteligência.

Bem sabemos que Bergson caricatura um pouco a inteligência, fazendo dela uma função de conhecer repetições, que é apenas um dos seus aspectos; mas (além de que à inteligência pertence também o conhecimento, e até a invenção do novo) a diversidade, que ela ordena e identifica, ou antes, assimila, vem da experiência perceptual, que já é inteligência e memória, como o afirma o próprio Bergson.

A própria intuição platónica é inteligência, ou leitura interior dos arquétipos da reminiscência.

A intuição bergsonista, que pretende representar o método próprio para o novo conhecimento, o conhecimento por *vibração simpática*, pode ter dois signi-



ficados diferentes, sem nunca, aliás, representar nada de oposto ou complementar da inteligência.

Nós conhecemos por elaboração ordenadora pela Razão, ou função de acôrdo, das experiências perceptuais e afectivas, isto é, das conquistas de nossos sentidos <sup>1</sup> e das informações de sensibilidade geral ou cenestésica, sendo aliás, estas afecções cenestésicas percepções virtuais, como o mostram os notáveis fenómenos de *autoscopia interna*.

Se a intuição é uma operação directa e elementar, ela consistirá em vêr as imagens perceptuais, as imagens afectivas e os conceitos ou ideias: intuição no sentido próprio e comum, intuição cenestésica e intuição platónica.

A intuição de Bergson circula entre os dois últimos significados: vem a ser a consciência (cenestésica) duma ressonância simpática com um estado que a luz da ideia num instante iluminou.

A intuição bergsonista marcando bem o papel da cenestésia no conhecimento é de acôrdo com o progresso da psicologia e bem revela as altas qualidades de psicólogo de Bergson.

O estudo dêsse papel constitui toda a Crítica do ilustre professor Turró, pondo, na origem do conhecimento, a cenestésia da alimentação — a fome.

Aí começa a *simbólica* do conhecimento, aí surge a *representatividade* de todos os estados de consciência, as referências causais, etc.

De modo que podemos resumir a *Intuição* bergsonista, dizendo que ela consiste num *conhecimento* mais cuidadosamente qualificado pelas classificações da *Crítica*.

A *Crítica* estudou as diferentes formas de conhecer, deu preferência aos factores dinâmicos, encon-

1 Abrangendo todos os sentidos especializados.



trou um pensamento acima das expressões, uma actividade superior aos conceitos e nessa actividade encontrou a *liberdade*.

Chama-se intuição o conhecimento que resulta de pôr o espírito que conhece nas melhores condições de ressonância com a realidade que se pretende conhecer.

Esse condicionalismo é determinado pela inteligência das situações (assim se é matéria será o próprio ritmo intelectual, ou geometria, a verdadeira ressonância) e depois fica a reflexão cenestésica, ou ressonância, para completar o conhecimento.

É como que o conhecimento científico preparando o terreno onde se venha inserir o *ressentimento* estético.

Como a ciência se pode definir como uma acção indefinidamente retardada, pode também a estética definir-se como uma vida ideal, vivida apenas em imaginação, seja, uma forma de vida demorada nas suas plenas realizações sociais.

Mas a estética, como a ciência, é de ordem social, destina-se à comunicação, e, sendo vida, à convivência, que é a única forma concreta da vida.

Por isso mesmo que é *comunicativa* tenderá a socializar em termos de acôrdo (Razão estética) as sensibilidades individuais: daí o maior intelectualismo das afecções nos artistas, que já Diderot muito bem apreendera no «paradoxo do comediante.»

De modo que aquilo que restava na intuição bergsonista de singular (*eremita da solidão*) nos dados cenestésicos tende, pela ciência, e até pela ressonância artística a intelectualizar-se, a subir de afecção imitativa a compreensão intelectual.

É de resto o que mostra a evolução dessa ressonância: a criança para entender repete a voz e a mímica, a inibição dos movimentos que repetem a mí-



mica do orador é só possível nas consciências muito intelectualizadas.

