

Pequeninos pontos

que o acaso vai trazendo,
e que submeto à meditação de jovens amigos
que planeiam uma obra de vulgarização

1

Tudo flue, tudo evolue, tudo passa, sem dúvida alguma, no plano da percepção; guardai-vos, porém, de transportar essa idea para o plano do inteligível, para os básicos princípios da vossa consciência intelectual. Como disse o velho Heraclito, impossível banhar-nos neste momento no mesmo rio em que nos banhámos ontem. É verdade. E, sem embargo, a substância existe; algo subsiste, a-pesar de tudo. Simplesmente, a substância não é uma *cousa*, mas uma *idea*; a substância é a *lei*. No rio de hoje — que não é o de ontem — comprovo as mesmissimas leis hidráulicas que já havia verificado naquele rio de ontem. Atenção a este ponto, que vos leva longe. E também a est'outro: quando eu afirmo que tudo flue, afirmo a existência de um absoluto, a saber: o acto de juízo pelo qual afirmo: « tudo flue ». Porque, se esse juízo fluisse também, não seria verdade que tudo flue.

2

Meditai nestas palavras de Lachelier, *depois de as haver compreendido bem*: « A partir de Kant (e qualquer que tenha sido neste ponto a flutuação da lingua do próprio Kant), *objecto* e *objectivo* só podem ter um sentido: não é o que é em si, fora do nosso espírito e de todo espírito, pois o que não fôsse *para* ninguém seria nulo e não acontecido para tôda gente, e até, ao que parece, totalmente inexistente: porque não posso conceber uma existência que não seja posta, afirmada por um espírito; — não, também, o que é representado em comum por todos os espíritos, ou, pelo menos, não é isso primitiva- e directamente; pois espíritos que sonhassem todos ao mesmo tempo o mesmo sonho não deixariam por isso de sonhar: podemos, rigorosamente, pormo-nos de acôrdo sôbre o falso como sôbre o verdadeiro, e isso sucede mesmo freqüentes vezes, em muitos pontos. ¿Que é, pois? Não pode ser, ao que me parece, senão o que é o *próprio fundamento do acôrdo dos espíritos*; é o que é *EM SI* no nosso espírito e em todos os espíritos, por opposição, não evidentemente ao que está fora de todo espírito,

mas ao que, num espírito qualquer, é pura representação, contingente e passageira, e de que nada se pode dizer senão que a temos. É o que nós temos *razão* de nos representar, por haver uma *razão* para que no-lo representemos, — razão tirada, não de um estado antecedente de tal ou tal espírito, mas da própria natureza da *cousa*: é, numa palavra, uma representação *de direito*, por opposição a uma representação *de facto*. Os homens tiveram sem dúvida em todo tempo a idea da *verdade*: mas custou-lhes concebê-la bem. Define-se a verdade o acôrdo do pensamento com a *cousa*: mas tal acôrdo não pode constituir por si próprio verdade alguma; supõe-se, quando se diz isso, que a *cousa* é verdadeira por si própria, e, por consequência, de uma verdade diferente daquela que se define. Mas ¿em que pode consistir essa verdade da *cousa*? ¿Em ser *dada*, em *estar ali*? Mas, em primeiro lugar, constitue um problema difficilimo (o do sonho e da vigilia, o do idealismo vulgar) o de saber se a *cousa* é realmente dada, se está realmente ali. Mas suponhamos que a *cousa* está ali, num espaço ou receptáculo qualquer, fora do espírito: ¿seria ela mais verdadeira por isso? Será, se quisêrem, um *facto*; mas uma representação que está no meu espírito, sem estar de acôrdo com a *cousa*, é também um *facto*: ¿qual destes dois factos tem *razão* de ser o que é, e qual tem culpa de se não assemelhar ao outro *facto*? É pois necessário que venhamos à idea de uma verdade intrínseca, que traz em si própria a sua razão de ser verdadeira; numa palavra: à idea de uma representação *de direito*. Não há verdade possível para o puro empirismo. »

3

Não riais, queridíssimos amigos, de vos apontar uma página de Lachelier, autor que supondes acaso ser hoje inteiramente obsoleto, assim como todos os demais autores que não são os do Círculo de Viena. Rogo, porém, que não andeis aí com demasiada pressa, e que busqueis encarar com espírito critico — e com sentimento das proporções reais, — os casos e as ideas do vosso próprio tempo; que ponhais o instante que flue agora na série indefinida dos instantes, e que sejais um

pouco historiadores, crentes de que a humanidade não vai parar. Também para a história da filosofia a Relatividade vos deverá valer.

