

NOÇÕES
DE
PHILOSOPHIA

V
101
6182
N

NOÇÕES
DE
PHILOSOPHIA

ACCOMMODADAS AO SYSTEMA DE KRAUSE

E

EXTRAHIDAS DAS OBRAS PHILOSOPHICAS

DE

G. TIBERGHIEU E AHRENS,

POR

C. M. GALVÃO BUENO

PROFESSOR CATHEDRATICO DE PHILOSOPHIA

NA

FACULDADE DE DIREITO DE S. PAULO.

• M. G. Tiberghien est un philosophe de très-grand mérite pour qui l'histoire de la philosophie est le couronnement de son système. Il s'est bien approprié les doctrines de Krause qu'elles sont devenues comme sa seconde nature. Ce n'est pas une mince gloire que de les avoir coulées dans un moule tout nouveau et dépouillées de toutes les scories de la spéculation allemande. M. Tiberghien sait allier à la profondeur d'outre-Rhin la clarté française. Son langage est transparent, sa pensée forte et précise, sa méthode rigoureuse, sa marche rapide. Il se meut avec une parfaite aisance dans tous les domaines parce qu'il vit et pense à la lumière céleste de ces vérités antélapsaires dont notre esprit porte en soi les inaltérables reflets. »

ROUGEMONT, *Phil. de l'Hist.* Vol. 2, pag. 535.

S. PAULO

TYP. DE JORGE SECKLER, RUA DIREITA 15

1877.

BIBLIOTECA DO SENADO FEDERAL

Este volume acha-se registrado

sob número 1287

do ano de 1946

PREFACIO

O trabalho que offereço á Litteratura patria, e em particular aos meus discipulos, tem uma razão de ser, que exige curta explicação. A litteratura, como é sabido, compõe-se de duas categorias de obras: composições originaes, na substância e na fórma, horisontes rasgados pela intuição do genio, que reúnem os characteres da obra prima da intelligência, e composições mais modestas, que consideram o progresso intellectual pelo lado *util*, como objecto de educação e de ensino, como homenagem exclusiva ao verdadeiro, e que, neste sentido, teem tambem seu merito real, e um logar especial na litteratura de um povo.

As *Noções de philosophia* teem o triplice merito de obra *original, verdadeira e util*.—O systema nellas contido é a concepção de um dos genios mais privilegiados dos tantos que a humanidade tem produzido, e cuja exposição é feita por uma das intelligências mais robustas e mais illustradas da geração actual. *Krause* revive em *Tiberghien*. *Tiberghien* continua *Krause*. Os dous genios se consorciam no mundo superior das ideas. O vivo universaliza e populariza o morto, completando-o na posteridade.

E' neste sentido que as *Noções de philosophia* teem o merito da originalidade e da verdade. Expõem um systema novo, que reúne todos os characteres da verdade.

Mas, com referencia ao auctor das *Noções*, não ha originalidade alguma; porquanto, elle limitou-se, após longo e consciencioso estudo, após dez annos de explicação oral, a formular em miniatura o grande systema de Krause, exposto, explicado e completado por Tiberghien. Adoptou com fidelidade o plano da exposição deste, dando-lhe proporções adequadas ao ensino, e cingindo-se, quanto lhe foi possível, ás regras do methodo didactico. Assim reduzido, o systema de Krause e de Tiberghien colloca-se ao alcance de todos. Tal foi o nosso unico fito, com esta publicação. Almejamos populariza-lo no Brazil, facilitando-lhe a intelligência, como o talento superior de Tiberghien, na esphera mais elevada da originalidade, o tem popularizado no mundo inteiro.

E' neste sentido que as *Noções de philosophia* teem o merito da utilidade. Tractam de vulgarizar um systema original, que reúne todos os characteres da verdade, e dá a solução mais completa, quanto é facultado ao homem, do grande problema da sciencia.

As partes de que se compõem as *Noções* estão collocadas na ordem recommendada por Tiberghien, na exposição do systema: *Introdução á philosophia, Psychologia ou Sciencia da alma, Logica ou sciencia do conhecimento, Metaphysica ou parte synthetica da sciencia, Moral*. Seguimos, em cada uma daquellas partes da philosophia, o plano e as grandes divisões do auctor dellas, acrescentando unicamente a divisão menor em §§, visto como destinamos este livro ao ensino.

As obras de Tiberghien, pois, bem como aquellas que tractam do systema de Krause, e entre ellas o *Curso de Psychologia* de Ahrens, deverão ser consultadas como expositores das *Noções*.

Duas palavras acerca da fórma deste livro.

A falta de um dictionario, como o da Academia Franceza, cujo manusear nos fosse imposto por auctoridade competente, tem reduzido nossa orthographia a um verdadeiro cahos.

Parece que se poria cobro a isto, acceitando-se a opinião da generalidade dos escriptores contemporaneos, que entendem dever ser nossa orthographia etymologica; porém assim não succede, porque uns seguem o systema etymologico em todos os vocabulos, seja qual for a sua procedencia, entretanto que outros opinam para que seja adoptado apenas nas palavras derivadas do latim, prevalecendo para as outras o uso.

Seguimos a opinião destes toda a vez que a orthographia latina não estava em opposição com a pronúncia portugueza, nem com a

indole da nossa lingua; e, porisso, encontrarão os entendidos nesta obra algumas innovações. Affiançamos, porém, que teem ellas a seu favor auctoridades muito respeitaveis.

No que concerne ao uso dos accentos, tambem nos affastamos da opinião de Garrett, actualmente muito em voga, que preceitua seja accentuada toda e qualquer homographa.

Entendendo que tal doutrina inça o dizer portuguez de grande cópia de accentos superfluos, restringimo-la pela seguinte, que nos foi bondosamente fornecida pelo Dr. Augusto Freire da Silva, muito illustrado professor cathedatico da lingua vernacula, no curso de preparatorios da Faculdade de Direito de São Paulo:

PRINCÍPIO GERAL.

Na distincção das homographas, uma dellas nunca deve levar accento.

Regras que ensinam a conhecer as homographas que nunca devem levar accento:

1.^a Dadas duas homographas, sendo uma dellas palavra aguda, seja esta a accentuada, como, *amará* (futuro), *amara* (preterito mais que perfeito).

2.^a Dadas duas homographas, sendo uma dellas palavra esdruxula, seja esta a accentuada, como, *pégada* (substantivo), *pegada* (participio.)

3.^a Dadas duas homographas, sendo ambas palavras agudas ou graves, seja accentuada a que pedir accento mais forte, como, *pôr* (verbo) *por* (preposição); *fóra* (preposição), *fora* (verbo).

Mui limitado é o número de palavras homographas, com tres fórmas; por essa razão não as incluímos naquellas regras. Facil, porém, é a sua distincção, uma vez que accentuem de preferencia as agudas e esdruxulas, e, na falta dellas, as graves que pedirem accento mais forte, como se vê dos exemplos seguintes: *avó* (mãe de pae ou de mãe), *avô* (pae de pae ou mãe), *avo* (terminação de adjectivos numeræes cardeaes); *beberás* (futuro), *béberas* (figo temporão), *beberas* (mais que perfeito); *deverás* (futuro), *devéras* (adverbio), *deveras* (mais que perfeito).

Ha ainda muitos vocabulos que correm por ali sempre accentuados, sem necessidade alguma, visto que não teem homographos, com que se possam confundir. Neste poncto, aceitamos sem restricções a opinião de Garrett, que nunca os accentua. Sirva de exemplo os adverbios, *ca*, *ja*, *la*, e os futuros *dira*, *fara*, *havera*, *sera*, *tera*.

Finalmente, apezar do desejo e do cuidado que tivemos para que a obra saisse limpa de erros, não o conseguimos. A *errata* remediará este mal, ao menos naquelles erros que possam alterar o pensamento e as regras invariaveis da accentuação dos termos. Os outros serão corrigidos pela intelligência do leitor.

S. Paulo, 14 de Dezembro de 1877.

Galvão Bueno.

INTRODUCCÃO GERAL

CAPÍTULO I.

NOÇÃO DE SCIENCIA

A definição de Philosophia é de difficil comprehensão, para aquelles espiritos que não estiverem ja preparados, pelo estudo da sciencia em geral, seu objecto, suas condições, suas partes; porque é, no amago da sciencia inteira, que a philosophia occupa logar especial.

Esta convicção dictou-nos o proposito de estabelecermos, como introducção indispensavel ao estudo da philosophia, o conhecimento das noções principaes, contidas na noção geral da sciencia, uma e inteira.

Sciencia é o conjuncto systematico de conhecimentos verdadeiros e certos, ou o *systema de verdades evidentes*. Estes conhecimentos são adquiridos pelo entendimento, e formulados na linguagem, de conformidade com o princípio do verdadeiro.

Arte é o composto de obras inspiradas pela imaginação, e desenvolvidas em fórmula harmonica, de conformidade com o princípio do bello.

Aquella definição contém, pois, *I. A forma da sciencia; II. A materia da sciencia; III. O instrumento da sciencia.*

I

Fórma da Sciencia

A fórma da sciencia é o *systema* que designa um *todo* composto de diversas *partes* ligadas consigo mesmas, ou dependentes umas das outras. A idea de *systema* se exprime melhor, nos seres organicos, porque, em um *organismo*, as partes ou orgams vivificados pela mesma força, existem pelo todo e para o todo.

O organismo reúne necessariamente tres condições: *unidade, variedade e harmonia*. O *mechanismo* não tem, a mesma unidade, nem a mesma variedade, nem o mesmo encadeamento das partes, como o organismo. A sciencia, como *systema* de conhecimentos, é um todo organico, não um todo mechanico. É o *conhecimento organizado* ou a organização do conhecimento, com unidade, variedade e harmonia. Deste modo, os nossos conhecimentos formarão um só todo, um *corpo*, offerecendo entre si os mesmos contrastes, como nas diversas ordens da realidade; deste modo, ainda os nossos conhecimentos não serão exteriormente reunidos ou aggregados, mas intimamente encadeados pelos laços do raciocinio e da demonstração.

Tendo assim recebido fórma systematica, ou estando organizada, a sciencia adquire mais o genero de *belleza* que lhe convem, tornando-se obra de arte, porque o bello não se separa do verdadeiro; antes o denuncia, é seu brilho, porque tambem se manifesta precisamente, onde ha organização, unidade, variedade e harmonia.

A sciencia tem, pois, sua *belleza*, quando realiza as condições da organização.

II

Materia da Sciencia

O que constitue a materia da sciencia é o *conhecimento* ou o *saber*. A *ignorancia* é a ausencia da sciencia, como o conhecimento é o seu conteudo.

Na mais lata accepção da palavra, o conhecimento designa aquelles actos, pelos quaes o espirito tem consciencia de um objecto, ou attinge uma cousa qualquer. Portanto, quer o espirito perceba um phenomeno ou uma lei, uma substância ou uma relação, ha sempre um conhecimento.

Assim comprehendido, o conhecimento abrange todas as operações do pensamento, a noção, o juizo e o raciocinio. A *noção* é o conhecimento de um objecto isolado, considerado em si mesmo. O *juizo* é o conhecimento da relação, entre noções ou objectos, ou entre uma substância e uma propriedade, ou entre duas propriedades ou duas substâncias. O *raciocinio* é, emfim, o conhecimento da relação, entre juizos. Na proposição simples, ha duas noções, o sujeito e o attributo; o juizo se formula grammaticalmente na proposição, como a noção, no nome; o raciocinio se enuncia na phrase ou no periodo. Ha no conhecimento dous termos distinctos: o *sujeito* que conhece, o *objecto* que é conhecido. O sujeito é sempre o espirito humano, considerado como faculdade de pensar, ou como intelligente. O objecto do conhecimento é uma cousa qualquer, finita ou infinita, existente como substância ou como propriedade. O conhecimento é propriamente a *relação*, entre o pensamento e seu objecto, de qualquer fórma que esta relação se exprima.

Os conhecimentos humanos são *vulgares* ou imperfeitos, *scientificos* ou perfeitos; porém a sciencia, como conhecimento organizado, deve excluir o erro e a dúvida, para só admittir a verdade e a certeza.

O conhecimento ou a relação, entre o pensamento e seu objecto, pode ser uma relação qualquer, verdadeira ou falsa. Quando os termos são conformes, a relação é verdadeira, ou se chama *verdade*; quando contrarios, a relação é erronea, ou se chama *erro*. Ou ainda, ha verdade, quando o espirito conhece o objecto, tal como é em si, conforme sua propria essencia, quando ha equação, entre o sujeito e o objecto. Ha, pelo contrá-

rio, erro, quando o espirito não conhece o objecto, tal como é em si, quando não ha equação, entre o sujeito e o objecto. Mas, em virtude da propria limitação do espirito que conhece, a verdade pode ser *certa* ou *duvidosa*. A *certeza* une-se ás verdades fixas, enraizadas no espirito; a *dúvida* é a abstenção de toda a affirmação e mesmo de toda a negação. O systema que pretende que a certeza é possível, que a sciencia é accessivel ao espirito humano, chama-se *dogmatismo*; a *dúvida*, erguida á altura de princípio, chama-se *scepticismo*.

A certeza é o termo final da actividade intellectual. Suppõe a verdade, como a verdade suppõe o conhecimento. Resume toda a materia da sciencia.

III

Instrumento da Sciencia

O instrumento da sciencia é o *methodo*. E', por meio do *methodo*, que o pensamento caminha direito para seu fim, no processo da indagação e construcção do systema; é ainda pelo *methodo* que o pensamento suscita a questão da certeza, affasta as difficuldades, dissipa o erro e a dúvida, que são os dous desvios da intelligência.

Methodo é, pois, o *caminho que o pensamento deve seguir, para conhecer a verdade, e para adquirir a certeza*.

Esta direcção é dupla, porque é determinada pelos dous modos que temos de conhecer as cousas, a *intuição* e a *deducção*. A *intuição* é a concepção das cousas consideradas directamente em si, taes como são, ou ao menos como nos apparecem. A *deducção* é a concepção indirecta das cousas consideradas, em sua causa ou em seu princípio, taes como devem ser. Dahi a *análise* e a *synthese*.

A *análise* repousa sobre esta proposição: cada cousa tem uma *essencia propria*, e pode ser reconhecida

em si mesma, feita a abstracção de sua causa. A synthese, sobre esta outra proposição: tudo que é finito, tem uma *causa*, e pode ser reconhecido nella, por via do raciocínio, qualquer que seja a natureza propria do objecto que se deduz de um princípio superior.

A análise é o instrumento das sciencias experimentaes, tambem chamadas *sciencias de facto* ou de *observação*. A synthese é o instrumento das *sciencias de raciocínio*, como as mathematicas, que são fundadas na idea de quantidade, e as sciencias moraes e politicas, que são fundadas no princípio absoluto do bem, do bello, do verdadeiro e do justo.

Como dous ramos do methodo, a análise e a synthese differem, quanto ao seu poncto de partida, quanto á sua marcha, e quanto ao seu termo ou fim. A primeira segue direcção ascendente, elevando-se progressivamente da variedade das cousas á unidade do princípio, do finito ao infinito, do effeito á causa. A segunda principia, onde acaba a análise, e segue direcção contrária, de cima para baixo, descendo da unidade suprema á variedade dos seres, do infinito ao finito, da causa ao effeito. Applicada ao complexo das cousas, a análise principia no *eu*, e atravessa o universo até *Deus*; a synthese então parte de *Deus*, e nos conduz pelo mundo até o eu. Dahi a dupla base, intuitiva e deductiva, sobre que assentam os ponctos capitaes da sciencia.

As regras geraes do methodo preserevem ao espirito a necessidade de se conformar com as condições do systema, na construcção da sciencia: 1.^o encarando o objecto do pensamento, em sua *unidade*; 2.^o decompondo-o na *variedade* das especies ou dos elementos que elle contém; 3.^o attingindo o objecto, em sua *harmonia* interior. Correspondem estes tres aspectos ás tres leis do pensamento, *these, antithese e synthese*, conforme as quaes o objecto é considerado, em sua unidade indivisa, na opposição das suas partes, e na combinação dos seus elementos.

Subjeitando-nos ás regras do methodo, procedemos por definição, por divisão e por demonstração.

A *definição* expõe as propriedades fundamentaes e distinctivas do objecto, ou determina o que se chama *compreensão* do objecto; a *divisão* expõe as partes ou especies contidas no objecto, ou determina o que se chama *extensão* do objecto; a *demonstração* liga ao objecto, pelos laços do raciocinio, os elementos da extensão e da compreensão, e une o proprio objecto ao todo superior, no qual elle encontra a sua razão de ser ou o seu fundamento.

Eis aqui a definição da sciencia considerada no triplice aspecto da materia, da fôrma e do meio.

CAPÍTULO II.

CONDIÇÕES DA SCIENCIA

A questão da possibilidade da sciencia, como systema de verdades certas, ja é objecto da sciencia, e exigindo maduro exame, não pode ser resolvida nesta introdução. Aqui é da nossa competencia unicamente estabelecermos as condições da sciencia, ficando pre-supposta a sua possibilidade.

As condições da sciencia resultam da propria definição de sciencia, e são em número de tres: *materiaes, formaes e instrumentaes.*

I

Condições materiaes

As condições materiaes se referem á materia da sciencia, ou á verdade e á certeza, e provocam immediatamente o gravissimo problema da verdade e da certeza dos nossos conhecimentos, ou do valor objectivo do nosso pensamento.

Cousa muito facil é a definição da verdade « a relação adequada, entre o pensamento e o seu objecto » ; difficillima, porém, quando se tracta de saber quando

o pensamento é conforme ao seu objecto, ou quando o homem pode com certeza conceder ao seu pensamento valor objectivo. Nestes termos, a questão parece insolúvel, o que inclinou muitos illustres philosophos a abraçarem o scepticismo. Fundaram-se elles nos seguintes argumentos :

Os nossos conhecimentos são adquiridos, ou por meio dos *sentidos*, ou por meio da *razão*.

No primeiro caso, o conhecimento suppõe a existencia de um intermediario, entre o sujeito e o objecto do pensamento ; porque só percebemos os objectos exteriores, por meio dos organs proprios, em virtude da impressão por elles feita nos nervos, e, portanto, é permittida a supposição de que taes objectos estão já desfigurados, quando se apresentam ao espirito, depois de terem passado pelo canal dos sentidos.

No segundo caso, si os conhecimentos da razão não teem o mesmo inconveniente, nos conduzem, entretanto, ao mundo das especulações, ao dominio do infinito e do absoluto, onde a incerteza parece mais grave, que na região dos phenomenos.

E' verdade que a difficuldade parece dissipar-se, quando o espirito conhece a si proprio, visto como, no conhecimento íntimo, o sujeito e o objecto são *identicos*. Mas ainda aqui, o que o espirito conhece de si proprio, é sempre o pensamento, e, portanto, tracta-se sempre de saber si o espirito é realmente o que pensa ser.

A consequencia desta situação é, pois, a dúvida, e como carecemos de toda a certeza, a nossa dúvida é *universal*. E, entretanto, o destino da sciencia está todo dependente da solução deste problema.

Consideremos, porém, os termos, mais de perto.

Ha duas sortes de dúvida: a *dúvida dos scepticos*, proposta ousadamente, como palavra final da sciencia, e a *dúvida provisoria e methodica*, a dúvida de Socrates e de Descartes, que é o começo da sabedoria. Aquelles duvidam por duvidar, estes, para chegar mais seguramente á verdade. A dúvida definitiva dos primeiros é

o vacuo, o nada, a morte da intelligência; a dos ultimos é luz e iniciação para a philosophia.

A dúvida methodica tem suas vantagens: allivia o espirito da multidão de noções incoherentes e confusas; resguarda-o das influências por vezes funestas de educação, de familia e de nação; provoca o exame, e fortifica a independencia do pensamento.

Entretanto, nas circumstâncias em que ficou exposta a questão, pensam os auctores modernos, mais conceituados, que é necessario proceder com methodo, entregar ao scepticismo os objectos que suscitarem a menor dúvida, e procurar, antes de tudo, uma verdade primaria, que seja evidentemente incontestavel para todos, até mesmo para os scepticos. Esta verdade, que deve ser *superior* á opposição que existe, entre o sujeito que conhece e o objecto conhecido, e servir de base a todas as outras, é o *poncto de partida da sciencia*.

Occuparam-se della successivamente Descartes, Fichte e Krause. O primeiro, duvidando de tudo, notou que, apezar do esforço que imaginava a favor da dúvida, sua dúvida era, entretanto, uma manifestação de seu pensamento, e seu pensamento uma manifestação de sua existencia; tomou por poncto de partida a fórmula: « *Eu penso, logo existo,* » e reconheceu a certeza na evidência que acompanha a verdade.

O segundo procurou fórmula mais simples que o raciocinio, e propos para poncto de partida o juizo identico, assim concebido: *Eu=eu*, ou *eu sou eu*.

O terceiro, emfim, observando que o raciocinio de Descartes tem tres termos, que o juizo de Fichte contém dous, quando o poncto de partida suppõe só um, deu por base da sciencia uma simples intuição, o pensamento *eu*, que se acha em todas as operações do espirito, e não pode suscitar contestação alguma da parte do scepticismo.

Ora, si, neste momento, não podemos discutir o poncto de partida da sciencia, sustentamos, comtudo, que a

indagação delle é o primeiro objecto, e sua existencia a primeira condição da sciencia.

Com um poncto de partida, a questão da possibilidade da verdade e da certeza fica resolvida, ao menos em parte, em sua origem, o que ja é muito, para quem sabe apreciar a sciencia.

II

Condições formaes

A sciencia encarna-se no *systema*. Ja sabemos que as condições do *systema*, unidade, variedade e harmonia, correspondem, termo por termo, ao todo, ás partes e ás suas relações. Convem agora applicar cada uma destas condições á sciencia, considerada em seu conjuncto, antes de qualquer divisão.

§ 1.^o UNIDADE DA SCIENCIA.

A sciencia, como *systema*, deve ser *uma*, ou deve ter *unidade*. E' indispensavel que todos os nossos conhecimentos formem um só e mesmo todo, um só e mesmo corpo de doutrinas, sem solução, nem contradicção. E como o conhecimento contém a distincção do sujeito e do objecto, deve elle ser um e inteiro, nesta dupla phase.

Considerados *subjectivamente*, cumpre que nossos pensamentos, apesar de sua variedade, se reunam em um só e mesmo *pensamento*, ou constituam no espirito uma noção unica, envolvendo todas as noções possiveis que se encontrarem na consciencia humana.

Considerados *objectivamente*, cumpre que o objecto da sciencia seja *um* em si mesmo, independentemente de nós, *um* e o *mesmo* para todos, no tempo e no espaço; ou que exista um *ser de toda a realidade*, que contenha tudo que é, e fóra do qual não possa existir cousa alguma. Logo é impossivel a concepção da realidade em duas ou mais partes *separadas*, sem quebra da uni-

dade do objecto do pensamento, e da impossibilidade da sciencia, como systema.

Reconhecida a verdade, ou a equação entre o sujeito e o objecto, cumpre, finalmente, que a unidade subjectiva da intelligência coincida com a unidade objectiva da realidade, de modo que o pensamento, um e inteiro, que está em nós, reflecta exactamente o ser que nos é superior.

O ser da realidade inteira é Deus.

A unidade da sciencia é communmente expressa pelos philosophos no pensamento do princípio. *Princípio* é o que é primeiro, na ordem das existencias, o mais elevado, na hierarchia dos seres, o que serve de *razão* e *fundamento* ao resto.

Si a sciencia é possível, o espirito deve reconhecer o objecto, um e inteiro, do pensamento, como princípio unico da realidade inteira, e o princípio da realidade inteira, como princípio unico dos conhecimentos.

§ 2.^o VARIEDADE DA SCIENCIA.

A unidade, porém, não é a unica condição do systema. Deve haver tambem *variedade* na sciencia, contendo multiplo, partes diversas que possam reunir-se no todo. Com este princípio, se realiza a *plenitude* da sciencia.

A *variedade* affecta o sujeito e o objecto da sciencia.

A *variedade subjectiva* consiste nas diversas ordens de noções, de conhecimentos, de theorias que se incluem na concepção completa do princípio.

A *variedade objectiva* consiste nas diversas ordens de seres, de propriedades, de forças, de leis ou fórmulas, que enchem o mundo, ou que estão contidas, na realidade inteira. E' assim que distinguimos, no complexo das cousas, espiritos e corpos, corpos organicos e inorganicos, e assim por deante.

A *verdade* preceitua que as duas ordens do pensamento se harmonizem, que a diversidade das cousas

seja comprehendida, tal qual é, de modo que cada determinação do ser fique sendo objecto de parte determinada de conhecimentos.

§ 3.^o HARMONIA DA SCIENCIA

A sciencia tem partes, como o organismo tem orgams ; mas ambos conservam a sua unidade : o perfeito accordo dos elementos da variedade com a unidade constitue a *harmonia*. A harmonia exprime a variedade na unidade ; porque é a unidade que é a noção primaria ou o princípio, e é, na plena unidade do princípio, que se devem procurar os elementos da variedade. A fórmula da harmonia, ou a condição de qualquer organização completa, é, pois, *unir sem confundir, e distinguir sem separar*.

A história da sciencia fornece a medida desta lei, sempre que os philosophos fizeram della applicação parcial ou exclusiva. As aberrações philosophicas nascem do predomínio concedido á unidade sobre a variedade, ou á variedade sobre a unidade. No primeiro caso, temos o pantheismo, no segundo, o dualismo.

O *pantheismo* é o systema da unidade pura, da unidade exclusiva de toda a variedade, o que quer dizer *confusão*. Confunde Deus com o mundo, e o ser infinito com a collecção dos seres finitos. Qualquer que seja a fórmula com que se revista, a conclusão do pantheismo é sempre a mesma : ou contesta ao espirito e á materia uma existencia distincta e actividade propria ; ou nega o princípio de individualidade, e, por consequencia, de liberdade ; ou não vê em tudo, e por toda a parte, sinão a substância divina, com seus attributos necessarios e suas modificações perciveis.

O *dualismo* é a doutrina da variedade pura, da dualidade exclusiva de toda a unidade, o que quer dizer *separação*. Separa a Deus do mundo, e o infinito do finito. Institue, em seu desenvolvimento logico, dous

principios absolutos e hostis, o do bem ou da luz, e o do mal ou das trevas.

O dualismo e o pantheismo não são systemas harmonicos, pois que rejeitam, cada qual do seu lado, os elementos da harmonia.

A harmonia da sciencia é objectiva e subjectiva.

A *harmonia objectiva* designa o *organismo da realidade, uma e inteira*, ou a união de todas as ordens de cousas com o principio, como objecto unico e total do pensamento. Este resultado se obtem pela união, e distincção das diversas ordens da realidade. Ora, semelhantes condições suppõem, entre as partes e o todo, o mundo e Deus, relações constantes e determinadas, que, sendo as do *organismo universal*, sejam tambem as de qualquer organismo particular; taes são, as relações de *continencia*, de *subordinação* e de *razão* ou de fundamento.

A *harmonia subjectiva* da sciencia designa a organização *formal* do conhecimento humano, ou o accordo de todos os nossos pensamentos particulares com o pensamento do principio. Este resultado é obtido, descobrindo-se, entre o todo e as partes, as mesmas relações de continencia, de subordinação e de razão, existentes na realidade.

A condição da sciencia, de constituir um corpo de doutrinas, correspondente ao organismo universal, só se pode realizar pela demonstração. Com effeito, a demonstração indica, na sciencia, a *relação* ou a *união* de uma cousa com seu principio superior. Um objecto é demonstrado, quando se vê na essencia de sua causa que elle deve ser o que é na realidade, ou que é impossivel que elle seja de outro modo. A união, como condição da sciencia, pode, pois, ser expressa por esta fórmã: *a sciencia deve ser demonstrativa*.

Mas a demonstração tem limites.

O principio das cousas não pode ser logicamente demonstrado, precisamente por ser o principio primario ou último, acima do qual não concebemos cousa alguma,

donde possamos deduzi-lo, como these. O princípio de tudo é também o princípio da demonstração, de sorte que esta recebe d'elle a sua luz, mas não lha pode dar.

A deducção é, pois, impotente em relação ao subjecto do princípio, donde tudo se deduz. Si o princípio é Deus, Deus não se demonstra, mas mostra-se em tudo que existe, por consequencia também em toda a verdade.

O princípio não pode ser reconhecido, por intuição *sensivel*, mas por intuição *intellectual*. A razão é para a alma, o que a vista é para o corpo. Deus é objecto de intuição *intellectual*.

III

Condições instrumentaes

Ja conhecemos as condições geraes que devem ser satisfeitas pela sciencia, como systema de verdades certas.

Para que a sciencia possa começar em presença das dúvidas que a assaltam, faz-se preciso um poncto de partida incontestavel; para que se possa completar, e desenvolver, com fórma organica, é necessario um princípio que contenha as ordens do conhecimento e da existencia, e que sirva de razão a tudo que existe. A psychologia e a logica discutirão aquellas condições; nesta introduccão, porém, devemos accrescentar que é pelo *methodo* que o pensamento transpõe a distância que separa o poncto de partida do princípio. Mas o *methodo*, para bem funcionar, tem também condições que cumprir.

O *methodo* é o caminho da certeza. A certeza é a verdade consciente. Ora, a consciencia do accordo, entre o nosso pensamento e a realidade, só se pode estabelecer pela *concordancia da analyse e da synthese*.

A *analyse* procede por intuição, sob a dupla fórma da observação e da contemplação, si é facto ou princípio que se conhece. Faz-nos ver as cousas, taes como

nos apparecem, em virtude da nossa organização physica e psychica, affectando os sentidos e a razão.

Si, porém, o processo é deductivo, a synthese mostra-nos as cousas, taes como devem ser em virtude do seu princípio. A verdade que se funda na natureza das cousas, que se baseia nas relações necessarias existentes, entre um princípio e suas consequencias, é evidentemente independente da nossa organização espirital e physica; porque é innegavel que de um argumento certo as consequencias deduzidas são tambem certas.

Os dous processos do methodo, apesar de *independentes* um do outro, são frequentemente empregados em separado. Quando, porém, empregados nos mesmos objectos, servem de *complemento* um do outro, e fornecem-nos, então, conhecimentos completos; porque, neste caso, ha verdadeira comprovação de um methodo pelo outro.

A condição do accordo dos dous processos do methodo serve, pois, de garantia á sciencia, como systema de verdades certas.

CAPÍTULO III.

DIVISÃO DA SCIENCIA

A sciencia é divisivel, pois que tem *partes* subordinadas ao princípio. A divisão da sciencia, uma e inteira, é equivalente á determinação das suas diversas partes.

A philosophia sera uma destas partes, e então veremos seu logar na sciencia em geral, e suas relações com as outras partes do mesmo todo.

Dividiremos a sciencia: 1.^o de conformidade com o *methodo*; 2.^o de conformidade com os *objectos* do pensamento; 3.^o de conformidade com as origens do conhecimento.

I

Divisão da sciencia accommodada ao methodo

A sciencia humana encerra duas secções, uma analytica, outra synthetica.

A sciencia deve ser nossa sciencia, nosso saber. Compete-nos o dever de conhecer e de reunir os conhecimentos em um todo, de formar o systema. E' exacto que a sciencia tem a sua razão no princípio; mas somos nós que reconhecemos o princípio. E' propriamente o

conhecimento do princípio, e não o princípio em si, que constitue a sciencia. Este conhecimento deve ser nosso. Ora é certo que o engano é possível, quanto á determinação do princípio.

Não sabemos o que elle é, nada sabemos mesmo de sua existencia. Aquelles que affirmam a sua existencia, muitas vezes desconhecem as condições primarias da sciencia.

Portanto, si o princípio é o fundamento da sciencia, é claro que não pode ser, em relação a nós, o poncto de partida da sciencia. Dahi a necessidade de começarmos por cousa que nos seja mais exactamente conhecida, isto é, por nós mesmos. E', com effeito, em nós, na propria consciencia, que devemos encontrar o nosso conhecimento do princípio. O conhecimento proprio é o primeiro objecto do pensamento, para aquelle que preza a verdade, e quer a sciencia. Neste primeiro trabalho intellectual, o espirito remonta progressivamente do pensamento do finito ao do infinito, do relativo ao absoluto, do effeito á causa, da variedade á unidade, até attingir o ser de toda a realidade, e reconhece-lo, como princípio das cousas, á plena luz da consciencia.

Esta parte da sciencia é *subjectiva*, por causa do subjecto que lhe serve de poncto de partida, e *analytica*, por causa da marcha ascendente do espirito, que incluye a diversidade do mundo, na unidade do princípio.

Reconhecido o princípio, o espirito deve depois determinar o que o princípio é, e o seu conteudo. Neste processo, o trabalho intellectual consiste em descer da unidade á variedade, da causa ao effeito, do infinito ao finito. Nesta marcha inversa, o espirito depara com aquellas diversas ordens da realidade: o mundo, a humanidade, o proprio espirito, tudo aquillo que está contido e fundado no princípio; e pode, então, demonstra-las. Esta parte do systema pode ser chamada *objectiva* ou *synthetica*, porque nella a sciencia é, emfim, organizada, como um só todo, cujos elementos estão

perfeitamente ligados consigo mesmos, e reduzidos á unidade.

Entretanto, apesar da distincção, estas duas partes da sciencia se unem intimamente, alimentam-se e completam-se reciprocamente.

II

Divisão da sciencia accommodada aos objectos do pensamento

De conformidade com os objectos do pensamento, a sciencia se divide em tantos ramos quantas as ordens da realidade.

Conhecemos *corpos*, que reunimos, na concepção do mundo physico chamado Natureza; conhecemos *espíritos* ou almas, com que formamos o mundo dos espiritos; conhecemos ainda seres formados pela união de um corpo e de um espirito, e no meio delles, seres racionais ou *homens*, com que compomos a noção de humanidade; finalmente concebemos o ser infinito e absoluto que se chama Deus, superior aos tres generos, mundo physico, mundo espiritual e humanidade, cujo conjuncto constitue o universo ou o cosmos.

Determinemos analyticamente cada um destes objectos do pensamento.

§ 1.º HUMANIDADE

A noção que possuímos, em primeiro logar, é a noção de humanidade, que começamos por conceber, como um todo determinado, abrangendo a universalidade dos seres racionais que viveram e devem viver sobre a terra, e no qual estou comprehendido, como espirito, como corpo e como homem. Mas, reflectindo, extendemos a noção da humanidade, além dos limites do nosso globo, e pensamos que existe talvez, no mundo inteiro, uma humanidade infinita, da qual faz parte a humanidade terrestre. Confirma-nos esta opinião o nosso conheci-

mento da terra, com suas relações, com o nosso systema solar, e com outros systemas mais consideraveis.

A humanidade, bem comprehendida, acarreta, como consequencia, uma extensa serie de *deveres*, como os seguintes:—o respeito ás *pessoas*, sem distincção de raças, paiz, culto, sexos, idade, condições, amigos ou inimigos;—o respeito á *familia*, ja como instituição politica e religiosa, ja como instituição humana;—o respeito á *sociedade*, como centro, onde, pelo concurso de todos, pelo melhoramento dos individuos e aperfeiçoamento das familias, se realiza progressivamente a universalidade dos fins que constituem o destino do homem,—a sciencia, a arte, a religião, o direito, a moralidade, a industria, o commercio e a agricultura;—emfim, o respeito ás *nacionalidades*, como partes integrantes da humanidade terrestre, porque cada uma dellas tem seu genio proprio e missão especial que cumprir, em proveito de todos.

A primeira fórma, pela qual a humanidade se revela á nossa alma, é a da *familia*. A familia é o berço da humanidade. As familias reunindo-se formam a *tribu*; as tribus se agrupam umas ao redor das outras em nações, e constituem um *povo*; os povos unidos ou confederados fazem parte da *humanidade terrestre*; e si a inducção poder ser comprovada, a humanidade do nosso globo sera um ramo da *humanidade universal*, que abranje a infinidade de seres racionaes, occupando os globos habitaveis do espaço. Cada um daquelles graus, no desenvolvimento da noção de humanidade, corresponde na história a certa phase da *civilização*: o estado *selvagem*, o estado *barbaro* e o estado *civilizado*.

§ 2.º NATUREZA.

A palavra *Natureza* tem dous sentidos. Significa a *essencia* ou o conjuncto das propriedades de um ser, como quando falamos da natureza dos corpos e dos espiritos, da natureza humana, e geralmente da natu-

reza das cousas. Significa ainda o complexo dos corpos, o *mundo material*, por opposição ao mundo espirital.

E' verdade que só vemos pequena parte da Natureza, certo numero de astros no ceu e de corpos na terra; presumimos, porém, e comnosco muitos espiritos cultivados, que a Natureza é infinita no *espaço*, no *tempo* e no movimento. Não podemos mesmo, sem contradicção, pensar que o tempo e o espaço sejam limitados; porque si estabelecemos, em nosso espirito, limites ao espaço, poncto inicial ou terminal do tempo, concebemos sempre outros espaços, fóra do espaço, e outros tempos, antes e depois do tempo. Ora, comprehendemos na noção de espaço e de tempo, os espaços e os tempos imaginaveis que accrescentamos infinitamente uns aos outros. E quando affirmamos a infinidade do espaço, affirmamos egualmente a infinidade da materia, porque não concebemos o espaço, como substância, mas como propriedade, a fórmula da extensão da Natureza. E' possivel que este pensamento careça de valor objectivo; por emquanto só verificamos uma cousa, é que reunimos no conhecimento da Natureza tudo quanto concebemos de material, e que o objecto deste conhecimento nos parece infinito.

§ 3.º MUNDO ESPIRITUAL.

O terceiro objecto do pensamento, que succede ás noções de humanidade e de natureza, é o *Espirito*, o complexo dos espiritos, o mundo espirital ou moral, e no qual estamos incluídos, como seres racionaes.

Chamamos *mundo espirital* o conjuncto de substâncias immateriaes ou intelligentes, sem consideração de nomes,—espiritos, anjos, demonios, e sem consideração de classe ou hierarchia moral.

O pensamento do mundo espirital se desenvolve em nós pela *observação*. Conhecemos primeiramente alguns espiritos, com os quaes entramos em communi-

cação, por meio da linguagem, na família e na sociedade; depois, á proporção que nos crescem as forças, e se extendem as relações, communicamo-nos com os genios dos seculos passados que nos legaram suas obras. E' pelo complexo de signaes phoneticos ou graphicos, dirigindo-se ao ouvido e á vista, que se opera esta communicação com os nossos semelhantes. Mas, além das almas dotadas de razão, abaixo da especie humana, suspeitamos a existencia de almas mais imperfeitas, tambem incluídas no mundo espirital, apezar de privadas de consciencia.

Os animaes não são, com effeito, simples machinas, mas seres animados, dotados de alma sensível, dominada pelo instincto, e actuando unicamente no círculo da sensibilidade. Emfim, dilatando-se sempre o pensamento do mundo espirital, acabamos por concebê-lo, como um *todo infinito em seu genero*, constituido em antithese com o mundo dos corpos, abrangendo uma infinidade de seres, de substâncias individuaes, a que damos o nome de espiritos ou almas.

A *alma humana* não é constituida, como a dos brutos. Tem o conhecimento e o sentimento de si, de sua natureza, de sua missão, de seus direitos e deveres; é revestida do character de personalidade que lhe dá valor inappreciavel. Progride, é indefinidamente perfectivel.

Além da palavra, por meio da qual se opera a communicação com suas semelhantes, ella é dotada de faculdades, que são alimentadas pelas cousas sensiveis e supra-sensiveis, e se desenvolvem em harmonia com Deus, com o universo, com tudo que é. Si pela *sensibilidade* a alma recebe as sensações, pela *razão* tem as ideas geraes do bem, do verdadeiro, do justo, do bello, de Deus, que são as leis da vida racional, principios da sciencia, da arte, da moral, da religião, da sociedade, e que distinguem radicalmente a actividade dos seres racionais da dos animaes.

A alma humana differe, pois, essencialmente da alma dos brutos pela consciencia, pela personalidade, pela liberdade, pela razão e pelo character universal de sua actividade.

Destinguem-se no espirito tres graus de cultura.

No primeiro, predomina, a *sensibilidade*, faculdade *receptiva*, por meio da qual somos provocados pelo mundo dos corpos, e que serve de condição primaria ás nossas noções sensiveis.

No segundo, predomina a *reflexão* ou o *entendimento*, faculdade de análise e de combinação que nos dá as ideas superiores de *especie*, de genero, de familia, de classe.