Por contraprova a consciência, que se degrada até ao estado cataléptico, ou deixa de falar, ou repete em ecolália <sup>1</sup> pura as ordens do operador.

De modo que da *Intuição* bergsonista parece ficar apenas a ser a indicação de que o conhecimento intelectual puro *desatende* certas notícias da sensibilidade, que uma especial atenção estética, à luz da crítica da inteligência, poderá atingir.

É uma atitude de *síntese*, como, de resto, Bergson a anunciara pela junção do torpor e instinto, complementares da inteligência.

Evidentemente que fazendo a ciência a redução do observador a simples instrumento, a consciência social tomará conta do *socius*, cheio das virtualidades da actual riqueza e do ideal da futura sociedade, e terá de guardar o tesouro da sua vida.

Essa vida, ou antes, êsse convívio pertence à arte; é função da Razão estética.

Veremos que Bergson representa, sôb êste ponto de vista, o impressionismo em Estética.

Guarda da frescura e originalidade das notícias da sensibilidade geral e especializada é até no vago, no indiferenciado da sensibilidade geral, que encontra a plenitude duma actividade, ainda não esgotada, que inteiramente se não determinou, e que é o fundo de todas as possibilidades morfológicas e de toda a unidade simpática da Vida, rica do que há de diferenciar-se, que é, em suma, a voz do próprio «*Élan*» vital.

Esta actividade que na «*Évolution créatrice*» é o formalismo da presença da cenestésia, é na «*Matière et Mémoire*» a pura actividade espiritual, que

1 Como na degradação mórbida da loucura.



eleve a intuição, para lá das ideias, ao êxtase ou convívio místico com a «Energia espiritual», que é a alma do Universo.

Aqui a Estética deixaria de ser o impressionismo das afecções orgânicas para ser a visão intelectual em Deus, o abraço unitário da Vida, a expressão suprema do sociologismo, fazendo do Universo o peito alteado pelo movimento dum oculto coração divino, onde, em amor, se vai fechar o abraço das relações sociais.

A metafísica de Bergson está na síntese da Razão científica com a Razão estética e não na síntese duma inteligência universalista, coextensiva com a matéria, e duma sensibilidade simples, associal e incomunicável, como o filósofo parece pretender.

As suas hesitações nas diferentes alturas da estética dão as várias possibilidades metafísicas a tirar da sua obra — desde o vibracionismo, a orquestração dos ritmos, o impressionismo evanescente até à pura e integral libertação em memória, suspendendo as almas em ascensões de glória, vitoriosas sobre a matéria e a morte.

### A FILOSOFIA COMO CIÊNCIA DAS GENERALIDADES

A filosofia foi diferentemente considerada como a síntese do saber científico por vários pensadores dos quais o mais específico pode considerar-se Herbert Spencer.

Com efeito A. Comte não limitou a sua actividade filosófica à síntese objectiva, mas, subordinando esta à nova síntese subjectiva, dava à filosofia o papel de condutora e guia, apontando *os fins* e para êles tra-



çando o caminho com as técnicas do científico saber positivo anteriormente adquirido.

Mas, ainda a pura síntese objectiva era mais que uma *especialidade* (filosofia) de vagas generalidades.

O curso de filosofia positiva, descontando-lhe o ar bíblico da perfeição positivista, não é apenas um repositório das generalidades vagas das sciências: é uma *Crítica* dos diferentes conhecimentos científicos, hieràrquicamente divididos em várias sciências, e é uma integração das metodologias diferenciais de cada sciência.

O «Curso de filosofia positiva» tirando-lhe o immobilismo da perfeição positivista será sempre um passo na especulação filosófica, um como «curso da metodologia científica» ou uma «teoria da experiência científica».

Com todos os seus defeitos revela Comte neste trabalho uma notável superioridade intrínseca sôbre a especulação de Spencer.

E apesar do seu carácter aparentemente estático, pois o estado positivo seria a normalidade atingida, tem um fundo essencialmente dinâmico a sua implícita *Crítica* pelo seu carácter de relativismo sociológico.