Quando se divulgou o hegelianismo, viram nêle um terramoto geral filosófico, e supôs-se que começara uma humanidade nova. A espécie humana, de aí por diante, viveria eternamente no hegelianismo, e haveria na história duas grandes eras: antes de Hegel (ou tempo das trevas) e depois de Hegel (ou tempo da luz).

Depois, veio o Comtismo. Ao que se fantasiou, era outro terramoto total filosófico, e o começo absoluto de um universo novo. A humanidade, de aí para o futuro, seria comtista *per omnia sæcula*, e haveria na história duas grandes eras: antes de Comte (ou tempo das trevas) e depois de Comte (ou tempo da luz). E o mesmo sucedeu com o evolucionismo de Spencer.

Depois, houve Bergson. E foi então o bergsonismo, para quasi tôda a gente, «la matrice de toute philosophie à venir». Todos supuseram por êsse mundo que fôra um terramoto geral filosófico, e que havia começado uma era nova. A humanidade, desde êsse momento, seria eternamente bergsonista, e dividir-se-ia a história em duas grandes épocas: antes de Bergson (ou tempo das trevas) e depois de Bergson (ou tempo da luz).

Hoje, há quem caia na mesma ilusão no que ao Circulo de Viena diz respeito. Movimento interessante, sem dúvida alguma, cujas mais vulgarizadas noções gerais um nosso prezado camarada e amigo se tem empenhado em difundir entre nós. Espero, todavia, que não seja intenção do Dr. Abel Salazar o dar-nos os trabalhos do Circulo de Viena como sendo um terramoto geral filosófico, como o começo absoluto de uma era nova, e convencer-nos de que a humanidade, dêste ponto em diante, nunca mais sairá do empirismo lógico, e que ficou revogada de uma maneira absoluta tôda filosófica «legislação em contrário». Bom é que conheçais o Circulo de Viena, mas não que o Circulo de Viena e os seus trabalhos venham a significar para o vosso intellecto aquilo que significam para qualquer islamita o próprio Mafoma e o seu Alcorão. Demais, não queremos que vos batais pela metafísica; mas duvidemos que acabasse para todo sempre tudo aquilo que não seja empirismo puro. Há certo apriorismo que talvez escape (aquêle mesmo de Leibniz quando respondeu a Locke). Não juremos que o terramoto foi agora total. É bom não jurar, e coibir a tendência para visionar ao trágico. *Apresentar* as teses dos de Viena afigura-se-nos obra meritória e útil: *afirmá-las*, porém, com inabalável certeza, seria excessivo como manifestação de fé. Filosofar equivale a fiar delgadíssimo, e o primeiro passo da inicia-

ção filosófica consiste no descobrimento da palavra *talvez*.

4

Tem-me causado sempre o maior enleio êsse problema da vulgarização. Abstractamente considerada, a idea de uma faina de vulgarização em certos domínios mais difíceis (como são sempre todos os problemas verdadeiramente filosóficos; como são numerosos entre os problemas científicos) entusiasma. Nada mais generoso, mais humano, mais atraente, mais simpático. Diante das realizações concretas, porém, encho-me quasi sempre de perplexidade. ¿Será possível, nesses domínios, fazer obra de vulgarização sem de-facto deformar as ideas, sem desfigurar e falsear os problemas? A filosofia exige uma subtilidade que é difficilimo conciliar com a vulgarização, e as concepções simples, sumárias, esquemáticas, são sempre uma sombra da filosofia autêntica.

Aplaudo calorosamente, por um lado, a idea de difundir no grande público determinados problemas que nos apaixonam; mas pergunto-me, por outro lado, em que deve consistir a vulgarização, para que tenha verdadeiro valor cultural. ¿Será boa vulgarização a de convencer o público de que é cousa fácil, — e susceptível de solução simplicíssima, — o que é realmente muito difficil ou de muito complexa natureza? Em vez de vulgarizar *facilidades fictícias*, ¿não será mais útil e mais pedagógico vulgarizar as *verdadeiras difficuldades*? Vulgarizar a cultura é um projecto magnífico: o pior, todavia, é se nos metemos a *desculturá-la* para poder depois vulgarizá-la.