No terceiro, predomina a *razão*. Esta faculdade indica que o espirito tem attingido o maximo desenvolvimento, como pensamento, como sentimento e como vontade; indica que as forças espirituaes estão em equilibrio, e se manifestam, no complexo de suas applicações sensiveis e supra-sensiveis; indica, finalmente, vida superior, na qual os bens perciveis da terra perdem o prestigio, em presença de interesses mais elevados do destino eterno da alma.

A vontade segue as mesmas evoluções. Vae-se desembaraçando, pouco a pouco, das influências sensiveis do *prazer* e do *interesse*, para obedecer ao *dever*.

Cumprir a lei da vontade, cumprir fazer o bem pelo bem, porque é bem, cumprir desempenhar as obrigações dictadas pela natureza dos seres racionais, sem condição, sem compensação, sem hesitação, qualquer que seja o resultado. Tal é a *liberdade* moral, dignidade suprema do homem, pela qual lhe é facultado levar o desinteresse até o heroismo.

§ 4.º UNIVERSO E DEUS

A humanidade, o espirito e a natureza constituem o *mundo* ou o *universo*. Consideramos o espirito e a natureza, como duas metades do mundo que se completam,

penetram-se, unem-se em graus diversos, e vivem em união íntima e perfeita na humanidade. E' certo, porém, que aquelles tres objectos do pensamento não nos satisfazem completamente. Distinguimos o espirito da natureza, oppomos um ao outro, affirmamos que a natureza não é o que é o espirito e reciprocamente.

Logo concebemos o espirito e a natureza, como limitados um pelo outro, cada um sendo apenas uma face da realidade, e não a realidade inteira, bem que possam ser illimitados ou infinitos em seus generos. A força deste pensamento obriga a erguermo-nos acima do mundo, afim de procurarmos a causa e a razão superior do espirito, da natureza e da sua união. Deste modo chegamos a obter nova noção, a noção do ser, um e inteiro, do ser de toda a realidade, causa e razão da variedade das cousas, que contém em si, sob si e por si todos os generos, todas as ordens particulares da realidade. O objecto desta noção, que está em qualquer consciencia cultivada, reconhecido por todos os povos, tem sido denominado *Deus* pela intelligência popular, e *ser* pelos pensadores.

Deus tem sido confundido, por uns, com a natureza, por outros, com o Espirito, e actualmente mesmo, na doutrina de Augusto Comte, com a humanidade. O *materialismo*, o *ascetismo* e o *positivismo* são tres *formas* de um só erro, que consiste em tomar a parte pelo todo. Deus é mais que a natureza, mais que o Espirito, mais que a Humanidade, mais que a collecção destes tres generos.

Deus é a causa commum de todos elles, a unidade fecunda, donde procede a diversidade do mundo.

Não ha difficuldade na deducção das *relações de Deus com o mundo*. Visto como Deus é a essencia, uma e inteira, o mundo não está fóra de Deus, mas *em* Deus; o mundo não está a par de Deus, mas *abaixo* de Deus; o mundo não existe por si mesmo, mas *por* Deus. As relações do mundo com Deus são relações de continencia, de subordinação e de determinação ou causa-

lidade: são relações do effeito para a causa, da parte para o todo, da creatura para com o Creador. Cumpre, porém, que estas relações sejam entendidas do modo mais largo, feita a abstracção de qualquer localização no espaço, e de qualquer successão no tempo. O mundo não está em Deus, como um ponto no círculo, mas fundado na essencia divina, que é a essencia inteira, e que ultrapassa mesmo o espaço infinito, porque o espaço não é sinão uma fórma particular inherente á materia. Assim tambem o mundo não está debaixo de Deus, como a terra debaixo da abobada ceeste, mas como a consequencia sob o princípio ou o determinado sob o determinante.

O mundo, emfim, não existe por Deus, como effeito ephemero, que só brilha um instante, mas como obra eterna de causa eterna. A sciencia pode, pois, ser dividida, de conformidade com o seu objecto, em quatro partes unidas em um só e mesmo todo. Em primeiro logar, a sciencia é *uma*, e como tal é a sciencia do princípio ou do ser, um e inteiro, que é, e contém tudo, isto é, a sciencia de Deus. Mas nesta unidade indivisa, mostram-se depois quatro partes distinctas e fundamentaes: a sciencia da *humanidade*, a sciencia da *natureza*, a sciencia do *Espirito*, e a sciencia de Deus, como *ser* supremo, acima do mundo.

III

Divisão da sciencia acomodada ás origens do conhecimento

A terceira divisão da sciencia é destinada a estabelecer a linha divisoria, entre o dominio da philosophia e o da história. E' a divisão da sciencia de conformidade com a origem do conhecimento.

Ha cousas que conhecemos pelos sentidos, outras só pela razão. Dahi o duplo dominio do conhecimento, o conhecimento *sensivel* ou *experimental*, e o conhecimento

não *sensível* ou *racional*. O primeiro tem por *origem* a *sensibilidade*, o segundo a *razão*.

Observamos e contemplamos as cousas.

Dahi as intuições *sensíveis* e as intuições *intellectuales*.

§ 1.º CONHECIMENTO EXPERIMENTAL.

Os conhecimentos que se originam na sensibilidade, são conhecimentos *sensíveis*, *empíricos* ou *experimentaes*. Esta especie abrange tudo aquillo que é inteiramente finito, individual e determinado, como *factos*, *phenomenos*, *accidentes*, *particularidades*.

O dominio do conhecimento experimental é duplo: a observação é *interna* ou *externa*. Uma se exerce pelo senso íntimo, e recae sobre os actos da vida espiritual, como na *psychologia*; a outra se exerce pelos orgams da sensibilidade, intimamente unidos á alma, e recae sobre actos da vida *physica* ou sobre a actividade da *materia*.

Mas, cumpre, desde logo, observar que o conhecimento dos *phenomenos* dos sentidos não constitue a *universalidade* dos conhecimentos humanos, na pretensão do *sensualismo*; até mesmo não esgotta o conhecimento experimental, porque a alma não se explica pelos sentidos, nem as especies e os generos são objectos de percepção *sensível*. E' assim que o infinito e o absoluto transcendem a esphera da observação. Assim mesmo limitada, esta parte do conhecimento constitue vasta parte da sciencia, mas não a unica.

§ 2.º CONHECIMENTO RACIONAL.

Além dos *phenomenos* individuaes, além das especies e dos generos, ha o infinito, o absoluto, o eterno, os principios, as leis, as causas, que se dirigem á razão pura, como objecto do conhecimento não *sensível*.

O conhecimento não *sensível* tem dous dominios: o primeiro é formado pelo conhecimento *abstracto* das especies e dos generos, o segundo pelo conhecimento *racional* propriamente dicto.

A *especie* é uma abstracção, um *ser de razão* inacessível aos sentidos, comprehendendo uma serie indefinida de individuos passados, presentes e futuros. O processo adequado é o da eliminação das propriedades individuaes para colherem-se as propriedades communs, de cujo complexo se compõe a noção de *especie*.

A noção de genero é obtida pelo mesmo processo. Quando possuímos muitas especies vizinhas, as submetemos a novo exame; e eliminando-lhes os caracteres puramente especificos, com os caracteres communs, formamos a noção de *genero*.

Ao conhecimento abstracto, ainda susceptível de experiencia, succede o *conhecimento racional*, que está além de toda a observação possível; um é *co-sensível*, o outro *supra-sensível*.

O conhecimento racional tem por objecto Deus, e tudo que é unico em seu genero, como o espaço, o tempo, a humanidade, o universo; tudo que tem por attributos o infinito, o absoluto, a eternidade, a necessidade; abrange ainda as leis do mundo moral, o bem, o bello, o verdadeiro, o justo, o perfeito, o ideal; occupa-se, finalmente, daquellas propriedades communs ou universaes, chamadas *categorias*, como as de ser, essencia, unidade, identidade, causalidade, relação, qualidade, quantidade, etc. E' impossivel pela experiencia a prova da existencia daquelles objectos da razão, impossivel pela intuição sensível, impossivel por qualquer especie de testemunho.

§ 3.º CONHECIMENTO APPLICADO.

O conhecimento experimental e o conhecimento racional unem-se, ou combinam-se no conhecimento *harmonico* ou *applicado*, o qual representa, no organismo da sciencia, a antithese subjectiva da observação e da especulação, que corresponde á antithese objectiva do temporal e do eterno, do variavel e do immutavel, do que sera, e do que é.

O dominio do conhecimento applicado é formado pela combinação daquellas duas partes da sciencia; possui, por consequencia, a mesma riqueza.

No mundo é impossivel a separação; tudo está unido, tudo está em tudo, em virtude da unidade da essencia divina. O individual manifesta o universal, em forma propria e determinada; um homem representa a humanidade; uma boa acção reproduz a idea do bem; a obra bella, o bello, com traços particulares.

Por esta razão, as *categorias* devem constituir leis do pensamento, de conformidade com as quaes conhecemos, e determinamos os objectos.

O conhecimento sensível não dispensa o concurso da razão: os sentidos não dão sinão sensações, modificações nervosas, que não são conhecimentos, mas materiaes para conhecimento; para auferirmos algum proveito delles, devemos analysa-los e interpreta-los, por meio das ideas de causa e de effeito, de interior e de exterior, de todo e de parte, de substância e de propriedade, em uma palavra, por meio das categorias da razão. As categorias acham-se no espirito, como nas cousas; applicando-as aos objectos do pensamento, não impomos á realidade as formas da nossa intelligência, vemos a realidade, como é constituída: sua constituição é correspondente á nossa.

Como ser racional, o homem não poderia viver, sem o conhecimento applicado: viver de conformidade com a razão, é adaptar o eterno ás variações do tempo, é apropriar o ideal á realidade, na medida do possivel.

§ 4.^o CONHECIMENTO INDETERMINADO.

O conhecimento applicado é a synthese do conhecimento experimental e do conhecimento racional, que são oppostos. Mas a antithese e a synthese, a variedade e a unidade, não constituem o organismo do conhecimento; falta-lhe o aspecto superior da these ou da unidade. Esta lacuna é preenchida pelo conheci-

mento indeterminado, que, propriamente falando, não é sensível, nem não sensível, nem a harmonia de ambos, mas aquelle que os envolve de modo indivisível, e, por esse motivo, se distingue delles.

Não ha dúvida que o conhecimento experimental e racional são limitados e determinados; mas a realidade, uma e inteira, não é determinada. E' o *todo*, superior ás opposições; é em unidade tudo que é, e tudo que sera, sem distincção de modos de existencia. Si a realidade, uma e inteira, deve ser, como tal, objecto da sciencia, existe para nós um conhecimento organico ou absoluto, anterior e superior a todas as distincções do pensamento, e ao qual se subordinam, como partes diversas, as especies precedentes.

Tal é o nosso conhecimento do princípio. Deus, o ser, um e inteiro, não é alguma cousa particular ou individual, puro objecto do conhecimento sensível, nem alguma cousa eterna ou geral, puro objecto do conhecimento não sensível; Deus é a realidade plena e inteira que é, e contém em unidade o que é universal e determinado, e cuja eternidade e vida não podem ser propriedades subordinadas.

A divisão genesica do conhecimento, feita de conformidade com a these, com a antithese e com a synthese, está resumida no quadro seguinte:

Conhecimento indeterminado.
 Conhecimento experimental. Conhecimento racional.
 Conhecimento applicado.

CAPÍTULO IV.

NOÇÃO DE PHILOSOPHIA

De posse da noção e das condições da sciencia em geral, podemos agora indagar em que consiste a philosophia, e qual a sua posição na sciencia.

A *philosophia* oppõe-se á história, do mesmo modo que o conhecimento racional se oppõe ao conhecimento experimental. A combinação das duas sciencias se opera pela *philosophia da história*. No complexo da sciencia, a philosophia e a história representam a anti-these ; a philosophia da história, a synthese. O conhecimento indeterminado é expresso na metaphysica. Na divisão geral da sciencia, a metaphysica é a these ; é a sciencia universal do ser, ou a sciencia do ser indeterminado : ao passo que a philosophia é a sciencia do ser eterno ; e a história, a sciencia do ser temporal ou vivo.

A divisão geral da sciencia está, pois, resumida no quadro seguinte, correspondendo, termo por termo, á divisão genesisica do conhecimento :

METAPHYSICA.

HISTÓRIA.

PHILOSOPHIA.

PHILOSOPHIA DA HISTÓRIA.

I

Definição da Philosophia

A philosophia não é a sciencia universal, *rerum divinarum humanarumque scientia*, mas *uma* sciencia dotada de characteres distinctos; não é o systema do conhecimento, mas *um* systema de conhecimentos particulares, um organo do corpo scientifico. Está para a sciencia, como a parte para o todo, como as especies para o genero. Suas relações com a sciencia são relações de distincção e de união, de subordinação, de continencia e de fundamento.

A philosophia é a parte da sciencia que contém os conhecimentos mais elevados do espirito humano; é o systema do conhecimento racional e do conhecimento indeterminado, ou o systema do conhecimento *a priori*, que não se subjeita aos limites da observação, e se apoia na intuição intellectual. O objecto da philosophia é, pois, o do conhecimento supra-sensível. Não é sciencia de factos, mas de princípios; não é sciencia de phenomenos variaveis e contingentes, mas de leis imutaveis e de causas necessarias. Platão a definiu: « sciencia das ideas »; e Aristoteles: « sciencia das causas »; e ambos tinham razão, si se entender por idea a expressão da essencia eterna das cousas. Taes objectos, leis, causas, princípios, se concebem directamente por intuição intellectual, e se enunciam em proposições categoricas, apodicticas e universaes.

Mas, si a philosophia não se occupa de factos, de individuos, do que varia no tempo, estuda, entretanto, o proprio facto, a individualidade, os conceitos do tempo.

A philosophia occupa-se dos princípios, das leis, das causas, sem excepção. Nas ordens da realidade, ha verdades de princípio, que se deduzem umas das outras, porque são ligadas por laços necessarios; e verdades de facto, que se provam pela observação, e que depen-

dem de circumstâncias. A philosophia é o systema de principios, a sciencia das leis e das causas em geral.

Assim como ha principios de diversas ordens, ha tambem causas de diversa natureza, pertencentes ao dominio da philosophia. A philosophia é a sciencia das causas, ou se desenvolve, como *systema de causas*.

A variedade das causas e dos principios affecta egualmente as leis. Ha relações necessarias no mundo moral, como no mundo physico; mas a necessidade moral do dever, que suppõe a liberdade, é differente da fatalidade da materia, que suppõe a inercia. A philosophia comprehende ainda essas duas classes de leis; é um *systema de leis*, isto é, o systema das leis naturaes, primitivas, divinas, com exclusão das leis humanas, que nem sempre exprimem relações fundadas na natureza dos seres racionaes. As leis da ordem moral se resumem nas ideas absolutas do *bem*, do *bello* do *verdadeiro*, do *justo*. O bem designa o que se deve fazer na vida; o bello, o que se deve amar; o verdadeiro, o que se deve conhecer; o justo ou o direito, o que se deve estabelecer nas relações sociaes.

A philosophia é, pois, o systema dos principios, das causas e das leis, que presidem á ordem universal. E como os principios não são phenomenos passageiros, nem accidentes locaes, pode-se dizer que a philosophia é independente dos logares e das epochas, ou que exerce dominio no tempo, e no espaço sem limites.

A noção de philosophia determina a extensão desta: a sciencia dos principios em geral é necessariamente uma *sciencia encyclopedica*. Os objectos do pensamento, ja reconhecidos na divisão da sciencia, pertencem em certa relação á philosophia, como em outra á história. E' a dupla vista dos principios e dos factos, do eterno e do temporal, que distingue as duas sciencias. Por consequencia são incompletas as concepções da philosophia, como sciencia do eu e suas relações; como sciencia da natureza; como sciencia de Deus, do absoluto e do infinito; como sciencia da identidade absoluta do espi-

rito e da natureza, ou como metaphysica. O que se deve afirmar, como certo, é que a psychologia é a base, e a metaphysica a cupula do edificio representativo da organização das sciencias philosophicas.

Daqui ja se infere que a philosophia poderá dividir-se, como a propria sciencia, de conformidade com os seus objectos: que haverá philosophia de Deus, philosophia da Natureza, philosophia do Espirito, philosophia da humanidade:

Assim concebida, tem a philosophia o seu fundamento no espirito humano, e satisfaz as necessidades da razão. Dahi a sua *legitimidade*.

A utilidade da philosophia se deduz da sua propria noção.

Como sciencia dos principios, a philosophia estende, ergue e amadurece o pensamento:

Completa a educação do pensamento; porque a madureza do juizo, quando o espirito ja está preparado, para se pronunciar a respeito das cousas e suas relações, resulta do desenvolvimento completo do conhecimento e da posse pacífica da certeza, nos maximos interesses da humanidade:

Eleva, desenvolve e aperfeiçoa a vida affectiva, como a vida intellectual; porque o *pensamento* e o *sentimento* são faculdades parallelas e complementares do espirito, do mesmo modo que o espirito e o corpo são expressões diversas e complementares da natureza humana:

Melhora, desenvolve e fortifica a vontade; porque a vontade, faculdade pela qual o espirito se determina ou se decide a obrar, se manifesta por acções, como o sentimento por emoções, e o pensamento por conhecimentos:

Eleva simultaneamente o pensamento, o sentimento e a vontade para o ideal, fórma, fortalece o character; porque a elevação e dignidade do character dependem da dedicação aos principios, e, por consequencia, da cultura racional ou philosophica da alma:

Formando o character, elevando o espirito e o coração para Deus, communica ainda aos seus adeptos o sentimento profundo da liberdade e da independencia; porque liberta o homem da tyrannia dos habitos e das paixões, do jugo dos prejuizos, dos desvarios da opinião pública, da influéncia de auctoridades exteriores, politicas ou religiosas, que por vezes opprimem a consciencia :

Desperta no homem, finalmente, o sentimento da dignidade propria ou valor pessoal, e inspira-lhe o da *tolerancia* e da imparcialidade; porque provoca o espirito a conhecer a razão das cousas, e a estudar as questões por todos os aspectos, procedendo por análise e por synthese.

Tal é a influéncia da philosophia sobre o espirito humano: estende, eleva e amadurece o pensamento, o sentimento e a vontade, fórma o character, dá-nos a consciencia da dignidade e da independencia proprias, desenvolve-nos o sentimento de tolerancia e de imparcialidade.

Não menos óbvia é a influéncia da philosophia na sociedade, no progresso, na marcha da *civilização*. A sociedade é um organismo formado de instituições civis e moraes, destinadas a facilitar o destino de todos. A perfeição da sociedade tem por medida a perfeição dessas instituições, ou orgams da vida pública; e as mesmas instituições se modificam e melhoram na razão da cultura dos individuos. A sociedade repousa no homem, e se organiza pelo modelo da natureza humana, pois que seu fim é o desenvolvimento integral das faculdades individuaes. Os homens fazem as instituições, e as instituições a sociedade. Em substância, o progresso é questão de educação. Taes homens, tal sociedade, eis a traducção exacta do axioma: « Tal causa, taes effectos ».

II

História

A philosophia não é a sciencia, mas a sciencia dos princípios ; abraça todo o princípio ; é sciencia universal que não exclue dominio algum da realidade. Os princípios são objecto de conhecimento racional, independente da observação. Mas a par dos princípios, ha phenomenos, que são o objecto do conhecimento experimental. Tal é o logar da *história*, no systema da sciencia, uma e inteira. A história não é, pelo mesmo motivo, a sciencia, mas a *sciencia dos factos* ; applica-se, porém, a todo o facto, e não é menos universal que a philosophia. Na mais lata accepção da palavra, a história é o *systema do conhecimento experimental*.

A história está para a philosophia, como os factos para os princípios. A história é a sciencia da realidade, como a philosophia a do ideal. Os factos são manifestações da vida no passado e no *presente* ; a realidade expira no instante actual, no limiar do futuro : esta é a significação e o limite da história no tempo. A história não se refere á existencia eterna, mas á vida ; não versa sobre o destino futuro, mas sobre acontecimentos contemporaneos ou passados, ao passo que o ideal é applicavel a todos os tempos. Os princípios da philosophia se exprimem *a priori*, na fórma de juizo universal e apodictico ; os factos da história se exprimem *a posteriori*, na fórma de juizo assertorio singular ou particular. A história emprega o methodo analytico, porque a intuição é sufficiente para attingirmos os phenomenos, e o conhecimento das causas ultrapassa ja os limites da observação pura ; si os factos podessem ser deduzidos uns dos outros, como os princípios, elles seriam necessarios e não contingentes, e a história se organizaria *a priori*, tanto para o futuro como para o passado. A philosophia, pelo contrário, deverá recor-

rer aos dous processos do methodo, á intuição e á deducção.

Nas suas relações, as duas sciencias são *independentes*, mas devem completar-se mutuamente. Não temos necessidade de conhecer os principios para a exposição de uma serie de factos, nem de conhecer os factos para a deducção das consequencias de um princípio. Até mesmo é uma das difficuldades da história o acautelamento do espirito contra os principios ou theorias preconcebidas que o expõem a adulterar os factos.

Formam o dominio da história aquelles factos que observamos directamente, ou são observados por nossos semelhantes e transmissiveis, por via do testemunho. A história é uma sciencia *encyclopedica*, que divide com a philosophia o dominio do conhecimento. Os factos relativos á sociedade, ás leis e á organização do Estado, competem á história politica, que frequentes vezes absorve a história inteira; mas as instituições e usos dos povos, cultos, costumes, linguas, letras, artes, industrias, agricultura, commercio, tudo que se referé á vida individual e á vida pública, tem igualmente a sua história.

Entretanto, cumpre observar, a história não tem por limites a vida da humanidade; é ainda da sua competencia a vida do espirito e da *natureza*. Dahi a história da alma e a história natural. Um organ, uma especie de corpo, um astro tem a sua história. A história da terra faz parte da história do ceu, no systema geral do conhecimento experimental.

A *utilidade* da história se deduz da experiencia, como a da philosophia, dos principios. A observação e a razão formam systemas de conhecimentos differentes; ambos são necessarios á organização da sciencia inteira. A experiencia é fonte inexaurivel de conhecimentos originaes. Por outro lado, a história auxilia a philosophia, bem como a análise prepara a synthese. Os factos alimentam o pensamento, enriquecem a memoria, previnem os desvarios da imaginação, e servem

de verificação aos princípios da razão. Pode-se firmar o valor de uma serie de deducções, pelo conhecimento exacto da realidade. Si os princípios da synthese, por meio de raciocinios perfectos, acarretam consequencias evidentemente contrárias aos factos, cumpre condemnar os princípios, porque a verdade não pode estar em contradicção consigo mesma; os princípios, só são legitimos, quando confirmados no tempo, por factos certos.

O dominio da história é duplo, como sciencia dos factos do *mundo physico*, e como sciencia dos factos do *mundo moral e social*. Reina no primeiro a fatalidade, no segundo a liberdade; por consequencia os phenomenos da Natureza são sempre o que devem ser em virtude de suas leis, ao passo que os factos sociaes, gerados por agentes livres, affectados de erro, estão muitas vezes em opposição com a vida racional. No mundo physico, é decisiva a comparação, entre os princípios e os factos; a theoria regula-se pela observação. No mundo moral e social, pelo contrário, o conflicto, entre os princípios e os factos, deve ser interpretado a favor dos princípios. Más leis ou corrompidos costumes, em qualquer poncto do espaço e do tempo, nada provam contra as eternas leis da justiça e da moralidade. A *história natural* é a sciencia das creações da Natureza, nas quaes está estampado o cunho da necessidade, da continuidade, do encadeamento e da organização; a *história politica* é a sciencia das creações do espirito humano, nas quaes está estampado o cunho da liberdade, da abstracção, da phantasia e da imperfeição. Quanto á regularidade e á determinação, a primeira é superior; mas em compensação a história da humanidade assignala o movimento ascencional e multiplo dos seres racionaes que aspiram o ideal, ao passo que a história da natureza mostra a permanencia, e a uniformidade das forças physicas, que repetem constantemente as mesmas fórmulas, nas mesmas condições.

III

Philosophia da História

A história é sciencia experimental, a philosophia, sciencia racional: para a primeira, a unica origem de conhecimentos é a observação; para a segunda, a razão. A observação e a razão são oppostas, como o facto e o princípio. Mas, como as leis se applicam aos phenomenos, nada impede a combinação dessas duas faculdades contrárias, e a união do conhecimento sensível com o conhecimento especulativo. A *vida* é o theatro desta combinação. E' precisamente na vida que se esgotta temporalmente a essencia eterna, ou se desenvolve a natureza, uma e immutável de um ser, sob a fórma de serie contínua de estados infinitamente variados. E' justamente, nos *actos* da vida, que se manifestam as *leis* que presidem á evolução da essencia. Dahi o terceiro genero de conhecimentos, o *conhecimento harmonico* ou applicado, simultaneamente sensível e não sensível, e a terceira parte da sciencia, intermediaria entre a história e a philosophia—a *philosophia da história*.

A philosophia da história repousa em duas bases, experimental e racional. Exige o conhecimento dos principios *a priori*, e o conhecimento dos factos *a posteriori*. Seu objecto é indagar si os factos são conformes ou não aos principios, *como e em que limites* as leis da vida se realizam, nas diversas ordens de phenomenos submettidos á observação. A philosophia da história é a *sciencia da vida* considerada em si mesma, ou a sciencia dos principios regularizadores da vida dos seres, ou a sciencia da applicação dos principios aos factos da vida. Como sciencia das *leis* da vida, ou como *biologia geral*, ella é inteiramente especulativa; é parte da philosophia, tem suas raizes na metaphysica, e se organiza deductivamente pelo auxilio do raciocinio. Como sciencia da applicação das leis aos *actos* da vida,

combina a philosophia com a história, e suppõe ampla colheita de conhecimentos experimentaes e racionaes.

Na opinião de Krause, a philosophia da história é *sciencia encyclopedica*, como a história e a philosophia que ella combina. Naquellas ordens de sciencias, em que ha factos e principios, phenomenos e leis, incluídos na história do mundo e na philosophia geral, ha egualmente a parte intermediaria pertencente á philosophia da história. A philosophia da história envolve, pois, no seu dominio a vida infinita e absoluta de *Deus*; depois a vida da *Natureza* e do *Espirito*; finalmente a vida da *humanidade*: que se manifestam sob a fôrma da these, da antithese e da synthese.

A *Natureza* e o *Espirito*, assim como teem sua história e sua philosophia, teem egualmente sua philosophia da história. As leis da vida da Terra e do nosso systema planetario, referem-se á philosophia da história da *Natureza*. A distribuição geographica dos continentes, a successão das faunas e das floras terrestres estão incluídas neste dominio. E como a humanidade é o centro da criação, e reúne em si as forças physicas e espirituaes, não é sem fundamento a relação íntima que alguns escriptores reconheceram, entre o desenvolvimento da humanidade, e as condições exteriores ou climatologicas fornecidas pela *Natureza*.

Mas é de grande importancia não desconhecer, na influencia do clima, a liberdade e a espontaneidade da vida espirital, como condição para evitar-se o materialismo e o fatalismo. Os *meios* são excitantes ou debilitantes, os quaes favorecem ou difficultam o desenvolvimento das forças internas do espirito, mas não destroem nossa causalidade, nem modificam nossa natureza.

O homem tem o sentimento da intervenção de *Deus*, na administração do mundo; mas a acção da providência, bem como a da natureza, não apagam a personalidade humana. A providência é a determinação da vontade divina, que está necessariamente de accordo

com os mais attributos de Deus, com a sabedoria, com a justiça, com o amor, e, portanto, subordinada ás leis da vida, fundadas na propria essencia do ser infinito e absoluto. Assim comprehendida, a providência não pode ferir a liberdade humana. No governo do mundo, ella é como o pae de familia que dirige e provê as necessidades do filho, conduzindo-o prudentemente á conquista da liberdade, até o momento em que se desperta nelle a consciencia dos seus actos, e ouve os proprios dictames.

Os membros da humanidade teem *vida racional*, na qual realizam, sob condições temporaes, os principios eternos do bem, do bello, do verdadeiro, do justo. Taes principios são objecto de duplo estudo, historico e philosophico, quando os consideramos em si, como ideal da vida, e nas suas manifestações contingentes. Ha philosophia moral e história dos costumes, ha philosophia do verdadeiro e história das sciencias, ha philosophia do bello e história das bellas-artes, ha philosophia do justo e história das instituições sociaes, ha philosophia da religião e história dos cultos. Nessas espheras da vida racional, a história e a philosophia prestam-se a combinações regulares e methodicas. Ha, pois, egualmente philosophia da história do *bem*, que expõe como a idea do bem tem sido realizada, e como deve se realizar ainda; philosophia da história do *verdadeiro*, que fornece a fórmula do desenvolvimento do pensamento nas sciencias, as lacunas destas, e o modo de diffundir a verdade; philosophia da história do *bello*, que contém as leis da successão das escolas artisticas, e assim por diante.

Notaremos que uma das mais excellentes applicações deste genero, é a que se refere ao *direito* ou á justiça, como conjuncto das condições necessarias á realização do destino do homem. A philosophia do direito é o *direito natural*, o direito ideal, concebido *a priori*, e baseado na razão pura. A história do direito é a successão dos systemas de legislação nos differentes povos,

até o momento actual; é o complexo do direito *positivo*, considerado em suas variações seculares, e em seu estado actual. A philosophia da história do direito é a sciencia das leis que presidem ao desenvolvimento do direito no passado, e que devem presidir ao seu desenvolvimento no futuro. Esta última parte constitue a *Politica*, que occupa-se das modificações do direito actual, em vista do direito ideal do futuro.

A utilidade da philosophia da história é evidente, ja no que concerne á vida geral, ja á vida individual.

E' a philosophia que dá aos factos verdadeira significação. A história pura é a collecção dos annaes da humanidade, ou a narração dos acontecimentos realizados, anno por anno, na vida dos povos; mas só a philosophia da história é competente para nos revelar o valor e a razão desses acontecimentos, e suas relações com o destino da humanidade. E', pela noção de Deus, que apreciamos o sentimento religioso; pela noção de Estado e de sociedade, que julgamos as instituições politicas e sociaes.

Em referencia á vida *individual*, a philosophia da história nos mostra que os seres racionais tem sua história original, na qual cada um, na successão das edades, deve desenvolver a sua em relação com a história da familia, da nação, da humanidade terrestre e do mundo.

A vida é propriedade de um ser que é a causa do seu proprio desenvolvimento, ou que é vivente, porque é a causa interna da serie contínua dos actos, pelos quaes se manifesta a si proprio no tempo, e realiza seu destino. O *fin* ou destino do ser consiste na realização successiva do que está na sua essencia. A metaphysica ensina que o ser infinito realiza, em cada instante, sua essencia, de modo pleno e perfeito, e que os seres finitos, semelhantes a Deus, devem tambem manifestar a plenitude da sua essencia.

A vida dos seres finitos se realiza no tempo: dahi as *edades* e os graus de cultura. Esta divisão da vida,

inherente ao desenvolvimento successivo do que está envolvido, como possível, na essencia, não se applica a Deus. Deus não tem idade, e a humanidade do universo, que é infinita em seu genero, é egualmente perfeita em seu genero, em todas os instantes da duração. Mas a vida limitada no espaço tem tambem limites no tempo; a vida da humanidade terrestre e a vida dos individuos que ella encerra, teem, ambas, começo, meio e fim; por consequencia periodo ascendente e decadente.

Qual a lei e a significação das edades da vida? A vida reproduz em sua evolução os attributos da essencia, incluída a organização, pois que exprime a manifestação successiva do que está envolvido na natureza dos seres: a vida, é pois, organizada, como a essencia. A organização da vida é a traducção fiel, no *tempo*, dos principios que presidem á organização dos corpos, no espaço. As leis da vida são conformes com as categorias da essencia, e devem seguir-se na mesma ordem das categorias. A unidade, a variedade e a harmonia, ou a these, a antithese e a synthese, taes são as leis da vida. A primeira propriedade da essencia é a *unidade*; a alma é uma, o corpo é um, o organismo é um: a unidade é tambem a primeira lei da vida. A segunda propriedade da essencia é a *variedade*; a alma tem diversas faculdades, o corpo diversidade de partes, o organismo diversidade de orgãos: a variedade é tambem a segunda lei da vida. A terceira propriedade da essencia é a *harmonia*; tudo se une a tudo, tudo se mantem, e se equilibra na alma, no corpo, no organismo: a harmonia é tambem a terceira lei da vida. A harmonia é a variedade na unidade, completa a organização, e não reclama outro complemento.

As leis da vida se applicam de dous modos ao desenvolvimento dos seres finitos, conforme são considerados em si mesmos, ou em suas relações com a realidade, uma e inteira, que é Deus.

Nas relações com Deus, os seres finitos são a prin-

épio postos de modo indivisível no todo ; depois elles se oppõem ao todo, e adquirem o sentimento de seu proprio valor ; emfim unem-se ao todo, ja conscientes de si e do complexo das cousas.

Considerada a *vida em si propria*, as leis da these, da antithese e da synthese são confirmadas pela experiencia, e prestam-se á divisão methodica das *edades* : a idade de *unidade*, a idade de *variedade* e a idade de *harmonia*. A primeira ou a these, é a vida *embryonaria* ; a segunda ou a antithese, o periodo de *crescimento* ; o terceiro ou a synthese, o periodo de *madureza* da vida.

As tres edades da vida individual, consideradas em si proprias, applicam-se tambem á *humanidade terrestre*. E', em virtude desta applicação, que a philosophia da história da humanidade tem uma base verdadeira, e occupa um lugar, entre as sciencias. As phases da civilização não resultam de certa combinação das ideas do finito, do infinito e sua relação ; nem das fórmulas do governo religioso, aristocratico ou popular ; nem dos processos theologico, metaphysico ou positivista : resultam das proprias leis da vida, pois que ellas são momentos do desenvolvimento da humanidade.

A appareção da *philosophia* da *história*, nos tempos modernos, é indício significativo da situação. Como sciencia intermediaria, que applica os principios aos factos, e julga a realidade, de conformidade com o ideal, a philosophia da história só podia nascer, depois do desenvolvimento sufficientemente completo dos estudos historicos e philosophicos. Sua instituição prova que a organização da sciencia começa a se completar, no duplo ponto das leis e dos phenomenos.

CAPÍTULO V.

CONDIÇÕES DA PHILOSOPHIA

A philosophia, como sciencia, é similhante á sciencia inteira, da qual é uma parte. Suas condições são as mesmas da sciencia em geral. Os conhecimentos eternos e absolutos contidos na philosophia devem ser verdadeiros e certos; e como similhantes verdades pertencem a qualquer systema de verdades, objecto de qualquer sciencia, si a sciencia inteira é possível, a philosophia o é egualmente. A possibilidade da philosophia, como systema de verdades-principios se resume na determinação do *poncto de partida*, que nos franqueia a entrada na sciencia, e resolve a questão da verdade e da certeza, ao menos quanto ao espirito humano; e na existencia incontestavel do *principio* infinito e absoluto, que resolve a questão do systema, e facilita a demonstração dos principios subordinados.

Examinemos mais detidamente os dous ponctos que interessam especialmente á philosophia; e si ainda não podermos encontrar solução directa, evitemos ao menos algumas hypotheses e erros contrarios, precisando melhor as condições do problema.

I

Poncto de Partida da Sciencia

A necessidade de um poncto de partida resulta das difficuldades inherentes ao problema da *verdade e da certeza*. Como reconhecer o valor objectivo dos nossos pensamentos? Foi a consciencia desta difficuldade que dictou aos philosophos a indagação de uma verdade primeira, superior á opposição do sujeito e do objecto do conhecimento, e inacessivel á dúvida. E' certo que o scepticismo prestou assinalado serviço á sciencia, obrigando-a a fortalecer sua base, e a adiar qualquer affirmação antes de ter descoberto um poncto de partida inexpugnavel. Foi deste modo que os sophistas da Grecia provocaram a reforma de Socrates, o dogmatismo da média idade, a revolução de Descartes, a metaphysica prematura de Leibnitz, o criticismo de Kant, a nova philosophia de Schelling e de Hegel, o methodo severo de Krause.

A existencia do poncto de partida da sciencia ainda é indecisa, emquanto não discutirmos o *facto primitivo da consciencia*; mas suas condições e sua posição podem ser fixadas com certeza nesta introdução.

Estas condições são em número de tres: o poncto de partida da sciencia deve ser uma verdade certa, universal e immediata.

Deve ser uma *verdade certa*, porque elle representa o começo, o poncto inicial da sciencia, e tem por fim afastar as difficuldades inherentes á questão da verdade e da certeza. Si fosse uma hypothese, seria a sciencia manca logo na origem.

O poncto de partida deve ser *universal*, pois é necessario que exista para todos, e todos o possam reconhecer, inclusive os proprios scepticos. Si fosse uma verdade particular, só verificada por alguns espiritos, a sciencia poderia ser contestada por aquelles que não reconhecem essa verdade.

O ponto de partida deve ser *immediato*, pois que é necessario que seja directamente certo em si, sem outra verificação. Si resultasse, como consequencia, de verdade mais elevada e egualmente certa, não seria o principio da sciencia.

Procuremos agora fixar o ponto de partida da sciencia, nos objectos do pensamento.

Em primeiro lugar, temos a existencia do *mundo physico*; mas a existencia do mundo exterior, ou o complexo das cousas sensiveis que nos circumdam, tem por adversarios os idealistas, que a negam, e os scepticos, que duvidam della; por outro lado essa existencia não é immediata e universalmente certa.

Com effeito, não conhecemos os corpos, sinão por um intermediario, pelos *sentidos*, por meio do systema nervoso, por meio do corpo. O espirito é o sujeito do conhecimento, e o espirito não está directamente unido aos objectos. Não temos consciencia do que se realiza no exterior, como temos do que se realiza no nosso interior. Entre o sujeito e o objecto do conhecimento, estão os orgãos; e os objectos só chegam á consciencia, depois de ter affectado a sensibilidade; essa impressão ou sensação é que previne a alma da presença do corpo extranho, e que, propriamente falando, é o objecto directo das nossas relações com as obras da natureza. Por estas razões, alguns auctores poseram seriamente em dúvida a existencia do mundo exterior.

A existencia do mundo *espiritual*, no qual estão incluídos os nossos *similhantes*, como seres racionais, tem por adversarios os materialistas, que a rejeitam, e os scepticos, que se abstem de julgar. O mundo espiritual não realiza egualmente as condições do ponto de partida. As relações que alimentamos com os nossos similhantes, como seres espirituaes, são indirectas, ao menos na condição e situação normal, em que nos achamos. Não lemos na consciencia de outrem, como na nossa propria; si assim não fora, seria inutil a linguagem. Os pensamentos, sentimentos, desejos, intenções e projectos

de outrem, nos são absolutamente impenetráveis, enquanto não se manifestam no exterior, por algum signal, ja da attitude ou movimentos do corpo, ja da palavra ou escriptura. A linguagem é que serve de instrumento de comunicação, entre o nosso e o pensamento de outrem, a palavra é que é o laço social por excellencia. Ora, a linguagem é um organismo de signaes, um systema de cousas sensiveis, figuras ou sons, que exprimem actos da vida espiritual, e que se dirigem aos nossos sentidos. O conhecimento que tem por objecto os nossos semelhantes é, pois, duas vezes mediato. A primeira, porque elles só se nos manifestam como corpo, mesmo pela palavra; a segunda, porque não podemos conhece-los, como taes, sinão por intermedio dos sentidos.

Assim, as dúvidas relativas á existencia do mundo exterior, recaem mais fortes sobre a existencia do espirito, e nestas circumstâncias o materialismo parece triumphar. Por consequencia, o partido mais prudente a seguir, é ficarmos provisoriamente na dúvida, enquanto não adquirirmos consciencia da nossa propria espiritualidade, e procurarmos uma verdade menos contestavel.

A existencia de Deus é contestada pelos atheus, que a negam, e pelos scepticos, que não a querem admitir, nem repellir: não é, pois, universalmente certa, como convem ao poncto de partida da sciencia. Realiza, é verdade, uma condição: é objecto de *intuição* immediata do espirito, exclue qualquer intermediario, entre o pensamento e Deus, mas a affirmação de Deus não é a primeira que emana da razão, não é o factio primitivo da consciencia.

Mas, si a affirmação de Deus é immediata, não é, entretanto, universalmente acceita, como certa. Este é, sem contradicção, o problema mais delicado da philosophia. Grande número de pensadores eminentes procuraram provas em favor da existencia de Deus, e apenas provaram que não tinham noção exacta do objecto em discussão: o princípio absoluto da demonstração não se

demonstra. Outros negaram a causa primaria, e entregaram o mundo ao acaso. Outros, abrigando-se ainda nos limites da critica, como fez Kant, permaneceram na duvida, e pretenderam que a duvida é uma condição da razão pura. A analyse profundada das faculdades do espirito, seu valor e seu alcance são indispensaveis, para nos conduzir scientificamente á presença de Deus. Deus não é o ponto de partida, mas antes o termo ou fim último do pensamento.