Não houve, não há, nem haverá o progresso rectilíneo do estado teológico pelo metafísico para o positivo; mas a própria evolução da Razão é da afectividade simpática (Razão prelógica) pela obrigatoriedade do autoritarismo duma Razão absoluta para a intelectualização crescente mas concreta da Razão experimental.

Como a vida social caminha do *ocultismo, sagrado e proibido*, ambos impostos, qualidades antitéticas, polos opostos da acção social, pela progressiva *desocultação* e para a discriminação cada vez mais consciente dos direitos ou acôrdo na Justiça.



A propósito façamos mais uma vez o esforço, certamente inútil, de abrir compreensão nas almas mortas dos reaccionários do pensamento e expliquemos: a evolução é da Autoridade mística, transcendente e *oculta*, do *constrangimento* do meio social, para o acôrdo livre que muito bem exprime, como *mito* e, por aproximações sucessivas, como realidade, a ideia do *contracto social*.

Comte, querendo fundar a sociologia e dar-lhe na hierarquia científica o carácter e a dignidade de centro da nova síntese, leva implícito em seu pensamento o carácter social da Razão.

Não pôde tornar explícitas as suas ideias porque o seu incriticismo o tinha aprisionado a um conceito materialista da Razão como simples *somatório dos factos*.

Se tivesse visto na Razão <sup>1</sup> uma função do acôrdo social, teria sobreposto aos factos brutos os juízos que lhes dão vida e significado e o seu realismo <sup>2</sup> sociológico teria desaparecido perante o mobilismo duma razão eficaz:

Assim teria evitado a contradição de admitir evolução, movimento, da teocracia à metafísica e à positividade para nesta parar o movimento que até ela trouxera as sociedades.

Nem sequer a inércia do movimento adquirido, mas até a positividade seria um movimento contrário compondo-se com o movimento anterior para dar em resultado o repouso.

Donde vinha, pois, êste movimento?

<sup>1</sup> A Razão não é só isso, claro que se inicia no psicologismo e se faz super-social ou *cósmica*: totalizadora, sistemática, (Kant, Hegel, etc.)

<sup>2</sup> O realismo sociológico é a palha que vai alimentando os vários *impensadores* dos vários países no mesmo esforço de absolutismo político.



Do passado não, porque não se compreende um movimento que a si mesmo se opõe.

De onde, pois?

O positivismo de Comte não é, pois, uma filosofia de generalidades científicas; consciente e inconscientemente envolve uma *Crítica*, uma metodologia e uma Teleologia ou doutrina dos *fins*, ou liberdade, e o «curso de filosofia positiva» traça até as linhas duma teoria da experiência científica, indo muito para além dum simples depósito das mais largas generalidades científicas.

O caso clássico duma filosofia de generalidades está em Spencer, não que êle se furte à Crítica e à Teleologia Política; mas porque a sua metafísica é essencialmente a *informação* do Incognoscível pela quinta essência abstracta das abstracções científicas.

Os primeiros princípios dominam o Sêr, e estes são ou princípios científicos generalizados fora do condicionalismo, onde significam (como a conservação da energia), ou abstracções da observação comum de mistura com observações duma sciência especial, mistura que dá o ponto de partida para uma generalização universalizante.

É o caso das leis da passagem do homogêneo para o heterogêneo na evolução, que veem de certas observações vulgares e dos fenómenos da biologia e que Spencer procura apenas unir pelo nexó do que chama princípio da conservação da fôrça, donde as procura depois tirar dedutivamente.

Spencer dá, pois, à filosofia apenas o papel de conhecer os *resultados* últimos das sciências; ela será o saber unificado no princípio supremo de onde todos se possam deduzir.

Unidade, que, aliás, não é possível, pois o princípio da conservação da fôrça nada poderia explicar sem as diversidades que a êle se ofereçam para uma



ordenação, que vai encontrar dedutivamente as leis gerais da evolução.