Considerai, por exemplo, que os fenómenos psicológicos são *reais*, e que êles não sòmente são reais, senão que os *únicos* fenómenos cuja realidade é incontestável: e logo vos parecerão duvidosas as numerosas frases vulgarizadoras — à primeira vista tão claras e simples — em que se opõe o psicológico ao *real*.

Parece simples, por exemplo, distinguir o fenómeno psicológico do fenómeno físico; se pensardes neste problema, todavia, vereis que de-facto é uma cousa complexa. O fenómeno psicológico é o fenómeno *total*; é o relativamente *imediat*. O fenómeno físico, por seu lado, é o resultado de uma abstracção: é o parcial, o mediato, o abstracto, de que a totalidade correspondente é o fenómeno psíquico. Mas ¿qual a natureza dessa abstracção, pela qual, do fenómeno psíquico, extraímos o fenómeno físico?

Suponhamos, porém, resolvido êsse problema da abstracção pela qual do psíquico se extrai o físico. Fica-nos o problema das abstracções pelas quais se define, cientificamente, o fenómeno físico. Para ponto de partida neste problema, pode ser-

vir-vos a meditação destas palavras de Duhem: « Qu'est-ce que la valeur du volume occupé par le gaz, qu'est-ce que la valeur de la pression qu'il supporte, qu'est-ce que le degré de température auquel il est porté? Sont-ce des faits? Non: ce sont trois abstractions. » (*Reflexions sur la physique expérimentale, Revue des questions scientifiques*, Juillet, 1894, p. 181).

Quando penso no problema da vulgarização, em que generosamente andais empenhados, pergunto-me se a obra de vulgarização cultural — a de verdadeiro valor cultural — será a de apresentar soluções fáceis do que realmente *não* é fácil, ou se será, pelo contrário, a de mostrar onde está o difícil das cousas que ao vulgo parecem fáceis. Por mim, se me visse levado a fazer um dia um curso livre de filosofia, creio que não apresentaria *soluções* nenhuma, e que me daria por satisfeitíssimo se fizesse compreender ao aprendiz de filósofo uma rigorosa definição dos problemas; se lograsse em suma mostrar com clareza onde é que estão as dificuldades, e em que consistem as dificuldades. Diante dos curiosos de filosofia, o grandíssimo escolho, para o pobre de mim, foi sempre fazer perceber de-facto onde é que se achava a dificuldade. Na maioria dos casos, verifico que lhes é fácil resolver os problemas, mas quasi impossível perceber onde eles estão. Por isso, pergunto se a verdadeira vulgarização filosófica consistirá na obra de facilitação do difícil (tarefa illusória, ao que me quer parecer) ou na de mostrar ao não-iniciado onde estão as dificuldades do que parece fácil. Se já lestes diálogos de Platão, habituastes-vos à idea de não concluir; e o maior vulgarizador foi acaso Sócrates, esse enigmático sementeiro de dúvidas.

5

O Dr. Abel Salazar, num artigo do n.º 150 de *O Diabo*, sob o titulo de *Um parêntesis...*, define com perfeição o que seja cultura. E ao ler a justíssima página, perguntei a mim mesmo: ¿ « como realizar uma obra de vulgarização que seja ao mesmo tempo de cultura, tal como ela se define naquele artigo? ¿ E corresponderão sempre e precisamente a esse mesmo conceito de cultura as próprias vulgarizações de Abel Salazar — as respeitantes ao Círculo de Viena, por exemplo, ou às teorias da relatividade? »

O citado artigo termina assim:

« A vida humana tem a sua finalidade apenas no próprio acto de viver, realizando-se, mas de forma cada vez mais generosa e humana, mais justa e luminosa; nisso consiste, ou *deve* consistir, o ideal magnético que a fascina, ideal que é assim a sua própria realização integral, e não estéril

miragem, pueril e vazia, da sua aparente transcendência. »

Muitíssimo bem. Simplesmente, a regra que aí se enuncia não é empírica, mas *a priori*: é um apriorístico *dever-ser*. No início da vida moral há pois um apriorístico *dever-ser*. E ¿ no início da vida científica? Pois ¿ não haverá, outro-sim, um apriorístico *dever-ser inteligível*? Se procuro entender as cousas, é porque parto do princípio *a priori* de que elas devem ser inteligíveis. Também por este lado, por consequência, encontramos que o *direito* precede o *facto*. Sem essa ideia de direito e *a priori*, seria absurda a investigação científica.