Si o ponto de partida da sciencia não é, pois, uma verdade transcendente,—Deus, o mundo espirital e a natureza,—deve estar necessariamente em nós, no *eu*. E na realidade, é ahi que os philosophos o teem procurado, sempre que se occupam scientificamente da questão da verdade e da certeza. As raizes da sciencia estão na intimidade do espirito, ou na consciencia individual.

II

Princípio da Sciencia

O principio da philosophia, a razão última do conhecimento e da realidade, é Deus, o Ser um, infinito e absoluto.

Deus é, pois, o fundamento da philosophia. Si Deus não existe, a philosophia, como sciencia dos principios, não tem possibilidade.

Ja fizemos aquisição da *noção* precisa de Deus, estudando os objectos do pensamento. Concebemos a Deus, como o Ser, puro e simples, um e inteiro, que é a realidade, e contém as realidades determinadas. Mas, para que a philosophia tenha por base um principio exacto e certo, é necessario decidir si a existencia e natureza de Deus teem realidade ou valor objectivo correspondente á nossa concepção. A *noção* de Deus está elucidada, mas a *existencia* de Deus é ainda uma hypothese: para resolvermos o problema, uma *noção* ja é muito, mas não basta, porque possuímos tambem

noções de seres imaginarios. Queremos saber si Deus existe, e o que é a existencia. Ignoramos ainda, e assim é impossivel que nos pronunciemos, com conhecimento de causa, sobre a existencia de Deus.

E' verdade que o theismo parece sufficientemente justificado pelas considerações precedentes. O mundo exige causa, e si o effeito existe, a causa deverá existir. Determinamos as condições da sciencia, e com ellas mostramos a accessibilidade da sciencia em relação ao nosso espirito. A idea de Deus, como *princípio* das cousas, impõe-se á razão, e desde então é impossivel duvidar de seu valor objectivo, como se duvida da existencia de divindades phantasticas. Emfim, si a existencia de Deus é uma *hypothese*, esta hypothese, que é unica, não equivale á certeza? Tudo isso é possivel, mas não deve ser acceito sem discussão. As hypotheses, por mais plausiveis que sejam, são excluidas do dominio da sciencia, por consequencia da philosophia. Portanto, a questão da existencia de Deus deve ser profundada em todos os seus elementos, afim de expellir do espirito qualquer erro ou dúvida a este respeito.

A resolução do problema da existencia de Deus é o objecto da philosophia. Nesta introdução, o que nos compete é afastarmos os erros professados, sobre o modo de entender o princípio, afim de preparar a resolução do problema.

Com effeito, uns affirmam que o princípio é uma idea simples; outros, uma proposição fundamental; outros, finalmente, a conclusão de um raciocinio. Entretanto, é claro que não é, no proprio princípio, que se pode saber com certeza o que são a demonstração, o juizo e a idea. As tres hypotheses são egualmente falsas, e se refutam com o que ja dissemos do princípio. O princípio não pode ser uma *idea*; porque a idea é uma concepção universal, eterna e immutavel, opposta ao que é determinado, temporal e variavel. Si, pois, existisse, sob a fórma de idea, o princípio seria pura

generalidade; excluiria o que pertence a Deus; não seria o princípio das cousas, nem o princípio do conhecimento; seria um genero de ser, não a realidade inteira, causa e razão do que é determinado. O princípio não é uma proposição ou um juizo; porque o juizo exprime a relação, entre dous pensamentos particulares e distinctos. Quando digo, por exemplo: «*eu sou eu*», refiro-me a mim mesmo, como subjecto que conhece, e a mim mesmo, como objecto conhecido. Quando digo: «*Deus é ou o Ser existe*», refiro meu pensamento de existencia ao pensamento de Ser; reconheço uma relação, entre duas cousas; affirmo que uma é propriedade da outra. O juizo é, pois, o conhecimento de uma relação, e presuppõe dous termos postos em presença um do outro. Ora, o princípio não é uma relação, uma propriedade, mas o Ser, um e inteiro, que não suppõe outro, e contém todas as relações possiveis. O princípio não pode, pois, ser reconhecido sob a fórmula de uma proposição. A proposição: «*o Ser existe*», que muitas vezes se reputa idéntica, posto que em verdade encerre a distincção, entre ser e a propriedade de existir, não é a fórmula do princípio. Finalmente, o princípio não é a *conclusão* de um raciocinio, com suas premissas no eu ou no mundo; porque a propria conclusão é um juizo, e sob tal fórmula o princípio não pode existir. Além disso, a conclusão do raciocinio legítimo é fundada numa ou muitas outras proposições mais geraes. Reconhecer uma cousa, por via de raciocinio, é, pois, conhece-la de modo mediato ou indirecto, é prende-la á sua causa ou razão superior. Ora não ha causa mais elevada que o princípio; porque elle é a causa e a razão de tudo, e deve ser reconhecido de modo immediato.

Deus não existe, pois, e não pode ser reconhecido, sob fórmula alguma particular. As proprias fórmulas particulares do conhecimento devem ser encontradas em Deus. O conhecimento do princípio é o conhecimento

inteiro, o conhecimento absoluto que contém a totalidade dos generos de conhecimentos.

Que semelhante noção do princípio existe para nós, é cousa que se deduz facilmente da divisão dos conhecimentos humanos. Mas que esta noção seja verdadeira e certa, que corresponda a um objecto real, é questão differente, e da qual depende a possibilidade da sciencia. Procuraremos resolve-la mais tarde; e si conseguirmos, a philosophia sera possível, porque existirá de facto na evidência do princípio, e então o scepticismo sera batido, nos seus ultimos postos. Não devemos, com Kant e outros, estabelecer os limites do pensamento proprio, como limites do pensamento humano. O que é impossivel para um, não é impossivel em si. Um juizo definitivo contra a sciencia, em favor do scepticismo, é impossivel: porque é necessario que seja absolutamente certo, que é impossivel conhecermos com certeza o princípio das cousas. Ora esta impossibilidade ainda não foi demonstrada; vamos mesmo adiante: sustentamos que semelhante demonstração é impossivel, por conter contradicção.

Com effeito, para demonstrar que o homem não pode reconhecer o princípio, é necessario considerar o espirito humano, analysar a sua propriedade de pensar e de conhecer, e fixar os limites desta propriedade. Mas para demonstrar que esses limites não se acham accidentalmente num individuo, que estão na propria essencia do espirito, e, portanto, necessariamente em cada homem, cumpre estudar o espirito humano, em sua causa ou razão superior. Ora, sem princípio, nada se demonstra; no princípio de uma cousa é que se vê que ella deve ser o que é; é, pois, igualmente no princípio ou na razão superior do espirito humano, que convem descobrir o que elle pode, e o que não pode conhecer. O princípio do espirito humano sera, por exemplo, o Espirito universal, no qual unem-se os espiritos limitados. Mas, para demonstrar, na essencia do Espirito universal, que é absolutamente impossivel ao

homem reconhecer a Deus, é preciso outra vez remontar á causa superior, na qual se funda o Espirito universal. Não ha demonstração válida, fóra destas condições. Assim, para demonstrar o que está em questão, cumpre remontar de causa em causa, até a razão última das causas. E', no conhecimento do princípio absoluto que se pode achar o porque da limitação e da constituição do espirito humano; por consequência tambem a impossibilidade, em que o espirito se acha, de conhecer o princípio. Agora, de duas uma: ou conhecemos, ou não conhecemos o princípio, com verdade. Si conhecemos, a these dos scepticos é falsa. Si não conhecemos, não conhecemos egualmente que nos é impossivel conhece-lo, visto como o conhecimento certo deste facto presuppõe ja o conhecimento do princípio. E', pois, impossivel reconhecer a impossibilidade de demonstrar o princípio.

E' factivel que alguns homens não tenham reconhecido o princípio, que mesmo as indagações mais conscienciosas e perseverantes não tenham sido felizes, que a humanidade necessite de seculos para se elevar ao pensamento do Ser infinito e absoluto. Mas isso não deverá surprehender áquelles que conhecem a marcha progressiva da intelligência e das instituições humanas.

A indagação da verdade, o conhecimento de Deus, é, pois, um dever imposto ao homem, e ninguem conseguirá nunca demonstrar que essa indagação é futil, e esse conhecimento impossivel.

CAPÍTULO VI.

DIVISÃO DA PHILOSOPHIA

A philosophia, a história e a philosophia da história abarcam a totalidade dos conhecimentos humanos. A philosophia pura é a sciencia dos principios; a história pura, a sciencia dos factos; a philosophia da história; a sciencia da applicação dos principios aos factos da vida: systema de principios, systema de factos, systema de leis biologicas. Mas, em virtude da *multiplicidade* dos factos, em suas relações com os diversos generos da realidade, cada sciencia encyclopedica é susceptivel de *divisão*, ou contém *sciencias particulares*.

As sciencias particulares são galhos da arvore da Sciencia; nutrem-se da mesma seiva, mas tomam direcções diversas em procura da luz. E' assim que a sciencia se divide e subdivide indefinidamente, afim de sondar todas as particularidades da realidade. Cada sciencia em particular tem seu principio proprio, subordinado ao principio infinito e absoluto que lhe serve de fundamento; tem objecto proprio e dominio proprio; fórma um todo distincto no todo dos conhecimentos humanos, um systema, uma theoria especial na sciencia, uma e inteira. *União e distincção*, tal é a fórma da harmonia; por consequencia a separação e a confusão, no dominio da sciencia, nos conduzem ao erro.

Cada sciencia, pois, encerra-se numa parte da realidade determinada, e occupa-se da ordem de cousas limitada por seu principio. E como cada parte da realidade tem sua razão no Ser infinito e absoluto, objecto da philosophia, e contém, por seu turno, diversidades de factos ou manifestações particulares, objecto da história, cada sciencia, para ser completa, deve, pois, ter uma parte *philosophica*, uma parte *historica*, uma parte *applicada*.

Assim, pois, a philosophia abarca a universalidade das sciencias particulares, numa relação essencial. Não ha sciencias sem principios; cada sciencia deve ser estudada philosophicamente no seu principio, e nas relações do seu principio com o principio absoluto e com os mais principios. E' assim que hoje as sciencias empiricas, quando expostas por espiritos superiores, tendem visivelmente a constituir-se sobre uma base philosophica. Como sciencia dos principios em geral, a philosophia é, portanto, *a sciencia dos principios das sciencias*. As sciencias particulares não podem demonstrar seus respectivos principios, porque estes principios se deduzem de principio mais elevado, que não é da competencia dellas; aceitam seus principios, como um dado, como um lemma da philosophia, e limitam-se a desenvolver-los no seu conteudo, applicações e consequencias. Sem a philosophia, o valor dos principios das sciencias seria meramente hypothetico. As mathematicas não provam a existencia do espaço ou do movimento, a physica, a existencia da materia, a physiologia, a existencia da vida; porém, cada sciencia prende ao seu objecto o complexo das verdades que decorrem d'elle, e resolve seus respectivos problemas, com o auxílio da philosophia, que fornece os principios, poncto de apoio das sciencias. O principio constitue a unidade da sciencia e circunscreve seu dominio. E' a parte mais elevada da sciencia que subordina o restante. Dahi a *preeminencia* da philosophia, como sciencia de principios. A philosophia é realmente, conforme sua natureza e a

tradição, a sciencia superior e directora, incumbida de fundar a harmonia, no reino da intelligência, de coordenar as theorias scientificas, ligando-as pela demonstração; por consequencia, incumbida de manter cada sciencia, dentro da esphera especial que lhe é propria.

A philosophia pode dividir-se, de conformidade com o *methodo*, e de conformidade com os *objectos* aos quaes se applica.

I

Divisão da philosophia accommodada ao methodo

A philosophia contém uma *parte analytica*, na qual o espirito remonta gradualmente do eu a Deus, e uma *parte synthetica*, na qual o espirito constroe o systema das verdades fundamentaes, prendendo demonstrativamente os principios determinados ao principio absoluto. Esta divisão, porém, é puramente subjectiva; refere-se mais aos dous processos do conhecimento, á intuição e á deducção, do que aos objectos.

PARTE ANALYTICA

A parte analytica da philosophia contém os conhecimentos intuitivos, cujos objectos são considerados em si, taes como se nos offerecem, e não taes como devem ser, em virtude do seu principio. Esta parte contém tres secções principaes: a theoria do *eu*, a theoria das relações do eu com o mundo e com Deus, e a theoria da *sciencia*.

1. *Analyse do eu*. O eu está em relação consigo mesmo, pelo senso íntimo, e esta intimidade manifesta-se, como consciencia propria e sentimento proprio. O pensamento *eu* é o facto primitivo da consciencia, e *poncto de partida* da sciencia. Em primeiro logar, elle é indeterminado, é uma intuição intellectual; mas depois a análise o determina. O eu é um ser, cuja essencia é *uma*, e cuja unidade de essencia manifesta-se,

como essência *propria*, e como essência *inteira*, sob o duplo character da espontaneidade ou autonomia, e da ligação ou continuidade; por outros termos, a essência do eu é uma e a mesma, uma e indivisa. Unidade, identidade, simplicidade, tal é a essência do eu. Quanto á fôrma, o eu é *posto*, mas não é posto só, é posto com outros seres, aos quaes elle se oppõe. Dahi sua limitação; tem princípio e fim, interior e exterior, condições e causa; é ao mesmo tempo positivo, em si, e affectado de negação; é uma parte da realidade, não a realidade inteira. O eu, emfim, existe, existe em si mesmo, como substância. Considerado em suas determinações interiores, ou em seu conteúdo, o eu é o homem, e o homem é em parte *espírito*, em parte *corpo*. A natureza humana é uma, e, sem embargo, dupla: a unidade da essência manifesta-se de dous modos distinctos, como espiritualidade, e como materialidade, characterisadas pela liberdade e pela fatalidade. Em virtude da unidade da natureza humana, as duas partes fundamentaes estão intimamente unidas. Unido ao corpo, o espírito chama-se *alma*. Assim, pois, realizam-se no homem as tres leis da unidade, da variedade e da harmonia.

Considerado como espírito, o eu muda e não muda. Conserva invariavelmente a essência e as qualidades, mas passa constantemente de um estado a outro, de um acto determinado a um indeterminado. A fôrma desta mudança é o *tempo*. O espírito, si é immutavel a sua essência, está, nesta relação, fóra do tempo, e acima da mudança. Dahi, para o eu, o duplo modo de existencia: existencia eterna e existencia temporal. A existencia temporal é a *vida*. O fim da vida é o desenvolvimento do conteúdo da essência. Quaes os instrumentos para conseguirmos aquelle fim? O espírito, quando é a razão eterna de seus actos, é *faculdade*; quando é a razão temporal de cada estado que se realiza na vida, é *actividade*. A actividade considerada quanto á quantidade, como actividade susceptivel de

augmento e de diminuição, chama-se *força*; e em suas relações com a faculdade, com os estados possíveis que ainda se devem realizar, chama-se *tendencia*. As faculdades, actividades, forças e tendencias reduzem-se a tres: pensamento, sentimento e vontade. A *Vontade* é a faculdade superior que determina a actividade do espirito, e que só é determinada por si mesma; representa a unidade do espirito. O *Pensamento* e o *Sentimento* são os aspectos oppostos do espirito; manifestam a essencia do espirito, como essencia propria e essencia inteira, no duplo poncto de vista da independencia e do progresso, do encadeamento e da tradição. O pensamento exprime, entre o sujeito e o objecto, a relação de distincção; o sentimento, a relação de união. E como a nossa essencia, quando limitada, é ao mesmo tempo positiva e negativa, o pensamento se revela como *verdade* e *erro*, e o sentimento como *prazer* e *dor*. Deste modo, as faculdades organizam-se, de conformidade com a essencia do espirito.

Cada faculdade tem suas *funções* e suas operações. A actividade subjectiva do pensamento desenvolve-se em tres graus, como attenção, percepção e determinação; e a actividade objectiva se reproduz como noção, juizo e raciocinio. As funções do sentimento são a inclinação, a união e a penetração; as funções da vontade, a disposição, o projecto e a resolução. Cada faculdade tem leis e objecto; o pensamento dirige-se ao verdadeiro, o sentimento, ao bello, a vontade, ao bem: um, realiza este fim na sciencia, outro na arte, e a terceira, na vida moral. Cada faculdade é, emfim, ao mesmo tempo espontaneidade e receptividade, isto é, está em relação com a unidade das cousas. A espontaneidade do pensamento manifesta-se no entendimento; a receptividade, na sensibilidade e na razão. A sensibilidade e a razão são os orgams da vida de relação da alma; a primeira nos põe em contacto com as cousas individuais e determinadas, a segunda, com os objectos in-

finitos e absolutos ; uma nos dá as intuições sensíveis, a outra, as intuições intellectuaes.

2. *Análise das relações do eu.* O homem, como espirito e como corpo, está em relação com espiritos, com corpos e com seus semelhantes. Os corpos fazem parte da *Natureza*, os espiritos pertencem ao *mundo espiritual*, os homens são membros da *humanidade*. Esses tres generos de realidade constituem o universo. O mundo physico e o mundo espiritual são oppostos, ou são postos em antithese. A humanidade occupa a posição central no universo, como synthese da creação. Mas o homem está tambem em relação com a realidade, uma e inteira. Deus é a causa do universo, é a realidade, uma e inteira, o todo, a these. Deus é ao mesmo tempo distincto do mundo, e unido ao mundo. Deus é o todo em unidade, e na essencia do todo conteem-se, de modo indivisivel, a Natureza, o Espirito e a humanidade, por consequencia tambem o eu ; porém, porisso mesmo que Deus é o Ser, um e inteiro, Deus está acima de qualquer genero e de qualquer colleção de partes, é o *Ser supremo*.

O conjuncto das cousas, do qual o eu faz parte, nos apparece, sob o character de organização. Deus é a unidade pura ; a Natureza e o Espirito representam a opposição interior da essencia, como essencia inteira, e como essencia propria, como encadeamento necessario de tudo com tudo, e como actividade livre e consciante ; a humanidade é a harmonia da essencia. O eu faz parte do mundo, e o mundo tem com Deus relações de continencia, de subordinação e de razão determinante, inherentes a qualquer organismo. Esta doutrina não é o pantheismo, mas o panentheismo. Admitte, ao mesmo tempo, a immanencia e a transcendencia de Deus. Concilia-se com as verdades fundamentaes da theologia.

3. *Análise da sciencia.* O conhecimento é propriedade do espirito considerado como pensamento. O conhecimento, para ser legítimo ou scientifico, deve ser

verdadeiro e certo. A sciencia é o systema dos conhecimentos verdadeiros e certos. Exige poncto de partida, princípio, methodo. Já achamos o *poncto de partida.* O methodo é duplo: a anályse comprehende os conhecimentos intuitivos; a synthese, os conhecimentos deductivos ou demonstrativos. Para haver certeza, a deducção deve corresponder á intuição. Procuremos, finalmente, o *princípio* da sciencia.

Princípio é a razão ou *fundamento* de uma cousa. O princípio da sciencia é o fundamento dos nossos conhecimentos, quer sejam referidos ao sujeito, quer ao objecto. O fundamento dos conhecimentos immanentes é o eu, mas o eu não tem em si a sua razão. Onde a base dos conhecimentos transcendentés? O conhecimento transcendente, exprimindo certa relação, entre o eu e o não-eu, não pode ter seu princípio no eu só, nem só no não-eu, mas numa essencia superior que contenha, ao mesmo tempo, o eu e o não eu, e determine a união no conhecimento. A essencia superior é infinita e absoluta, porque tambem este pensamento deve explicar-se pelo princípio. A essencia superior é a do Ser, que chamamos *Deus.* Mas a noção do princípio ou de Deus tem valor objectivo? Deus existe?

O espirito humano conhece as cousas pelas leis do pensamento. Estas leis são as *categorias* de ser, essencia, unidade, identidade, causa, existencia, these, anti-these e synthese. Applicamos essas categorias aos objectos do pensamento, ao eu e ao não-eu, aos factos e aos princípios, á Natureza e a Deus. A applicação dellas ao eu é legítima, porque os nossos conhecimentos immanentes reúnem as condições da sciencia. Tracta-se de saber si as categorias tem valor objectivo e universal, e assim si podem applicar-se com certeza ao não-eu. Esta questão depende do princípio, que é a razão das categorias. Si Deus existe, tudo que é fundado no Ser, existe; si entendemos por Deus o Ser, um e inteiro, a essencia pura e simples, a realidade inteira, o

todo, não ha dúvida que Deus existe, porque a noção de existencia está contida na noção de essencia.

A parte synthetica da philosophia é composta de conhecimentos deductivos, dos quaes a verdade se infere, unicamente pelo esforço do raciocinio, da noção de Deus. Deus pode ser considerado successivamente em si, depois no seu conteudo, e alfim nas relações com o seu conteudo.

Esta parte será o objecto principal da *Metaphysica*.

II

Divisão da philosophia accommodada ao seu objecto

O objecto unico da philosophia é Deus, princípio dos principios, Ser um e inteiro, que é tudo, e tudo contém na sua essencia. Deus é a unidade das cousas : conhecer a unidade, da qual tudo decorre, é saber tudo. Deus tem a omnisciencia; e para o homem approximar-se deste ideal, deve profundar a natureza divina, determinando o Ser successivamente em si, no seu conteudo, e nas relações com os seres que nelle vivem.

Dahi a divisão da philosophia accommodada aos seus objectos.

I. A sciencia de Deus, como *Ser supremo*, distincto e unido ao mundo, chama-se metaphysica.

A *Metaphysica* é a philosophia fundamental ou philosophia primeira. E' a sciencia do Ser, considerado como ser, a *ontologia* propriamente dicta; e como o Ser indeterminado é Deus, é ainda a theologia racional, a *theognosia*, ou a *philosophia do absoluto*, si por absoluto entender-se o princípio primario das cousas. Assim a metaphysica occupa-se do Ser antes de qualquer opposição anterior, acima de qualquer antithese ou synthese, do Ser, um e inteiro, que não é alguma cousa determinada, mas que encerra os generos de determinações : é a these ou a unidade indivisa da essencia, objecto do conhecimento indeterminado. A *Theodicea*, como

parte da theologia racional, é a sciencia da providência divina, em suas relações com o mal.

A Natureza, o Espirito e a humanidade, no seu conjuncto, são o objecto da *cosmologia*, que comprehende tambem a *cosmogonia*, como sciencia da criação, posto que a palavra cosmos não se applique, de ordinario, sinão ao mundo material.

II. A philosophia do espirito, não traeta somente do espirito *individual* que conhecemos pelo senso íntimo, mas tambem do ser que comprehende a *totalidade dos espiritos individuaes*, conhecido pelos nomes de *Logos*, *Verbo*, ou de *Razão universal*, pelos platonicos, theologos e eclecticicos.

O Espirito e a Natureza, na sua essencia, não podem ser attingidos pelos sentidos nem pela imaginação, mas por intuição da razão, intuição parcial, comprehendida na intuição fundamental de Deus. Estas intuições devem ser completadas pelo conhecimento das leis da nossa actividade espiritual e physica. As leis do pensamento, do sentimento e da vontade, formuladas pela *psychologia*, nos fazem entrever os attributos do Espirito universal, como as leis da luz, do calorico e do movimento nos revelam as propriedades da Natureza. Nosso espirito, como organ do Espirito do mundo, reflecte e concentra as forças espirituaes, bem como as forças physicas manifestam-se e equilibram-se no nosso corpo. A psychologia geral ou a sciencia do mundo espiritual, deve ser accomodada á psychologia particular, como sciencia da alma humana. A philosophia do espirito é a sciencia dos *principios* do mundo espiritual e moral. A psychologia experimental ou história dos *phenomenos* da alma é preparatoria da philosophia do Espirito.

III. A segunda parte da cosmologia, como sciencia dos principios do mundo, é a *Philosophia da Natureza*. As produções da natureza são objectos de intuições sensiveis, mas a mesma natureza é objecto de intuição intellectual. Concebemos a natureza, como ser infinito em seu genero, contendo infinidade de corpos. Com-

pete á philosophia da natureza a determinação da essencia deste ser, suas fórmãs, a regra de suas creações, suas relações com os astros e com o systema de corpos, que vivem, e se desenvolvem continuamente, no seio delle.

A essencia da natureza é a *materia*. A materia é um *todo continuo*, composto de *partes* postas a par, umas das outras, e divisiveis sem fim. As categorias de essencia, fórmula e existencia applicam-se á materia, de conformidade com a essencia propria da natureza, ou sob o character da ligação, da continuidade, do encaedamento de tudo com tudo ou da fatalidade. As principaes sciencias que teem por objecto o estudo da materia, são a astronomia (*cosmographia*, *uranographia*), a geologia e a *geographia physica*, a *physica* e a *meteorologia*, a *chimica* e a *mineralogia*, a *agronomia* e *tecnologia*, a *botanica* e a *zoologia* (*comprehendida a paleontologia*), finalmente, a *anatomia* e a *physiologia* geraes e comparadas.

A materia tem fórmula, como todas as cousas. Desenvolve-se continuamente, em todos os instantes e em todos os pontos. A serie dos *instantes*, com a fórmula de *antes* e de *depois*, constitue o *tempo*; a serie dos pontos que coexistem a par um dos outros constitue o *espaço*. O tempo é a fórmula da mudança, a fórmula dos estados ou *phenomenos* que se realizam num ser; o espaço é a fórmula da coexistencia ou da juxtaposição das partes de um objecto. O tempo tem mais extensão que o espaço, mas ambos conveem á materia. O tempo e o espaço são homogeneos, continuos; por consequencia, divisiveis ao infinito. O tempo e o espaço combinam-se no *movimento*, fórmula complexa da materia, que indica que os corpos modificam-se ao mesmo tempo, sob a fórmula da duração e da extensão. E' nas relações constantes, existentes entre o tempo, o espaço e a celeridade, que teem assento as mathematicas, que pertencem á *Philosophia da Natureza*. As mathematicas são a sciencia da quantidade considerada em si e

nas suas applicações, como mathematicas puras e applicadas. A quantidade considerada em si é objecto da *Algorithmia*, sciencia do cálculo, que comprehende a arithmetica, a algebra e a analyse. A quantidade applicada ao espaço, ao tempo, ao movimento, é objecto da Geometria, da Chronologia e da Cinematica. A mechanica é a sciencia do movimento considerado nas suas causas, ou a sciencia das forças motoras; comprehende a statica e a dynamica, como sciencias de equilibrio e da acção das forças; e applica-se aos corpos solidos, principalmente como mechanica celeste, aos corpos liquidos, como hydraulica, aos corpos gazosos, como pneumatica.

IV. A cosmologia comprehende, finalmente, a sciencia dos seres formados da união de um corpo e de um espirito, e especialmente a *Philosophia da humanidade*, na qual a união apparece mais íntima e completa. Esta sciencia tem por objecto a humanidade inteira, nos diversos graus de sua cultura, no seu ideal, e no complexo das suas relações com Deus, com a natureza, com a Razão, com os seres inferiores. Dahi grande número de sciencias particulares, destinadas a esgottar a idea de humanidade, nas suas manifestações internas, como espirito e como corpo, como pensamento, sentimento e vontade, como vida individual e social, e nas suas relações externas com tudo que é divino.

A sciencia da humanidade, nas condições terrestres, é a *Anthropologia*. A anthropologia é o estudo da natureza humana. E' impossivel contestar a importancia deste estudo: o conhecimento mais util para o homem é o do homem. O *Nosce te ipsum* é a base do trabalho intellectual e da actividade moral. As manifestações da vida racional, da vida physica e da vida commum, —religião, sciencias, artes, costumes e leis, linguas, raças, sexos, edades e enfermidades, familia, Estado e sociedade, são determinações da natureza humana, e não podem ser apreciadas com segurança, sinão pela sciencia philosophica do homem. A anthropologia con-

tém tres partes accomodadas á these, á antithese e á synthese: o homem considerado na sua unidade indivisa; o homem estudado na sua dualidade interior, como espirito e como corpo, base da psychologia e da somatologia; finalmente, o homem examinado na harmonia das partes entre si e com o todo, base da anthropologia geral.

Ao estudo do corpo humano prendem-se a *Anatomia* e a *Physiologia* do homem, como sciencias dos orgams e das suas funcções, a *Hygiene*, sciencia da saude, e a *Nosologia*, comprehendendo os conhecimentos medicaes, como a *Pathologia*, sciencia das molestias, e a *Therapeutica*, sciencia dos tractamentos e dos meios de curar.

Ao estudo do espirito humano prendem-se as sciencias moraes e racionaes. A *Logica*, sciencia de conhecimento, expõe as leis que o pensamento deve seguir, para alcançar a verdade, e adquirir a certeza. A *Esthetica*, sciencia do bello, expõe as leis do sentimento o do gosto, desenvolvidos no dominio da arte. A *Moral*, sciencia do bem, expõe as leis da vontade, na prática do dever e obtenção da virtude. O *Direito natural*, sciencia da justiça, expõe as condições dependentes da vontade de outrem, que são indispensaveis á realização do destino humano. A *Religião*, emfim, tracta das relações íntimas ou pessoaes, entre Deus e os seres racionaes na vida.

Ao estudo das relações do espirito com o corpo prendem-se a *Pedagogia*, sciencia da educação physica e moral do homem; a *Linguistica* ou *Philologia*, sciencia dos meios de expressão, para a vida espiritual, pelo complexo de signaes phoneticos ou graphicos; a *Ethnologia*, sciencia das diversidades da natureza humana, como caracteres das raças e dos povos; a *Teratologia*, sciencia das anomalias da organização; finalmente, a *Phrenopathia* ou *Pathologia mental*, sciencia das enfermidades que resultam de qualquer perturbação nas relações do espirito e do corpo.

Si encararmos agora o homem dentro das relações com seus semelhantes, encontramos as *sciencias sociaes*, que tractam da producção, da distribuição e do consumo das riquezas, da organização e da administração do Estado, nas relações com os cidadãos, com as instituições e com os outros Estados: a *Economia politica* ou social, o *Direito público*, o *Direito administrativo*, o *Direito internacional* ou Direito das Gentes.

Si, finalmente, tractamos de esboçar a vida da humanidade sobre a terra, temos a História politica, que é a base da *Philosophia da História* e da *Politica*, como sciencia das reformas exigidas, na sociedade presente, em vista do ideal da humanidade.

III

Divisão dos systemas philosophicos

A multiplicidade dos systemas philosophicos pode-se reduzir a quatro classes adequadas á origem, ao objecto, á fórma e ao methodo.

I. Os systemas, quanto á *origem*, onde vão haurir os conhecimentos, são supernaturaes, mysticos, sentimentalistas, e racionalistas, conforme se apoiam na fé e na auctoridade, na inspiração immediata, no sentimento, ou no complexo das faculdades intellectuaes do espirito.

1. O *supernaturalismo* é systema mais theologico que philosophico. Busca a verdade na *revelação historica* de Deus, depositada nos Livros sagrados, e interpretados pela auctoridade religiosa. A revelação é artigo de *fé*, para os fieis, e contém implicitamente todas as verdades de que o homem precisa nesta vida. A razão fica, portanto, subordinada á fé, e só pode exercer seu direito de investigação, dentro dos limites das Escripturas sanctas.

Os systemas supernaturaes são *syntheticos*, sem preparações, e descansam, por consequencia, sobre hypotese indiscutivel. A análise é a livre intuição das

cousas, independente de qualquer opinião preconcebida; quando o espirito crê estar de posse da verdade inteira, a análise é inútil e talvez perigosa para as crenças. Os systemas supernaturaes são *dogmaticos*, sem elemento algum de crítica. Por esta razão, o supernaturalismo é incompatível com a philosophia pura.

2. O *Mysticismo* tem pontos de contacto com o supernaturalismo; porém, em vez de se apoiar na revelação official e pública, funda-se na revelação individual, na inspiração immediata, onde a alma arrebatada em extasis, impõe silencio aos sentidos, e perde-se na contemplação do divino. Esse estado da alma pode nascer da exaltação doentia da imaginação, mas muitas vezes nos espiritos elevados é viva *intuição* da razão, acompanhada do sentimento profundo de Deus.

3. O *Sentimentalismo* eleva o sentimento á altura de princípio, de conhecimento e de criterium da verdade. A origem do saber, na opinião de Jacobi, principal representante deste systema, é umas vezes, a impressão que os objectos sensiveis exercem sobre nossos orgãos; outras vezes, o sentimento superior do espirito, a *consciencia* das cousas divinas, que se confunde com a *fé*. Este systema tem o merito de realçar a importancia do sentimento, negligenciado na philosophia e na educação, mas identifica as funcções do coração com as da intelligência.

4. O *Racionalismo*, na mais ampla accepção do termo, é o systema philosophico que procura a verdade, pelo emprego das faculdades intellectuaes do espirito, isto é, pelo emprego da sensibilidade, do entendimento e da razão, isolados ou combinados consigo mesmos. Dahi muitas variedades de systemas racionalistas, como: o sensualismo, que funda-se exclusivamente nos sentidos; o conceitualismo, que apoia-se nos sentidos e no entendimento; finalmente, o racionalismo propriamente dicto, que funda-se, ao mesmo tempo, nos sentidos, no entendimento e na razão. Os tres systemas correspondem exactamente aos tres graus de *cultura* do espirito hu-

mano. Os primeiros são exclusivos; o terceiro é completo, porque a razão não exclue as outras faculdades, mas as submete ás suas leis. Entretanto, o racionalismo pode tambem manifestar-se, como doutrina exclusiva da razão pura, como desprezo da observação sensível, em sua alliança com o pantheismo.

O *sensualismo* reconhece os sentidos, como unica origem de conhecimento, a sensibilidade, como a unica faculdade da alma. Os conhecimentos são sensações, e as faculdades, sensações transformadas. A alma é *tabula rasa*, cadaver vasio, que recebe tudo do exterior, por meio dos orgams sensorios. A sensação, conforme é activa ou passiva, disse Condillac, assim engendra as faculdades intellectuaes ou activas. O *entendimento* é a reunião dessas faculdades. A necessidade resulta da privação de uma sensação agradável; o desejo, da direcção da alma para o objecto que nos falta; a paixão, do desejo reduzido á hábito; a esperança, da possibilidade de attingir o que desejamos. Essas faculdades reunidas formam a vontade. O pensamento comprehende, ao mesmo tempo, a vontade e o entendimento. Os actos e poderes da alma tem, pois, origem na sensação. Hobbes desenvolveu logicamente as consequencias do sensualismo. Si a alma só tem sentidos, orgams materiaes, é evidente que a alma é materia. Dahi o materialismo. O sensualismo e o materialismo são dous aspectos distinctos, um psychologico, outro ontologico da mesma doutrina. Suas conclusões são o *fatalismo*, o *hedonismo* ou epicurismo e o *atheismo*.

O systema que colloca a origem dos conhecimentos na sensibilidade e no entendimento ou reflexão, é *systema abstracto*, que não ultrapassa as concepções reflectidas, as regras ou maximas extrahidas da experiencia, e que, por este motivo, pode-se chamar *conceitualismo*. A doutrina de Lock é modelo neste genero. Este philosopho não considera o entendimento, como transformação da sensibilidade, porém como faculdade irreductivel da alma; mas a actividade do entendimento somente

se exerce sobre dados fornecidos pelos sentidos. A razão, confundida com o raciocínio, não é origem de conhecimentos; as ideias da razão não são innatas, mas adquiridas: resultam da generalização do entendimento, que opera sobre as bases da observação. Dahi as noções abstractas que, na falta absoluta de principios, constituem a sciencia. As ideias de causa e de substância são collecções de factos ou de qualidades. Dahi as consequencias moraes, politicas e religiosas do systema de Lock. Na moral, a lei é lei de opinião ou de reputação, resultante dos *usos e costumes*, e modificavel segundo os tempos e os logares. Os direitos do homem dependem unicamente da *lei civil*, que é a regra soberana do justo e do injusto. A religião, finalmente, é regra ou dever, que conhecemos unicamente pela revelação, e que o homem tem grande interesse em observar, por causa das penas e recompensas que dependem da vida futura. A experiencia attesta a existencia do Ser supremo; mas não possuímos meio natural de saber quaes os attributos de Deus e suas relações com o mundo. A philosophia deve julgar-se satisfeita com o deismo.

O *Racionalismo* propriamente dicto é a unica doutrina que reúne as condições da sciencia, relativamente ao sujeito. Admitte, como origens do conhecimento, a *sensibilidade* e a *razão*, faculdades intuitivas que dão-nos os factos e os principios, que são depois submettidos ao *entendimento*, factor commum dellas. O racionalismo reconhece os direitos do sentimento, o valor da inspiração individual e a possibilidade de revelações historicas; completando, por este modo, os systemas anteriores, e libertando-se do espirito de exclusivismo. Harmonico em sua base psychologica e logica é ainda harmonico na organização das suas applicações prácticas. Na moral, estabelece o bem como principio absoluto, independente dos prazeres, dos interesses e das opiniões humanas, como lei universal e divina, que rege o mundo moral e impõe-se á consciencia com o titulo de impe-

rativo categorico. O racionalismo é, pois, a *philosophia do dever*, opposta ao epicurismo e ao utilitarismo. Em materia politica, estabelece o direito, como principio absoluto, inherente á propria natureza da razão, independente, por consequencia, dos costumes e convenções humanas, como lei eterna e soberana, que governa a sociedade, em todos os tempos e logares, e que deve ser respeitada pela vontade individual e pelo poder público. O racionalismo é, pois, egualmente a *philosophia do direito*, como garantia da liberdade e da propriedade de todos, e opposto ao despotismo de um só e á tyrannia das massas, que subordinam o direito á vontade. Em materia religiosa, emfim, este systema proclama a existencia de Deus, como Ser um, infinito e absoluto, ao mesmo tempo immanente e transcendente, como principio da sciencia, como ideal da razão, do qual deduz para o homem a possibilidade e a obrigação de viver em relação íntima com Deus. Dahi a *philosophia da religião*.

O racionalismo e o sensualismo, comtempladas as variedades, manifestam-se, desde as primeiras epochas da história da philosophia; porém é só, nos tempos modernos, que o racionalismo, como systema harmonico, começa a apparecer nas doutrinas de Leibnitz e de Cousin, e organiza-se de modo completo, na doutrina de Krause. O sensualismo, vencido no terreno da philosophia, fortifica-se no dominio das sciencias naturaes.

II. Quanto ao *objecto*, os systemas philosophicos podem reduzir-se a tres divisões, conforme consideramos o complexo das cousas, ou a Deus separado do mundo.

1. O *Pantheismo* é o systema da unidade indivisa, que absorve os elementos da variedade, que envolve tudo, e não deixa logar e desenvolvimento algum. Deus é, pois, confundido com o mundo, o infinito com o finito, a ordem physica com a ordem espirital, o bem com o mal. Neste systema, o ponto de partida da sciencia está em Deus. O pantheismo é multiforme: ja concebendo a substância divina, como espiritalidade,

como materialidade; já como identidade, indiferença entre o espirito e a materia; já considerando o mundo, como movimento progressivo de Deus.

O *Dualismo* é o systema da variedade pura que, desconhecendo a unidade das cousas, reduz os seres a dous principios contrarios, o bem e o mal, os anjos e os demonios, o espirito e a materia, Deus e o mundo. O pantheismo reina na antiguidade; o dualismo se estabelece na média-edade, e mantem-se até hoje, como doutrina da transcendencia, como antagonismo, entre o natural e o sobrenatural, ou como opposição, entre a perfeição divina e a imperfeição dos seres finitos.

O *Panentheismo* é o systema da harmonia, que satisfaz plenamente as condições do organismo. Concilia a unidade divina com a variedade das cousas, a immanencia com a transcendencia, porque reconhece a Deus, como Ser um e inteiro, e como Ser supremo. Procede por análise e por synthese. Possui o poncto de partida e o principio da sciencia. Manifesta-se, enfim, como doutrina racional, que invoca todas as origens do conhecimento, e attinge, nos seus verdadeiros limites, todas as ordens da realidade.

O systema que nega o complexo das cousas é o *Nihilismo*, que é alimentado pelas tendencias negativas e scepticas do periodo actual, mas sem um representante official na história.

2. Em relação a Deus, a affirmação e a negação tomam o nome de theismo, e de atheismo. O theismo tem duas fórmulas adequadas á unidade e á pluralidade: o monotheismo e o polytheismo.