Os erros graves que cometeu Spencer são a melhor prevenção contra a perigosa audácia, que representa uma metafísica de reais ou pretendidas generalidades científicas.

Spencer tomou um princípio directo da física, o da conservação da energia, e um aspecto antropomórfico <sup>1</sup> da evolução biológica e pretendeu deduzir êste de aquele.

Poincaré põe a fórmula

$$\varphi (T + U + E) = K$$

onde  $T$  designa a energia cinética,  $U$  a energia potencial e  $E$  a energia interna.

Se fôsse possível separar as três formas de energia, seria possível achar aquela função  $\varphi$  e reduzir sem ambiguidade a expressão do princípio à forma

$$(1) \quad T + U + E = K;$$

não sendo, como em geral não é, há indefinidos  $\varphi$  que satisfaçam.

É pois um princípio de direcção, que indica a classificação a fazer em cada caso, para, com a melhor proximidade, acharmos a fórmula (1).

É o que acontece quando é desprezável  $E$  e temos apenas energia cinética e potencial, dependendo a primeira do quadrado da velocidade e a segunda apenas da posição.

Mas  $E$  é até um factor que pode envolver variá-

<sup>1</sup> Introduziu a noção de heterogéneo pelo que chamamos complexidade biológica ou progresso por uma referência à nossa escala.



veis ainda não encontradas — o que dá ao princípio uma maleabilidade notável: o possível apêlo para energias ainda desconhecidas.

O princípio que marca as transformações é o de Carnot-Clausius, e marca-as no sentido do acréscimo duma quantidade (entropia) ou diminuição da quantidade inversa e que pode chamar-se coeficiente de transformabilidade, pois mede a maior ou menor facilidade das transformações.

Ora êste princípio conduz todas as transformações para o estado mais provável afastando-se da improbabilidade que é o estado actual do sistema.

Generalizado ao Universo daria a queda para a estabilidade perfeita, ou máxima probabilidade a partir da infinita improbabilidade <sup>1</sup> que foi a origem.

Quere dizer que os heterogêneos da evolução biológica são acidentes dum quadro geral onde ao cabo tudo vai no sentido oposto.

A própria evolução biológica mostra regressões e paragens, a conservação do *nautilus* e tantas outras, que bastariam a inibir a generalização de Spencer.

Os erros de Spencer mostram como não é possível tomar simplesmente os resultados mais gerais das sciências e supor que se tem atingido uma visão filosófica ou metafísica da realidade.

Não bastam os resultados gerais, é necessária a crítica dêsses resultados e do grau de generalidade dos princípios, dos seus conditionalismos e da acção fenoménica dos complexos a que se referem os diferentes princípios para procurar a possível unidade duma síntese.

No caso de Spencer é completamente esquecido o segundo princípio da termo-dinâmica, de muito maior

1 É o equivalente científico do milagre da criação.



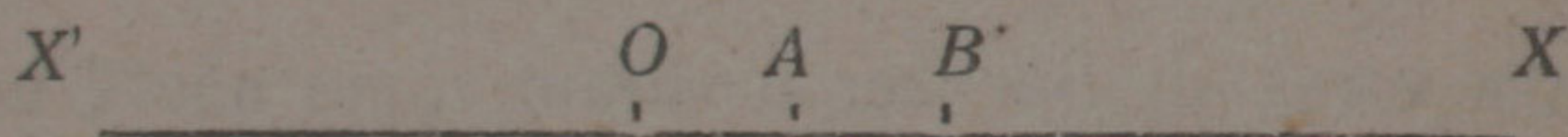
certeza e alcance determinista que o primeiro, ou da conservação da energia.

O primeiro é uma hipótese directora da pesquisa, hipótese verificada com aproximações bastantes dentro do condicionalismo simplificador dos sistemas isolados; ou é, em relação ao Universo, à afirmação de Poincaré de que há algo que se conserva.

Em Einstein êle aparece, com o princípio da quantidade de movimento e a expressão das correntes deste, na formação dum tensor  $T_{\mu\nu}$ , que, com a aproximação duma constante, é igualado ao mais simples tensor conservativo formado a partir do tensor de Riemann-Christoffel restrito.