6

Sempre que vos sentirdes tentados a sujeitar a inteligência à percepção, lembrai-vos da hipótese de que a percepção é já uma construção da inteligência; e que, se o escolástico dizia que « nada está na inteligência que não estivesse primeiro nos sentidos », talvez tenhamos que dizer nós-outros que « nada está nos sentidos que não estivesse primeiro na inteligência », — pois isto, como sabeis, nos sugere a psicologia *experimental*. A percepção pressupõe um raciocínio, a antecipação mental da percepção a obter, e é possível a cura da miopia suscitando no que sofre de tal defeito uma actividade *intellectual* apropriada. O médico das afecções oculares sabe que se realiza a percepção por um processo mental de crescente análise e de síntese correlativa, perfeitamente análogo ao raciocínio pelo qual o teórico da Física passa de uma concepção a uma concepção superior. O « imediato » nunca é um « dado »; só é imediato o *acto* mental, a actividade relacionadora do nosso espírito. Lembrai-vos das chamadas « illusões dos sentidos », as quais não são tal illusões *dos sentidos*, mas lapsos *da inteligência* na construção das percepções. Reparai, por exemplo, em que a percepção visual de uma figura e da grandeza dessa figura só em parte está dependente — *só em parte* — da figura e da grandeza da imagem retiniana, e em que a grandeza aparente de um objecto é função da *idea* que nós nos formámos acerca da grandeza « real » do objecto. Se, por meio do emprêgo de um pseudoscópio, trocarmos as distâncias aparentes de dois objectos, obtemos uma troca correspondente das suas grandezas relativas, *à qual não corresponde mudança alguma das dimensões respectivas nas retinas*. Pequenas observações deste teor podem preparar o nosso espírito para compreender o idealismo, ou seja a tese de que a afirmação do ser se estriba na determinação do ser *como conhecido*, em opposição ao realismo, que arraiga numa pretensa intuição directa do ser *como ser*. Reflectamos a partir de aqui, a

ver se encontramos uma intuição do ser que nos faça de-facto sair jamais da correlação de um sujeito e de um objecto, e chegar portanto ao absolutismo do objecto, que é o carácter do realismo.

7

Não confundamos *artes e ciências*. A medicina, a engenharia e a política são artes; a fisiologia, a física e a sociologia são ciências. As artes são determinadas por finalidades humanas; têm por objecto a prática para o bem do homem; e as ciências, não. A fisiologia pode dizer-nos o que é favorável ou desfavorável à saúde; não nos diz, porém, se devemos matar um homem ou curá-lo; para a fisiologia, a cura e a morte estão exactamente no mesmo plano, e a víbora tem tanto valor como o boi da charrua, ou como o cão fiel. Também a física nos não diz se devemos construir uma ponte ou se não devemos, ou se devemos destruir a que já existe. Também não há uma política científica, e põem-se os mesmos conhecimentos científicos ao serviço das políticas mais diversas. O que guia a nossa política não é uma ciência, mas uma finalidade prática dos seres humanos, uma certa escala de valores que a nossa consciência nos ditou, a qual está fora de toda ciência, e é anterior a toda ciência.