O *Theismo* é a doutrina de Deus baseada na razão. O *Deismo* tem a mesma significação. Entretanto, o uso differença os dous termos. O deismo limita-se a affirmar a existencia do Ser supremo, distincto do mundo, e combate a revelação, mas não pensa que seja util, nem mesmo possivel, ao espirito humano determinar scientificamente a natureza e os attributos de Deus. É, pois, concepção vaga que convem aos sys-

temas abstractos. Tem seus principaes representantes na França, na Inglaterra, na philosophia do XVIII seculo. O theismo, pelo contrário, é philosophia religiosa, que se apoia no racionalismo propriamente dicto, e que aspira a desenvolver methodicamente a doutrina de Deus. O theismo é a base das religiões, e para elle convergem as aspirações religiosas da epocha actual.

O *Monotheismo* proclama a existencia de um só Deus, ou concebe a Deus, como Ser só e unico. As religiões modernas, bem como os systemas philosophicos que reconhecem a razão, como organ do divino, são monotheistas.

O *Polytheismo*, doutrina da pluralidade dos deuses, é a fôrma da religião popular na antiguidade. Esta aberração só se concebe, como degeneração do monotheismo e sobretudo do pantheismo, que diviniza o mundo, e diffunde a essencia divina nas energias da natureza e do homem. O *Fetichismo* é a degradação do polytheismo.

O *Atheismo* é a negação de Deus. O mundo não tem causa. Ha especies, generos, partes da realidade, mas não ha todo, sinão o todo seria Deus; ha seres finitos e relativos, mas o infinito e o absoluto não existem; ha leis, mas as leis procedem da natureza das cousas, bem como a natureza das cousas procederá... do acaso? Similhante doutrina não tem valor proprio.

3. Quanto ao mundo, a possibilidade da affirmacão e da negação reaparece. A affirmacão é dupla: admite uma só substância ou duas ordens de substâncias no universo, almas e corpos, o Espirito e a Natureza. Dahi o idealismo e o materialismo, como doutrinas contradictorias, e o espiritalismo, como doutrina completa. A negação do mundo, como realidade objectiva, é expressa pelo subjectivismo.

O *Materialismo* affirma o mundo physico, e nega o mundo espirital. Os espiritos não existem na qualidade de substâncias immateriaes, mas na qualidade de manifestações dos corpos organizados. O homem é pura materia, e participa da Natureza, onde tem causa, vida

e fim. A intelligência, o sentimento e a vontade explicam-se, por leis fataes da natureza. Na opinião de alguns materialistas, a natureza é um ser vivente e animado, que desenvolve-se na serie dos seres organizados—plantas, animaes, homens, procurando seu fim no tempo e no espaço infinitos; na opinião de outros, a Natureza é a massa de materia inerte e passiva, composta de atomos, obedecendo ás leis do movimento, e simulando a vida por combinações fortuitas. Dahi o materialismo dynamico, tambem chamado *animismo* e *naturalismo*, e o *atomismo* e *mechanismo*. O positivismo não só se mantem no dominio da natureza, como ainda reduz a sciencia á pura phenomenologia.

O *Idealismo* entende-se em dous sentidos. O idealismo moderado ou a ideologia é a theoria espiritualista que limita-se a affirmar as ideas da razão, conformando-se com o espirito do platonismo e do cartesianismo. O idealismo exaggerado ou *sceptico* é a antithese do materialismo. Affirma a existencia do mundo espiritual, e nega a existencia objectiva do mundo physico, como um producto da imaginação.

O *Espiritualismo* é doutrina racional que reconhece no homem duas partes distinctas, alma e materia, e no mundo, duas ordens de substâncias, espiritos e corpos. Assim entendido, o espiritualismo completa o materialismo e o idealismo, e facilmente se concilia com os dados do verdadeiro systema scientifico. Mas os espiritualistas divergem, quanto á natureza dos espiritos e e dos corpos. Uns realçam o espirito deprimindo a materia, e consideram os seres racionaes compostos de parte angelica e de parte desprezivel, sendo então forçados a inventar hypotheses sobrenaturaes, para a explicação da alma e do corpo. E' o *espiritualismo abstracto* dos platonicos e dos cartesianos. Outros concebem os espiritos e os corpos organizados como substâncias egualmente perfectas, tendo origem commum em Deus, e destinadas a unir-se e a completar-se na humanidade: a alma e a materia teem qualidades diversas,

mas correspondentes; ambas tem a essencia, a fórma e a existencia, com suas determinações, mas uma representa a unidade da natureza humana, como essencia propria, pela vontade livre, a outra, como essencia inteira, pelo encadeamento e continuidade; desde então cada substância tem dignidade propria, e sua união explica-se de modo exclusivamente natural. Tal é o espiritalismo *harmonico* ou *racional*, entrevisto por Leibnitz, procurado por Schelling e organizado por Krause. Esta doutrina é a que deve pôr termo ás pretensões contrárias dos materialistas e dos idealistas, porque faz justiça ás legítimas críticas de ambos, contra o espiritalismo abstracto e dualista.

O *Subjectivismo* é a doutrina que concentra a realidade no eu, como sujeito do conhecimento. Consiste, pois, em negar o objecto do conhecimento transcendente, e differe assim do idealismo sceptico, que nega somente o mundo corporeo, e do nihilismo, que nega tudo. Tal é o character geral do systema de Kant, como especulação pura, sinão como philosophia práctica.

III. Quanto ao *methodo*, os systemas dividem-se em dogmaticos, scepticos e criticos, referidos á certeza; analyticos, syntheticos e organicos, referidos aos processos do espirito.

1. O *Dogmatismo* é a doutrina que affirma a verdade, sem exame anterior, sem preocupação alguma das condições da certeza.

O *Scepticismo* é a doutrina da dúvida, que rejeita a verdade e a certeza, que nos nega o direito de affirmação e de negação, que pretende impor o dever de suspender o juizo, entre proposições contrárias, de ficar no estado de indicisão, apenas com opiniões pessoas, modificaveis, segundo os tempos, os logares e as circumstâncias. O scepticismo completo affecta o complexo dos conhecimentos sensiveis ou especulativos, sobrenaturaes ou racionaes. Ha, porém, um scepticismo parcial ou moderado que contesta somente o valor de algum dominio limitado da sciencia, e que allia-se, ora

ao sensualismo, ora ao idealismo, ora ás doutrinas reveladas. O *probabilismo* é o scepticismo mitigado que procura manter-se entre a dúvida absoluta e a certeza completa. O scepticismo tem mais importancia historica que philosophica; diminue em proporção do progresso da sciencia, e desapparecerá na edade de madureza da humanidade.

O *Criticismo* é mescla de dogmatismo e de scepticismo, ou antes, o systema superior que conserva o que está fundamentado naquellas duas doutrinas contrárias. Em vez de negar ou de affirmar pura e simplesmente, o criticismo examina, experimenta, discute, affirma ou nega, depois de haver reconhecido a verdade ou o erro. Descartes, Lock e Reid, assim o comprehenderam. Kant systematizou o criticismo, deixando-lhe, porém, algumas lacunas, que foram preenchidas por Krause.

2. O *Systema analyticum* é o que procede por intuição; o *Systema syntheticum*, por deducção; o *Systema organico*, o que combina a análise com a synthese. O conhecimento exacto da realidade, donde nasce a certeza, exige que os objectos do pensamento sejam determinados, ao mesmo tempo, em si e nas suas causas, ligando a análise com a synthese. Krause foi o primeiro a dar o exemplo desta combinação applicada aos objectos fundamentaes da sciencia. É o que este philosopho denomina *construcção* do systema.

IV. Quanto á fórma geral da sciencia, os systemas são unitarios, eclecticicos ou harmonicos, conforme a base em que repousam, seja um princípio unico, sejam muitos princípios independentes, seja o complexo de princípios subordinados a um só e mesmo princípio fundamental.

O *Systema unitario* é o que se funda num princípio unico, na unidade pura da essencia, donde a variedade das cousas não pode libertar-se. Tal é o pantheismo idealista ou materialista.

O *Eclectismo* é o systema mechanicum que se compõe, por via da aggregação das partes. Suppõe que a ver-

dade está na história do desenvolvimento das doutrinas anteriores, e conclue que a missão do espirito philosophico consiste na escolha dos principios das diversas theorias, para formar delles a theoria completa e definitiva que resume o saber. Quatro systemas formam o quadro da philosophia: o sensualismo e o idealismo, em opposição, o scepticismo, que os refuta reciprocamente, e o mysticismo, que enche a lacuna que a dúvida deixou no espirito. Estes quatro systemas são os elementos da philosophia: o eclecticismo consiste na combinação delles. Tal é a doutrina de Cousin. E' innegavel que a inspirou o louvavel desejo de conciliação, e que offerece um testemunho em favor da tolerancia e da universalidade do pensamento moderno. Mas o eclecticismo confunde a história com a philosophia, é antes um estudo historico que uma livre indagação; falta-lhe unidade, systematização, não tem principio superior, donde consiga apreciar com conhecimento de causa a verdade e o erro das outras doutrinas.

O *Systema harmonico* é, ao mesmo tempo, *um*, no seu principio, e multiplo, nas suas partes e nas suas applicações. Tem as vantagens do eclecticismo, quanto á imparcialidade e á combinação das doutrinas, mas possui um principio e methodo proprios, que lhe facultam o discernimento da verdade e do erro; não compõe-se de peças ou partes embutidas, mas assimila os elementos uteis elaborados na história; não se fórma por juxtaposição, mas por intuscepção; não é, finalmente, um mechanismo, mas um organismo.

O systema harmonico realiza as condições da harmonia da sciencia, como foram expostas nesta introdução geral, de conformidade com Krause, e servirá de base ás *Noções de Philosophia*, objecto desta obra.

PSYCHOLOGIA

PSYCHOLOGIA

NOÇÕES PRELIMINARES

CAPÍTULO I.

O Homem

Espirito e corpo—Suas diferenças e relações

§. 1.

Noção e divisão da anthropologia.

Anthropologia é a sciencia do homem, ou o conhecimento exacto da natureza humana, considerada em si, e na totalidade das suas manifestações.

Ha tres condições methodicas, applicaveis ao conhecimento scientifico de qualquer objecto, e correspondentes á these ou unidade, á antithese ou variedade, á synthese ou harmonia. Na primeira, o objecto é posto em sua unidade indivisa; na segunda, decompõe-se a variedade interior, e mostram-se as partes oppostas do objecto; na terceira, o objecto se recompõe pela combinação das partes, e pela harmonia de tudo com tudo. Esta fórmula, que é a fórmula de qualquer organização, na ordem do pensamento e da realidade, tem inteira applicação á anthropologia, e serve de base á triplice divisão desta sciencia:

1. Sciencia do homem considerado em sua essencia, uma e indivisa, superior á distincção dos elementos envolvidos em sua natureza.

2. Sciencia do homem considerado na diversidade das partes, ou na dualidade de sua natureza, como espirito e como corpo.

3. Sciencia do homem considerado na harmonia das suas determinações internas, na união do espirito e do corpo, consigo mesmos, e com o todo.

Esta triplice divisão da anthropologia tem, pois, por objecto a anályse do homem, como homem, do homem, como ser espirital, e como ser physico, do homem, como ser de união do corpo e do espirito

§ 2.

Unidade da natureza humana.

O homem é, primeiro que tudo, *um*.—Esta unidade, attestada ja pela consciencia da criança, anterior a qualquer cultura scientifica, é factó de senso commun. O homem tem uma só essencia, por multiplas que sejam as manifestações della. A dualidade do espirito e do corpo não é opposta a esta unidade; porque o homem não é a somma de dous seres, mas um espirito unido a um corpo. Dahi o senhorio que exercemos sobre nosso espirito e nosso corpo, e o poder de dirigi-los, de harmonia ou em contradicção, um com o outro.

Affirmado na sua unidade, o homem denomina-se *eu*, embora o costume da philosophia em França, de applicar este termo só ao espirito.—E' exacto que só o espirito pode retrahir-se, sob a fórma de consciencia e de sentimento, e que é, neste acto de posse, que o ser racional se reconhece, e se chama eu. Apezar, porém, deste privilégio, o espirito não constitue, só por si, o eu. O corpo faz parte de nós, tanto quanto o espirito; e é, por isso, que, na linguagem vulgar, empregamos indifferentemente o *eu*, para designar o espirito, ou o

corpo, como nestas locuções: « *eu penso, eu caminho* ». Não ha dúvida, pois, que é preferível reservar o eu para o homem inteiro, isto é, para o homem, em quanto está em relação íntima comsigo mesmo.

§ 3.

Dualidade da natureza humana.

A unidade não exclue a *diversidade*. O homem é um, e, entretanto, duplo; porque as duas correntes oppostas nascem de fonte commum.—Nem o homem é puro espirito, como pretende o idealismo, nem puro corpo, como affirma o materialismo. Espirito e corpo são substâncias distinctas. O espirito é o ser que pensa, ama e quer; o corpo, o ser que fórma-se pelas combinações da materia, que move-se e estende-se no espaço. Firmada a noção da unidade do homem, deve a anthropologia estudar depois a dualidade da natureza humana, como espirito e como corpo.

O espirito e o corpo constituem a antithese fundamental da natureza humana. Esta antithese, porém, não conduz ao *dualismo*; porque ella não existe, entre o homem e o espirito, nem entre o homem e o corpo: o homem é espirito, o homem é corpo: existe, é verdade, entre o espirito e o corpo; porque o espirito não é corpo, e reciprocamente.

A distincção existente entre o espirito e a materia, no homem, é exactamente a mesma que fizemos, entre mundo espiritual e mundo physico, no universo. Por consequencia, o *materialismo* e o *idealismo* exaggerados devem ser rejeitados, como doutrinas exclusivas e incompletas, e que, além disso, decretam a impossibilidade da união das duas substâncias distinctas.

Vejamos as differenças entre a alma e o corpo.

§ 4.

Diferenças entre a alma e o corpo.

1. O espirito tem vida propria, que se manifesta, sob a fôrma de *concentração*. O espirito retrahê-se, observa-se pelo *senso íntimo*; tem consciencia e sentimento de si, de suas propriedades, de seus actos; o eu reconhece que tem uma missão que cumprir, é capaz de direitos, fôrma uma *personalidade*, e não quer ser tratado como cousa, instrumento ou meio para o desenvolvimento de outrem.—Esta posição não compete ao corpo, no universo: desenvolve-se de modo contínuo, pela justaposição das partes, estende-se no espaço, sob a fôrma de *expansão*, em comprimento, largura e profundidade, e obedece a provocações exteriores. A materia é *cousa* que não tem sentimento da dignidade propria. A sua unica propriedade analogã ao *senso íntimo* é a *cohesão* ou movimento das partes para o centro; mas o corpo ignora esta propriedade.

2. O espirito se determina com *espontaneidade*, a qual reclama actividade propria.—A alma mostra ter plena consciencia desta propriedade, quando, para subtrahir-se ás sollicitações exteriores, se retrahê, ou se concentra.—E' verdade que o corpo tambem actua, mas esta actividade, egualmente determinada pela propria natureza do corpo, é incessantemente modificada por agentes exteriores. Dahi a *inercia da materia*, que se deve entender, não como ausencia de actividade, mas como actividade que precisa de estimulante para mudar de estado, do repouso ao movimento, do movimento ao repouso. A theoria *dynamica* explica melhor a formação do corpo, que a theoria *atomista*, affirmando que a actividade da materia é mais receptiva que espontanea.

3. Os espiritos unem-se, mas nesta *união* elles conservam a sua individualidade e vida propria. Os corpos, porém, unindo-se na acção chimica, apezar das suas *affinidades*, que, até certo poncto, são analogas ás

affinidades moraes, desaparecem na penetração, e perdem suas propriedades particulares, dando nascimento a novo corpo.

4. Os corpos organizados se *desenvolvem*, como os espiritos, e teem, em commum, a vida no tempo, e a successão das edades.—Os *corpos* se desenvolvem no tempo, e crescem no espaço, conservando a justa proporção das partes.—A *continuidade* e a *divisibilidade* são as propriedades geraes da materia, que devem accrescentar-se á extensão, á cohesão, á *inercia* e á *affinidade*.

5. Os espiritos são dotados de maravilhoso poder de abstracção, que lhes faculta dividir o que é indiviso, no mundo, separar o que é inseparavel, explicando-se, por esta faculdade, as nossas creações na arte e na sciencia.—A natureza não faz abstracções. Suas obras são creadas na justa relação de tudo côm tudo, sem hesitação, sem lacuna, sem erro, com os accidentes que dependem das circumstâncias ou do meio em que ella opera, e que constituem o cunho da *realidade*.

6. O espirito tem *leis*, como o corpo. Porém as leis da actividade espiritual são differentes das da actividade physica. Privado de vontade, e sempre determinado, encadeado, contínuo no desenvolvimento, o corpo obedece necessariamente ás suas leis. Dahi a idea de *fatalidade*. Mas o determinismo é excluido do dominio do espirito e da sociedade dos seres racionaes, porque no mundo moral reina a liberdade. Uma coisa é a necessidade moral do *dever*, outra, a necessidade physica, que domina a natureza.

§ 5.

União do espirito e do corpo.

O homem é espirito e corpo, mas não a aggregação das duas substâncias, porque o homem é um.—O conhecimento do homem não se obtem pelo estudo em

separado da psychologia e da somatologia: em materia de organização, o todo não é somente a somma das partes, mas também o fundamento e a união. Enganam-se, quando reduzem o homem á dualidade de naturezas, como aconteceu com aquelles escriptores que imitaram Descartes, definindo o homem por attributos incompatíveis. A consequencia é a invenção de hypotheses destinadas á explicação da coincidência, que existe entre os movimentos do corpo, e os da alma; theorias illusorias, porque a unidade da natureza humana deve trazer a *união* do espirito e do corpo. Não ha barreira, entre as duas substâncias; são distinctas, é verdade, mas não separadas. A unidade impede a separação, como a variedade a confusão.

O homem é, pois, mais que a somma de duas substancias, é o ser *um*, com as determinações parciaes do espirito e do corpo, é o ser de união do espirito e do corpo. A união da alma e do corpo, bem como a unidade do homem, é facto de observação e senso commum, que devemos admittir, ainda mesmo quando não poderemos explicar o como e o porque. Este segredo da criação, como Descartes julgava, vae sendo pouco a pouco desvendado pelas sciencias modernas, que se affastam do caminho do materialismo. Kant pensava que a difficuldade do problema consistia na supposição de que a alma e o corpo são de natureza inteiramente heterogenea.—Essa supposição está destruida. Hoje se considera a materia como dotada de forças activas, e o corpo humano, como organismo vivo com funcções e tendencias analogas ás da alma. Por consequencia, a antithese do espirito e do corpo, longe de obstar as relações das duas substancias, é, antes, nos limites em que está encerrada, o que facilita, ou mesmo faz necessaria a união dellas.

O espirito está unido ao corpo, porque o universo deve realizar as possibilidades da existencia.—A materia pura e o espirito puro são seres incompletos, exclusivos, constituídos sob aspecto determinado. O equi-

librio da criação depende da cessação do antagonismo, entre o mundo espirital e o mundo physico. A humanidade representa esse equilibrio : a harmonia brilha em todas as phases, porque se considera o homem.

§ 6.

Theorias sobre a união da alma e de corpo.

Ha tres systemas principaes sobre a união da alma e do corpo : a theoria do influxo physico ou da influencia mútua, a theoria das causas occasionaes e a theoria da harmonia pre-estabelecida. Alguns accrescentam outras hypotheses, como a theoria do mediador plastico, falsamente attribuida a Cudworth.

Daquellas theorias, a mais antiga, unica e conforme ao senso commum, é a da *influência* ou da acção recíproca do corpo sobre a alma, e da alma sobre o corpo. Os sabios a desprezaram, por seu pouco desenvolvimento scientifico, e pela nenhuma defesa que oppunha ás objecções suscitadas pela doutrina cartesiana.— Com effeito, com a theoria dos atomos e com o vacuo de Gassendi, ou com a extensão plena e contínua de Descartes, como propriedade essencial da materia, era impossivel comprehender-se cousa alguma a respeito das duas substâncias ; por consequencia, a questão de saber como o pensamento pode actuar sobre a materia inerte, ou como a extensão entra em comunicação com o pensamento puro. Não havia remedio sinão decretar o divorcio irrevogavel das duas substâncias. Dahi as duas theorias negativas da influencia da alma sobre o corpo e do corpo sobre a alma, limitando-se a explicação das correspondencias de seus actos.

O cartesiano Arnold Geulinx foi o primeiro que teve idea do systema das *causas occasionaes* ; mas a Malebranche competem os desenvolvimentos que o celebrizaram.—Pensa este philosopho que tudo procede do Creador, nada da creatura. Nenhum ser pode actuar

sobre outro por efficacia propria. Deus só é a *causa* real dos phenomenos que acontecem no mundo; causas secundarias não são propriamente causa, porém *ocasião* para o exercicio da causalidade divina, e, por este motivo, podem chamar-se causas occasionaes.

Qualquer substância, espirito ou corpo, é, pois, incapaz de exercer a menor influencia no exterior. Entretanto, tudo se passa na natureza, como si os seres finitos actuassem realmente uns sobre os outros.—Explicam-se essas relações pela intervenção constante e contínua de Deus. Deus não creou o mundo num só momento, creou-o de modo permanente, porque conserva. Conservar é crear. Ora, o poder creador se estende aos seres e suas relações, relações innumeraveis entre espiritos, entre corpos e entre espiritos e corpos. E', pois, Deus quem faz nascer em nossas almas o pensamento, quem dá impulsão aos nossos membros, e quem estabelece a correspondencia, entre os dous estados. Nós somos simples espectadores, e, entretanto, afiguramo-nos actores na scena do mundo.—Quando o braço se move, em virtude de ordem do espirito, ou a alma soffre, em virtude de lesão organica, convencemo-nos que ha relação de *causalidade*, entre os dous factos, quando entre elles existe unicamente pura *coincidencia* produzida por Deus, em razão das leis por elle instituidas. Deus está presente a todos os actos da vida, e mantem o equilibrio entre a alma e o corpo, modificando cada substância, por occasião das excitações da outra. A efficacia dos imutaveis decretos de Deus é o unico nexó entre as creaturas.

Este systema é evidentemente defeituoso: destroe a unidade do homem, negando toda a sorte de relação entre a alma e o corpo; violenta a consciencia e o senso commum; priva a substância de actividade, a materia de força, o espirito de espontaneidade; faz do homem instrumento da vontade divina, e, considerando Deus, como a só causa verdadeira, abre as portas ao pantheismo.

O systema da *harmonia preestabelecida* está exposta ás mesmas objecções, e só differe do occasionalismo em substituir a intervenção contínua de Deus por intervenção passageira, na origem das cousas. Leibnitz introduzira uma reforma importante no systema cartesiano reconhecendo a actividade da substância. As unidades substanciaes são activas: simples, é *mónada* como a alma; composta, é reunião de *mónadas*, como o corpo. A *mónada* é naturalmente sem princípio e sem fim: não pode nascer sinão por criação, e morrer sinão por anihilação. É uma força individual, dotada de princípio original de mudança. Mas esta innovação não produziu todos os fructos. Leibnitz, imitando Descartes e Malebranche, não deixou suas *mónadas* actuarem, umas sobre as outras, pois que são feitas para a acção; separou-as, concedeu-lhes a espontaneidade; mas recusou-lhes a receptividade, a propriedade de receber alguma provocação do exterior. Leibnitz declara que cada *mónada* é isolada, reduzida de si propria, sem abertura para o exterior; que os corpos actuam, de conformidade com as leis das causas efficientes ou do movimento, as almas, de conformidade com as leis das causas finaes ou do bem; e que estes dous reinos são harmonicos comsigo mesmos. Mas a harmonia exprime a simples relação de correspondencia ou de *parallelismo*, e não de causalidade. A comunicação das substâncias é impossivel.

Entretanto as cousas se passam, como si as almas e os corpos estivessem em comunicação. Para explicar este phénomeno, Leibnitz suppõe dous relógios, que regulam perfeitamente. Este accordo pode estabelecer-se, ou pela influencia mútua dos dous relógios, ou pela vigilancia de um operario attento, ou pela propria exactidão dos mechanismos. Si agora substituirmos os relógios pela alma e pelo corpo, as hypotheses subsistem.—Ora, a hypothese da influencia recíproca é a da philosophia vulgar: funda-se numa impossibilidade, na acção mútua das substâncias. A hypothese da intervenção ou da assistencia é a das causas occasionaes; assimelha

Deus com um mau obreiro, que deve incessantemente reparar sua obra, e faz intervir Deus *ex-machina*, em cousa natural ordinaria. Fica, pois, a terceira hypothese, a da harmonia preestabelecida, conforme a qual cada substância é regulada de maneira tão perfeita, que, a não obedecer sinão ás proprias leis, concordará completamente com a outra substância, como si entre ellas existisse alguma influéncia, ou como si Deus interviesse sempre.

No systema da harmonia preestabelecida, os actos da alma proveem da propria alma, os movimentos do corpo nascem da propria essencia do corpo. Os corpos actuum, como si não houvesse alma, e as almas, como si não houvesse corpos. Cada substância é como um mundo á parte. E, entretanto, tudo se harmoniza: os dous relogios aponctam sempre a mesma hora. E' porque Deus, preve os actos que cada mónada tem de effectuar, e porque elle tem associado precisamente aquellas, cujos movimentos deviam corresponder na successão dos tempos.

§ 7.

Juizo crítico.

E' innegavel que as doutrinas de Malebranche e de Leibnitz teem certa grandeza, mas são contrárias aos principios e aos factos. São destruidoras da unidade da natureza humana, separando a alma do corpo, e compromettedoras da nossa *liberdade*, por motivos diversos. Negar a causalidade e a espontaneidade é negar a liberdade. Malebranche não é enthusiasta do livre arbitrio, origem do mal moral, mas desejava salva-lo. Impossivel, porque não ha logar para a liberdade, no systema que só conhece causas secundarias. Leibnitz respeita mais a personalidade, concede-lhe forças proprias e uma quasi absoluta espontaneidade, que elle oppõe como barreira ao pantheismo; mas o amor

de conciliação o impede de defender-se dos velhos prejuizos da theologia, e dos modernos prejuizos auctorisados por Descartes. A primeira falta de Leibnitz foi de isolar as duas substâncias; a segunda, de introduzir na vida espirital aquella continuidade que reina na vida physica.—Dahi o *determinismo*.—Si a vida espirital é como a vida da materia; si os actos da alma são determinados, desde o principio, de tal sorte que o primeiro engendra o segundo, o segundo o terceiro, e assim com os outros; si os termos desta serie são por tal maneira fixados, que cada um delles corresponda necessariamente a um termo da serie dos movimentos corporeos; si tudo isso, emfim, pode ser conhecido antecipadamente com certeza, então, na actividade do espirito, não ha cousa alguma contingente. A liberdade suppõe no espirito o poder de agir por si mesmo. Os actos que o agente livre practica, no instante actual, não dependem dos actos practicados, no instante anterior, por laço algum certo. Não se sabendo quando e como elles se produzirão, é impossivel sujeita-los ao *cálculo* ou *deduzi-los* uns dos outros, como é costume na ordem da natureza. Leibnitz não attendeu á distincção, entre o *possivel* e o *real*; não comprehendeu que as suas innovações philosophicas necessitavam uma reforma na theologia escholastica, e que a theoria da presciencia, por exemplo, devia ser sensivelmente modificada, para se harmonizar com a liberdade do homem.

Examinemos os *factos* principaes fornecidos pela observação, relativos á união do espirito e do corpo.

O espirito e o corpo, como logo mais temos de ver, unindo-se, acham-se assim determinados um pelo outro, mas sem confusão das duas substâncias. A anthropologia precisa, pois, estudar o homem successivamente, como corpo unido ao espirito, e como espirito unido ao corpo. Sem dúvida, o *espirito* considerado em si não é um ser differente do espirito unido ao corpo; porém a união o colloca em posição nova, onde elle aufere as vantagens, e soffre as imperfeições da vida corporea.

Unido ao corpo, o espirito conserva sua essencia e propriedades, mas recebe a influencia da natureza, e se desenvolve de accordo com ella. Adquire a sensibilidade, alarga o círculo dos seus conhecimentos, estende suas relações, entra na sociedade de seus semelhantes, organiza sua actividade, combinando os elementos sensiveis com os principios da razão, mas arrasta a cadeia da continuidade das funcções organicas. Considerado na união com o corpo, o espirito chama-se *alma*. Espirito e alma dão-se, como termos synonymos, e, com effeito, a alma não é sinão o espirito alliado com a natureza; mas estes dous aspectos são distinctos, e podem ser estudados á parte. O que o espirito é, a alma tambem é.—O *corpo*, examinado em si, é obra da natureza, composta de materias solidas e líquidas, passiva dos agentes destruidores da physica e da chimica; em sua união com o espirito, o corpo é organismo vivo dotado de *força vital* e sujeito á nossa direcção. A' presença da alma está ligada a *vida* do corpo, como verifica a observação; porque a separação das duas substâncias é a *morte*, é a dissolução do organismo.—Si a alma é causa ou condição da vida physica, é questão que sera elucidada mais tarde; por emquanto basta affirmar que o espirito deve cultivar o corpo, pela sciencia e pela arte, para que a materia não seja um obstaculo, mas um auxiliar ao fim racional do homem: *Mens sana in corpore sano*.

§ 8.

Condições da união da alma e do corpo.

1. A união do espirito ao corpo é *essencial* ou conforme á *essencia propria* de cada ser. Ambos conservam sua natureza distincta: por muito íntima que seja a união, o espirito continua a obedecer ás leis da razão, e o corpo ás leis da natureza.

2. A união do espirito e do corpo é *immediata* ou

directa. Este facto, attestado pela observação, nunca seria negado, si não se lembrassem de exaltar a vida espiritual, rebaixando a vida material, ou de representar o espirito e o corpo, como substâncias hostis, uma nobre e angelica, outra vil e desprezível.—Não temos consciencia de intermediario algum, de mediador finito ou infinito, espiritual ou material, que sirva de liga, entre o espirito e o corpo, e communique a um a acção do outro. A unidade do homem se manifesta interiormente, sob a fórma de dualidade, conforme a lei da antithese, e não sob a fórma de trindade. E' o que evidentemente resulta dos processos da alma em contacto com a sensibilidade nervosa do corpo.

3. A união do espirito e do corpo não é completamente *íntima*, nos estados normaes da vida actual. O espirito não está habitualmente, pela consciencia e pelo sentimento, em relação íntima sinão com certa parte do corpo, com o systema nervoso, com exclusão dos outros organs, e com o systema nervoso *cerebro-espinhal*, que pertence á vida de relação, isto é, com os nervos do cerebro, do cerebello e da espinha dorsal, com exclusão do *systema ganglionario* ou do nervo *grande sympathico*, que pertencem á vida vegetativa.

4. A união do espirito e do corpo é recíproca. O espirito actua sobre o corpo, e o corpo sobre o espirito; a actividade de um acompanha, e determina em parte, como causa concomitante, a actividade do outro.

5. A união do espirito e do corpo é *completa*: as duas substâncias, comquanto oppostas, são organizadas no mesmo plano, cada qual em sua esphera, e conforme a propria essencia; formam *organismos homologos*, constituídos de harmonia um com outro, e correspondendo-se no todo e nas partes.

6. A analogia e a communidade da acção do espirito e do corpo explicam o *desenvolvimento parallelo* das duas faces da natureza humana. Duas substâncias que actuam uma com outra, uma sobre a outra, devem desenvolver-se, no mesmo tempo. E', na verdade, o que

se nota na successão das edades, na periodicidade da vigilia e do somno, nos diversos estados de que se compõem a saude e enfermidade.

7. A união do espirito e do corpo é *permanente*, isto é, indissolúvel e perpétua, durante o curso e estados da vida actual.

8. A união é *exclusiva* ou *individual*, neste sentido: que o espirito é associado, por toda a vida, a um só corpo.—É necessario ter repellido toda e qualquer observação, para se poder sustentar que uma alma qualquer, anjo ou demonio, homem ou bruto, pode se apossar de corpo alheio, e substituir o espirito que o dirige.

9. A união do espirito e do corpo é, emfim, *involuntaria*. Os limites da memória nos impedem de reconhecer si essa união é completamente independente da nossa vontade, em sua origem na terra; mas com certeza affirmamos aquelle facto na continuação e termo da união. Não podemos modifica-la, nem rompe-la, por effeito unico da nossa vontade, para entrarmos, como espirito, em novas relações com a materia.

CAPÍTULO II.

A Alma

Relações da alma—Divisão da psychologia

§ 1.

Posição do homem no universo.

As sciencias ligam-se, e formam a sciencia no organismo do conhecimento. Não teem razão aquelles auctores que pensam que a psychologia é a sciencia inteira, e que ella só merece o titulo de philosophia. A philosophia expõe os principios concernentes ás diversas ordens de cousas, e a alma é uma particularidade neste todo. A *psychologia* é um capítulo da *anthropologia*, como a *anthropologia* é um livro da cosmologia, cujo principio está em Deus. Acabamos de estudar o *homem*. Entremos agora em nosso assumpto, e passemos ao estudo da *alma*. Mas a alma, ou pode ser considerada em si, como objecto da psychologia individual, ou em suas relações com todos os seres, como objecto da psychologia geral. Commecemos por esta última, pois é importante o conhecimento das relações da alma com as diversas partes do universo e com Deus.

Universo é o todo harmonico que comprehende os seres finitos, espiritos, corpos e homens, por nós reunidos no pensamento de mundo espiritual, de mundo physico e de humanidade. O universo não é aggregação confusa de substâncias, mas uma ordem, ou *cosmos*, onde distinguimos unidade, variedade, e harmonia, como em tudo que é organizado. Primeiro que tudo o universo é *um*, e fórma um só todo.

Esta unidade, porém, se manifesta sob duas faces oppostas, o mundo dos espiritos e o mundo dos corpos, cujas diferenças ja ficaram notadas. A Natureza e o Espirito são as duas metades do universo. São distinctas mas não separadas, como a alma e a materia no homem; unem-se íntima e profundamente na humanidade, que é assim o resumo vivo do mundo, o centro e a synthese da criação, o *microcosmo*, conforme certa expressão consagrada.

A idea de harmonia domina a constituição inteira do *homem*, e indica o logar que lhe compete no universo. Na alma humana, realiza-se o equilibrio e o maximo poder das forças do mundo espiritual. No corpo do homem, desenvolvem-se, com plena egualdade, as forças da natureza. E', por isso, que no homem nunca prepondera um orgam ou um systema, como no animal, porém os systemas da vida são completos nas particularidades, e desenvolvidos em justas proporções.

O homem é o ser panharmonico do mundo, plenamente semelhante a Deus. Dahi consequencias importantes. A humanidade é *uma*, pois que não se pode conceber sinão uma só harmonia nos elementos da criação. Fórma uma só especie, dividida em variedades, adaptadas ás condições physicas da terra; por isso as allianças são indefinidamente fecundas em todas as raças. A unidade da especie humana é primeiro que tudo unidade de natureza e não de descendencia. O *monogonismo* não exige descendencia commum.

Como harmonia do mundo physico e do mundo espiritual, o homem está em relação com o universo in-

teiro e com Deus. Tem o poder de representar a natureza no espirito pela arte e pela sciencia, como belleza e como verdade, idealizar pela imaginação as produções que a terra lhe dá em espectáculo, e reproduzir pela razão as leis que presidem a criação. Pode introduzir o espirito na natureza e submeter a materia ás suas conveniencias. Pode organizar a sociedade, que é obra e dominio seu, de conformidade com a idea de harmonia, que lhe está estampada na propria organização. Pode, enfim, com a sciencia e o sentimento do infinito, erguer-se acima do mundo, e constituir a religião, como união íntima com Deus na vida.—

Eis a alta posição do homem no universo.

Determinemos agora as relações da alma.

§ 2.

Como o espirito se conhece, e conhece o corpo a que está unido.

O espirito está em relação íntima consigo: tem consciencia e sentimento dos actos proprios, sem intermediario algum; sabe o que é, e o que faz sem interrogar pessoas, nem livros; vive em si, consigo, para si; é ao mesmo tempo sujeito e objecto do seu proprio pensamento.— A psychologia não lhe deve ensinar cousa alguma original, mas somente lhe indicar o que elle pode descobrir, conversando consigo mesmo. Cada qual é o instituidor de si proprio, quando estão em questão phenomenos de consciencia, como cada um é juiz proprio nos actos da vida moral. A relação do espirito consigo mesmo chama-se *sensu íntimo*.

Ja sabemos que o espirito está em relação íntima ou directa com certa parte do nosso *corpo*, com o systema nervoso cerebro-espinhal, emquanto os nervos da vida animal são modificados pela acção de um objecto. Percebemos as nossas sensações, como percebemos os nossos pensamentos e sentimentos, immediatamente. Ninguem poderá nos instruir a respeito dos phenomenos

da sensibilidade, como taes, bem como ninguem poderá no-los fazer compreheder, si não os experimentamos. O cego não pode comprehender a sensação visual, nem o surdo as auditivas. Cada um é o arbitro das sensações proprias, e unico competente para apreciar o prazer ou a dor que ellas lhe causam. Porém os nervos da vida de relação são pequena parte do corpo. Si elles fixarem os limites da relação íntima do espirito com a materia, então nós somos, como espirito, quasi extranhos ao nosso proprio corpo, e não o conhecemos sinão como conhecemos um objecto exterior.

Com effeito, é pelo auxilio dos *sentidos* que conseguimos distinguir nosso proprio corpo. Porém a sensação só por si não nos dá esse conhecimento.—A sensação é uma impressão nervosa, sem dimensão alguma; não contém cousa capaz de nos revelar a existencia de um corpo dotado das propriedade do espaço. Si possuímos ideas de corpo, de substância, de espaço, não as devemos aos sentidos; encontramos-las na *razão*, e as applicamos depois á sensação, interpretando-a e completando-a. O mesmo acontece com as ideas de unidade, de propriedade, de relação, de causa, que applicamos aos objectos dos sentidos, bem que a sensação de modo algum no-las possa fornecer. A razão, pois, é tão indispensavel, como a sensibilidade para o conhecimento dos corpos.

§ 3.

Como a alma conhece o mundo exterior.

O espirito está em relação íntima comsigo mesmo, e com certa parte do corpo; mas toda a relação de intimidade cessa, entre o espirito e o *mundo exterior*. Embora digamos ainda que temos consciencia e sentimento do mundo, não é da mesma maneira que temos consciencia e sentimento de nós mesmos. A consciencia propria é immediata e innata; a consciencia dos corpos é mediata e adquirida pelos cinco modos da sensibilidade.

Dispensamos os orgams, quando observamos nossa propria alma, ao passo que elles são indispensaveis para atingirmos os objectos, fóra de nós, no espaço. Ha, pois, entre o espirito e a natureza um intermediario, o qual, longe de nos *facilitar* o conhecimento dos corpos, é talvez o veu que nos occulta as cousas, ou nos impede de as conhecermos, taes como ellas são. A dúvida é permittida, em presença das illusões dos sentidos e da phantasmagoria dos sonhos. Esta dúvida explica o esforço dos philosophos na demonstração da existencia do mundo. O que é certo, é que não percebemos de modo algum as cousas em si, mas somente o resultado da acção dellas sobre os nossos sentidos. O espirito é limitado a si proprio e ao systema sensorial, no que diz respeito ao complexo de suas relações com a materia; é pelos sentidos que elle attinge os objectos, ou para melhor dizer, a sensação é que é propriamente o objecto de nossas percepções. O pensamento attinge o corpo colorido, sonoro, odorifero, pelas modificações soffridas pelo nervo optico, pelo auditivo e pelo olfativo. A realidade dos corpos subtrahe-se ao senso íntimo: é a sensação só que previne a respeito dos phenomenos do mundo exterior. Aqui ainda o juizo e o raciocinio se apoiam nas ideas de ser, de propriedade, de causa, para passarmos do eu ao não-eu, ou para concluirmos da impressão subjectiva a existencia objectiva da substância que a produziu.

Assim, pois, a affirmação do mundo exterior não é dado primitivo da consciencia, porém obra da reflexão.

§ 4.

Como a alma conhece o mundo espirital.