O segundo princípio, como faz notar Bergson, exprimindo-se por uma desigualdade, é mais directamente experimental, menos elaborado pelo cálculo e menos sujeito aos erros das aproximações.

Suponhamos uma recta indefinida,  $XX'$  onde marcamos o ponto  $O$  a vermelho, e  $A$  e  $B$  dois outros pontos azuis:



O princípio da entropia diz-nos qualquer coisa como que jãmais veremos  $A$  ou  $B$  atravessar o ponto  $O$ ; o de conservação que a distância entre  $A$  e  $B$  se conserva a mesma nos vários deslocamentos de  $A$  e  $B$ .

Isto é uma imagem da simplicidade do princípio da Entropia e da complexidade de demonstração exacta e inequívoca do princípio de conservação.

Bergson apresenta o acréscimo da entropia como demorado nos animais; é certo, mas o animal não é um sistema isolado e, completando o sistema pelo ciclo da alimentação, verifica-se logo que o animal exagera até a degradação, que sem êle se daria.



É uma das razões porque a morte, não aparecendo biològicamente necessitada, o seria, no entanto, cosmològicamente, pois a vida, sendo uma desigualação de potenciais energéticos, teria de desaparecer com a descida dêstes à uniformidade, que poderemos, por uma natural convenção, chamar o potencial zero.

Consideração esta que retira ao evolucionismo como filosofia optimista redentora uma boa parte do seu valor.

Foi esta aceitação *incritica* dos simples resultados da sciência sem a reflexão filosófica que os aproximasse e lhes visse a respectiva graduação de valores, que deu todo o materialismo optimista e triunfante da vulgarizada e vulgar filosofia da vida dos fins do século XIX.

Haeckel, Bückner, etc., foram os filósofos dos quasi analfabetos e exerceram sem contestação um despotismo de estupidez na maior parte das inteligências ávidas e mal informadas dos últimos tempos do século passado.

Não era a filosofia dos resultados últimos das sciências; mas sim dos últimos resultados da vulgarização científica.

Bertrand Russel, o subtil e engenhoso logístico inglês, ainda a propósito de Spencer, apresenta a sciência como modelo à filosofia não em seus resultados, mas em seu método.

Russel vê no verdadeiro método científico uma *dessacratização* dos conceitos, isto é, uma inteira revolução coperniciana, ficando neutro o pensamento científico perante a valorização social ou humana.

Russel acha que a filosofia se tem esterilizado numa excessiva preocupação de problemas demasiadamente humanos, como o bem e o mal, o *Universo*, etc.

Com Ptolomeu a terra era o centro, o Universo



era finito e aparecia legítimo um antropocentrismo, e, com êle, os problemas metafísicos dos valores humanos.

A ciência perdeu a ilusão antropocêntrica e, deixando de falar no Universo, despediu inteiramente o homem de norma e medida da realidade.

Paralelamente, em filosofia, não pode o Universo ser sujeito de nenhuma atribuição: o Universo não existe.

Podemos e devemos falar *distributivamente* de propriedades que se aplicam a todos os objectos, mas não da colecção total dêsses objectos.

A filosofia de Bertrand Rüssell será um *atomismo lógico e um pluralismo radical*.

Atomismo lógico, porque há átomos de ser distribuídos por todo o real e por todo o possível; pluralismo radical, porque, se há unidades parcelares, já-mais poderemos totalizar essas unidades num Universo, que exista.

Em vez do *Universo* dos místicos do antropocentrismo, um *Pluriverso* empírico, por onde se distribuem as propriedades gerais ou os átomos lógicos.

Esta tendência tem dois aspectos bem interessantes, que juntam a grande tendência empirista dos ingleses, toda feita de respeito e tolerância social, e a tendência da ordem, que é o acôrdo dos plurais em vez da assimilação da Unidade.