8

Dirijo-me agora ao Amador-de-esqueletos, para lhe dizer assim:

A propriedade dos meios de produção e distribuição não é cousa que exprima de maneira alguma a personalidade concreta daquele que os possui. Pelo contrário: pelas suas péssimas conseqüências morais, a posse dos meios de produção e de troca diminua a personalidade de todos os homens: daqueles que possuem esses mesmos meios e daqueles que, sem os possuírem, com eles trabalham. Porém, a propriedade dos objectos de uso, pelo contrário, constitue um meio de expressão da pessoa, da plena realização da personalidade concreta. Se acaso nos obrigas à vestimenta uniforme, estorvas-me de me exprimir pelo vestuário próprio; tolhes-me de inventar pelo que respeita ao traje. Se me forças a viver numa casa comum, proíbes-me de me exprimir pela disposição da casa, pela escolha dos quadros, das estatuetas, dos móveis. Se me obrigas a ler em livros comuns, — lá fico impedido de marcar nas páginas os passos do texto que me interessaram, ou de encher as margens com as minhas notas. É *este mesmo* exemplar da obra, que me foi oferecido por um meu amigo (acaso por ti, ó Amador-de-esqueletos!); ou que eu li em determinadas

condições afectivas; ou que está anotado com as minhas criticas (esboços talvez de um meu livro futuro) — é *este* o que participa da minha pessoa, e não qualquer outro. ¿Pois não crês que a personalidade de um qualquer individuo se vai construindo com os seus mesmos actos, e que uma parte dos actos — actos constitutivos da pessoa concreta — se vão esculpando em objectos de uso? ¿Que o ambiente mais próximo de um individuo artista é um prolongamento legítimo da pessoa dele? ¿Pois a personalidade dum artista não te importa a ti, ó Amador-de-esqueletos? ¿Não te importa a pessoa? ¿Importa-te somente um modelo abstracto que na Caixa-das-ideas se te arraijou, e que pretendes impor a todos nós? Elogiaste aquêle a quem chamas «mestre», porque não pensou (pois não ama esqueletos) em forçar a personalidade dos seus discípulos: e eis-te transformado em antigo discípulo que quer hoje forçar a personalidade do «mestre». O Artista respondeu-te como devia, pretendendo mostrar-te que o teu ideal fradesco restringia as possibilidades da expressão artistica; e, se tivesses querido compreender o Artista — terias compreendido o velho «mestre». A de «construir a Humanidade» por um modelo abstracto parece-me a mim uma pretensão excessiva: limitemo-nos a libertá-la dos Espectros que a estorvam. Por muito genial que cada um se julgue, não podemos compreender a humanidade inteira, e muitos homens existem nesse vasto mundo que bem podiam ajudar-nos a construir-nos a nós. Esqueceste a mais alta lição do «mestre»: a de amar a *pessoa*, e não o *esqueleto*.

9

O zêlo apostólico do vulgarizador é o que há de mais nobre e admirável; o difícil — acaso o impossível — é conseguir conciliá-lo com a exactidão do cientista. Quando vejo um cientista de tanto mérito como o nosso querido camarada e amigo, o Dr. Abel Salazar, por zêlo apostólico de vulgarização filosófica, abismar-se em pélagos de simplificações colossais, resignado à necessidade de desprezar *distinguos*, subtilidades, rigorismos, exactidões, — pergunto-me se esta prova não será decisiva, e se alguém jamais poderá ter êxito onde um Abel Salazar não conseguiu vencer. Considerai, por exemplo, dois trechos da sua *Tercera Carta* a Adolfo Casais Monteiro, no último número do *Sol Nascente*. Eis o primeiro:

«A Metafísica renovou recentemente as suas velhas pretensões de dignidade superior às ciências, consideradas como qualquer coisa de filosoficamente inferior. Pretende para si um suposto «plano superior», «mais elevado ou profundo», de conhecimentos e de objectos. É uma ambição

antiga, já dos tempos da velha Grécia, *que aparece nos tempos modernos em Kant*, e depois, mais perto de nós, em Boutroux, Bergson e seus adeptos, para se continuar nos tempos actuais com vários metafísicos, particularmente alemães.»