Indaguemos agora a natureza das relações do espirito humano com outros *espiritos*, sobretudo, com seus semelhantes. Essas relações são indirectas, e de tal sorte indirectas que a razão da dúvida é apparentemente

mais abundante no que diz respeito á existencia dos espiritos. Com effeito, não temos consciencia de nossos semelhantes, como de nós mesmos. Não sabemos immediatamente o que elles pensam, o que experimentam, o que desejam, o que decidem, como conhecemos as nossas opiniões, sentimentos resoluções e desejos pessoais. A vida social é testemunho deste facto e em parte sobre elle está organizada. E' pela linguagem que os espiritos se communicam na terra; a palavra seria inutil, si a consciencia de outrem nos fosse franqueada.— Quando queremos conhecer o pensamento dos nossos vizinhos, o meio é perguntar-lhe, salvo si discutirmos depois o valor da resposta. O magistrado que deve apreciar a situação moral do accusado, não tem outro recurso sinão interroga-lo e chamar testemunhas. Os espiritos não vivem, pois, directamente em relação íntima comsigo, na condição actual em que nos achamos.

As relações habituaes da alma com o mundo dos espiritos são indirectas.— Como então o espirito chega a conhecer os seus semelhantes, como seres racionaes? Como tem parte nos sentimentos e recebe a influencia delles? Estas relações se estabelecem, por meio dos sentidos, pela função da *linguagem* (1). Dahi a subida importancia do nosso organismo sensorial para o desenvolvimento da alma; porque a linguagem, facultando a communicação dos espiritos, é tambem a conducção e o vehiculo da educação social. Não são certamente os sentidos que nos fazem ver espiritos, mas nos tornam sensivel alguma cousa que vem dos espiritos: mostram-nos corpos e signaes; ao entendimento compete julgar do interior para o exterior.

A relação entre os espiritos é, pois, ainda menos directa na vida presente que com a materia; porque os nossos semelhantes se nos manifestam como *corpos*, que caem na jurisdicção dos sentidos, e não podemos lhes attribuir espiritalidade sinão por analogia, julgando-os

(1). Psychologia, segunda parte, cap. III.

de conformidade conosco.—Essas relações não deixam de ter inconvenientes. Facultam a mentira, a astúcia e a intriga, expõem os bons aos artificios dos maus, infundindo-nos certa reserva nas relações com os nossos semelhantes. Mas de outro lado essas relações teem suas vantagens: fixando a attenção sobre o emprego exclusivo dos nossos recursos proprios, favorecem o desenvolvimento de nossa personalidade e de nossa liberdade. Significam que a *consciencia* de outrem é sanctuario impenetravel que devemos respeitar, para que respeitem as nossas proprias crenças.

§ 5.

Como a alma conhece a Deus.

Si a consciencia está fechada para os nossos semelhantes, ao menos para Deus está aberta. Entre a personalidade limitada do homem e a personalidade divina não ha barreira, mesmo neste globo. Deus não occupa logar determinado; está na terra como no ceo, e une-se á humanidade terrestre, como a todos os seres, em razão da perfeição delles. Deus conhece os mais secretos dos nossos pensamentos, tem consciencia de nossa consciencia, e sente os nossos mais intimos sentimentos. O homem, por sua parte, eleva o espirito e o coração até Deus, nos limites de suas forças, e pode viver na intimidade de Deus, com consciencia e sentimento das cousas divinas. Deus conhece egualmente essa aspiração do homem para o infinito. Estas relações de consciencia e de sentimento, entre o homem e Deus, formam a religião, e a religião neste sentido é elemento essencial da natureza humana, privilegio do reino humano, como se exprime um naturalista. Dos seres finitos só o homem é o ser religioso, e a religião nunca abandonou a humanidade, em qualquer periodo de sua evolução.

Entre o espirito e o seus semelhantes, entre o espi-

rito e os corpos, ha um intermediario; entre o espirito e Deus, não ha mediador algum. Não é pelos sentidos que podemos attingir a Deus, é pela razão. Deus é objecto de conhecimento e de sentimento supra-sensíveis, que nos sobreviriam dada a ruina do nosso organismo sensorial.

O espirito está em intimidade com Deus, mas essa intimidade não é permanente na vida. Interrompe constantemente a periodicidade dos estados e as occupações quotidianas da vida. Não é a base, mas o remate da cultura da alma.

A idea de Deus não é, pois, o ponto de partida, mas o *princípio* da sciencia. É o pensamento, um e inteiro, que envolve, sustenta, liga os nossos pensamentos, e faculta a redução delles á systema.

§ 6.

Divisão da psychologia. Psychologia experimental.

As relações da alma com a natureza, com suas semelhantes e com Deus fazem parte da *psychologia geral*, cuja noção summaria é conveniente á *psychologia especial* ou estudo da alma em si mesma.

A sciencia da alma só é completa, quando bebida nas diversas fontes do conhecimento. A observação e a razão são essas origens. Dahi a *psychologia experimental* ou historica, e a *psychologia racional* ou especulativa. A primeira está no dominio da análise, a segunda no da synthese, conforme a divisão geral da sciencia (1). Os dous ramos da psychologia são independentes, como os processos da intuição e da deducção, a que elles se referem. Portanto, podem ser expostos isoladamente em tractados particulares; mas é necessario não suppor, como querem alguns auctores, que a psychologia experimental abrange a psychologia

(1). Introducção.

toda, e que o methodo de observação e de indução sejam os unicos applicaveis ao estudo da alma.

A *observação é externa ou interna*. No primeiro caso, o seu objecto são phenomenos da natureza que se produzem simultaneamente no tempo e no espaço; no segundo, são phenomenos da vida que só se manifestam no tempo. — A observação externa é indirecta: tem por orgams os *cinco sentidos*, porque a alma está unida aos corpos exteriores pelo intermediario dos nervos, que formam os orgams sensoriaes. A observação interna é directa: tem por organo o *senso íntimo*, ou para melhor dizer a consciencia; porque das manifestações do senso íntimo, a consciencia, a intuição propria ou reflexão interna, é a unica que tem por alvo a verdade, a certeza, a sciencia.

Pois que a alma não tem extensão, e vive em relação íntima comsigo, é justa a razão pela qual a observação interna traz o nome de *observação psychologica*. Com effeito, a observação interna é o instrumento da psychologia, como sciencia fundada na identidade do sujeito e do objecto do pensamento. A alma só pode ser estudada pela alma, sem soccorro dos orgams, e visto como ella está unida com suas semelhantes, por meio da linguagem e dos sentidos, a consciencia é a competente para sondar o espirito. A cada um compete o exame de si mesmo, afim de adquirir o conhecimento do seu *eu*, ou de fazer a psychologia propria. Assim, pois, a actividade espiritual fica submettida ao exame do senso íntimo. Mas ha casos, em que podemos e devemos mesmo recorrer á observação externa na sciencia psychologica. Taes são aquelles *actos* praticados por nossos semelhantes, em *estados* em que elles não podem exercer a observação propria, como a infancia, o somno, o somnambulismo, a distracção, a alienação mental. Nestas circumstâncias os psychologos nunca hesitaram no emprego da observação externa e ás vezes até com abuso. Nas situações ordinarias não é do exterior que se penetra no interior, como querem

os phrenologos. A cranioscopia nunca espalhou luz alguma na sciencia da alma, considerada em si, e não fez mais do que consolidar, por contradicção, as bases da psychologia. Qualquer homem pode dizer o que pensa por simples exame de consciencia; ninguem dira nunca o que pensa outro homem pela unica inspecção do craneo.

Os limites da psychologia e da physiologia, ou antes da somatologia, não são rigorosamente circumscriptos pelas duas partes do methodo de observação. Os limites das duas sciencias indicam-se melhor pelas differenças dos respectivos objectos, *alma* e *corpo*, suas propriedades, sua vida, seu destino. Os phenomenos resultantes da união das duas substâncias, ou que reclamam o concurso dellas, pertencem a anthropologia.

Qual o *alcançe* da observação psychologica? Kant e grande numero de auctoridades psychologicas que lhe succederam, affirmam que a observação só recae sobre *factos*, isto é, actos ou phenomenos da alma.

Esses limites assignados á anályse da alma são, porém, arbitrarios e resultam da confusão dos termos. Observação, é a intuição sensivel de objectos determinados, espiritos ou corpos, substâncias ou propriedades; é o conhecimento dos seres finitos consideradões em si. O espirito tem consciencia de seu ser e de sua essencia como de suas propriedades; porque a essencia, como entendemos esta palavra, é tão indissolúvelmente ligada ás propriedades, como as propriedades aos phenomenos. A essencia não é outra cousa sinão o complexo das propriedades do ser. Observar as propriedades é, pois, observar a essencia.

Portanto, a psychologia experimental não é tão restricta, como pretendem. A observação recae sobre a alma considerada em si e em suas relações, sobre a essencia e as propriedades, sobre as faculdades e os actos; e accrescentando-se *nos limites da vida actual*, conciliam-se as opiniões divergentes.

§ 7.

Psychologia racional.

A *razão* vae além da experiencia; ergue-se acima da vida terrestre, de suas condições e de seus limites; libra-se nas regiões do ideal, das verdades eternas e necessarias. E' pela razão que sabemos o que ignoramos pela observação. A razão repousa em algumas proposições universaes fornecidas pela synthese, ou deduzidas do princípio absoluto da sciencia. Cada um de nós é metaphysico, sem o saber, quando se pronuncia sobre o complexo das cousas, sobre a existencia e attributos de Deus, sobre a providência ou o acaso. Porém ha mais erros que verdades, mais prejuizos que estudos reflectidos, na opinião dos homens sobre aquellas materias. Dahi também uma serie de problemas psychologicos, offerecidos á consciencia individual, e que transcendem os limites da observação: esses problemas determinam o quadro da *psychologia racional*.

Ja sabemos qual a situação actual de nossa alma, e suas relações na vida presente com o corpo, com a natureza, com os nossos semelhantes, com Deus. Essas questões são do dominio da análise, mas suscitam outras que a intuição deixa de attingir. Pode-se questionar si nossa situação actual é a de *todos* os seres racionaes, si é condição essencial ou accidental da vida terrestre, ou qual o quinhão do *acaso*, do concurso fortuito das causas livres, e o da necessidade, das *leis* inherentes á propria natureza da alma, como substância finita. Pode-se questionar depois qual a *causa* dessa situação, si decorre de cultura primitiva que teria corrompido a essencia da alma, ou de actividade anterior á vida terrestre, e quaes suas relações com a theoria geral da perfectibilidade humana. Pode-se questionar ainda qual a *origem* e o *destino futuro* das almas, quaes os elementos indestructiveis da existencia espiritual no mundo, e quaes as mudanças que as circumstâncias, os

logares e a cultura moral podem introduzir nas relações do homem com o complexo dos seres. A observação pode fornecer preciosas indicações, mas não solver aquelles problemas.

As almas foram creadas de tempo immemorial, todas junctamente e distinctas, ou cada qual isoladamente, em certa hora, de uma alma commum, ou procedem do nada por acto especial da vontade divina? As almas podem sobreviver ao corpo, e proseguir a realização de seu destino, durante algum tempo, ou no tempo infinito? Deixando a terra, vão se reunir á substância divina, ou persistem na existencia individual? Nascem isoladas no mundo dos espiritos, privadas de sensibilidade, sem obstaculo e sem auxilio para seu desenvolvimento ulterior, ou se encarnam em nova porção de materia, que se tornará seu corpo? Em relação ao espaço, a vida futura escoo-se toda no mesmo lugar, ou a alma deve mudar de domicilio e percorrer o universo inteiro? Em relação ao tempo, a vida sem limites no futuro é indivisivel, ou compõe-se de uma serie infinita de periodos particulares, destinados á conclusão do destino geral do espirito?

Estas questões, e outras igualmente geraes, competem á parte especulativa da psychologia, na qual estão tambem incluídos os conflictos assignalados entre a perfeição soberana de Deus e as imperfeições da natureza humana, entre a providência e o mal, entre a presciencia e a liberdade, e geralmente entre o Ser e os seres. Resolvidas indistinctamente pela theologia e pela philosophia, pelo pantheismo e pelo dualismo, é fóra de dúvida que só a synthese pode enceta-las com vantagem.

A psychologia racional e a psychologia experimental completam-se mutuamente, e devem reunir-se *num* só e mesmo systema. Uma fornece os factos; outra, os principios da sciencia. A primeira versa sobre a vida presente; a segunda sobre os antecedentes e o destino futuro do espirito. As particularidade da vida que

não attingimos, por via da observação, e que a deducção não pode revelar, não pertencem á ordem da sciencia, mas da *fé*. Taes são os factos da vida dos seres racionais que se desenvolvem em outro theatro, ou os factos de nossa propria vida, emquanto guiados em parte pela acção de Deus ou de nossos semelhantes, influencia cujas circumstancias e limites muitas vezes ignoramos. A *fé*, no sentido philosophico da palavra, não tem por objecto os principios, as verdades geraes, os attributos de Deus, que são accessiveis á razão e transmissiveis pelo ensino; a *fé* limita-se aos factos que não podem ser rigorosamente determinados na sciencia, sobre tudo aos factos que resultam do concerto de muitos agentes livres, como Deus e o homem. A *fé* é, então, subordinada á razão e applicada aos acontecimentos, cuja possibilidade prè-sentimos, mas cuja realidade é indemostravel.

A psychologia experimental é a *base subjectiva* da psychologia racional. Cumpre começarmos por ella, sob pena de desgarrarmos-nos no campo dos hypotheses. Ella é, diz Cousin, a condição e como o vestibulo da ontologia. A sabedoria aconselha o estudo dos factos antes do estudo dos principios.

Entretanto a observação não é tão facil como se pensa. Para conseguir o fim proposto, é necessario que ella seja sincera, integra, sem fraude e sem espirito de transigencia. A análise é desinteressada, e deve expor os factos taes, como são, quaesquer que sejam as consequencia.

A psychologia experimental é a história da alma; e para ser completa; diz Herbart, deve fundar-se na história do genero humano.

§ 8.

Divisão da psychologia experimental.

Apsychologia experimental pode dividir-se em tres partes, accommodadas ás tres regras do methodo: uni-

dade, variedade e harmonia ; o todo, as partes e suas relações :

1° Analysaremos, em primeiro lugar, o espirito ou a alma, por meio do senso íntimo, em sua essência, uma e inteira, ou em suas propriedades fundamentaes.

2° Exporemos depois os diversos aspectos da vida espiritual, as faculdades, as forças, as tendencias, a theoria do pensamento, do sentimento, da vontade.

3° Examinaremos, emfim, as relações e combinações que existem entre as diversas manifestações da actividade espiritual, no duplo aspecto da qualidade e da quantidade, donde resultam os sexos, os characteres, os temperamentos, as aptidões e todos os traços da individualidade.

A primeira parte sera, pois, consagrada ao estudo da alma considerada *em si* ou nas qualidades inherentes á sua essência ; a segunda, ao estudo da alma considerada em seu *conteudo*, nos seus estados ãeterminados e nas qualidades que pertencem á actividade e á vida ; a terceira, ao estudo da alma considerada na *união* de seus poderes ou na vida combinada do pensamento, do sentimento e da vontade.

Esses tres aspectos, segundo Krause, podem resumir-se, com bastante precisão, nos termos seguintes : *essencia, vida e combinações* da alma.

PRIMEIRA PARTE

ESSENCIA DA ALMA

CAPÍTULO I.

Senso íntimo.

§ 1.

Noção de senso íntimo.

Senso íntimo é a relação de um ser consigo mesmo, ou a direcção interior de um ser sobre sua propria essencia. Nos seres finitos, ha duas sortes de relações: relações externas ou transcendentés com outrem, relações internas ou immanentes consigo mesmo. O senso íntimo pertence á segunda categoria: indica a relação, entre o ser e a propria essencia. É o que se chama communmente *conhecimento íntimo*. Mas este termo é muito restricto, applica-se ao conhecimento, á *sciencia* que o espirito possui de si proprio; e só designa uma relação particular da alma com sua essencia. Ha outra relação do mesmo genero que se oppõe á consciencia, como as emoções aos pensamentos: é o *sentimento íntimo*. A consciencia propria e o sentimento proprio estão para o senso íntimo, como as partes para o todo: são duas *manifestações* especiaes da intimidade do espirito; são por si duas relações íntimas.

Estas definições geraes teem sua importancia para a metaphysica. Si se reconhecer mais tarde que Deus é o ser e a essencia, sera facil deduzir dellas que o ser tambem tem relação com a essencia. Esta proposição em si tão vaga se esclarecerá então pela intuição que temos do nosso eu; porque saberemos que a relação do ser com sua essencia constitue o que chamamos intimidade. Ha outra difficuldade relativa á cosmologia que poderá se esclarecer do mesmo modo. Presumimos, cada vez mais, haver certo parallelismo entre as propriedades do corpo e as propriedades da alma; a analogia repousa no theorema que Deus é a causa commum do mundo espirital e do mundo physico, e que, portanto, não poderia haver contradicção nas qualidades dos seres creados, por mais distinctos que sejam. Ora, conhecemos certa propriedade dos corpos que corresponde manifestamente á intimidade da alma: é a *cohesão*, ou o movimento centripeto das moleculas, que dá consistencia á materia. Mas é apenas uma analogia. — Entre a intimidade e a cohesão, ha a mesma similitude e a mesma opposição que, entre o espirito e a materia. O senso íntimo indica uma relação interna mais profunda, mais completa e mais livre. Na mesma ordem de ideas, tem-se symbolizado o pensamento pela luz, e o sentimento pelo calor. O amor é outra relação íntima, que une seres distinctos, como partes do mesmo todo, e que tem por symbolo a affinidade.

§ 2.

Seres que possuem senso íntimo completo.

Propõe-se a questão de saber-se si todo o homem possui *senso íntimo*; resolvida de um modo qualquer, propõe-se esta outra: si, dos seres finitos, só o homem possui senso íntimo.

Dentro dos limites da experiencia, devemos abster-nos de juizos uniuersaes. Não podemos, pois, pronun-

ciar-nos, com respeito á situação de todos os homens, pois que elles não foram observados; dizemos somente que cada homem, *nos limites da observação*, possui senso íntimo. Aquelle que fala, affirma seu *eu*, e reconhece sua individualidade, a qual é egualmente confirmada por qualquer grito ou gesto. Negando esta propriedade, o sceptico se contradiz, porque, para affirmar-la ou negar-la, elle deve já se conhecer, para saber o que é, e o que não é.

Cada homem tem consciencia propria; por outros termos, cada homem distingue-se dos outros, percebe-se, examina-se, julga-se e observa-se, toma a si por objecto da propria intuição. Podemos não pensar nesta propriedade, mas logo que pensamos, a possuímos. Desde que pensamos, a consciencia simples existe, porque referimos todos os pensamentos a nós, como sujeito delles. Pensar é conversar comsiigo mesmo: quanto mais pensamos, mais nos concentramos, mais penetramos no íntimo da consciencia. Neste sentido, pode se dizer, com as reservas habituaes, que todo o homem tem consciencia de si, qualquer que seja o objecto do seu pensamento. Perceber um objecto exterior, reconhecer como tal, é distingui-lo de si, é affirmar a si proprio, porque um objecto não é exterior a si mesmo, é exterior em relação ao eu: o exterior, é um não-eu, que é opposto ao eu, e que varia para cada eu; donde resulta que é impossivel ter consciencia de um mundo exterior, sem ter consciencia de si. Tal é evidentemente a situação de qualquer ser racional: a existencia do mundo exterior, é facto de senso commum. A consciencia é, pois, uma propriedade incontestavel do espirito.

Cada homem tem o *sentimento* proprio. As nossas affeições são as vezes agradaveis, outras vezes penosas, quando se referem a objecto determinado, conforme ou contrário á nossa natureza. Aqui toda a semilhança desaparece; não experimentamos prazer, nem dor, no sentimento proprio, e, entretanto, não confundimos este

estado com o de consciencia. — Pela consciencia, eu me analyse, conheço-me, a luz se espalha em mim; pelo sentimento, eu me refiro, de modo total, a mim mesmo. As duas manifestações do senso íntimo coexistem juntas; teem o mesmo objecto, o eu, fortificam-se mutuamente, e applicam-se uma a outra. O sentimento proprio é, pois, tão incontestavel, como a consciencia propria; está presente, em todas as emoções particulares, como a consciencia nos conhecimentos.

Todo o homem tem, pois, o senso íntimo, desde que se lhe applique a observação. A metaphysica compete decidir si a restricção deve ser conservada.

A consciencia propria tem por *objecto* o eu; a proposição é clara, mas precisa ser analysada. Tracta-se de certa *determinação* do eu, ou do proprio eu? As determinações são aspectos particulares, nos quaes o eu, incluindo suas propriedades, relações, partes, actos ou phenomenos, pode ser encarado. Chamamos eu *indeterminado*, o eu considerado em si, feita a abstracção de qualquer determinação, o eu inteiro, considerado em sua essencia, uma e indivisa, no complexo de suas qualidades, relações e modificações, antes de ser a attenção chamada para qualquer desses aspectos multiplos. Admittida esta distincção, affirmamos que a consciencia propria versa ja sobre o eu indeterminado, ja sobre uma determinação do eu.

Temos consciencia de nossos *actos*, por exemplo, de uma percepção, de um projecto ou de uma dúvida: a serie dos phenomenos do espirito tem por testemunha a consciencia, que os verifica. Conhecemos igualmente as nossas propriedades, por exemplo, a unidade, a actividade, a individualidade, e nellas cumpre classificar as faculdades, o pensamento ou a intelligência, o sentimento e a vontade. Sabemos ainda que o eu é em *parte* espirito, em parte corpo, e que está em *relação* com seus semelhantes, com a natureza, com Deus. A consciencia abrange, pois, a totalidade das determinações do eu, poisque as estudamos pela consciencia.

Mas a consciencia abrange o eu *mesmo*, o eu *indeterminado*, considerado em sua essencia, uma e inteira, sem designação ou exclusão de qualidade alguma particular. O que primeiro que tudo nos impressiona no eu, é o proprio eu, como cousa indeterminada; as determinações veem mais tarde, á proporção que o conhecimento se completa. Antes de affirmarmos *alguma cousa do eu*, é necessario affirmarmos o *eu*, como objecto, ao qual se referem as qualidades que lhe reconhecemos.

Affirmar o eu, é considera-lo em si, sem subjeita-lo a juizo algum affirmativo ou negativo, sem lhe attribuir ou negar cousa alguma; affirmar alguma cousa do eu, é considera-lo em relação com outro objecto, com determinação de sua essencia, é julga-lo. Um, é conhecimento determinado, preciso, analytico; outro, é conhecimento indeterminado, que nada distingue no objecto.

A consciencia propria manifesta-se como consciencia do eu, e como consciencia de cada manifestação do eu. As duas manifestações estão para si mesmas, como o todo para a parte. A primeira, é uma *intuição sensível*, que é o conhecimento de alguma cousa determinada; a segunda, uma *intuição intellectual*. A rejeição da intuição intellectual acarreta a impossibilidade da psychologia racional e da metaphysica, limitando a intelligência ao estudo dos phenomenos, como succedeu a Kant. Outros affirmaram que o *sentimento* precede o *pensamento*, e que, no princípio de qualquer conhecimento preciso, depara-se com um sentimento confuso. Si tivessem dicto um pensamento confuso, assignalariam um factó importante, e teriam evitado muitas faltas; mas tomaram por sentimento a primeira manifestação do pensamento, o conhecimento indeterminado que acabamos de applicar ao eu, e reservaram somente o nome de pensamento ao conhecimento analytico. Não ha razão alguma, para se mudar o valor dos termos: embora vago, como na eriança, ou distincto, como no douto, o conhecimento é sempre conhecimento. Além de que similhante confusão acarreta graves consequencias:

si o pensamento decorre do sentimento, suas leis são as leis do coração.

Os objectos do *sentimento* proprio são os mesmos da consciencia propria. O homem tem o sentimento de seus actos, por exemplo, de uma intenção boa ou má; o sentimento de suas propriedades, por exemplo, da dignidade, da causalidade, da limitação; o sentimento de suas relações com outros seres e de suas determinações. Esses sentimentos determinados são positivos ou negativos, conforme produzem alegria ou dor, e se referem ao corpo e a alma. Mas o homem tem igualmente sentimento da sua essencia, uma e inteira, anterior a qualquer distincção, superior a qualquer determinação particular. — Antes do sentimento da propria existencia, como espirito e como corpo, a criança ja tem o sentimento de si mesma. Sentir alguma coisa do eu é ter o duplo sentimento do eu, e de uma das suas determinações. O sentimento do eu, como objecto, indeterminado, está, pois, contido na totalidade dos nossos outros sentimentos. E', na vida do coração, o que a consciencia propria é, na vida do pensamento. — E' um sentimento puro, completo, não sensível, distincto dos outros, e destinado a não se esvaecer na consciencia, mas a se desenvolver com ella.

§ 3.

Combinações do senso íntimo.

Conhecemos o senso íntimo, como propriedade do espirito, sem embargo de ignorarmos a *causa* delle. O objecto da psychologia experimental é a averiguação dos factos, feita a abstracção de seus principios. A metaphysica decidirá si Deus possue propriedade analogá, que possa servir de typo á nossa propria intimidade, permittindo demonstrar que ella é o que deve ser. Sabemos igualmente que o senso íntimo se applica ao eu e ás propriedades do eu. Donde se segue

agora que o senso íntimo deve também referir-se a si mesmo, porque elle é uma propriedade do eu. Com effeito, o senso íntimo se manifesta em nós, elevado á segunda potencia, como *intimidade da intimidade*; elle é seu proprio objecto, nossa intimidade nos é íntima. E como a intimidade é, ao mesmo tempo, consciencia e sentimento, a intimidade elevada á segunda potencia, apresentará quatro combinações differentes: consciencia da consciencia, consciencia do sentimento, sentimento da consciencia e sentimento do sentimento. — A consciencia e o sentimento, neste grau, são *completos*; no grau inferior, são incompletos, simples consciencia e simples sentimento.

Não é difficil a explicação destas combinações novas.

Um ser pode pensar, sem saber que pensa, e pode sentir, sem saber que sente. Neste caso, ha consciencia e sentimento simples; não ha consciencia completa de si. Este ser é ainda intelligente e affectivo, tem faculdades intellectuaes, mas as ignora; ignora sua propria natureza, não tem o *conhecimento íntimo*, a sciencia lhe é inacessivel. O mesmo com o *sentimento íntimo*: a felicidade é inacessivel ao ser que o não possui. O homem, porém, tem a consciencia e o sentimento completos de si. O sentimento da consciencia e do sentimento, indica que não só a alma possui faculdades intellectuaes e affectivas, mas ainda que ella o sente, que tem o sentimento das qualidades que lhe são proprias, com o que se alegra ou soffre. — A consciencia completa de si é ainda mais manifesta, porque a consciencia é a competente para nos dar a conhecer a consciencia e o sentimento, para nos facilitar a descoberta e a theoria delles. Em summa, o homem que observa e conhece a si proprio, em qualquer grau, não só tem a consciencia e o sentimento, mas a consciencia completa, a consciencia de suas propriedades, actos, essencia, nos limites da observação.

Consideremos agora a consciencia e o sentimento de nós mesmos, como base explicativa dos *attributos*

distinctivos ou característicos do homem, entre os seres finitos.—Os principaes destes attributos são, a personalidade, o sentimento moral, a liberdade, a responsabilidade, a perfectibilidade, a linguagem e em geral a vida racional.

A consciencia e o sentimento da intimidade propria, constituem os characteres da *personalidade* do homem. E' conveniente não confundir *pessoa* com *individuo*. Ha individuos que não possuem personalidade, e presumimos tambem que existe uma personalidade infinita, que não é individuo. Indivíduo é um ser finito, inteiramente determinado em suas relações, que tem semelhantes, mas que se distingue delles em todos os sentidos: os animaes são individuos.

O homem é um individuo revestido do character da personalidade, um eu, uma individualidade pessoal ou uma personalidade individual. O individuo não vive *para si*; é *cousa*, e pode ser empregado, como *meio* ou como instrumento por outros seres: taes são os animaes e os escravos.—Não ha instituição mais revoltante que a da escravidão, porque priva o ser racional de sua qualidade fundamental. Em linguagem juridica, pessoa é o ser *capaz* de *direitos*; na moral, o ser *capaz de deveres*.

Foi de proposito que não seguimos a lição de alguns auctores francezes na explicação deste attributo do homem. Na opinião de Cousin: « a vontade é o ser da pessoa »; na de Maine de Biran: « a vontade é a personalidade, a personalidade completa, o eu ». Ora, si é certo que a nossa individualidade caracteriza fortemente a vontade, não é menos certo que esta faculdade, ora é *inconsciente* ou cega, ora *consciente* ou reflectida. Portanto o valor da personalidade não decorre da vontade, mas o desta decorre da personalidade que a faz livre. A vontade só, feita a abstracção da consciencia, é uma actividade subjugada por influências exteriores.

A consciencia e o sentimento completo de si, ex-

primindo a personalidade, determinam tambem o *sentimento* moral e o discernimento moral. Em virtude do senso íntimo, o homem julga os seus proprios actos com os principios do bem e do mal, declarando uns bons, outros maus, e experimenta então aquelle sentimento de satisfação e de serenidade, que é a base da felicidade, ou o sentimento de pezar, de arrependimento, de remorso. A *consciencia moral* não é, pois, sinão uma applicação do senso íntimo, e suppõe o conhecimento proprio.

No mesmo caso, está a *liberdade*. O livre arbitrio é o poder que a alma tem de se subtrahir ás excitações exteriores, de determinar-se, depois de haver deliberado, ou de agir com pleno conhecimento de causa. Não ha liberdade para aquelle que ignora o que faz, ou que não pode apreciar os actos proprios. Sem liberdade, não ha *responsabilidade* do agente, nem *imputabilidade* dos actos, que é consequencia daquella.

A *perfectibilidade* depende do senso íntimo tanto quanto a liberdade. E' indício de natureza imperfeita que aspira á perfeição. Suppõe a actividade que se escoa no tempo, com as faculdades relativas ao tempo, a memória para o passado e a previsão para o futuro; suppõe a razão, de que recebemos a idea de perfeição absoluta, e a imaginação que fórma della o ideal subsistente na vida; suppõe, emfim, a reflexão, que compara a situação presente da alma, a uma situação mais perfeita, e o conhecimento íntimo contido neste juizo.

Da mesma origem decorre a *vida racional* do homem, como vida da intelligência, do sentimento e da vontade, baseada nas ideas absolutas da razão. — O espirito humano possui certa actividade intellectual que se realiza na sciencia, de conformidade com a idea do *verdadeiro*, certa actividade esthetica, que se realiza na arte, adequada á idea do *bello*, certa actividade moral e social que se funda nas ideas do *bem* e do *justo*, certa actividade religiosa que se desenvolve de harmonia com a idea de Deus. Estes diversos domi-

nios da vida dos seres estão subordinados á perfectibilidade, e presentes em todas as epochas conhecidas da história.

A vida social tem por organ a *palavra*. Não é a voz que introduz no espirito as ideas do verdadeiro, do bello, do justo, de Deus; porque a voz não passa de um *som*, de um phenomeno sensivel, que não offerece cousa alguma de commum com um princípio absoluto, enquanto não tivermos pensamentos que correspondam aos sons, e destes fazemos palavras, dando-lhes significação. Ouvir e comprehender são cousas diversas. O animal ouve, mas não comprehende. Aquelle que não comprehende a si proprio, não pode comprehender aos outros. A possibilidade da linguagem é, pois, fundada no conhecimento íntimo e na idea de *signal*. O *signal* é um elemento racional que não decorre da vista, nem do ouvido, poisque indica relação, entre o externo e o interno, entre o visivel e o invisivel. A palavra é o symbolo da razão; mas a razão só impera em nós, na proporção do desenvolvimento do senso íntimo. E, por isso, que a palavra se perturba nos estados, em que o homem perde a consciencia de si.

Os attributos caracteristicos do homem acham-se, pois, estreitamente ligados á consciencia e ao sentimento que elle tem da intimidade propria, e presuppõem o conhecimento íntimo.

§ 4.

Seres que não possuem senso íntimo completo.

Resolvida de modo affirmativo a questão do senso íntimo em relação ao homem, perguntamos agora: existem seres que possuem *senso íntimo*, sem que tenham *consciencia* dessa propriedade, isto é, que pensem, e sintam em qualquer grau, sem que possam analysar seus conhecimentos e sentimentos? Já se vê que que-

remos falar dos *animaes*. Mas aqui é impossivel a applicação da observação directa da psychologia. Recorreremos, pois, á observação externa, para examinar si a actividade daquelles seres apresentam caracteres identicos á nossa, e pelos quaes possamos resolver a questão da presença do senso íntimo nelles.

Para negar *alma* aos *brutos*, é necessario o apoio de principios philosophicos que transcendem a experiencia, ou o temor de consequencias theologicas que poderiam deduzir da these contrária. Descartes affirmava que a essencia de cada substância é constituída de um só attributo, que não existem sinão duas sortes de substâncias no mundo, espiritos e corpos, que umas são cousas pensantes, e outras cousas extensas, que o que não se refere ao pensamento, se refere á extensão, e que o pensamento é a consciencia completa de si, tal como existe no homem. Por consequencia os animaes não teem alma, são simples *machinas*, semelhantes a relogios, movidas por « espiritos vitaes » que se aquecem no coração, e circulam nos nervos.

Si a consequencia é falsa, é porque as premissas não são solidas. Com effeito, a observação certifica que varios são os graus da manifestação do pensamento, ora inconsciente, ora reflectido, e que pode-se pensar, ignorando que se pensa. Desde então não ha razão, para negar-se a existencia de almas differentes da alma humana. As substâncias immateriaes teem qualidades differentes, bem como as substâncias materiaes. Porque não hão de haver muitas sortes de almas, almas submettidas á razão, e almas submettidas ao instinto, visto que ha diversas especies de corpos organizados? Mas, si os animaes teem alma, esta alma sera immortal, poisque, a *immortalidade* resulta da propria natureza da substância espiritual? Em primeiro lugar, a observação cala-se, sobre tal questão; depois, é possivel que a immortalidade da alma se funde em argumentos que não se applicam aos brutos. E' possivel que haja vida futura para todos os seres animados, mas que a

distância existente, entre elles, na terra seja mantida além da morte. Objectam ainda que, affirmando-se que existem almas nos brutos, é impossivel explicarem-se seus soffrimentos, porque elles não participaram do peccado original, que introduziu o mal no mundo. Responderemos simplesmente que o soffrimento é um factó, e que este factó é proprio de uma alma qualquer.

A physiologia derribou a hypothese do animal machina ou do automatismo, e restituiu a alma aos brutos. A psychologia experimental chega ao mesmo resultado, e reconhece nos animaes uma alma dotada de propriedades analogas ás da nossa, ainda que de ordem differente e de classe inferior.

Nos animaes superiores, ha um systema nervoso, um systema muscular, um systema osseo, como em nós, e estão, como nós, em relação com o mundo exterior. E' assim que, por meio dos sentidos, os animaes percebem os objectos; pelos nervos, são affectados pelos corpos agradavel ou desagradavelmente; pelos ossos, musculos e nervos, executam movimentos voluntarios. Si a percepção e o conhecimento são actos do *pensamento*, como contesta-los no animal? E si o pensamento, o sentimento e a vontade são faculdades espirituaes, como contestar que ha alma nos brutos?

Como nós, os animaes teem faculdades, forças, tendencias. A faculdade de pensar se manifesta nelles pela attenção e percepção, que os dirigem, no mundo exterior, pela imaginação que se lhes nota nos sonhos e terrores, sem causa apparente, pela memória ou associação de ideas que preside á educação que se lhes dá. A faculdade de *sentir* se manifesta, pelo prazer e pela dor no presente, pela esperanza e temor, quanto ao futuro, pela gratidão ou pela vingança, quanto ao passado. A faculdade de *querer* se manifesta, por movimentos, disposições e projectos proseguidos, com paciencia ou tenacidade, quando o bruto espreita a presa. Essas faculdades se manifestam na vida, por actos mais ou menos energicos. As tendencias do bruto não

são menos evidentes. O *instincto* é a propriedade mais elevada do bruto; chamam-n-o analogo da razão, porque, em virtude d'elle, o animal executa, sem reflexão, obras que são applicações das leis racionaes da mechanica ou da geometria, obras que o proprio homem não executaria, com egual perfeição. É uma tendencia innata que impelle a alma, para realizar uma serie de actos determinados, por sua propria natureza. O instincto, no complexo dos seres, está na razão inversa da *intelligência* ou da actividade reflectida da alma. Augmenta, á proporção que a intelligência diminue, de uma classe a outra, sem excepção do homem. Nos insectos, o instincto é quasi imperceptivel; os vertebrados teem instinctos e intelligência; no homem o instincto domina, nos primeiros mezes, e desaparece, á proporção que a intelligência desperta. Estas considerações explicam os actos da vida dos brutos, mesmo aquelles que nos parecem maravilhosos, porque todos elles se realizam, nos limites da *sensibilidade* e do *instincto*.

Assim, pois, reconhecemos no animal, de conformidade com a sciencia, o senso íntimo simples; mas não senso íntimo elevado á segunda potencia ou completo, como em nós. Porque os brutos são privados dos attributos caracteristicos do homem, que presuppõem o conhecimento íntimo. Dahi a consequencia que o animal, não sendo *eu*, não é *pessoa*, não é titular de direito, mas cousa, objecto de direito.

§ 5.

Permanencia do senso íntimo na vida.

Ficou provado que a consciencia e o sentimento proprios são completos no homiem. Procuremos agora saber si o senso íntimo é *permanente* ou contínuo na vida; ou a persistencia do pensamento reflexo, do pensamento

do pensamento, na totalidade dos estados da natureza humana, das edades e dos graus de cultura.

Consultada a observação, é impossivel a admissão da these. Porque em certas situações, como a preocupação e a meditação, o sonho e a loucura, e no imperio de certas emoções violentas, como o temor e o furor, obramos, sem conhecimento de causa, sem reflexão. Nestas situações, tão frequentes e tão conhecidas, o homem não pode, por si mesmo, verificar a acção das faculdades proprias, nem, por consequencia, afirmar a posse do senso íntimo; porque ja não está em estado de observação propria. Como saber então si o espirito conserva ao menos a consciencia e o sentimento, quando perde a consciencia de sua intimidade? E' pela observação externa ou indirecta, dirigida sobre as manifestações visiveis da alma e fundada na analogia. Da similhaça dos effeitos, concluimos a similhaça das causas. Ora, a observação certifica que os nossos similhantes pensam, sentem e querem, mesmo quando perdem a consciencia dos proprios actos. A intimidade mesma parece, pois, ser um facto permanente na vida; quando o pensamento e o sentimento ja não são reflectidos existem ainda como pensamento e como sentimento: logo a actividade da alma é contínua; si ella não se retrahê em si mesmo no interior, expande-se no exterior. O senso íntimo, como simples sentimento, sera, pois, uma propriedade inseparavel do espirito, que não nasce, nem morre em nós, que é independente dos accidentes da sensibilidade. Este poncto importante nullifica as pretensões das doutrinas exterioristas, que collocam no exterior a origem de nossa actividade espiritual. Entretanto, não exaggeremos as cousas, deixando arbitrariamente os limites da observação. A continuidade do pensamento, do sentimento e da vontade não resulta da observação pura, porque nos é impossivel acompanhar com attenção a serie dos actos da alma, na totalidade dos estados, durante o somno e a vigilia; é impossivel observarmos o nosso pensamento e o de ou-

trem constantemente e sem interrupção, no decurso da vida.

A continuidade da actividade deve, pois, fundar-se em outros argumentos, que não sejam os deduzidos da experiencia. Aqui o que se pode dizer, é que a observação não se mostra contrária em cousa alguma á permanencia do senso íntimo, que o torne impossivel ou enfraqueça os principios metaphysicos que lhes servem de base. Não existe, com effeito, uma só situação periodica, um só acto normal ou anormal, um só grau de cultura, no qual a intimidade seja interrompida de modo certo. Si não podemos observar a totalidade dos actos da alma, podemos, ao menos, estabelecer que ha actos de pensamento, de sentimento e de vontade, em todas as phases do desenvolvimento do espirito. Provemos a these.

Em primeiro logar, o senso íntimo é independente da *sexualidade*. Pode ser que a consciencia propria seja mais clara no homem, e o sentimento mais profundo e mais delicado na mulher; mas ambos pertencem aos dous sexos. Si, pelas qualidades do coração, a mulher supera ao homem, não deixa, por isso, de ter consciencia propria; si, pelas qualidades da intelligência, o homem supera á mulher, não deixa, por isso, de ter sentimento de sua natureza e de suas propriedades. Ambos são membros da humanidade, e, possuem os attributos caracteristicos da especie humana; porém, manifestam a humanidade, sob dous aspectos oppostos.