A tendência pluralista é-lhe comum com essa curiosa, inquieta e heróica figura de W. James, mais ávido sempre de *volumosas* realidades que duma ordem feita por míngua e pobreza de concreta e viva diversidade.

A atitude de Rüssel, alma francamente aberta a todas as ansiedades de reformas sociais, é, quere-nos parecer, como o desdobramento da Razão Experimen-



tal em formas do *possível* e conteúdos do real para essas formas.

Envolve, pois, uma separação entre a experiência e, pelo menos, certas das suas antecipações lógicas.

Separação que não deve ser empírica, sob pena de não dar a medida do que é e do que *pode* ser; separação que não poderá ser apriorística sob pena de levantar de novo a dualidade da Razão e da Experiência, que nada justifica e fará reviver os problemas da gnoseologia kantista.

Rüssell diz que o *possível* é apenas o geral e então as suas *formas* seriam apenas empíricas.

É o que, com efeito, acontece.

Vejamos um exemplo dum juízo geral, isto é, que se pode fazer sôbre todas as cousas sem referência a nenhuma em particular: «Se  $x$  é membro duma classe  $a$  e se qualquer membro de  $a$  é membro de  $b$ ,  $x$  é membro da classe  $b$ , quaisquer que sejam  $a$ ,  $b$  e  $x$ ».

Isto é, com efeito, uma forma aplicável a todos os objectos que obedecem ao condicionalismo dessa forma.

Mas esta fórmula não é mais que a afirmação de que o espírito pode repetir indefinidamente a mesma operação, se uma vez a pôde fazer.

Não é mais que a constatação empírica dum empirismo imediato da ordem do *cogito* de Descartes, da actividade do espírito.

Se o espírito não tivesse verificado a possível atitude de indiferença perante certas qualidades dos objectos, conservando e dirigindo a sua atenção para a identidade dos objectos como membros de certas classes, de nada serviria a fórmula achada, que marca, pois, uma relação uni-múltipla do espírito com o real.

É a face de acção virtual que nos voltam as imagens de que fala Bergson; é a presença dum núcleo



de indeterminismo, que revela esta possibilidade de juízos gerais.

De resto, a mesma actividade se revela em qualquer juízo <sup>1</sup>: «A é B», nunca poderia sair da simples percepção (A B).

De modo que essas formas gerais serão realidades científicas pertencendo à análise lógica de cada ciência.

A filosofia seria a própria lógica; mas uma lógica, que abrangesse todas as formas científicas, seria a parte formal do que chamamos a «Teoria da Experiência científica».

Por isso é que serão gerais, apriorísticos e analíticos os princípios filosóficos: gerais, porque, embora encontrados por análise da Razão científica, sendo as formas <sup>2</sup> do possível, se hão de aplicar a todo o real.

A filosofia é uma análise de todas as ciências para lhes encontrar as suas condições mais gerais, de modo que um problema filosófico pode distribuir-se por várias disciplinas, como o autor exemplifica com o problema do espaço, que é parte da lógica geométrica, da física e da epistemologia.

O problema epistemológico não tem solução, diz Rüssell, mas como que desaparece pelas duas primeiras discussões.

É que, com efeito, analisar a noção do Espaço geométrico e suas relações com o Espaço físico é todo o problema epistemológico, envolve um esforço da *critica* e não parece uma simples obra de lógica formal.

A transição do espaço psicológico para o espaço

<sup>1</sup> Vêr a «A Alegria, a Dôr e a Graça».

<sup>2</sup> São princípios de formação, extraídos, no exemplo, duma ciência como a aritmética ou a geometria, onde apareceram implícitos em operações empíricas e vivendo agora na possibilidade de actualização das nossas determinações intellectuais.



lógico, através do espaço físico, seria também uma parte da *Critica*, envolvendo até as leis ainda empíricas da sociologia.

Rüssel pretende reduzir a filosofia ao estudo analítico das formas que envolverem a experiência científica.