¿Que leitor não iniciado imaginará possível, depois de ter lido estas poucas linhas, uma certa opinião que nada tem de estrambótica, a saber: que a ambição metafísica, — longe de nascer, nos modernos tempos, com Kant, — recebeu, ao contrário, dêste mesmo *diestro* o mais estrondoso e estoiraz *volapié* que jamais se vibrou, desde que o mundo é mundo, na praça-de-toiros da filosofia? Ante aquelas linhas, um ignorante suporá (se me não engano) que entre a antiguidade grega e o tempo de Kant jazeu a metafísica aprisionada no curro; que entre essa antiguidade e o tempo de Kant a ciência positiva dominou sôzinha, vaca pacífica, nutrindo os homens com seu puro leite; e que depois o Kant, no séc. XVIII, abriu as portas à metafísica, — para que varresse a praça. Sabe muito bem o Dr. Abel Salazar que tudo isto é o contrário da verdade; e, no entanto, parece-me que tudo isto é o que o leitor não-iniciado poderá concluir das palavras dêle. Demais, concluirá também o leitor ignorante que os metafísicos na antiguidade grega tiveram a pretensão de subordinar as ciências: cousa esta inteiramente impossível, por isso que a divisão do trabalho científico, e a distinção das ciências e da metafísica, se não havia então definido ainda da maneira que o trecho faz supor.

Eis o segundo:

«Mas sempre, em todos os tempos, altos espíritos ergueram seus protestos contra estas ridículas pretensões: bastará aqui citar a atitude de muitos filósofos gregos na defesa de uma atitude verdadeiramente científica contra a *atitude animístico-teológica de Platão e Aristóteles*, que se renova em nossos dias.»

O leitor não-iniciado que vir isto (ao que me parece) suporá que o Dr. Abel Salazar lhe assegura que Platão e Aristóteles são dois filósofos do mesmo tipo, — quando êle sabe melhor do que nós que Platão e Aristóteles podem ser tomados, pelo contrário, como típicos homens representativos de duas tendências *antagonistas*. É de-facto Aristóteles (assim como afirma o Dr. Abel Salazar) um pensador *animista*, quer dizer: alguém que explicava os fenómenos físicos pelo modelo dos fenómenos psíquicos, — pelo *animado*, pela alma (as chamadas «formas substanciais»); mas Platão, muito ao contrário, é nisso a antítese do mesmo Aristóteles, e pode ser tido como o representante máximo da noção directriz da ciência moderna, a saber: a idea de tomar a relação matemática como supremo modelo da explicação

científica. ¿E que impressão ficará tendo o leitor ignorante acêrca daqueles «muitos filósofos gregos» que defenderam a atitude verdadeiramente científica, contra Platão e Aristóteles?

Se é dêste teor a vulgarização filosófica, quando feita por um Abel Salazar, ¿que será quando feita por qualquer outro?

Em filosofia (se não digo asneira) não há resumos nem vulgarizações possíveis. Ou se estuda com verdadeiros filósofos, ou não se estuda. O que torna interessantes os seus problemas é a sua mesma dificuldade. Facilitar tais problemas é deixar de vê-los, e deixar por isso de ser filósofo. O vulgarizador, quási sempre, assemelha-se a um professor de equitação que, para facilitar as cousas, suprimisse o cavalo.

ANTÓNIO SÉRGIO



CORRE A ÁGUA FUNDA...

Ó coisas da terra!

Amá-las, sim, amá-las.

Pela sua augusta tranqüilidade, pela sua beleza, as particularidades da sua beleza, pela sua indiferença profunda, inconsciente, quási nobre...

Uma calma!

Uma conformação tão equilibrada!

Nem gestos desairosos, nem irritação, nem fadiga, nem violências...

Corre a água funda...

Corre a tua água funda, formoso rio, entre penhas ruças, amontoadas, imóveis.

Subtílissima, tenebrosa água!

Misteriosa, espelhante, afogada, inviolada.

Olho-a de perto, de baixo, olho-a de cima...

Sempre formosa e tranqüila.

Geradora de tôdas as imagens!

Opressiva, animadora...

JOÃO FALCO



«¿Que fazem estes cavalheiros? Contidos por uma falsa vergonha, limitam-se a alugar qualquer retórico bajulador ou qualquer poeta cismático, que, a trôco de metal sonante, lhes arranje um panegírico ou, para melhor dizer, uma boa porção de mentiras. O que não inibe o discreto herói da festa de se emproar e levantar a crista como um pavão, enquanto o impudente louvaminheiro compara aos deuses um velhaco, apresentando-o como tipo de tôdas as virtudes, não obstante ser menos virtuoso que ninguém e adornando-o a êle, triste gaio, com penas alheias; em suma, enquanto o louvaminheiro tenta fazer branco um preto e impingir uma môsca por um elefante.»