A intimidade subsiste, depois, na totalidade dos graus de *cultura*: é independente da *educação*, ao menos em relação a sua existencia. Quer a educação se faça pela influencia preponderante das cousas sensiveis, ou pela inspiração das leis da razão, a alma deve agir espontaneamente, para estar em estado de a receber.

O senso íntimo é ainda independente dos estados periodicos da vida: no *somno*, como na *vigilia*, elle persiste em um grau qualquer. A actividade da alma, durante o somno, é factó consignado na sciencia, qual-

quer que seja a explicação deste estado. O homem adormecido não sabe que dorme, não analysa os seus actos, não conhece o seu estado, não pode mesmo dormir, si quer observar, em si proprio, como se opera a passagem da vigilia para o somno; mas a memória, e, em sua falta, o testemunho de outrem attesta que elle desenvolve dormindo a serie de pensamentos e de sentimentos que constituem o senso íntimo. O homem pensa, sente e quer no somno, mas sem ordem, sem connexão. Este resultado é provado pelo *sonho*, porque sonhar é pensar. Ha sonhos lucidos e sonhos incoherentes; aquelles denotam vigilia interior da alma, que continua, durante o repouso do corpo, as operações começadas, em pleno conhecimento de causa; estas pertencem propriamente ao somno do espirito, e se explicam pelo jogo da imaginação, e pela associação das ideas.

Não é, pois, a *ausencia de actividade* que caracteriza o somno; porque então o somno não se applicaria á alma, nem aos organs da vida vegetativa, mas unicamente ao cerebro e aos sentidos. A razão do phenomeno é mais profunda. O somno e a vigilia são modos geraes de actividade para os seres finitos que vivem na terra. As plantas são submettidas fatalmente a esta lei de periodicidade, apezar de não ter vida de relação; a alma não está exempta dellas, apezar de poder libertar-se das condições exteriores que regulam o movimento alternativo da vida.

A consciencia incompleta de si não está suspensa na *alienação mental*. A loucura offerece muita analogia com o sonho, e pode receber a mesma explicação. Não se revela, por perda de faculdade alguma, nem muitas vezes, por lesão ou inflammação de qualquer organ, mas por corrupção, nas relações existentes, ja entre os systemas principaes do corpo, ja entre as faculdades fundamentaes do espirito, ja entre o corpo e a alma. A loucura pode, pois, ter por causa primordial um desarranjo do corpo ou da alma, mas é sem-

pre um estado mental. A' desordem do systema nervoso e sensorial prendem-se em graus diversos as allucinações e o estupor; á desordem do systema muscular, a demencia e o idiotismo; á desordem dos orgams internos, a hypochondria e a melancholia. A loucura que tem, por principal origem, a perturbação completa das faculdades espirituaes, constitue o dilirio geral ou mania. Si o dilirio é parcial, ha monomania. A monomania que é originada pelas faculdades mentaes, sobretudo pela imaginação, dá logar ás ideas fixas que tomam diversas fórmas, como a demonomania ou estado de um possesso; quando produzida pelas faculdades affectivas, se manifesta particularmente como monomania religiosa ou theomania, e como monomania amorosa; a que tem por origem a vontade, se mostra como monomania criminosa. Estas diversas causas, entretanto, actuum, e reagem mutuamente. Mas a alienação, qualquer que seja o seu começo, é caracterizada, ja no complexo das operações do espirito, ja em tendencia particular, pelo mesmo absurdo e pela mesma carencia de connexão que observamos no sonho: por isso a necessidade de dormir é pouco intensa no louco.

O louco não pode exercer a observação propria, e não tem consciencia do seu estado; si conhecesse a loucura, estaria restabelecido; o homem de espirito são pode perguntar a si mesmo se está louco, mas similhante interrogação é prova sufficiente de saude. Mas o louco está submettido á nossa observação, e podemos verificar que elle pensa, sente, quer, muitas vezes com vivacidade, porém, por modo desordenado, sem uniformidade, sem ordem logica, só com aquella ligação que existe na successão das imagens, ou na associação fortuita das ideas. Quando se diz que o alienado está *sem razão*, não se quer dizer que elle perdeu uma faculdade, mas que está privado da consciencia dos principios racionaes que dirigem os homens na vida. O pensamento e o sentimento subsis-

tem, mas a consciencia deixou de dar esclarecimentos a respeito delles.

E', nestes limites, que o senso íntimo se mantem, na alienação mental.

A intimidade pertence, emfim, á totalidade das edades da vida. Neste poncto, a dúvida só pode recair na *criança* que ainda não possui a *palavra*; e, portanto, só a observação externa é competente para esclarece-lo. A criança, com effeito, dá signaes certos de intelligência e de sentimento, pela attenção e percepção, pelo riso e pelas lagrimas, antes de falar, desde os primeiros mezes da existencia terrestre. Isto confirma o raciocinio, porque é preciso pensar antes, para apprender a falar. A palavra não é linguagem natural, mas convencional, obra de reflexão, em que o instincto só tinha parte, nos tempos primitivos. Não ha relação alguma necessaria, entre os sons e os pensamentos, como prova a diversidade das linguas. Um só pensamento pode se traduzir de mil modos differentes, acceitos, como legitimos, por nações inteiras. A criança não fala, pois, naturalmente a linguagem materna de preferencia a outra qualquer, mas apprende a lingua, em que se lhe fala. E' o som em si um phenomeno acustico que se transmuda em signal, quando lhe damos por significação um acto do espirito. E' necessario, pois, que o acto exista ja, para que o som possa ser empregado, como signal, como elemento da linguagem. E', por esta razão, que o pensamento precede necessariamente a palavra.

A criança apprende a falar, quando deante della pronunciamos uma palavra, e lhe mostramos a cousa que a palavra designa. Não é o som que lhe ensina o objecto, é a intelligência que o percebe; si a criança não está attenta, ou si, apezar da attenção, ella não attinge o objecto de que se fala, as ondas sonoras não lhe trazem ao espirito pensamento algum; pelo contrario, si a criança attinge o objecto, adquire um conhecimento, por meio da vista, e se pussue ja a idea

do signal, ella comprehende que o som repetido que lhe resoa nos ouvidos, é a expressão do objecto que se lhe mostra. Então a criança trabalha, para reproduzir o som, afim de se servir d'elle pessoalmente. Pelo concurso da memória, uma associação de ideas existe na alma, entre sons articulados e objectos conhecidos. Retidas muitas palavras designando objectos materiaes, a criança pronuncia seus pensamentos, e ouve os pensamentos de outrem, uma relação está atada, entre ella e seus semelhantes, e a criança pode passar insensivelmente do concreto ao abstracto, e do physico ao moral. O senso íntimo *se desenvolve* na vida em relação com os diversos graus de cultura. Na infancia, o espirito se liberta pouco a pouco da influencia dos sentidos, e procura reconhecer-se a si mesmo. A' proporção que vae comprehendendo melhor as cousas que o circumdam, elle se concentra mais frequentemente em si. Porém este movimento é susceptivel de graus innumeraveis. Em geral é, na idade madura, que a consciencia e o sentimento attingem seu maior desenvolvimento, e que o espirito, fortificado pelo estudo e carregado de experiencia, pronuncia juizo imparcial sobre si mesmo, sobre suas qualidades, defeitos e relações com o complexo dos seres.

A mesma lei se applica á *humanidade* terrestre. Quando se reconhece que o senso íntimo está estreitamente ligado aos attributos distinctivos do homem, podem se explicar as imperfeições ou aspirações dos povos, e ajuizar da *idade* da humanidade.

CAPÍTULO II.

Poncto de partida da Sciencia.

§ 1.

Necessidade e condições do poncto de partida.

A sciencia é possível para o homem? Suas condições parecem de difficil realização, e o scepticismo assoberba essas difficuldades. Não falando sinão da *verdade*, como podemos saber que a possuímos? A verdade exprime o accordo do pensamento com o objecto; mas, como verificar si o objecto é em si, fóra do pensamento, como pensamos que elle é? A verificação parece impossivel, porque não temos medida commum, entre o sujeito e o objecto do conhecimento. Qual, pois, o valor objectivo da intilligência humana? Foi a necessidade de resolver este problema que obrigou os philosophos, urgidos pela dúvida, a procurar uma primeira verdade que fosse superior á opposição do sujeito e do objecto do pensamento, e que assim podesse servir de *poncto de partida* para a sciencia.

Para assim ser qualificado, o poncto de partida deve ter muitas condições: precisa ser *certo*, poisque é pela certeza que entramos na sciencia, e a sciencia repelle

as hypotheses ; *immediato*, poisque é naturalmente a primeira verdade certa, por consequencia, não pode derivar de outra verdade ; e *universal*, poisque deve ser admittida pela totalidade dos espiritos que procuram a sciencia, tanto pelos scepticos como pelos dogmaticos. O poncto de partida é, pois, uma verdade immediatamente certa para todos.

Na *Introdução*, mostramos que o poncto de partida não podia ser um conhecimento *transcendente*, porque não ha noção deste genero que seja, ao mesmo tempo, certa, immediata, e universal. Com effeito, o conhecimento do mundo physico e do mundo espiritual, por consequencia o dos nossos semelhantes, teem por intermediario a sensibilidade e a linguagem, e por contrarios os idealistas e os materialistas, sem contar os scepticos, que permanecem na dúvida ; e o conhecimento de Deus, bem que immediato, no poncto de vista logico, é ainda mediato, no poncto de vista chronologico, porque exige certa preparação do espirito ; de mais esse conhecimento está exposto aos ataques dos atheus, é suspeito aos septicos, e aos que não se arriscam além da experiencia. O poncto de partida, si existe, não pode ser sinão um conhecimento immanente : seu objecto é o eu, o eu só, com exclusão do não-eu. Para possuir a sciencia, é necessario que o homem comece por se conhecer a si mesmo. Socrates, S. Agostinho, Descartes, Fichte, Krause estão de accordo neste poncto.

§ 2.

Do facto primitivo da consciencia.

Procuremos, no complexo dos conhecimentos immanentes, a primeira verdade immediata e universalmente certa. Esta questão é identica á do *facto primitivo* da consciencia, de que Cousin se occupou. As nossas affirmações, a respeito do eu, são immediatas neste sentido : que o eu está directamente em relação comsigo

mesmo ; mas não são contemporaneas, succedem-se conforme as leis do desenvolvimento do espirito, e, em consequencia, existe uma que é anterior ás outras. Tracta-se de saber qual é, na ordem do tempo, o primeiro acto do espirito ; indagar-se-a depois si este phenomeno original reúne, na ordem logica, as condições do ponto de partida da sciencia.

Sabemos que a consciencia tem por objecto, ja o *eu indeterminado* ou considerado em sua essencia, uma e indivisa, ja qualquer das *determinações* do eu. Qual o facto primitivo? Sera o pensamento *eu*, ou o pensamento de alguma qualidade do eu? Pensamos que o pensamento eu é anterior a qualquer outro pensamento relativo ao eu, e que é a primeira manifestação da consciencia, na ordem logica, bem como na ordem chronologica do pensamento. E' o que resulta desta proposição complexa: que é impossivel affirmar uma propriedade, uma parte, um acto ou uma relação do eu, sem affirmar primeiramente o mesmo eu.

Observemos, desde logo, que o pensamento eu é um pensamento indeterminado, poisque seu objecto é o eu inteiro, sem designação ou exclusão de qualidade alguma particular. Differe, neste aspecto, dos outros pensamentos immanentes, que são ja determinados ou analyticos, poisque encarão o eu, sob este ou aquelle aspecto. Quando digo: o eu é um ser, o eu é um, o eu existe, determino ou analyso o eu, e não posso me exprimir sinão sob a fórma de juizo. Quando, pelo contrario, digo simplesmente *eu*, não faço acto algum de comparação nem de abstracção, não julgo, não possuo sinão a noção ou a intuição do objecto que affirmo, mas do qual não affirmo cousa alguma. Si o pensamento eu é anterior aos outros pensamentos immanentes, desde ja se vê que os logicos não tem razão, quando sustentam que qualquer noção envolve um juizo, como qualquer juizo envolve duas noções: aquella these não se pode applicar sinão ás noções determinadas. Os conhecimentos transcendentales apresentam a mesma suc-

cessão: antes de qualquer conhecimento determinado que decompõe o objecto, ha conhecimento indeterminado, que attinge o objecto mesmo, o objecto indiviso ou total.

A consciencia de si é, em primeiro lugar, anterior á consciencia das propriedades do *eu*. A criança tem o sentimento de si, antes de saber o que ella é, e começa pela affirmação de si, para poder saber o que ella é, ou quaes as suas qualidades. A criança, sem saber o que é a existencia, actua, e pensa, sem saber o que é a actividade e o pensamento. Quando adquire a noção de uma das suas propriedades, ja tem o pensamento *eu*, poisque é ao eu que é feita essa attribuição. O pensamento eu é simples, o pensamento das propriedades do eu é duplo, e se exprime, sob a forma de juizo, do qual o eu é um termo: eu penso, eu existo. A intuição eu está, pois, necessariamente envolvida nas affirmações particulares de que o eu é o sujeito.

Depois, a consciencia do eu é anterior á consciencia das *partes* e dos actos do eu. A criança fala de si, antes de analysar sua natureza, antes de se distinguir, como espirito e como corpo. Essa distincção se exprime, sob a fórma de juizo, do qual o eu é ja um termo: eu sou espirito, eu sou corpo. O facto primitivo não é uma relação, como quer Maine de Beran, mas um elemento unico. A criança não tem conhecimento algum de distincção, entre a alma e o corpo, e, entretanto, ja tem consciencia de si.

Emfim, o mesmo acontece com as relações do eu com outros seres. Posso fazer abstracção destas relações, sem fazer abstracção de mim mesmo. Si o eu existisse só, sem causas e sem limites, ainda assim teria consciencia de si.

Concedamos, para simplificar a questão, que o eu tem uma *causa*, e que esta causa é *Deus*, mas é certo que o eu tem consciencia de si, antes de ter consciencia de suas relações de subordinação a Deus. Em verdade, reconhecer a Deus, como causa do eu, é reco-

nhecer o eu, como um effeito, como um ser dependente e distincto do Ser absoluto. Ora, a dependencia e a causalidade são propriedades do eu, e ja sabemos que o espirito não pode ter consciencia de suas propriedades, sem anterior consciencia de si. O espirito não pode, pois, ter a noção de Deus, como causa do eu, sem ter o sentimento de sua dependencia e de si mesmo.

A questão é mais delicada, quando tracta-se de saber si o eu tem consciencia de si, antes de ter consciencia de um mundo exterior, ou si se pode affirmar o *eu*, sem, ao mesmo tempo, affirmar o *não-eu*. Causin diz: « O eu e o não-eu nos são dados simultaneamente, em uma opposição, em uma limitação recíproca ». Mas esta opposição é um acto reflectido da consciencia, e o auctor convem que o conhecimento reflectido seja precidido de conhecimento indistincto e espontaneo. Proposições deste genero são frequentes na psychologia, em França e na Allemanha, posteriormente a Fichte. Até então, tractava-se de erro de facto, relativo aos phenomenos da consciencia; mas vejamos a applicação que fizeram daquelles dados.

Collocando-nos dentro das condições da sciencia, não podemos admittir em Deus sinão aquelles attributos de que temos intuição clara. Ora, a pessoa é um eu, um ser que tem a consciencia e o sentimento de si completos; si a consciencia propria é impossivel, sem a consciencia de um não-eu, o que pensar da *personalidade* de Deus? Vacherot vae nos responder: « Para que um ser tenha consciencia de si, para que seja affirmado, tenha posição como eu, é necessario que o ser se distinga, se separe de um não-eu qualquer. Ora, este meio de distincção, este não-eu falta á actividade infinita do Ser universal, qualquer que seja alias a unidade d'elle. Deus não poderia attingir-se como eu, ter consciencia de si mesmo sinão oppondo a si um não-eu; o que é impossivel, poisque Deus é tudo, como Ser infinito e universal. Logo, aqui ainda os nossos theologos mais racionadores não comprehendem as noções

que empregam. A contradicção é manifesta; cumpre escolher, entre os attributos metaphysicos e os attributos psychologicos. O Deus pessoal e consciente é necessariamente *finito* e *individual*; o Deus infinito e universal é necessariamente impessoal. » E mais longe: « Não se pode conceber a Deus, na posição de pessoa, isto é, como eu, sinão com opposição de um não-eu, por consequencia, com limitação e individualização... Com tal explicação, cumpre não falar mais de um Deus pessoal. » Pelo contrário, é necessario falar e falar sempre, para que se salvem as gerações novas do atheismo, que as invade, á proporção que as velhas crenças descem ao tumulo. A occasião não é opportuna, para se estabelecer a personalidade de Deus, mas convem mostrar que a crítica de Vacherot repousa em erro psychologico, de facil verificação, quando se quer indagar qual o facto primitivo da consciencia. A argumentação do illustre escriptor desaba, si a consciencia *propria* é possivel, sem a consciencia de um não-eu. Ora, assim é para nós, apezar da nossa limitação e individualidade, e, portanto, facilmente se comprehende que a mesma vantagem pertença ao Ser infinito, a respeito do qual não existe mesmo não-eu.

Fixemos o sentido da questão. Queremos saber qual a primeira manifestação do pensamento. Si interrogarmos-nos sobre nossa condição actual, ficamos convencidos que somos um ser limitado, um individuo, e que, ao nosso lado, ha outros seres limitados que formam para nós um mundo exterior. Qualquer eu limitado suppõe um exterior, um não-eu; a limitação e a exterioridade são inseparaveis. Qualquer ser finito existe por definição, a par de outros seres finitos, que lhe são extranhos. As plantas, os animaes, os homens estão juctos no mesmo mundo, todos limitados ou finitos; cada qual tem sua essencia e seu conteudo, mas este conteudo tem limites, e além desses limites, ha outras realidades. O infinito só não tem exterior, porque o infinito não é certa parte da realidade, mas o todo, fóra do qual

nada mais existe. Um eu infinito exclue todo não-eu. A noção da exterioridade é, pois, completamente relativa. A natureza não é exterior a si mesma, nem exterior para Deus, é exterior para seres limitados, como as plantas, os animaes, os homem. Mas ha differença nestes seres; o mundo exterior existe para todos, mas homem só tem *consciencia* d'elle, o homem só conhece o exterior, como exterior, porque pode po-lo em opposição com o seu proprio conteúdo.

Portanto, é certo que o mundo exterior não existe para nós, sinão com a condição de nossa *limitação*, portanto é egualmente certo que não temos consciencia do mundo exterior, sinão com a condição de termos *consciencia de nossa limitação*. Ora, a limitação é parte das nossas propriedades, e o conhecimento das nossas propriedades é posterior á consciencia de si.

O que induz os escriptores ao erro, nesta questão, é a falsa relação que estabeleceram involuntariamente, entre *interior* e *exterior*, entre *afirmação* e *negação*, e o velho prejuizo logico que uma cousa não pode ser percebida *em si mesma*, mas somente *em relação* com outra. O eu é positivo; o não-eu negativo; o eu tem junctamente interior e exterior que exprime o que elle é, e o que não é. Dahi disseram « que tudo é relativo no conhecimento. » Entre as cousas, ha relações, e ellas não podem ser conhecidas, sem comparação; para attingir-se um objecto, é necessario distingui-lo de outros, e, por consequencia, conhecer os outros; o interior e o exterior suppõem-se mutuamente, e não podem ser percebidos em separado; não ha interior sem exterior, nem exterior sem interior; não ha afirmação sem negação, nem negação sem afirmação.»

Tudo isso é exacto somente em parte, e tem applicação exclusiva ao conhecimento analytico dos objectos determinados.

O pensamento *eu*, como pensamento indeterminado, é, pois, anterior á totalidade dos pensamentos determinados, relativos ao eu. Precede a consciencia que temos

de nosso pensamento, de nossa existencia, de nossa identidade e de nossas relações. E' o *facto primitivo* da consciencia propria. A sciencia inteira do eu o suppõe, e tem por fim explica-lo, analysando successivamente o eu, em suas propriedades, em sua vida, no complexo de suas relações,

Esse ponto é importante para a *práctica* e para a *theoria*, porque firma a nossa liberdade, e fixa em nós o ponto de partida da sciencia.

Firma a nossa liberdade, porque faculta-nos a apreciação das tendencias parciaes, dos movimentos particulares, das determinações de nossa *natureza*, e a direcção livre que lhe imprimimos, submettendo-as á unidade, como *partes* do mesmo todo; fixa em nós o ponto de partida da sciencia, porque em virtude da espontaneidade, cada qual tem em si e de si o *começo* da sciencia que lhe é proprio; porque o conhecimento nasce em nós e vem de nós, como propriedade originaria do eu.

Tal é o principio do ensino, conforme ao *facto primitivo* da consciencia.

§ 3.

O pensamento eu é o ponto de partida da sciencia.

O primeiro acto do pensamento, na ordem do tempo, é tambem o primeiro acto do pensamento, na ordem logica. Verifiquemos este ponto. Sabemos que o *puncto de partida* da sciencia é uma verdade immanente, que deve ser immediata, universal e certa. Ora, a intuição eu reúne as tres condições, e só ella pode reuni-las, visto como o conhecimento transcendente a presuppõe, e qualquer conhecimento analytico do eu lhe é posterior. O pensamento eu é unico neste sentido.

A intuição eu é certa, porque a dúvida não se pode prevalecer sinão da possibilidade do desaccordo, entre o sujeito e o objecto do pensamento. Ora, semelhante distincção não existe na *intuição* eu, poisque nella o

eu não é determinado, em sentido algum e não pode, em consequencia, ser reconhecido, como sujeito, nem como objecto. A dúvida é, pois, impossivel, nesse instante da consciencia, e pode-se dizer que o pensamento eu é rigorosamente superior á opposição do sujeito e do objecto do conhecimento. E' precisamente o que faltava para se arredarem as difficuldades inherentes ao problema da verdade. E quando mais tarde o eu for determinado pela anályse, quando mais tarde for suscitada a seu respeito a questão da dúvida ou da certeza, ver-se-a tambem que o eu é junctamente o sujeito e o objecto do pensamento, que elle é o *subjeito-objecto*, ou que o sujeito e o objecto são absolutamente identicos, no conhecimento proprio: o sujeito que conhece, e o objecto que é conhecido são uma e a mesma cousa. Neste poncto, é impossivel conceber-se e formular-se o erro e a dúvida. A certeza é, pois, completa, sem condição, nem demonstração. A demonstração, longe de esclarecer o pensamento eu, recebe delle a sua possibilidade.

O pensamento eu é universal ou commum a todos os seres racionais, sem distincção de edades, de sexos de condições ou de eschólas. E' possivel negar a Deus e o mundo, mas não o eu; podem-se negar o espirito e o corpo, a unidade e a identidade, mas o eu subsiste, como sujeito e testemunha dessas negações. — Septicos e dogmaticos concordam que ha uma verdade inabalavel, alguma cousa absoluta para o homem, — a certeza propria.

O pensamento eu é, emfim, *immediato*, poisque indica que o eu se refere ao eu, sem intermediario de especie alguma. E' inutil qualquer organ ou preparação, para attingirmos o eu. Conheçemo-nos, e esse conhecimento não é dependente do conhecimento de outra qualquer cousa. O pensamento eu é presupposto, em todos os pensamentos; não é adquirido por via discursiva, por effeito do raciocinio, ou deduzido de principio superior: é completamente intuitivo, e anterior a

qualquer noção de princípio: é uma intuição intellectual, pois que seu objecto é o eu inteiro, como ser indeterminado. A existencia da intuição intellectual é assim verificada, logo no começo da sciencia.

Antes de Krause, os auctores que tractaram do poncto inicial da sciencia enganaram-se em algumas questões relativos a esta verdade primitiva. Uns adoptaram a fórma do juizo, para expremi-la, outros a do raciocinio. E' claro, entretanto, que o juizo é uma relação, o raciocinio, combinação de relações, e que ha alguma cousa anterior á relação—os proprios termos que ella une. O poncto inicial precede as operações complexas do pensamento. Qualquer juizo sobre nós mesmos, e qualquer raciocinio que tenha o eu por objecto, suppõem já a intuição eu.

O *nosce te ipsum* de Socrates, e os grandes systemas de Platão e de Aristoteles; as proposições de S. Agostinho relativas á certeza do eu; o *cogito, ergo sum*, de Descartes; as conclusões hypotheticas de Locke e de Leibnitz, derribadas pelo criticismo de Kant; o abysmo aberto por Kant, entre o subjeito e o objecto do conhecimento, o *egotismo* de Fichte: todo esse esforço, antigo e moderno, tem por objectivo a determinação do *facto* primitivo da consciencia. Krause pos á luz da evidência, pela applicação de um methodo rigoroso, a intuição eu, como poncto inicial da sciencia, e principio particular da psychologia.

CAPÍTULO III.

Propriedades fundamentaes da alma

§ 1.

Noção e determinação das propriedades fundamentaes da alma.

Propriedade, qualidade ou attributo é o que é proprio a uma cousa, o que é inherente a um ser, o que a razão concebe como constituindo a essencia da substância. — A relação entre a propriedade e o objecto é uma relação de *inherencia*, não de *continencia*, e se exprime melhor pela proposição *a* ou *para*, que pela proposição *em*. A propriedade está *para* o objecto, e não *no* objecto.

Determinar um objecto é desenvolver successivamente suas propriedades, suas partes, suas relações consigo mesmo e com o conjuncto dos seres. O conhecimento que devemos a intuição eu, como cousa indeterminada, vae agora servir-nos na determinação do eu como espirito.

Si interrogamos a consciencia sobre as *propriedades fundamentaes* da alma, a resposta é que a alma é um *ser* cuja *essencia* é *uma*, *identica* e *simples*. Essas diversas propriedades do espirito se affirmam sob a fórmula de juízo, e assim se distinguem da intuição eu; a

alma é um ser; o ser é essencia; a essencia é uma; em virtude de sua unidade, a alma mesma é sua essencia e sua essencia inteira.

Examinemos successivamente as propriedades da alma.

O espirito é um *ser*, uma cousa, um objecto. A palavra *alma*, como todas as palavras, exprime alguma cousa. — Pode-se explicar o ser, mas não defini-lo; por que, conforme a definição logica, não ha genero superior ao ser. O ser é, pois, um termo simples e irreductivel, existente em todo conhecimento, e que parece ser a lei fundamental do pensamento. Mas, affirmando que a alma é *um ser*, affirmamos simplesmente que a alma é alguma cousa, e não o *Ser*, o ser unico e sem restricção, que é tudo.

O ser é o que é, e o que elle é, é sua *essencia*. A essencia é uma idea tão geral como o ser, porque ella se applica a todo ser, e a todo o ser; é a primeira das categorias de Aristoteles. Todas as cousas, quer sejam substâncias, quer propriedades, tem essencia, ao menos nos limites da observação. Mas a essencia, por ser simples e universal, não se pode definir, bem como o ser; a definição a presuppõe, porque o fim da definição é precisamente exprimir a essencia das cousas. Para definir a essencia, seria, pois, necessario designar a essencia, isto é, indicar o genero proximo e differença final; cousa que se não pode fazer, porque a essencia não tem genero superior, sinão o ser a que ella é inherente. O que se pode dizer é que a essencia se distingue do ser, porque ella suppõe outra cousa, e não se apresenta á consciencia, sinão apos um objecto: ser é o que tem essencia, e a essencia é o que está para o ser, ou o que o ser é.

A palavra *natureza* exprime a mesma idea, quando empregada na accepção de natureza das cousas, *natura rerum*. Procurar a natureza das cousas, é procurar o que ellas são, quaes suas *propriedades*. A essencia, com effeito, não é sinão o complexo das qualidades ou attributos do objecto.

As propriedades são *adequadas* á essência, e porisso conhecemos a essência das cousas, na proporção do conhecimento de suas propriedades. A essência não é, pois, *imcomprehensivel*, e a nossa intelligência tem limites. Só a intelligência infinita, que possui a omni-scienza, é que pode determinar completamente um objecto. Portanto, embora com lacunas, as nossas theorias são perfectiveis. — A essência não é nem mais nem menos extensa que as qualidades do ser, e as faculdades da alma não transcendem egualmente a sua essência. Cada ser obra de conformidade com sua essência, e não tem outro fim, sinão realiza-la ou manifestar suas propriedades na vida. Cada acto é uma revelação da essência mesma realizada, sob todas as relações, em um momento dado. Portanto, é soberanamente arbitraria a supposição de Kant, de que a essência é alguma cousa mysteriosa e inaccessible ao pensamento.

Dizendo que alma tem *uma essência*, não queremos dizer que a alma é *a essência*, a essência unica, a realidade plena e inteira, como pensava Fichte. A essência pura e simples é a divindade ou o divino, o Ser infinito e absoluto. A alma é um ser e uma essência; Deos é o Ser e a essência.

§ 2.

Essência da Alma: unidade, identidade, simplicidade.

Qual a essência da alma? A alma é *uma*, o eu tem consciencia e sentimento de sua unidade. Mas é necessario distinguir entre unidade de essência e unidade de número. A unidade numerica significa que a cousa é unica e não multipla, que o espirito, por consequencia, é um só ser e não muitos. Por unidade de essência entende-se que a unidade do espirito é *toda espiritual* e *só espiritual*, como dizemos que a essência de Deus é toda divina e só divina. A essência da alma é, pois, inteiramente espiritual e não outra cousa; essa é a sua

unidade, e é por essa razão que a essencia é pura, homogenea, sem solução de partes, nem contradicção de attributos, quaesquer que sejam suas manifestações diversas. A unidade da essencia suppõe a pureza e a homogeneidade da essencia; exclue qualquer mistura de elementos discordantes, e qualquer separação de forças ou tendencias. A unidade exprime, enfim, que nossa essencia é pura e simplesmente nossa essencia, ou que fórma um todo homogeneo.

Dizendo que o espirito é *um*, não affirmamos que elle seja *só* ou *unico*, sem semelhantes, sem igual ou superior: se-lo-ia, si fosse infinito; porque tudo que é infinito é só, ja em seu genero, como o espaço e o tempo, a natureza, a humanidade, ja acima de qualquer genero, como Deus. Não é assim a consciencia da nossa unidade. Com o sentimento da limitação propria, o espirito tem egualmente o sentimento de seus semelhantes e do mundo: não é o *unico ser*, mas é, quanto a fórma, *um unico ser*, reunido com outros no mesmo universo. Mas, em certo sentido, pode-se dizer da alma que ella é só e unica: é quando se affirma a *individualidade* de um ser, como determinação unica ou expressão original de sua especie; accrescentando-se, porém, que o individuo é só e unico, nos limites de sua especie.

A unidade não é a *união* e a *harmonia*. A unidade da alma não nasce da harmonia das faculdades, como a consonancia da união dos sons. A harmonia, quer no mundo physico, quer no mundo moral, presuppõe unidade e variedade: a harmonia da alma exige faculdades diversas, submettidas á direcção commum. A harmonia não é causa e princípio, mas resultado e consequencia, como ja tinham notado Platão e Aristoteles. A união, pelo contrário, não existe sinão pela diversidade, poisque exprime a relação de dous termos distinctos: portanto é posterior á differença das partes, e mostra o accordo dellas.

Tal é a noção da unidade da alma. Podemos cha-

racterisa-la mais dizendo que a unidade não é nominal mas *real*, porque o espirito não é alguma cousa convencional, como um atomo, mónada, entelechia, mas um ser real, de que temos consciencia, que não é unidade puramente subjectiva ou phenomenol, a simples reunião no pensamento da serie de factos psychologicos, como pensa Kant, mas unidade *objectiva*, porque reconhecemos o espirito como objecto e como essencia; que não é emfim, unidade passageira ou accidental, mas *permanente*, porque nossa essencia é uma, e a essencia, como mostraremos, não muda ou não soffre modificações no tempo.

Não se demonstra directamente a unidade da alma, mas verifica-se em suas consequencias: ella exprime-se em cada um de nossos actos e no complexo da nossa vida. Cada acto de pensamento, de sentimento e de vontade é um, porque a alma, razão do acto, é uma. Quando prosequimos um fim, as faculdades se equilibram e se harmonizam, como se recebessem impulsão de um só e mesmo ser; essa unidade de plano e de acção seria impossivel sem a unidade da alma. A vida inteira se desenvolve progressivamente no encadeamento das partes, á proporção que a vocação se desenha; donde procederia essa unidade si a alma fosse dividida? As manifestações do espirito, a sciencia, a arte, a moral, o direito teem unidade; como possuiram uma qualidade que não se acha na alma? Só o que é um, é que pode attingir a unidade, e dar unidade a seus actos. A demonstração, neste sentido, é um effeito da unidade da alma. A demonstração é um raciocinio concludente, é o juizo que se dá sobre muitas proposições. O juizo mesmo se compõe de dous termos e uma relação que se affirma delles apos comparação; ajuizar é reduzir á unidade ou conceber ao mesmo tempo, por um só e mesmo acto, muitas cousas distinctas. Ora, si o espirito não fosse um e simples, seria composto de partes separadas ou separaveis, independentes de si mesmas, e então, ou cada parte do espirito perceberia um termo

do juizo, ou cada parte do espirito perceberia os dous termos do juizo simultaneamente. No primeiro caso, não haveria juizo, não havendo comparação; no segundo, haveria muitos, haveria tantas quantas partes no espirito. Esta prova da unidade, tirada da operações do pensamento, é de Laromiguière, e para ser completa deve comprehender as tres faculdades da alma, com o conjuncto de suas funcções e operações, poisque ellas são dependentes e inseparaveis umas das outras.

A alma é uma; mas esta affirmacão não exclue a unidade da *materia* organica ou inorganica; porque a unidade, como o ser e a essencia, parece pertencer a todas as cousas, nos limites da observação. Os *corpos inorganicos*, simples ou compostos, teem certa unidade, poisque elles teem uma só e mesma essencia; mas essa unidade não é estavel e permanente; é formada pela aggregação de maleculas, e pode se dilatar ou restringir por via de addição ou de subtracção de moleculas similares. Os *corpos organizados* são possuidores de unidade mais alta; cada organismo é realmente um e simples, porque é composto de partes heterogeneas, necessarias umas ás outras, e inseparaveis da organização. Mas, si os organs são inseparaveis do organismo, a propria organização não é inseparavel da materia. O corpo organico pode se desorganizar, e os elementos inorganicos, taes como o oxigineo, o hydrogeneo, o carbonico e o azote, contidos em estado de combinação, podem-se desunir e entrar em combinações novas. — Com a alma as cousas são differentes. A alma não tem extensão de substância, mas de poder, como dizia Descartes. Seria absurdo falar-se de metade ou de um quarto de alma; o espirito não se pode retalhar, porque o espirito não é uma aggregação de partes.

A unidade da essencia se manifesta por duas qualidades oppostas ou paralellas: emquanto a essencia é uma, a alma *mesma*, de um lado, é sua essencia, de outro lado, é sua essencia *inteira*. Si pensar, sentir e querer é de nossa essencia, o pensamento, o sentimento

e a vontade são nossa *propria* essencia e nossa essencia *inteira*. Quem pensa, sente e quer, somos nós, e não podemos sinão pensar, sentir e querer. Si ao mesmo tempo nossa essencia é limitada, a limitação ainda é nossa, e deve manifestar-se em nossa actividade. A limitação fara com que a nossa essencia tenha uma causa superior e condições exteriores, mas não impedirá que nossa essencia, em seus limites, não seja inteiramente nossa. As duas qualidades, a essencia propria e a essencia inteira, a *propriedade* e a *inteireza*, não derivam uma da outra, como o ser, a essencia, a unidade, mas derivam ambas da unidade, e a exprimem de duas maneiras distinctas: não se acham subordinadas, mas coordenadas; não se desenvolvem em razão directa, mas em inversa uma da outra, para assignalar o contraste ou polaridade das partes num organismo. Nossa essencia não nos é propria, por ser inteira, porque nos seria ainda propria, si fosse parcial ou separada; do mesmo modo, nossa essencia não é inteira, por nos ser propria, porque seria ainda inteira, si pertencesse, como propriedade, a outrem; mas ella é nossa porque é uma ou faz com nosco uma só entidade.

Agora podemos ficar convencidos de que as differenças, já assignaladas entre o espirito e o corpo, se reduzem ao contraste, de um lado, da essencia propria, da espontaneidade, da independencia, de outro lado, da essencia inteira, da continuidade, do encadeamento, isto é, que as qualidades do espirito são constituidas no aspecto predominante da propriedade ou da autonomia, e as qualidades do corpo no aspecto predominante da inteireza ou da ligação. A mesma antithese se reproduz depois em grau inferior no corpo entre as espheras da vida animal e da vida vegetativa, e se produzirá é igualmente no espirito entre as faculdades correspondentes, o pensamento e o sentimento.

A essencia do espirito, affirmada como uma, é a essencia mesma ou a propria essencia do espirito (*ipsa essencia, proprium*), sua, não de outrem. Ha dous, ter-

mos muito usados, bem que sem grande consideração dos psychologos, que exprimem aquella idea: o mesmo e o proprio. A essencia *mesma* da alma significa o que é proprio á alma ou o proprio da alma.

Por emquanto não indagamos as diversas cousas que podem ser proprias ao espirito; limitamo-nos á idea do *proprio* applicada ao espirito inteiro.

Attribuimos essencia propria a todas as cousas, nos limites de observação. Não nos limitamos ás *propriedades* geraes da materia, do que é *proprio* á materia em geral; analysamos as qualidades proprias de cada especie de corpo. Não exorbitamos mesmo, com razão ou sem ella, dos limites da experiencia, concedendo essencia propria ao tempo, ao espaço, á humanidade, á Deus. Entendemos com isso que os seres, finitos ou infinitos, são distinctas, que ha *nelles um* princípio de differença ou de *originalidade*, que não são objectos quaesquer, mas que são *taes* ou *taes* objectos, donde se segue que cada um pode ser considerado *como tal* na intuição, e deve tambem ser tractado como tal na vida moral. O *pensamento* tem justamente por fim determinar a essencia propria de todas as cousas; não é bastante percebermos um objecto, devemos conhece-lo em si mesmo. E' por esta razão que o pensamento se manifesta, como *verdade* e como *erro*, conforme se percebe a essencia propria do objecto, ou não. O pensamento define as cousas, enunciando os attributos communs e as qualidades distinctivas na essencia propria dellas. A definição prova que o character proprio do pensamento é comprehender o proprio das cousas.

Com esta doutrina salvamo-nos do *pantheismo*; porque o pantheismo repousa na idea da unidade, sem variedade, ou da confusão universal.

Mas, affirmando que o espirito é o proprio espirito, não queremos dizer que o espirito exista por si mesmo, ou que elle exista sem causa e sem relação. Um ser pode ter essencia propria e depender de outra cousa, pode ter actividade propria e o seu desenvolvimento depen-

der de condições: é o caso do ser finito e relativo, para quem a essência e a actividade foram dadas como propriedades. O finito designa cousa determinada, que suppõe outras; o *relativo* indica as relações ou dependencia reciproca daquelles diversos seres. O que não é só tem relações externas, e nessas relações encontra as condições de vida. Sabemos que a alma mesma é a sua essência; portanto, devemos excluir della qualquer relação? Não, porque então a alma seria absoluta. Temos consciencia de nossa limitação, e com ella o sentimento da relatividade ou dependencia de nossa existencia. E' em Deus somente, como Ser só e unico, que a essência propria se traduz exactamente pelo *absoluto*. E note-se mais este resultado da análise psychologica: o que em nós chamamos o proprio, em Deus damos o nome de absoluto, de sorte que basta comprehendermos a essência, uma e inteira, como sendo a propria essência do Ser, para comprehendermos Deus, como Ser absoluto. Mas os dous termos, o proprio e o absoluto, são, um positivo, outro negativo; absoluto quer dizer sem condição, incondicional, como infinito quer dizer sem fim; a propriedade dos termos não é observada, quando se empregam expressões negativas, para designar attributos positivos.

A essência propria da alma se exprime communmente pela *espiritualidade*; a essência propria do corpo pela *materia* ou *materialidade*. Como dos seres finitos só conhecemos dous generos oppostos, dizemos que a substância que não é corporea ou material, é immaterial em espirital. Assim, podemos acceitar, salvo verificação ulterior, esta divisão dichotomica dos seres do mundo: espiritos e corpos. O espirito e a materia são então termos oppostos: o que um é, não é o outro, o que um não é, é o outro. Mas o homem, em sua unidade, é superior á opposição do espirito e do corpo. A affirmacão exclusiva da materia, e a affirmacão da distincção das duas substancia, taes são as bases do materialismo e do espiritalismo.