Assim a filosofia não seria a aplicação do método científico a problemas especiais, mas a *análise* das formas contidas em todas as ciências; era ainda um estudo dos resultados científicos, não para os receber sem *Critica*, mas para descobrir seus elementos analíticos ou átomos lógicos.

Envolveria portanto toda a «Teoria da Experiência científica».

Mas é pouco ainda, porque o filósofo não terá apenas de contar com a experiência de forma científica, mas com todas as suas formas, sobre as quais terá de construir uma teoria e uma prática da experiência.

## A FILOSOFIA COMO TEORIA E PRÁTICA DA EXPERIÊNCIA

Na filosofia existiram sempre duas correntes, predominando diferentemente nos diferentes filósofos: a do conhecimento e a da conduta.

Ainda o conhecimento se divide em conhecimento do mundo e do homem, sendo as cousas do homem as que mais tardiamente lhe interessam e aparecendo sempre ligadas às preocupações duma disciplina de conduta.

Sócrates para quem a filosofia era essencialmente a arte de aprender a morrer, e essa aprendizagem era a ciência da conduta, lança as bases da psicologia



com o apêlo ao *conhecimento próprio*<sup>1</sup> como primeira norma do filósofo.

Com efeito só uma intensa análise interior pode revelar os segredos do nosso dinamismo psicológico, permitindo o desenvolvimento dum querer lúcido e eficaz, seja, o aparecimento da vontade.

A análise interior é, em filosofia, posterior à análise exterior; parece que o estudo de certos fenómenos físicos pouco importantes devia ter sido o início dum pensamento desinteressado.

As sociedades primitivas tudo condicionam ao carácter do *sagrado*, abrangendo o sagrado positivo e o negativo ou proibições.

Todos os industrialismos nascentes tinham o seu ritual e ainda em Roma podemos ver quanto de *sagrado* pesa sobre as artes e os ofícios.

Mas é natural que, precisamente dentro do ritualismo do trabalho que tinha de ser genérico e não podia abranger todos os seus detalhes, se fôsse insinuando a curiosidade dos mais ávidos, explorando e inventando ao abrigo da primitiva indiferença e dum posterior ritual de invenção.

Tudo o que é novo introduz-se por um ritual próprio de que há vestígios ainda.

Hoje nas sociedades particulares, onde se entra por iniciação, e até nas escolas<sup>2</sup>, onde a entrada se não faz por vezes sem as máximas brutalidades das sociedades fechadas pelo *sagrado* duma consciência social exclusivista.

Primeiro o homem conhece ingenuamente o mundo exterior dentro dos categorias sociais do seu grupo.

<sup>1</sup> Sócrates é aqui o precursor de St.<sup>o</sup> Agostinho e Descartes.

<sup>2</sup> Universidades portuguesas; especialmente a de Coimbra.



Aqui libertam-se algumas curiosidades e começam as inovações a iniciar uma ligeira *dessacratização* no conhecimento.

Depois o *indivíduo*, por virtude desta libertação, e variação do condicionalismo sociológico, vai aparecendo, e, com êle, aumenta a pesquisa desinteressada do exterior e poderá aparecer a reflexão sôbre o fenómeno social da *opinião* ou *acôrdo*.

Isto é o início da especulação filosófica.

Assim foi na Grécia, onde a fase antropológica e psicológica do pensamento filosófico vem depois da fase cosmológica.

Para que a reflexão sôbre a conduta podesse surgir em cada espírito, necessário seria um largo ensaio da liberdade, subtraindo o indivíduo à absorção da consciência social e suas categorias.

Com Sócrates há, com efeito, um ponto singular da *curva libertária*, um máximo relativo, que, como os fogos dos cumes das montanhas alumando os caminhos dos peregrinos ou transmitindo as notícias do longe ao coração da pátria, ficará a brilhar na história do esforço humano.

Claro que, em natural consequência, mesmo na Atenas retórica, eloqüente e sofística, havia de pagar com a vida o preço de sua e nossa libertação.