A essência própria se confunde, ás vezes, com a substância, com a espontaneidade, com a identidade. A confusão se explica, porque a idea do proprio acha-se, na realidade, nessas qualidades, porém combinadas com elementos que ainda não analysamos. A substância, a actividade e a identidade pessoal são attributos complexos que resultam da applicação da essência própria á existencia, á actividade e á vida. *Substância* é o que existe em si, o que tem existencia própria ou independente. A *espontaneidade* designa a actividade própria. A *identidade pessoal* designa a persistencia do eu individual no tempo, ou a identidade da pessoa na vida: é o eu quem continua a ser eu, quem permanece o mesmo na duração, porque o eu é um. Essas propriedades estão contidas na unidade do eu, porém só mais tarde é que poderão ser justificadas. O eu existe em si, obra por si e permanece em si mesmo apesar das mudanças que nelle se operam. Não estando mais em questão a espontaneidade do eu, a identidade pessoal resultará da análise do tempo, e se provará pela memória, pelo merito e pela responsabilidade.

Mas a identidade se emprega tambem, sem consideração de tempo, com esta fórmula: cada cousa é o que é; o verdadeiro é verdadeiro, o falso é falso. É a lei do pensamento que a logica consagrou com o nome de princípio de identidade, e que transcende as vicissitudes do tempo. As operações do pensamento supõem um princípio, e sem elle seriam illusorias.

A identidade do corpo não é, como a da alma, porque o corpo é formado de moleculas que mudam de modo continuo, arrebatadas pelo turbilhão vital. A propria substância do corpo se renova constantemente, e tem-se calculado que no fim de alguns annos, os materiaes que compõem as partes do corpo são completamente substituidos por outros elementos. Na alma, são os actos, e não a essência, que se modificam; e os mesmos actos quando ja não existem, subsistem na memória.

A unidade de essência se manifesta, em segundo

logar, como essência *inteira*: o espirito é sua essência *inteira*, porque elle é um. E' por este motivo que o espirito pode ser considerado *em geral*, em seu *todo* ou em sua essência, uma e indivisa. Applicamos a mesma idea ao corpo e a todos os objectos do pensamento. A idea de inteireza, é mesmo mais manifesta no espaço e na *natureza* que no *espirito*, porque constitue o character fundamental da materia, como a essência propria é o primeiro attributo da alma.

Possuimos dous termos para exprimir a essência inteira: *inteireza* e *totalidade*; porém, o primeiro convem melhor, porque um todo (*totum*) suppõe partes, enquanto a inteireza faz a abstracção dellas, e designa melhor a simplicidade da essência. Não ha todo sem partes, não ha partes sem todo. A inteireza, pelo contrário, é superior a qualquer divisão, como a unidade é superior á variedade. A inteireza suppõe a *simplicidade* ou a *indivisibilidade*. A alma é uma cousa indivisa. Sua essência é uma e indivisivel, porque é uma e a mesma: estas expressões, consagradas pela lingua, mostram exactamente as relações estreitas entre a unidade e as duas qualidades fundamentaes, inherentes á essência.

A essência propria do espirito se manifesta, sobre tudo, no pensamento; porque a intelligência mostra o homem tal qual é em si, e deve lhe fazer conhecer as cousas taes como são; pelo contrário, a essência inteira da alma se exprime melhor no *sentimento*, porque as tradições e a continuidade da vida se desenham mais claramente nesta faculdade. Si o pensamento se dirige para a essência propria de cada cousa, o sentimento applica-se á essência inteira dos objectos, ao todo, sem análise alguma. O primeiro discrimina e separa; ao segundo é o objecto inteiro que convem ou desagrade. E', por isso, que o sentimento se determina, como *prazer* e *dor*, o pensamento, como verdade e erro.

A alma é sua essência inteira, mas não a essência inteira. Entre as duas proposições, ha a distância do finito ao infinito. E' em Deus que a essência inteira

se traduz pelo *infinito*, como a essencia propria pelo absoluto. Infinito quer dizer tudo ou inteiro: omnipotencia e omnisciencia significam o poder infinito e a sciencia infinita; por toda parte e sempre equivalem ao espaço e ao tempo. O infinito se deriva da unidade, como o absoluto, é a qualidade daquillo que é *unico*; quando muitas cousas estão junctas no mesmo todo, são finitas e dependentes; o que é só e unico, é, porisso mesmo, infinito e absoluto, porque, estando só é tudo por si mesmo. E' assim que consideramos o tempo e o espaço como infinitos, logo que pensamos que ha um só tempo para os seres animados, um só espaço para os corpos. Mas o espaço e o tempo não são sós, sinão de modo relativo: ha um só tempo, mas ha cousas que não são tempo; dizemos então que o tempo e o espaço são infinitos em seu genero ou *infinitos relativos*. Deus é absolutamente só, porque não existe cousa alguma além da essencia, uma e inteira; fóra do Ser nada mais existe; é em Deus que temos existencia, movimento e vida; como tal, Deus é absolutamente infinito, infinito em todos os respeitos e em todas as relações, porque Deus é tudo, sem restricção alguma. Podem se conceber muitos infinitos relativos; mas seria contradictoria a affirmacção de mais de um *infinito absoluto*.

Mas o infinito é a essencia inteira: logo o infinito está por toda a parte em que se encontra a essencia inteira, mesmo nas cousas finitas, corpos e espiritos. Com effeito, a deducção remata neste resultado, e a observação não pode verifica-lo; mas não o invalida e tende, pelo contrário, a confirma-lo. A observação presume que tudo que exprime claramente a idea de um todo, como o espaço, o tempo, os numeros, os corpos, é *continuo* e se divide sem fim, donde se conclue facilmente que ha um só todo finito, mas contínuo, uma *infinitude* de partes *infinitamente* pequenas. Com effeito, si um número si divide, todo o número é divisivel; si o espaço e o tempo são divisiveis, todo o espaço e todo o tempo, por pequenos que se supponham, são

ainda susceptíveis de divisão; si a materia si divide, toda a molecula material se divide tambem. Logo, si se rejeitar a divisibilidade ao infinito, cae-se no absurdo. Os *infinitamente pequenos* são a base do cálculo infinitesimal. O infinito está por toda a parte, na natureza, no espaço, no tempo, em tudo que é contínuo, e caracterisado pela idea de inteireza e de continuidade.

Estará tambem na alma? Está; não como extensão e divisibilidade, mas parece estar em *virtualidade*. A alma não vive no espaço, mas o tempo lhe é commum com a materia, é debaixo desta fórma que o infinito se mostra nella, tanto quanto é permittida a observação. Não podemos estabelecer limite algum ao nosso desenvolvimento, nem fixar número algum para os estados possiveis e envolvidos em nossa essencia. Assim, é provavel que o indivíduo, que ja é infinitamente determinado, possa tambem desenrolar successivamente na vida uma infinidade de actos ou estados, e que, em consequencia, a alma possuirá sempre a propriedade de se aperfeiçoar. Seria verdadeiramente extranhavel que o unico ser no mundo, que possui a idea de infinito, fosse o unico que não trouxesse o cunho do infinito na sua natureza.

Assim, pois, a essencia da alma se revela por duas qualidades oppostas e parallelas: a essencia propria e a essencia inteira. Mas, é por causa desta unidade, que as diversas propriedades do espirito se combinam. Dahí a *união* ou a *harmonia*, que distinguimos na unidade, e que derivam della: tudo está unido na alma por causa da unidade da essencia. A harmonia mesma faz parte da essencia. Mante-la na vida pelo equilibrio das faculdades, eis a condição da belleza e da saude da alma: é um dos fins fundamentaes de nossa existencia.

§ 3.

Posição do espirito.

Sabemos o que é o espirito, ou qual é a sua essencia. A essencia se oppõe a *fórma*: ás propriedades

fundamentaes, as propriedades formaes. A fôrma mesma pertence á essencia; mas ella começa uma nova serie de qualidades, que se desenvolvem na mesma ordem das qualidades precedentes. A fôrma é uma, a *unidade formal* ou numerica corresponde á unidade de essencia e constitue a these; á essencia propria corresponde a *directção*; á essencia inteira a *continencia*; á harmonia da essencia, a *harmonia* da fôrma ou a synthese. O poncto da nossa these sera a fôrma em geral.

Como é o espirito ou qual é sua fôrma? O espirito é posto, tem posição, é positivo. Como a palavra *fôrma* pode embaraçar, por se applicar, de ordinario, ás cousas materiaes, substituamo-la pela palavra *como*, com egual valor e de mais ampla applicação. Pergunta-se como é Deus, como é a essencia, como se opera a mudança; é no mesmo sentido que perguntamos como é a alma. A alma é posta no universo; com isso não queremos dizer que ella tenha fôrma e *posição* no espaço, que seja extensa, mas que a alma é «de alguma maneira». Em logar de ser contínua em comprimento, ella é posta sob o character da concentração, recolhida em si, vivendo em si e por si, realizando no mais alto grau a idea de força centripeta; pode certamente procurar seus objectos no exterior, poisque é limitada, mas os conduz para o interior, onde elles são meditados e traduzidos em fórmulas. A alma é *positiva*, porque ella é posta, e porque é posta, *a alma* é alguma cousa. A affirmação designa a posição: o eu; a negação é a contraposição ou posição contrária: o não-eu. Dahi os juizos affirmativos e negativos, que affirmam que uma cousa é posta ou não, com tal ou tal attributo.

O espirito é posto só ou com outros seres? Conforme sua qualidade de ser infinito ou finito. Podemos reconhecer aqui pela luz da consciencia que o eu é um *ser finito*, porque elle é posto com outros seres no mesmo mundo. Desde que alguém tem o sentimento de alguma cousa distincta de si, se reconhece,

porisso, como limitado, e desde então, como relativo ou dependente.

O finito é o que é com outra cousa, o que não é posto só, mas em face de outro, o que é posto sob a fórma de *oposição* ou de antithese. Desde que são dous objectos, elles são oppostos consigo e limitados mutuamente. Dous seres no espaço limitam-se reciprocamente: cada um tem começo e fim; o *começo* e o *fim* são as duas determinações do *limite* que estabelece a separação entre o interior e o exterior; um aponeta o limite do interior para o exterior, outro do exterior para o interior. Assim tambem um espirito e um corpo, bem que differentes, se limitam mutuamente; portanto deve se fazer distincção em relação ao finito, caso os termos oppostos sejam da mesma ou de ordem differente. No primeiro caso, si se tracta de muitos corpos, cada um delles sera completamente finito; no segundo, si se tracta de ordens differentes, e os termos são unicos em seu genero, cada um delles sera finito em relação ao seu contrário, mas infinito em si mesmo. O finito relativo serve de laço entre o finito e o infinito, e participa de ambos.

Si o finito é posto sob fórma de antithese, segue-se que o finito *carece* de alguma cousa, que é *privado* de alguma realidade, que é unicamente *parte* da essencia, e não a essencia inteira. O finito é idea negativa, que não pode ser bem concebida, sinão despojando o todo, encarando uma particularidade do todo, com exclusão do resto. O infinito, pelo contrário, é idea positiva, poisque o infinito é tudo. Essas proposições se applicam aos seres finitos, bem como aos seres infinitos de modo relativo, como por exemplo, o espaço e o tempo.

Si as categorias da affirmação e da negação são inseparaveis do finito, tambem o são o *interior* e o *exterior*. O que é finito, nos limites da observação, tem um conteúdo: o corpo encerra partes e a alma phenomenos: o espaço está fóra da alma e as almas fóra do espaço.

Esse conteúdo augmenta ou diminue na proporção dos limites do objecto; o exterior abrange o resto da realidade ou se desenvolve em rasão inversa do interior. Tudo que é finito ou relativamente finito tem interior e exterior.

O exterior se refere á propriedade formal da *continença* fixando-lhe os limites; a propriedade formal da *direcção* tem mais duas qualidades. O ser finito dirige-se á si mesmo, sob fórma de senso íntimo ou de cohesão, si é espirito ou corpo; mas como o finito não existe só, o ser finito se dirige tambem ao exterior, ou para as cousas que com elle estão no mundo, ou para o ser infinito. Dahi ás relações de condicionalidade e de causalidade, que affectam de novo o que é finito. A *condicionalidade* exprime a relação recíproca ou dependência de duas cousas, enquanto são partes do mesmo todo, e reciprocamente necessarias para o respectivo fim individual. E' condicional, relativo, dependente tudo que existe *com* outra cousa e não pode existir *sem* outra cousa. Tal é a situação da alma na complexidade de suas relações. Ao menos na vida presente ella está sujeita a condições exteriores para a realização de seu destino. Mas além da relação de coordenação, com os seres que a circumdam, a alma mantém ainda a relação de subordinação a respeito de Deus. A *causalidade* exprime a relação das partes com o todo, enquanto as partes são fundadas em essencia superior ou determinadas, de conformidade com o todo. A alma não tem causa em si mesma, mas em Deus. A metaphysica é a competente para reconhecer a Deus, como causa do mundo e dos seres limitados, apoiando-se na analogia do finito com o infinito.

A posição da alma é, pois, a posição de cousa finita; a alma é ao mesmo tempo positiva e negativa; tem interior e exterior; tem condições e causa; categorias estas inherentes ao que é finito, e deduzidas da mesma idea do finito.

O infinito é posto diversamente: o infinito é só, quer

em seu genero, si se tracta de infinito relativo, quer superior ao genero, si se tracta do infinito absoluto; é a *these* ou posição, uma e inteira, sem opposição, sem antithese. O infinito é, pois, pura e simplesmente positivo. É unico e não tem exterior, contém tudo, é tudo em unidade. O infinito é sem condições, sem relação com o exterior, não tem causa. Tal é a noção de Deus, unico pensamento humano que não tem limites, unico absolutamente completo, e que pode completar os outros. Portanto ha erro, quando se quer dar Deus em *antithese* com alguma cousa. A antithese não se applica sinão ás partes do mundo e aos seres finitos, á variedade; a *these* é a unidade, a *synthese*, emfim, é a harmonia.

These, *antithese* e *synthese*, ou posição, opposição e composição, são os modos geraes da fórma.

A fórma e a essencia se combinam na *existencia*; uma cousa existe, quando sua essencia é posta, tomou fórma. Si a essencia é posta somente em nós, o objecto tem existencia *subjectiva* ou imaginária, como as abstracções do espirito, phantasmas do sonho e creações da fabula; se a essencia é posta no espaço ou no mundo, a existencia é *objectiva* ou real. Esta distincção tem valor para tudo que é finito: porque qualquer ser que tenha existencia limitada, pode existir igualmente de modo restricto, ou como idea, ou como realidade, ou ao mesmo tempo como realidade e como idea. Podemos agora manter a convicção da existencia da alma; porque sua essencia é posta; e ella se affirma na consciencia: *cogito, ergo sum*. Mas o como desta existencia? A alma tem uma existencia *subjectiva*, sem dúvida, pois cada qual se reconhece, como agente de seus actos; tem tambem existencia *objectiva*, poisque ella é um ser, e faz parte do mundo espiritual, ou é um membro do universo.

A existencia é *eterna* ou *temporal*, conforme se mantem immutavel em si ou se modifica no tempo. A existencia temporal se chama vida. A cada uma destas

fôrmas se applicam as tres modalidades da existencia, *possibilidade, realidade, necessidade*. Ha possibilidades e necessidades no dominio da vida, como ha possibilidades e necessidades eternas, fóra do tempo, por exemplo, nas mathematicas. A possibilidade exprime a relação de existencia de duas cousas com o character da pluralidade; a necessidade, a mesma relação com o character da unidade. A cousa não é necessaria ou possível em si, mas em relação a outra; o que é possível para um ser, não é para todos, o que é necessario num caso, é impossivel em outros respeitos.

Os modos da existencia indicam relações, e são determinados pela natureza das cousas. Quando entre um ser e outros seres a relação é de um só modo, ella é necessaria, não pode deixar de existir, ou não existir, não pode existir deste ou daquelle modo, ou existe como *deve* existir. Quando a relação existe de diferentes modos ou quando pode existir ou não existir, ella é meramente possível.

Em relação ao *tempo*, a realidade comprehende tudo que se realizou no passado, e tudo que se realiza no mundo no instante actual: destas cousas submettidas á observação, umas podiam, outras deviam realizar-se; em si nenhuma era impossivel. A *possibilidade* se restringe ao futuro. Mas dos acontecimentos futuros, uns devem realizar-se, porque dependem das leis necessarias da vida, outros podem actualmente realizar-se, porque são preparados por actividade anterior, os terceiros realizar-se-ão no futuro, em virtude da espontaneidade, da actividade e da liberdade dos seres. Os primeiros são previstos; os segundos explicam as disposições do momento, e mostram o que vae provavelmente se manifestar; os terceiros são os futuros contingentes, os casos accidentaes, entregues ao acaso das circumstâncias. O *acaso* não é a ausencia absoluta de causa, mas o concurso de muitas causas independentes umas das outras. Si a telha cae na rua em certo momento dado, cae em virtude de uma causa, si um

homem passa nesse instante pela rua, é em virtude de uma causa; mas a simultaneidade das duas causas occasiona um accidente que não podia deixar de se dar. O complexo dos accidentes é necessario e como tal pode ser conhecido por uma intelligência infinita, mas si ha alguma liberdade no mundo, cada acontecimento contingente é somente possível, e sua realização dependerá de relações espontaneamente estabelecidas por seres finitos.

A' existencia prende-se ainda a substancialidade. A noção de *substância* é vaga; de ordinario comprehendem naquelle termo o ser, a essencia, a existencia, a permanencia, por vezes a perfeição e a grandeza ou a actividade e a quantidade. A questão de saber si qualquer substância é activa, compete a metaphysica; é o poncto do debate de Descartes e Leibnitz, entre o mechanismo e o dynamismo. A actividade e a quantidade não constituem a substância, mas a força: substância é simplesmente *uma realidade existente por si*. Aquillo que existe, diz Spinoza, existe por si ou em outra cousa. Por outros termos, as cousas teem uma existencia propria ou relativa; á ultima fórma da existencia é que se prendem a necessidade, a realidade e a possibilidade. As cousas que possuem existencia propria ou independente são substâncias; as outras ora se chamam affecções da substância, ora accidentes. As forças não são substâncias nem accidentes. Cada substância tem attributos, mas não devemos fazer destes attributos hypoteses como na mythologia: substituir Deus pela lei ou pela Ordem, é tomar a substância pela qualidade.

§ 4.

Resultado do estudo das propriedades da alma.

A alma é uma substância *espiritual, pessoal, individual*, um ser distincto que vive em si, por si, e cuja essencia é uma, identica e simples. Temos consciencia

destes attributos, sabemos com certeza que elles se applicam á alma, conforme a intelligência que lhes ligamos. A respeito dos conhecimentos *immanentes* não pode haver dúvida alguma para aquelles que procedem com methodo, e não exorbitam arbitrariamente dos limites da observação propria. Os principios não poderiam ser contrarios aos factos. Mas o scepticismo mantem direitos a respeito dos conhecimentos *transcendentaes*, cuja legitimidade só poderá ser firmada pela metaphysica.

Entretanto, reduzidos assim a estes limites, os resultados obtidos são de bastante peso. Podemos oppo-los ao pantheismo, que nega a individualidade da alma, ao materialismo, que rejeita a espiritualidade, ao criticismo, que contesta a certeza dos conhecimentos psychologicos.

O *pantheismo* é doutrina metaphysica. No dominio da psychologia experimental, basta assignala-lo como doutrina que repousa em noção arbitraria da substancia, e cujas consequencias se reduzem a hypotheses que não podem prevalecer contra factos illustrados pela consciencia. Spinoza entende por substancia o que existe em si e por si. Ora é claro que Deus só é substancia, e que os seres finitos não são sinão modos ou modificações de Deus.

O *materialismo* tem pretensões elevadas, e quer se regular pela observação. O seu defeito capital consiste em não consultar sinão a observação externa, e em negar tudo aquillo que não cae na jurisdicção dos sentidos; por outros termos, mutila o unico methodo de que se serve, a experiencia. Seus principaes argumentos contra a espiritualidade da alma são os seguintes: impossibilidade de representação do espirito; a alma se fortifica e se enfraquece com o organismo; as propriedades da alma, são as mesmas do corpo; sua unica faculdade é a sensibilidade; si a alma não é o resultado das forças da materia, pode se suppor que a sua procedencia está num fluido que a physica explicará mais tarde.

Alguns destes argumentos ja foram anteriormente refutados, quando expusemos o *desenvolvimento parallelo*

do corpo e do espirito ; quando, tractando das propriedades da alma, reconhecemos que a unidade, a identidade e a simplicidade da alma se manifestam differentemente no espirito ; e quando estabelecemos as differenças entre os espiritos e os corpos no mundo. Fazemos algumas observações sobre os ultimos argumentos do materialismo, afim de fixar a espiritualidade da alma.

Allegando a impossibilidade de se representar a alma, o materialismo cae em petição de princípio ; porque para elle *representação* é intuição sensível, a imagem de um corpo : dizer que a alma não existe porque foge aos sentidos, é, pois, pretender que não podem existir sinão objectos extensos no espaço, cousa que está justamente em questão. A rejeição de tudo aquillo que não é de intuição sensível, accarreta a condemnação da crença em um mundo supra-sensível. A função da razão é precisamente de estender o círculo de nossas relações e de dar-nos a intuição de Deus, do universo, da humanidade, dos principios, de tudo que transcende o alcance de nossos orgams. A retorsão do argumento, não é favoravel ao materialismo ; porque conhecemos melhor a alma do que a materia, como observara Descartes.

Dizem que a alma não tem outras *faculdades* além da *sensibilidade*, e como a sensibilidade pertence aos corpos, a existencia da alma como substância distincta é uma hypothese gratuita. Aqui o materialismo se apoia no sensualismo. Em essencia as duas doutrinas são identicas, e devem logicamente se corresponder ; só differem quanto á situação em que se collocam : uma occupa-se da origem dos conhecimentos, e a encontra nos sentidos ; outra, da realidade dos objectos do pensamento, e os reduz á materia ; a primeira se desenvolve no terreno da psychologia, a segunda, no da ontologia.

Faremos a crítica do *sensualismo* em tempo opportuno, á proporção que formos estudando as faculdades do es-

pirito. Veremos que a sensação não pode explicar a liberdade da memória, nem as creações da imaginação, nem as funções do entendimento, nem as ideas da razão, nem as aspirações do sentimento, nem o imperio da vontade.

A espiritualidade da alma não pode ser seriamente contestada. Mas, dizem, si a alma não é materia, como pode estar em *contacto* com a materia? Como substância simples e indivisivel pode se unir á substância composta e dividida? Não é mais conforme com a experiencia affirmar que a substância é unica, que a alma é identica ao cerebro, que o pensamento, o sentimento e a vontade são fluidos imponderaveis, forças ou movimentos particulares, ainda desconhecidos, da materia nervosa? Esta these é commoda, mas não resolve as difficuldades do problema, supprime-as. O materialismo não explica, supprime metade dos *factos* relativos á natureza humana, negando absolutamente a influencia do espirito sobre o corpo. A experiencia attesta as duas ordens de factos, é preciso admitti-los, ou trair a sciencia.

Com os resultados adquiridos podemos agora reduzir ao seu justo valor o *criticismo* de Kant. Pelo que ficou expellido vê-se que a observação psychologica versa, não só sobre a essencia, como ainda sobre os actos da alma. Si por essencia entendermos, a serie das propriedades, temos o direito de affirmar, sem receio de erro, que a alma tanto tem consciencia de sua essencia, como das suas modificações. Os argumentos expostos na Critica da razão pura contra a psychologia, carecem de fundamento. Kant suppõe que não temos intuição intellectual: nisso elle conformou-se com a tradição sensualista. Affirma que devemos concluir a essencia, partindo dos phenomenos: esquece que a alma está directamente em relação comsigo. Affirma que este juizo « a alma é substância » não é analytic, mas synthetico, isto é, que o attributo não resulta da decomposição do sujeito, mas o ultrapassa, e que a meta-

physica é que pode legitimar a relação enunciada entre os dous termos: Kant se engana. Para quem permanece nos limites da observação, aquelle juizo não significa que existam substâncias, e que o eu esteja comprehendido com seus semelhantes nesta *categoria* de cousas, mas somente que o eu possui, entre outras propriedades, a de existir em si mesmo, de ser substância. Esta qualificação provém da análise da alma, considerada em si, fóra de qualquer relação; o juizo que a attribue ao eu é, pois, analytic, si não se apressarem em conceder gratuitamente á idea de substância valor transcendental.

Notemos, concluindo, e somente com valor exemplificativo, que a determinação de Deus pôde se fazer no mesmo plano da determinação da alma. Que é Deus? Deus é o *Ser*, Deus é a *essencia*, Deus é *um*. Mas o Ser não é um ser; a essencia, uma essencia; a unidade, uma unidade. Ha differença. Tudo que é dependente ou tem restricção é incompativel com a idea do Ser. Que é unidade de essencia? A essencia pura e simples é, de um lado, a propria essencia de Deus ou o que o Ser é, de outro lado, ella é a essencia inteira, isto é, o Ser soberano a tudo que é; com estes titulos Deus chama-se o Ser *infinito* e *absoluto*. Como Deus é? Deus é posto, é a *these*, a affirmacção uma e inteira, Deus é e contém tudo que é positivo. Finalmente: Deus existe? A essencia, uma e inteira, é necessariamente positiva: logo Deus existe pela necessidade de sua natureza.

SEGUNDA PARTE



VIDA DA ALMA

CAPÍTULO I.

Existencia eterna e vida

§ 1.

Face eterna e temporal da alma.

A *essencia* e a *vida* são oppostas, como a eternidade e o tempo. Quando determinamos a *essencia* da alma, não indicamos a idea de successão, nem percebemos modificação alguma no eu; analysando o ser, a unidade, a simplicidade, a substância, devemos fazer abstracção do tempo, como nas mathematicas: a *essencia* exprime eu, por consequencia, a face *eterna* da alma. A *vida*, pelo contrário, só pode ser concebida com o tempo; traduz-se em serie de actos que se succedem, e concorrem para o desenvolvimento do ser: exprime a face *temporal* da alma. Comparando esses dous aspectos do eu, obtemos um conjuncto de propriedades novas, umas concernentes á existencia eterna, e outras á existencia temporal da alma: no primeiro grupo, estão a immutabilidade e as faculdades; no segundo, a actividade, a força, a tendencia, a espontaneidade, a vida e o destino. Para descobri-las, é necessario abrir a alma, e olhar para o interior: ahi se desenrola a successão dos phenomenos ou dos estados determinados do eu.

Ora, é nas suas relações com estes estados, que a alma adquire a propriedade de mudar, de agir e de viver. As qualidades relativas ao tempo são, pois, internas; não são inherentes á essencia, como tal, mas contidas na essencia, como determinações parciaes.

Porém, si a vida é opposta á essencia, a vida não deixa de ser uma propriedade do espirito; porque a essencia envolve todas as propriedades, e as propriedades mesmas não mudam, apezar das fórmulas sempre novas que manifestam no tempo. O espirito não principia a viver, elle é a vida; não adquire actividade, é activo; mas a actividade e a vida passam para o tempo, encarnam-se nos actos, mostram-se em serie de phenomenos: o tempo arrebatá os actos, mas respeita as propriedades que os renova. A vida é precisamente a qualidade, em virtude da qual a essencia em seus attributos escoá-se no tempo, diversificando, sem se exaurir, ou modificando-se, sem perder a immutabilidade.

§ 2.

Mutabilidade da alma. Noção de tempo.

Examinada em seu interior, a alma muda, varia, torna-se outra. De instante a instante, o espirito acha-se em um estado ou situação completamente determinada. Este estado é um phenomeno da alma, e estes phenomenos se succedem, sempre determinados. Mudar ou variar é passar de um a outro estado. Dous estados determinados se *excluem*: o primeiro não é o que é o segundo e reciprocamente.

A alma torna-se outra, e muda frequentemente. Esta mudança é *continua*, poisque não temos consciencia do principio, nem do fim das nossas modificações, e, quando exercemos a observação interna, achamo-nos sempre em situações determinadas; é como a continuidade do senso íntimo. A propriedade de mudar não muda em nós; ninguem se recorda de te-la adqui-

rido em certo momento, nem de te-la perdido em outro; o espirito muda sempre; si persiste no mesmo assumpto, variam as ideas; si persevera num projecto, a vontade vacilla, se fortalece, muda de intensidade ou de direcção; no senso íntimo, a emoção se modifica em qualidade e em quantidade. Cumpre, porém, affirmar que o mudar não está na dependencia do espirito; a mudança em tal caso é *involuntaria*: são somente os modos da mudança que estão submettidos á vontade ou são *voluntarios*.

A mudança é uma propriedade e a propriedade tem *fôrma*. Qual a fôrma da mudança? E' o *tempo*. O tempo não é o que muda, a *essencia* da mudança, porque o tempo mesmo não muda; são os nossos *estados* que se modificam, e o tempo indica que a fôrma daquella modificação é a successão, conforme as categorias de *anterioridade* e de *posterioridade*. O tempo é, pois, uma propriedade formal inherente ao que muda, uma fôrma interior e *subjectiva*, como se exprime Kant. Mas o tempo não é somente a fôrma de nossa sensibilidade, une-se á nossa actividade inteira; não é somente fôrma subjectiva, é a fôrma de tudo que muda, emquanto muda, em nós ou fóra de nós. E' assim que, quando observamos alguma mudança em nosso corpo ou no universo, applicamos logo a idea de tempo. A theoria de Kant é, pois, restricta de mais em dous sentidos: affirmando que o tempo só existe em nós, o eu é o theatro de todos os acontecimentos do mundo; affirmando que o espaço não é sinão uma fórmula de nossa sensibilidade, o eu é o theatro em que se movem os corpos. Dahi o subjectivismo de Kant, como fundamento do idealismo sceptico de Fichte.

O tempo está para o que muda como a fôrma para a essencia. E' em virtude do tempo que o possivel se torna real, que as possibilidades envolvidas talvez ao infinito na essencia de um ser, se desenvolvem de modo successivo. O tempo resulta assim da natureza das cousas: cada ser finito é, e contém multiplicidade

de estados que se excluem, e que não podem se conciliar, sinão realizando-se em cada um. O tempo é a fôrma da mudança ou da propriedade que uma substância tem de ser uma serie de phenomenos exclusivos. O princípio de contradicção formulado por Aristoteles, que diz que a mesma cousa não pode ser e não ser ao *mesmo tempo* e no mesmo sentido, está intacto. Os estados que se excluem não são simultaneos, mas successivos: a serie é formada por termos que se unem de instante a instante, como as partes da materia de poncto em poncto no espaço.

Como fôrma da mudança, o tempo não pode existir sinão onde ha phenomenos, e em consequencia nunca está *vasio*. O tempo increado, puro, preexistindo e sobrevivendo á criação do mundo, é invenção dos escolasticos, destinada a afastar as difficuldades inherentes ao problema da origem das cousas.

O tempo tem por *medida* o seu *conteudo*, isto é, a serie dos phenomenos que se desenvolvem em nós ou na natureza. A actividade do agente, sendo muito arbitrária, adoptou-se para base da chronometria o movimento regular dos corpos celestes, obedientes a leis fataes, por exemplo, a duração da rotação e da revolução da terra. O comprimento do tempo está na razão das variações que se dão na vida dos seres. A infinidade de estados limitados exige tempo infinito, para se desenrolar, de segundo em segundo, na vida.

Em si, o tempo é *um, continuo, homoganeo*, divisivel ao infinito, e se desenvolve em comprimento, conforme a uma só direcção, emquanto o espaço tem tres dimensões. O tempo é unico, e, portanto, *infinito* em seu genero. Nós *vivemos no tempo*, porque as mudanças que sobreveem na actividade dos seres, como os tempos limitados, se realizam no tempo infinito, e fazem parte delle.

A divisão do tempo em duas partes, *passado* e *futuro*, separados pelo instante actual, é mathematica. O *instante* actual não é mais tempo, mas o limite indivisivel

entre o que está antes e o que está depois; é para o tempo o que o puncto é para o espaço.

A divisão ordinaria do tempo em passado, *presente* e futuro é affirmada em outro sentido. — Não é o tempo em si, mas considerado em relação a um acontecimento de alguma duração. E' assim que falamos do dia presente, do anno presente, da vida presente, que comprehendem parte determinada do tempo; o que a precede está no passado, o que lhe succede pertence ao futuro. O tempo presente tem, pois, dous limites assignalados pelo princípio e pelo fim do acontecimento que passa. A *duração* é o intervallo que separa aquelles limites ou o comprimento do tempo encerrado nelles: cada vida tem sua duração. — Os seres, cuja duração coincide, são chamados contemporaneos: *contemporaneidade* é a largura do tempo applicada a seres distinctos. E' facil incluir esta divisão na divisão mathematica do tempo.

Mas não se deve confundir o tempo com a eternidade.

§ 3.

Immutabilidade e immortalidade da alma.

A mudança e o tempo são attributos da alma, inherentes aos estados contidos no espirito, mas não ao espirito inteiro. A essencia, uma e inteira, da alma, é *immutavel*. Mudamos incessantemente, mas a essencia é inalteravel. O espirito é um e o mesmo, temos consciencia de nossa *identidade*, e sabemos agora que a alma permanece tambem *a mesma* no tempo. Conserva as suas propriedades, incluida a de se modificar. O *eu* não começa a ser: conserva a individualidade e a personalidade, tem o sentimento de sua identidade pessoal.

O immutavel não está no tempo, ou existe sem consideração de tempo, sem successão, sem mudança. Assim como o tempo é a propriedade do que muda, a eterni-

dade é a fôrma do que é immutavel. Porisso as propriedades dos numeros, do espaço, do mesmo tempo são eternas. — A eternidade não é, pois, o *tempo infinito*, um modo de existencia fóra do tempo ou extratemporal; applica-se a todas as cousas, finitas ou infinitas, mas somente enquanto ellas são immoveis ou estão fóra da lei da transformação. A metaphysica está de accordo com a theologia, quando affirma que Deus, como Ser, um e inteiro, está fóra ou acima do tempo, ou que é o Eterno; mas esta propriedade não exclue o tempo: Deus é ao mesmo tempo a eternidade e a vida. Estas deducções se explicam pela intuição de nós mesmos: o eu tem *dupla existencia*, uma eterna, o eu na sua essencia uma e inteira, outra temporal, o eu nas variações interiores e successivas de sua natureza. A vida é a existencia temporal.

Com esta distincção podemos precisar a questão da immortalidade da alma. O que subsiste fóra do tempo não pode perecer no tempo, mas não é, porisso, immortal; a immortalidade é a negação da morte, como limite da vida sem fim, e a vida é cousa differente da eternidade. A vida é a mudança; a eternidade é a immobilidade. Na immortalidade o que se quer saber, não é si a essencia existe ainda, mas si a alma continua a viver além da vida actual, e si a vida futura é sem fim, dividida ou em diversos periodos, ou si se escoa inteira no mesmo logar. Assim considerada, a existencia é sem interesse para a sciencia; si a alma é como os corpos, cujos elementos entram depois da morte em combinações novas, o que lhe pode sobrevir é indifferente; interessa-nos a vida, a vida pessoal e individual, com as suas condições felizes ou desgraçadas. Ora, a vida suppõe alguma cousa que se realiza no tempo, sob a fôrma de successão; a materia da vida é o conjuncto dos estados que designam a mudança e o desenvolvimento de um ser. Disso depende a immortalidade da alma, a qual não é possivel, sinão com estas duas condições, que a essencia da alma contenha uma *in-*

fnidade de estados possíveis, e que estes estados devam se *manifestar* no tempo. A primeira condição indica a *plenitude* da alma, a segunda a salvação ou conclusão do seu *destino*.

E' evidente que estas condições ultrapassam os limites da experiencia, e que assim a immortalidade da alma só pode ser resolvida com o auxilio da *metaphysica*. Grande número de escriptores affirmam que basta observarmos a alma, para reconhecermos sua immortalidade, mais ou menos, como sabemos pelo senso íntimo que a alma é uma ou que é livre. E' um erro. A observação versa sobre a vida actual, mas é incompetente para decidir de qualquer poncto da vida da alma, antes do nascimento e depois da morte. A immortalidade não é propriedade que se possa averiguar como factó, porque ella exprime a vida infinita no tempo, e esse elemento infinito não nos é dado por experiencia alguma pessoal nem por testemunho.

Os principaes argumentos invocados ordinariamente, como provas da immortalidade da alma são: a simplicidade da alma, sua perfectibilidade e as necessidades da ordem moral, que reclamam sancção para a vida presente. Estes argumentos, combinados e fortalecidos pelos principios metaphysicos, são preciosos.— A *simplicidade* impede que a alma se decomponha ou morra por dissolução, como o organismo; mas é garantia contra a *aniquilação*? E si preserva a existencia eterna, qual o seu poder em relação á vida? A *perfectibilidade* interessa directamente a vida, mas para ser immortal, não basta que a alma seja perfectivel, é preciso ainda que esta propriedade não tenha limites, que a alma não esgotte sua essencia, e não realize seu ideal sinão no tempo infinito, cousa que a observação não poderá nunca verificar. As *desordens* da *vida moral* na terra, onde o bem e o mal carecem muitas vezes de sancção, são ainda argumentos poderosos, quando auxiliados pela *metaphysica*. A existencia da ordem moral no universo, não é premissa fornecida pela ex-

perencia, mas pela razão, e a mesma razão só exige a exacta porporção entre o merito e a felicidade, entre o demerito e o castigo. Ora, o merito e o demerito do homem na terra não são infinitos, e não reclamam em consequencia, nem felicidade illimitada, nem reparação sem termo.

Com estas observações críticas, não queremos de modo algum contestar a immortalidade da alma, mas collocar a questão em seu verdadeiro terreno. Não é na parte analytica, mas na parte synthetica da sciencia que as condições da immortalidade da alma podem ser firmadas com certeza.

§ 4.

A alma é faculdade, actividade, força e tendencia.

Consideramos o espirito na dupla face da existencia, em sua essencia, uma e inteira, e no complexo de suas modificações successivas: a immortalidade e a mudança, sob as fórmulas da eternidade e do tempo. Dahi novas propriedades. Como ser eterno, o espirito é *immutavel*; como ser temporal e vivente, o espirito é uma *serie de phenomenos*. As duas proposições indicam que o espirito, como ser inteiro, está para a serie de seus actos, como o todo para a parte. Nestes dous aspectos da alma, percebem-se tres relações, expressas pelas preposições *em, sob, por*, feita a abstracção de qualquer localizaçào no espaço: continencia, subordinaçào e determinaçào. Dizemos que todos os estados da alma estão na alma, sob a alma, pela alma.

Estas relações são identicas ás de *causa* e de *razão*. A idea de razão exprime a relação do continente ao conteudo. Razão ou fundamento é uma cousa que contém outra na sua essencia; é assim que as propriedades das figuras geometricas são fundadas no espaço; entre os dous elementos da idea, existe uma relação essencial de continencia e de subordinaçào. Dahi as fórmulas logicas: o que está no conteudo está tambem no con-

tinente, o que está fóra do continente está também fóra do conteúdo, porém as duas recíprocas não são verdadeiras. A *causa efficiente*, a causa propriamente dicta designa antes uma relação de determinação; é, pois, uma especie de razão, uma razão *determinante*. Chamamos causa a cousa que determina outra, conforme á sua essencia. O que está no effeito está na causa; o que está fóra da causa, esta fóra do effeito; porém as recíprocas não são verdadeiras. O effeito está na causa, sob a causa, pela causa; o effeito é semelhante á causa.

Essas ideas teem applicação ao que é eterno ou temporal. Tudo que está no espirito, quer com a fórma do tempo, quer com a fórma da eternidade, tem nelle sua razão. Como razão eterna da serie inteira de seus estados possiveis, o espirito é *faculdade*; como razão temporal de cada estado que, de possivel, torna-se real, o espirito é *actividade*. Quando a actividade se determina em suas relações com a faculdade, manifesta-se como tendencia; quando com a idea de quantidade, como *força*.

O espirito é *poder*, *potencia* ou *faculdade*, quando é a razão *eterna* de todos os seus actos possiveis, ou de tudo que está nelle como possibilidade. Faculdade é, pois, a propriedade do ser que é causa universal e permanente da serie de seus actos possiveis. — Antes de agir, a alma tem consciencia de que pode agir. A possibilidade de agir, antes de ser o acto realizado, constitue a faculdade (*faciendi possibilitas*.)