Todas as sociedades são borrégamente conformistas e não vai longe a identidade de atitude da multidão para com o homem de génio, o doente, o louco ou o criminoso, sendo aqueles, inicialmente, simples espécies de que o criminoso marca o género.

A sciência pode dizer-se que nasceu da *estupidez colectiva*, permitindo, por sua indiferença em certas zonas, o aparecimento de indivíduos que as explorassem por conceitos reformáveis fora da insuficiência e da fixidez da *opinião*.

Mas quando os sábios dão nas vistas da senhora



*opinião* êles serão *obrigados* ao conformismo pela brutalidade da pressão social.

Êste fenómeno vai revelar-se bem claramente, quando, pelo encontro de culturas várias, isto é, de categorias colectivas de mais que uma procedência, virmos uma das culturas em luta de vida ou morte com a outra.

É o caso da ortodoxia da Igreja fazendo-se por entre os assédios das várias heresias e da herança filosófica da Grécia e Roma.

Então irá aparecer o órgão do conformismo, consciência vigilante, olho que tudo vê, ouvido que tudo escuta e é a *Santa Inquisição*.

A luta entre o espírito científico<sup>1</sup> e o conformismo social tomou todas as formas, não sendo de pouca importância as diferentes formas de mimetismo, como as que apareceram em face da Igreja.

A doutrina do «distinguo», fazendo a distinção entre o ponto de vista filosófico e o teológico de Alberto o Grande é precursora duma outra distinção, que abre o verdadeiro método científico — o hipotético-dedutivo, ou antes, o hipotético-construtivo — pondo a verdade científica em termos de mera representação simbólica: « não diremos que a terra se move, mas que tudo se passa como se ela se movesse dêste e daquêle modo.»

Isto não impediu, no entanto, que um apêlo mais claro à experiência e seus ensinamentos fôsse seguido do alarme do conformismo e consequente castigo reparador, como aconteceu com tantas vítimas, e, entre elas, esse genial Rogério Bacon, cuja prisão

<sup>1</sup> Seria talvez preferível dizer filosófico, porque a especulação livre anterior aos métodos *especificamente* científicos foi de ilimitada aplicação — o que dá um outro ponto de vista histórico sobre a filosofia como a nebulosa mãe da ciência.



e silêncio talvez fôsse um dos maiores golpes no andamento do progresso científico.

E não se diga que o misoneísmo foi vencido e o conformismo social deixou o campo livre ao espírito de inovação científica; êste tem, por vezes, a oposição da própria consciência tradicionalista dos sábios oficiais e encontra a cada passo um retôrno do espírito ofensivo duma Autoridade.<sup>1</sup>

Onde pesa o conformismo dum grupo social religioso, como o católico, a excomunhão pesa sôbre as doutrinas inovadoras, embora se lhe não sigam, senão indirectamente<sup>2</sup> e às vezes, as conseqüências penais da cadeia ou da morte.

A consciência filosófica encontra-se sempre, na história e em sua essência, diante dos problemas do conhecimento e da conduta, do saber e do agir, da teoria e da prática.

De forma que só o critério de *Experiência* abrange estas duas atitudes, e, como a Experiência é conhecimento e acção susceptíveis de acôrdo, essa experiência será racional; é pois uma Razão experimental, teórica e prática, o órgão funcional desse acôrdo.

É o que aparece em Kant, volumoso mar na con-

<sup>1</sup> Distingo entre *Autoridade* e *Acôrdo*. A *Autoridade* impõe-se, sendo recebida espontaneamente nas sociedades primitivas, onde a diferenciação não pôs ainda as diferenças que permitem o indivíduo, sendo recebida violentamente, quando é já conscientemente a imposição de uma *forma* sôbre a derrota de outras. É por isso que as guerras ou as perseguições religiosas são mais intensas nas sociedades já evoluídas. O *Acôrdo* é a autoridade consentida pelas liberdades individuais de que o contracto é, como já vimos, o limite a atingir.

<sup>2</sup> Vêr as lutas políticas modernas, acordando, por vezes, toda a ferocidade ancestral...