Muitos distinguem as *faculdades* das *propriedades* da alma, chamando as primeiras attributos *activos* e as segundas attributos *quiescentes*. E' verdade que as faculdades são propriedades, mas considera-las como propriedades activas, é confundir a capacidade de agir com a propria actividade. — Faculdades são poderes ou potencias da alma. — Outros definem as faculdades como *causas* dos phenomenos da alma. A faculdade é, com effeito, uma expressão da causalidade do espirito, mas

não é a unica. A causalidade é eterna ou temporal, permanente ou passageira : a faculdade exprime um dos modos, a actividade, o outro.

O espirito não é somente a razão da serie de seus *estados possiveis*, é ainda a razão de suas modificações *passadas* e de sua situação *actual* ; neste sentido elle é causa temporal. A propriedade, em virtude da qual o ser é a causa temporal da serie de phenomenos successivos, chama-se *actividade*. A alma é, pois, actividade, ella actua fazendo passar para a realidade o que para ella existia apenas em virtualidade, em potencia ; é pela actividade que o possivel se muda em real, ou que a essencia se manifesta no tempo, por uma serie de actos determinados. A actividade é propriedade essencial do espirito, porém, não é a unica nem a primeira ; é uma propriedade interior do ser considerado em suas relações com seu conteúdo, emquanto o ser é causa da realização de sua essencia ; não se concebe esta propriedade sem a faculdade de agir, sem o tempo e a mudança.

As relações da actividade com o tempo dão logar á questão de se saber si a actividade é contínua. Vê-se que a questão ultrapassa a observação. Comtudo, podemos racionar que, si o tempo é contínuo, a actividade tambem o é. Ora, o tempo é a fôrma da mudança, e a fôrma não está separada da *essencia*. — O espirito não é, pois, faculdade pura, é ao mesmo tempo actividade. Não ha actos, sem faculdade, não ha faculdade, sem actos. A faculdade é a actividade em potencia ; a actividade é a faculdade que se realiza no tempo.

A faculdade está para a actividade, como a possibilidade para a realidade, como o poder para o acto, como a eternidade para o tempo. Uma contém tudo que podemos ser ou que somos *virtualmente*, outra o que somos *realmente*. Mas como o que somos na realidade, é apenas pequena parte do que podemos ser : segue-se que, considerando-se os fins da actividade

racional, nenhum homem realizou ainda tudo que é possível para o homem, e que, em consequencia, ha sempre em nós, em nossas *faculdades*, materia para aperfeiçoamento posterior que a nossa actividade deve proseguir.

A relação da actividade com a faculdade indica a *tendencia* ou *inclinação* do espirito. A actividade é menos extensa que a faculdade, e não pode ter por objecto sinão a realização do que está em nosso poder. Tudo que se torna real na vida estava antes nos estados contidos em nossa essencia. Os estados ainda não realizados terão sua vez no *futuro* e formarão o compo de nossa tendencia. O espirito é inclinado a effectuar aquillo de que carece ainda a sua situação presente ou a completar o que ficara imperfeito em sua cultura anterior. Em ambos os casos, o espirito *tende* a completar-se e completa-se. A relação variavel da actividade com a faculdade, dos estados reaes com os estados possiveis, constitue a tendencia de cada um, mas ella permanece para todos, como propriedade de realizar no futuro a serie dos actos possiveis, daquelles que são *preparados* pela actividade precedente.

A tendencia se manifesta na alma por diversas maneiras: como desejo, como instincto, como precisão e como disposição. O *desejo* é a tendencia reflectida, manifestada em estado de consciencia; o *instincto* é a tendencia cega, manifestada em estado de não-consciencia; a *precisão* é a tendencia que deve ser realizada no futuro mais proximo; é acompanhada do sentimento penoso da privação, testemunhando assim a limitação de nossa natureza. As *disposições* são tendencias que nos induzem a praticar certas obras que actualmente se nos tornaram possiveis; determinam o espirito especialmente como capacidade, como possibilidade real de emprehender dentro de condições que ja estão em nosso poder.

O *desejo* e o *instincto* são cousas proximas; ambos indicam movimento da alma para um bem futuro; mas

no desejo o bem é conhecido, no instinto, é ignorado. Como o corpo e como os seres inferiores, o espirito tem instinctos e precisões, mas os instinctos só dominam naquelles graus de cultura em que o espirito não se conhece, e naquelles estados em que o senso íntimo torna-se incompleto. Costumam a citar, como manifestações inconscientes da alma, o instincto de *curiosidade* e de *imitação*, o de *novidade*, o de *conservação*, o de *emulação*, o de *superioridade*, e o de *sympathia* e de *antipathia*.

Estes instinctos são legitimos, quando contidos em esphera propria. Sem dúvida, o homem pode desenvolver-los com exaggeração, e desvia-los de seu objecto, mas o vício e a paixão, que nascem dessa exaggeração, já não são instinctos. A indiscrição, o servilismo, a versatilidade, a cobardia, a inveja, a tyraunia, que decorrem da perversão dos instinctos, não condemnam a natureza de alma, mas o descaminho do pensamento e o abuso da liberdade. Não acreditamos que haja no homem *inclinação para o mal*.

A alma é faculdade e actividade; a actividade, em suas relações com a faculdade se determina como tendencia, e em suas relações com a quantidade, como força. Com effeito, a actividade do espirito é *limitada*; as propriedades de um ser não ultrapassam sua natureza. Descartes não tem razão, affirmando que a vontade é limitada e o pensamento infinito.

Sendo limitada, a nossa actividade tem certa *grandeza*, é susceptivel de mais ou de menos, porque chamamos grandeza ou quantidade o que está encerrado em limites. A grandeza é relativa, applica-se ao finito, não ao infinito. Assim como a idea de totalidade se revela principalmente na natureza, o princípio de quantidade se manifesta mais evidentemente no dominio dos corpos. Entretanto, a idea de quantidade se verifica tambem na vida espiritual, porque a actividade da alma é limitada. O pensamento, o sentimento e a vontade não tem equal profundeza, nem equal valor em todos os homens.

E' neste sentido que a alma é *força*. A força é attributo da substância: determina a actividade, designa uma actividade maior ou menor, uma *actividade quantitativa*, susceptivel de augmento e de diminuição. E' idea complexa, que resulta da combinação de duas propriedades, à actividade e a grandeza. Explica, finalmente, a vivacidade, o brilho, a energia, o arrebatamento, que se acham nos attributos da alma, e que presidem á divisão dos temperamentos.

§ 5.

Divisão e determinação das faculdades da alma.

A alma, considerada como faculdade, é uma ou *múltipla*? Ella tem uma só actividade, uma só força, uma só tendencia, ou tem muitas? E' necessario affirmar, ao mesmo tempo, a unidade e a multiplicidade. Vimos que a alma é uma, como faculdade, como actividade, como força e como tendencia; porém, si analysarmos cada uma das faculdades, reconheceremos que ellas não permanecem na vida em estado de pura indeterminação, pelo contrário, que se manifestam de diversas maneiras, e que estas determinações multiplas constituem o *pensamento*, o *sentimento* e a *vontade*. O espirito possuirá, pois, tres faculdades, tres actividades, tres forças, tres tendencias primitivas ou fundamentaes: o pensamento, o sentimento e a vontade. Por outros termos, o pensamento, o sentimento e a vontade serão junctamente faculdade, actividade, tendencia e força. Dahi doze combinações diferentes, que se realizam constantemente na vida.

Os escriptores não são uniformes quanto ao número das faculdades da alma; uns admittem menos de tres, outros maior número. — Descartes considerava o pensamento, como o unico character distinctivo da alma; Condillac substitue o pensamento pela sensibilidade; Blanc St. Bonnet, o sentimento, outros a vontade (1).

(1) Waddington. *De l'ame humaine*. Paris 1862.

Os cartesianos antigos e modernos reduzem a duas as faculdades, o pensamento e a vontade, e fazem do sentimento uma dependencia da faculdade de querer, como outros veem nelle a origem da faculdade de conhecer. A maior parte dos psychologos propõem tres poderes: pensar, sentir, querer. A. Garnier acrescenta-lhes a faculdade motora. A eschola escosseza augmenta o número dos poderes da alma: attenção, percepção, juizo, raciocinio, imaginação, memória, entendimento, concepção, abstracção, gosto, consciencia, vontade, desejo, affectos, etc.

Procuraremos demonstrar que o pensamento, o sentimento e a vontade são faculdades *simples* ou irreduciveis; que não se pode supprimir nenhuma, e que ellas são *fundamentaes*, e que, portanto, todas as faculdades que accreentarem áquellas serão apenas determinações ou combinações do pensamento, do sentimento e da vontade. A memória, a imaginação, o entendimento e a razão são applicações do pensamento em suas relações com o passado e o presente, com as cousas sensiveis e não sensiveis; a attenção e a percepção são funcções do entendimento; a noção, o juizo e o raciocinio são operações do entendimento. As affeições, as emoções, os desejos e as paixões são manifestações do sentimento, como actividade ou como tendencia. A faculdade motora é um estado da vontade.

Qual o methodo que devemos adoptar, para conseguir uma divisão logica das faculdades principaes da alma? Foi pela *inducção* que os psychologos chegaram a derterminar as faculdades. — Procederam a respeito do espirito como com as propriedades dos corpos, observando os factos, distribuindo-os em classes, e procurando uma causa distincta para cada classe de phenomenos. Como o effeito é semelhante á causa, os factos da mesma natureza teem uma só causa, ao passo que, os factos de natureza differente, teem causas differentes. Refiriram a uma só *faculdade* os *phenomenos* analogos da vida espiritual, e estabeleceram tantas faculdades

fundamentaes quantas as ordens de phenomenos principaes. *Conhecer, sentir e querer*, são, pois, modos differentes da alma. E' bastante a divisão das faculdades primordiaes; as faculdades, como as causas e as especies, não devem ser multiplicadas inutilmente; o pensamento, o sentimento e a vontade satisfazem as necessidades da classificação; os poderes que lhes forem accrescentados são secundarios ou estão comprehendidos nos primeiros.

§ 6.

Pensamento. Sentimento. Vontade.

O espirito é um ser intelligente, uma cousa pensante, como dizia Descartes. O *pensamento* ou a *intelligência* não é o espirito inteiro, mas uma face particular do espirito considerado como faculdade, como actividade, como força e como tendencia. — E' importante não confundir a intelligência com o espirito, nem a actividade *intellectual* com a actividade *espiritual*. O pensamento é aquella manifestação do senso íntimo que conhecemos pelo nome de consciencia. Temos consciencia da nossa faculdade de pensar, neste ou naquelle objecto; temos consciencia de nossa actividade intellectual; pensamos neste momento no pensamento, e sabemos que pensamos; temos consciencia, emfim, da força e da tendencia de nossos pensamentos, sabemos que nossas concepções são mais ou menos vivas, e que certos estudos teem para nós mais attractivo que outros. Da faculdade de pensar procede a actividade intellectual que nos dá o conhecimento. O pensamento é, pois, a *faculdade de conhecer* que se desenvolve na consciencia, e tem por fim a verdade e a certeza.

O conhecimento suppõe um sujeito, um objecto e uma relação. O sujeito é o espirito, como intelligência; o objecto é uma cousa qualquer, substância ou propriedade, finita ou infinita; a relação se opera na consciencia, onde os dous termos se unem, conser-

vando-se distinctos. Quando ha equação entre o pensamento e a realidade, quando a relação é adequada entre o sujeito e o objecto, ha *verdade*, e quando temos consciencia da verdade ou a reconhecemos tal, precedendo maduro exame, ha *certeza*. Conhecimento, verdade, certeza, taes são os graus, o producto, o alvo, o termo final do pensamento.

O espirito é, depois, um ser *affectivo* ou capaz de sentir. O *sentimento* não é o espirito inteiro, mas certa manifestação do espirito considerado como faculdade, como actividade, como força e como tendencia. O termo sentimento convem melhor para designar esta face da alma que as palavras *sensibilidade* ou *inclinação*, frequentemente empregadas pela psychologia em França. A inclinação é apenas uma funcção do sentimento; a sensibilidade exprime de ordinario aquelle aspecto da alma que é opposto á razão, e que mostra as nossas relações com as cousas sensiveis; a confusão desses termos é origem fecunda de erros na anályse do sentimento. A faculdade de sentir é tão extensa, como a faculdade de pensar; ella é a razão de todas as modificações da alma em presença dos objectos sensiveis ou não sensiveis. — Ha alegrias e dores que se referem aos principios do bem, do bello, do verdadeiro, do justo, como ha gosos e soffrimentos que nascem da sensibilidade. — O sentimento é coordenado com a intelligência: á actividade intellectual se oppõe a actividade affectiva; ao conhecimento, a emoção; á verdade, o prazer; ao erro, a dor; á sciencia, a felicidade. — A actividade do sentimento comprehende um complexo de funcções e de operações correspondentes ao do pensamento.

O sentimento e o pensamento, si são sufficientes para as relações da alma com Deus, com o mundo, consigo mesma, não o são, entretanto, para si, reclamam *força* superior que lhes communique movimento. Não se dirigem por si sobre este ou aquelle objecto; a actividade do pensamento e do sentimento permaneceria absoluta-

mente indeterminada, sem a *vontade* que a fixa e a dirige. A vontade é a terceira faculdade fundamental do espirito, a faculdade de impulsão que governa a intelligência e o sentimento, a *faculdade de determinação*, pela qual imprimimos á nossa actividade a direcção que nos convem, a expressão mais clara, emfim, da nossa *causalidade*. Querer é causar: somos causa de todas as nossas decisões. Mas a vontade não é pura potencia; é ainda uma face particular do espirito considerado como faculdade, como actividade, como força e como tendencia.

A vontade é distincta do pensamento e do sentimento, poisque os determina. O pensamento caminha para o verdadeiro, a vontade para o bem. Querer não é conhecer, sinão a vontade seria sufficiente para dar-nos a sciencia. Querer não é sentir, sinão a vontade só nos daria a felicidade.

O pensamento, o sentimento e a vontade são, pois, tres poderes simples e fundamentaes. A faculdade *motora* de Garnier e a vontade exprimem a mesma propriedade, considerada em suas relações com o senso íntimo.

§ 7.

Equilibrio das faculdades. — Organização da alma.

Estudemos agora as principaes *relações* das faculdades, e em primeiro logar com a *vontade*. E' claro que a nossa constituição espiritual não é producto da nossa vontade, e que tambem são independentes della o pensamento, o sentimento e a vontade. A vontade não tem effeito sobre a essencia da alma, mas sobre os actos, sobre o curso da nossa vida. *A existencia* de nossas faculdades é, pois, involuntaria; a *actividade* só é que fica submettida á vontade: ninguem se decidiria a poder pensar, mas a pensar neste ou naquelle objecto. A actividade mesma, como faculdade da alma, só é dependente da vontade em suas *direcções*; porque, quer

queiramos, quer não, o pensamento, o sentimento e a vontade não cessam de se manifestar no tempo.

Em suas relações com o *espírito*, as faculdades não são *seres* distinctos, são a essencia do espirito, considerada como causalidade eterna, são o proprio espirito olhado por diversas faces. — Não ha em nós tres *personas* dotadas de affecções differentes, uma que pensa, outra que ama, a terceira que executa. As faculdades podem ser estudadas isoladamente, mas não como existencias independentes, como hypostases; é sempre o espirito, só o espirito, quem pensa, sente e quer. Impossivel, pois, concluir-se cousa alguma da variedade das faculdades contra a *unidade* do eu.

Finalmente, as nossas faculdades estão em *relações recíprocas*. Em primeiro logar, cada faculdade se refere a si mesma e as outras duas. Dahi nove *combinações binarias* que se desenvolvem na vida, e constituem uma differença essencial entre o homem e o animal. O pensamento se applica ao pensamento, ao sentimento e á vontade para os conhecer: impossivel a psychologia sem a consciencia dessas propriedades. O sentimento, por sua vez, se dirige sobre o pensamento, sobre o sentimento e sobre a vontade; alegram-nos o bom resultado de uma anályse, a nobreza de uma inclinação, a ousadia de um projecto, afflige-nos a esterilidade dos nossos esforços intellectuaes e voluntarios ou a baixeza de certa paixão. A vontade, emfim, se dirige sobre o pensamento, sobre o sentimento e sobre a vontade mesma; o espirito cede ou resiste ao trabalho da intelligência, á tendencia do coração, e quer até a sua propria vontade, e é porisso que elle é livre. Estas diversas relações são importantes na cultura da alma, e devem se realizar plenamente na vida.

Cada faculdade se refere de novo á cada uma das combinações binarias das nossas tres potencias. Dahi vinte e septe *combinações ternarias*, que devem egualmente se realizar, e patenteiam a riqueza e a plenitude da vida espirital. Para o quadro destas relações

multiplas, é bastante collocar successivamente o pensamento, o sentimento e a vontade em presença das nove combinações adquiridas. E, effectuando o accordo de tudo com tudo, que o eu melhor manifesta a sua perfectibilidade, e pode offerecer no círculo de sua actividade a imagem da harmonia da vida divina.

Além da applicação recíproca das faculdades, ha ainda entre ellas relação interna de *condicionalidade*, como os orgams no organismo, em virtude da qual umas são *fim e meio* para as outras, e se *completam* mutuamente. Qualquer que seja a manifestação predominante da actividade, a anályse descobre facilmente o acompanhamento em grau superior das actividades parciaes. Na actividade do *pensamento*, por exemplo, ha sempre um grau de actividade affectiva e voluntaria. A actividade do *sentimento* suppõe egualmente a actividade intellectual e voluntaria que a completa, e a actividade da *vontade*, em fim, é impossivel, sem a actividade intellectual e affectiva.

O mesmo princípio tem applicação na *cultura* dos poderes da alma. Assim é que o pensamento não pode ser cultivado com successo, sem o desenvolvimento analogo do sentimento e da vontade; e o aperfeiçoamento do sentimento tem por condições principaes o aperfeiçoamento da intelligência e da vontade. A cultura da vontade presuppõe a cultura correspondente do pensamento e do sentimento. — Não ha d'úvida alguma que uma faculdade pode se desenvolver com prejuizo da outra, poisque ella é relativamente independente, mas, nesse caso, o desenvolvimento é desigual, mesmo para a potencia que esmaga as outras. O antagonismo não é o estado normal do espirito, nem do corpo. A saude da alma é a harmonia das faculdades.

Por tanto, é pelo desenvolvimento regular e harmonico das faculdades que o espirito se aperfeiçoa com fructo. A egualdade das forças espirituaes faz o *equilibrio* da alma. Este equilibrio é um fim a realizar na vida, como dever do espirito para consigo, afim de evitar

o exclusivismo e de completar seu destino: o espirito bem equilibrado ou desenvolvido na exacta proporção das faculdades, é um espirito perfeito.

Si a unidade, a variedade e a harmonia são condições da organização, cumpre afirmar que o espirito é tambem um *organismo*, cujos orgams são as faculdades. O homem é organizado como espirito e como corpo; mas a differença subsiste nas duas substâncias.

Simplicidade, independencia, união recíproca, condicionalidade, perfectibilidade, organização e universalidade, são, pois, *propriedades communs* á alma.

§ 8.

Espontaneidade e receptividade da alma.

O espirito é a propria causa e a causa temporal dos seus actos. Ora, actuando por si, como causa, *sponte sua*, o espirito é espontaneo. A *espontaneidade*, como determinação da causalidade temporal ou da *actividade*, exprime a actividade *propria*, a qualidade de substância que possui principio interno de acção. Determinada unicamente por força exterior, a actividade é communicada, recebida e transmittida; determinada pela propria natureza do ser que actua, a actividade é espontanea. A espontaneidade é consciente ou inconsciente, como a actividade: a reflexão é a actividade consciente do pensamento, ou o pensamento se reflectindo no interior; porisso, a espontaneidade e a reflexão não se excluem.

A espontaneidade é attributo que parece convir em qualquer grau a todas *as substâncias*. Tudo que actua e reage, como causa, é espontaneo, porque reagir é ainda agir, é agir contra a influencia do exterior. Mas só o homem tem espontaneidade *consciente*, e, porisso, verdadeiramente *livre*.

A causalidade é extensiva á serie inteira dos actos do espirito no tempo: portanto, a alma é espontanea no *pensamento*, no *sentimento* e na *vontade*. Entretanto,

a espontaneidade do espirito não é infinita, mas *limitada*, como nossa actividade, mesmo quando procura o infinito; porque o homem é subordinado ao mundo e a Deus, coordenado com os seus semelhantes, e faz parte com outros seres do mesmo todo.

Dahi a idea de um complexo de *condições exteriores* que envolvem os seres finitos, e mostram a dependencia mútua delles, dependencia existente tambem para a alma. Si o espirito é a propria causa de sua actividade no tempo, ha outras causas que actuam sobre, com ou contra elle; si o espirito se determina por si, elle é tambem determinado pelos seres que o circumdam. — Não se concebe que um ser racional possa desenvolver-se na terra fóra da sociedade e da natureza. Ora, a propriedade pela qual o ser recebe influencia de outros seres, com quem está ligado, chama-se *receptividade*. O espirito é, pois, receptivo, e ao mesmo tempo espontaneo, *actua* e *soffre* junctamente, e essa receptividade é o indício da condicionalidade e limitação da natureza delle. Não ha ser finito que, em virtude de sua essencia, não seja receptivo.

A receptividade do espirito se manifesta na *intelligência*, no *sentimento*, e na *vontade*, em relação ás cousas sensiveis e não sensiveis. Mas, a receptividade dos seres inferiores se limita a certas excitações do mundo sensivel. No homem a receptividade, bem como a espontaneidade, é universal.

§ 9.

Faculdades receptivas ou objectivas da alma.

A receptividade da alma humana se patenteia especialmente em duas propriedades particulares, que dão-nos os objectos de nossa actividade, e que, por esse motivo, foram chamadas faculdades *objectivas* do espirito. As faculdades, *sensibilidade* e *razão*, reputadas fundamentaes pelos antigos, principios do sensualismo e do pantheismo, completam, na verdade, o círculo das facul-

dades primitivas do espirito. Estão para o pensamento, sentimento, e vontade, como a receptividade para a espontaneidade. A intelligência, o sentimento e a vontade são orgams *internos* da alma; a sensibilidade e a razão são orgams de *relação* ou instrumentos da actividade transcendental do espirito. E', em virtude dos sentidos e da razão, que a actividade intellectual e affectiva se applica ao não-eu, e recebe influências exteriores. As duas faculdades são, pois, faces distinctas e complementares da alma.

O officio dos *sentidos* consiste em abrir-nos, em deixar-nos ver, em revelar-nos o mundo sensível; o destino da *razão*, em fazer-nos penetrar no mundo supra-sensível, de conformidade com a dupla dependencia do espirito, em frente do infinito e do finito, do absoluto e do relativo. Os sentidos fornecem ao espirito a realidade *sensível*; a razão, a realidade *intelligível*. A dupla revelação dos sentidos e da razão, em relação com a Natureza e com Deus, é, ao mesmo tempo, signal de nossa dependencia e condição de nossa perfectibilidade. Sem os sentidos, o homem não teria, ao menos na vida presente, comunicação alguma com a natureza e com seus semelhantes; sem a razão, o homem seria tão limitado como os animaes, e não viveria sinão da vida dos sentidos: em ambos os casos, elle seria incompleto e perderia o character universal que lhe é inherente.

As relações dos sentidos e da razão interessam ás tres faculdades a um tempo. A razão, como a sensação, tem dous elementos, um representativo para o pensamento, outro affectivo para o sentimento. E', por este motivo, que a sensibilidade e a razão são a *fonte* ou a *origem* de nossos conhecimentos, sentimentos e das influências que motivam a vontade; os actos do espirito se dividem em dous grupos, e a vida da alma tem duas faces, uma *superior*, dirigida para o absoluto, outra, *inferior* dirigida para os phenomenos variaveis e contingentes. Os conhecimentos humanos são sensiveis ou não sensiveis, caso sejam seus objectos trans-

mittidos pelos sentidos ou pela razão; os sentimentos se dividem de igual modo, e se referem, ou á objecto determinado, ou á um princípio universal, como o justo ou o bello; os motivos que provocam a vontade são também sensíveis, como o prazer e o interesse, ou não sensíveis, como o dever, o sentimento do bem. Dahi duas sortes de intuições: a *intuição* sensível, obtida por meio dos sentidos e da imaginação e a *intuição intellectual*, por meio da razão.

§ 10.

Vida da alma.

Em todos os tempos a *vida* tem sido objecto de numerosas controversias. E na realidade, a analyse desta noção offerece difficuldades ainda não explicadas. Applicamos a vida aos corpos, ás almas, poisque falamos de vida physica e vida espirital, quando nos referimos aos corpos organizados e ás almas; dizemos que o homem, os animaes e as plantas teem a vida por attributo commum; até conferimos vida á seres infinitos, á humanidade, na philosophia da história, á natureza, na cosmologia, a Deus, na theodicea. — Vê-se que é cousa difficil achar-se uma definição bastante simples e bastante lata para convir a estas applicações diversas. Dahi as definições materialistas dos *organistas*, e as definições espiritalistas dos *animistas* e dos *vitalistas*.

Em primeiro logar, a vida não é um ser ou uma *substância*, mas *propriedade*, qualidade, attributo. Não conhecemos substâncias intermediárias entre a alma e o corpo, como querem os vitalistas, uma entidade distincta da alma e da natureza, chamada *princípio vital* ou *força vital*, e si a vida pertence ao corpo ou á alma é com fundamento de propriedade, como a actividade e a força.

A vida se manifesta pela *actividade*, e ja sabemos que a actividade é a propriedade pela qual o ser rea-

liza successivamente, como *causa temporal*, uma serie contínua de phenomenos ou estados determinados. As manifestações da vida pertencem á essencia; a vida é a *diffusão* da essencia, o *desenvolvimento* do que está envolvido na essencia, a evolução operada de modo successivo pela passagem contínua da possibilidade para a realidade. O *fim* da vida é o esgottamento da essencia ou a realização integral dos possiveis. A *materia* ou conteudo da vida consiste nos estados ou phenomenos que patenteiam os aspectos da essencia e as suas relações. A *fórma* da vida é o tempo. A vida é imagem movel da essencia, como o tempo é a sombra fugitiva da eternidade.

Mas a vida não é a actividade em geral: a actividade é mais extensa que a vida, porque tambem se manifesta na materia inorganica; a vida é uma actividade determinada, uma *actividade íntima*, na mais lata accepção da palavra. — Intimidade é a relação de um ser consigo mesmo: esta relação se manifesta em maximo grau no espirito pela consciencia e sentimento de si; mas nada impede que tambem ella se manifeste em grau inferior pela sensibilidade, pela excitabilidade, pela irritabilidade, com toda a razão chamadas *propriedades vitales*, por indicarem sentimento confuso da existencia, e, por consequencia, a relação do ser consigo mesmo. Não dizemos, pois, que a actividade íntima que constitue a vida é sempre *consciente*, mas dizemos, deixando larga margem para a questão, que a vida é uma actividade *interna* que surge das profundenzas do ser, que procede, mesmo nos organismos mais imperfeitos, do interior para o exterior: a vida desenvolve-se, não por via de aggregação exterior, mas, por intuscepção, por elaboração e transformação de materiaes appropriados ao estado do ser vivo, e que denotam necessidades, appetites, instinctos, que exigem satisfação. — O ser vivo sobre a terra é um indivíduo capaz, ou de consciencia e de sentimento, ou de sensibilidade e de irritabilidade.

A vida, em fim, é uma actividade *regulada* ou regular que tem leis e períodos. Visto como a vida tem por fim exhaurir a essencia sob a fórma do tempo, as *leis* da vida devem ser conformes á constituição da essencia. Ora, a constituição da essencia é adequada ás categorias da unidade, da variedade e da harmonia, identicas á these, á antithese e á synthese, verificadas em nós e fóra de nós, nos limites da observação. Taes são tambem as leis da vida. Mas nos seres finitos e imperfeitos, em quem a realidade é sempre menor que a possibilidade, as leis da vida só se realizam gradualmente, por períodos ascendentes e descendentes, como indícios da limitação da actividade: dahi as *edades* que se applicam á vida limitada no tempo e no espaço: idade de *unidade*, idade de *variedade*, idade de *harmonia*. Tal é a noção da vida em geral. — A vida é, pois, uma *actividade íntima e regular* que se desenvolve no tempo, de conformidade com as leis constitutivas da essencia.

Mas a vida, resumindo as propriedades relativas á actividade, differe, porisso, da *existencia*. A noção de existencia é mais extensiva e menos comprehensiva que a de vida; uma cousa pode existir sem viver, mas não pode viver sem existir; a existencia é eterna ou temporal, a vida só se mostra no tempo e pertence exclusivamente aos seres que se realizam a si mesmos por sua actividade íntima. — A vida, como a actividade e o tempo, é uma propriedade subordinada ao espirito considerado em seu interior; porque a essencia uma e inteira é superior ao tempo e á vida. A existencia da alma, pois, ultrapassa a vida, ou a vida da alma é apenas uma parte da existencia della.

§ 11.

Como se realiza a essencia do espirito na vida.

A consciencia attesta que o que a actividade do espirito executa na vida é a realização do *proprio* espirito,

isto é, que elle desenvolve a sua essencia ou causa a serie dos seus phenomenos. A vida é sempre o desenvolvimento explicito daquillo que está implicitamente contido no germen ou na essencia de cada especie e de cada individuo. A relação de essencia com a vida é identica á relação da essencia com os phenomenos. Esta relação é necessaria num sentido : é contradictorio que um ser possa effectuar na vida o que não está em si, em seu poder : um ser submettido á observação actua nos limites de sua possibilidade ou de sua essencia.

Mas, a essencia do ser finito, que envolve, ao mesmo tempo, *afirmação* e *negação*, pode se realizar de modo positivo ou negativo : dahi o *bem* e o *mal*. O bem não é unicamente aquillo que é dictado pelo sentimento do dever, mas tudo aquillo que é como deve ser, segundo a natureza de cada cousa. O *bem moral*, effectuado pela vontade livre, conforme ás prescripções da consciencia, é uma fórma particular do bem. O *mal moral* ou peccado mantem eguaes relações com o mal em geral ; um é o contrario do bem, outro o contrario do bem moral ou acto livremente practicado em opposição com o sentimento do bem. O bem é ainda o que se deve fazer, o que está para a essencia em relação positiva ; o mal é o que não deve ser, o que não é como deve ser, o que está para a essencia em relação negativa.

O espirito practica o bem, quando practica o que elle deve practicar ; mas, que é o que o espirito deve practicar ? Realizar as suas propriedades, de conformidade com a essencia e suas relações. Cada vez que o espirito obra, de conformidade com a sua natureza, o acto é bom ; quando, em sentido contrario, o acto é mau. Assim, o bem exprime sempre alguma cousa positiva na vida, o mal, alguma cousa negativa. Mas a *negação* não é elemento constitutivo de nossa natureza : é o limite que restringe as nossas propriedades. Este elemento negativo explica a *possibilidade* do mal e seus

limites : a negação pode e deve se realizar, poisque está em nós, mas só pode se realizar com aquellas propriedades a que ella é inherente ; porque negação pura, não se concebe sem contradicção. O mal é, pois, possível para os seres finitos, porém, não ha *mal absoluto*.

São variadissimas as *fôrmas* do bem e do mal. Tudo que é *conforme* com a nossa essencia é bem, poisque o mal não está contido na essencia dos seres ; porém, é mal tudo que é *contra* a nossa essencia.

Visto como o bem e o mal se applicam a todas as propriedades da alma, elles estão presentes no pensamento, no sentimento e na vontade. Com effeito, cada uma destas faculdades é susceptivel de desenvolvimento positivo ou negativo : dahi a verdade e o erro, o prazer e a dor, a moralidade e a immoralidade.

§ 12.

Destino da alma.

O *destino* do espirito consiste na realização da essencia inteira, como bem na vida. Para consegui-lo é necessario que o espirito cultive cada faculdade separadamente, porque uma é a condição do *aperfeiçoamento* das outras, e todas em união mútua, na plenitude das combinações e na universalidade das relações dellas. Ligando-se ao bem, expulsando o mal, o *destino* do homem produz como consequencia a *felicidade*, o gozo puro, completo e inalteravel do bem realizado. E' na sociedade, pela organização das differentes funções sociaes, correspondentes aos fins particulares da natureza humana, que o homem prosegue o seu destino.

Os fins especiaes, comprehendidos no destino do homem, são a sciencia, a arte, a moral, o direito, a religião, a educação, a industria, o commercio e a agricultura. Daquelles, alguns destinam-se á satisfação de nossas faculdades sensiveis, outros, ás tendencias do pen-

samento, do sentimento e da vontade no complexo de suas relações. Destes fins dous são organizados socialmente nos povos livres: o *Estado* e a *Egreja* teem administração independente e funcionarios de sua eleição; uma corresponde ás aspirações religiosas da alma, o outro ás aspirações civis e politicas do homem. O Estado é o direito organizado ou o organ da vida pública, cuja missão consiste em fazer imperar a justiça, em salvaguardar os direitos de todos, em promover o progresso das instituições, e em impedir a usurpação jurisdiccional das diversas ordens sociaes.

A sociedade é instituida para o homem e tem por fim facilitar a cultura dos seres racionaes. Portanto, a nossa actividade scientifica tem direito ás escholas, aos livros, ás collecções, aos instrumentos, a tudo quanto é necessario para o homem se desenvolver como artista, como cidadão, como agente moral e religioso.

Mas, o *destino terrestre* da alma, não pode ser sinão parte do *destino inteiro*; porque, não havendo limites na perfectibilidade humana, parece certo que a missão do homem não se conclue neste globo, mas no tempo infinito. E, portanto, prudente não exaltar, nem rebaixar com excesso a vida actual. Si ella é valle de lagrimas, para uns, é paraizo para outros. A vida actual é, como qualquer situação adequada a seres finitos, misturada de bens e de males, em graüs diversos; porém, si as fórmulas da synthese não são enganadoras, ella tem tambem sua originalidade, sua dignidade, sua belleza, e a actividade humana se desenvolve sob fórmulas e condições que só na terra podem ser achadas.

CAPÍTULO II.

Theoria do pensamento.

§ 1.

Noção de conhecimento. Estados intellectuaes.

A intelligência é a faculdade geradora do conhecimento, a faculdade investigadora da verdade e da certeza, que se cultiva na sciencia. Mas nem todas as operações do pensamento são scientificas. O conhecimento, na mais lata generalidade do termo, designa, ao mesmo tempo, as manifestações verdadeiras e falsas, certas e incertas da consciencia; abarca os conhecimentos vulgares, as opiniões individuaes, os prejuizos, as conjecturas, as crenças, bem como os conhecimentos revestidos de character scientifico, em fórma de definição, de divisões ou de demonstrações.

Para haver conhecimento, bastam tres termos: um sujeito, um objecto e a relação ou união delles na consciencia. Mas, como no sentimento ha tambem uma relação íntima do espirito com as cousas, é necessario que o pensamento tenha um *character distincto*.

No poncto de vista *subjectivo*, o pensamento é *impassivel*, *livre* e *progressivo*. Conserva-se calmo em presença do objecto, e não é perturbado nem affectado de

modo algum. O espirito se recolhe na reflexão e colloca-se ao abrigo de preocupações extranhas; esta concentração vem acompanhada de movimento analogo nos sentidos, pelo qual elle quer furtar-se ás influências exteriores. Porisso o espirito conserva a *liberdade de acção*, necessaria na indagação da verdade, e pode recommear, quando quizer, novo trabalho, conforme ou contrario ao seu gosto. A análise reclama juizo firme, imparcial, desinteressado; não devemos ver as cousas como ellas nos agradam, mas como são na realidade; devemos fazer abstracção dos prejuizos que cegam, dos habitos que captivam, dos interesses que fascinam, devemos amar a sciencia por si mesma. O pensamento independente, que se dobra só á evidencia, e obedece só á força dos argumentos, é o instrumento que convem á sciencia.

Dahi resulta a possibilidade da *reforma* constante da *vida* individual e pública. — A sciencia é a emancipadora dos homens e dos povos; o pensamento expelle as trevas, dissolve as falsas relações, liberta o espirito do jugo das rotinas e os povos do jugo das tradições; chama o eu á consciencia de si mesmo, e lhe conserva a autonomia, arrancando-o da influencia mysteriosa do que ha de facticio e de extranho nelle. Dahi tambem o desenvolvimento rapido e progressivo das *theorias*, como creações do pensamento. O espirito, considerado intelligência, manifesta-se, pois, pelo character predominante da essencia propria na sua distincção, espontaneidade e independencia. O pensamento é a expressão mais pura da *essencia propria* da alma.

No poncto de vista *objectivo*, o pensamento se dirige egualmente para a essencia propria das cousas. Examina cada objecto isoladamente, analysando ou abstrahindo, destaca-o do todo que o circumda, e observa depois cada propriedade ou cada parte em separado, isolando-a das outras qualidades, afim de apprehender de novo os characteres distinctivos. O espirito, pensando, procede por decomposição, e separa mentalmente o que é

indiviso na realidade, para que as diversas cousas, substâncias e accidentes, lhe appareçam com individualidade original, como na realidade são em si mesmas. E' assim que podemos estudar o pensamento, feita a abstracção das outras faculdades que com elle fazem uma só faculdade.

A intelligência exprime, pois, entre o espirito e a realidade, uma *relação* de essencia *propria*, onde os dous termos, si bem que intimamente unidos, permanecem *distinctos*, e até *oppositos* consigo mesmos, em vez de se penetrarem mutuamente. Esta opposição é designada pelo *subjecto* e pelo *objecto*. No conhecimento ha um subjecto que não é affectado pelo objecto, e um objecto que não é alterado pelo subjecto; ambos subsistem como são: o espirito deve se despojar de suas inclinações e prejuizos, afim de permanecer inalteravel e de se manifestar, como pensamento puro, e o objecto deve ser percebido, como é, sem que ás suas propriedades se accrescente ou diminua alguma cousa. Aquella relação não muda de natureza, embora o objecto do pensamento seja o eu ou o não-eu: o subjecto e o objecto, postos sempre em face um do outro, não soffrem modificação alguma. Mas a relação pode ser simples ou recíproca, caso a união do espirito seja com um objecto conhecido, porém incapaz de conhecer, ou com um ser intelligente que conhece, ao mesmo tempo que é conhecido. Demais, a relação é positiva ou negativa, em virtude da limitação do espirito. Dahi a *verdade* e o *erro*, que caracterizam, com effeito, a relação affirmativa ou negativa do espirito com a essencia propria das cousas.

A faculdade de pensar se manifesta na *vida* por uma serie de pensamentos particulares, chamados *actos* ou estados da intelligência. O estado intellectual é, ao mesmo tempo, uma percepção, porque cada pensamento tem seu objecto, e não se pode pensar sem elle. O desenvolvimento do pensamento no tempo se faz por series, que parecem succeder-se sem interrupção. Os

membros destas series tem alguma cousa de commum e mesmo são ligados de duas maneiras, subjectiva e objectiva, porque em sua qualidade de pensamentos, elles decorrem da mesma intelligência, e se referem a um ser qualquer. Mas cada termo tem egualmente sua essencia e sua originalidade.

A relação entre os estados intellectuaes e os estados affectivos e voluntarios do espirito é a mesma das facultades entre si. Dahi a triplice serie de actos que se desenvolvem na vida. Um estado espiritual é, ao mesmo tempo, determinado no poncto de vista do pensamento, do sentimento e da vontade, porém em proporções differentes.

Nossos estados intellectuaes são voluntarios, num sentido, *involuntarios*, noutro. Não está em nosso poder pensar ou não, pensar com ou sem um objecto, infringir as condições e leis do conhecimento. Mas são *voluntarios* no sentido, de estar em nosso poder pensarmos numa cousa ou noutra ou dirigirmos nossa intelligência, escolhermos o estado intellectual possivel que queremos realizar, e que determina assim o *curso* de nossos pensamentos, de conformidade com as nossas conveniencias. É o que constitue a liberdade do pensamento ou *causalidade* do espirito em relação a cada um dos actos de conhecimento.

Os estados do pensamento são, em certos limites, *presentes* ao espirito, por causa da extensão do senso íntimo no *passado* e no *futuro*. Esta *presença* é mais ou menos consideravel, conforme o desenvolvimento da intimidade, e pode se estender gradualmente no passado e no futuro. O poder de ligar o passado ao futuro, de conservar o que já não existe, e de fazer apparecer o que ainda não existe, envolve o campo inteiro da intimidade, como consciencia e como sentimento; dahi quatro combinações: consciencia do passado, consciencia do futuro, sentimento do passado e sentimento do futuro. Ha termos designativos destas applicações do senso íntimo, em suas relações com o

tempo. A faculdade conservadora, que vê os estados passados da alma, tem o simples nome generico de *memória*. E' preciso dividir a memória, conforme a consciencia e o sentimento do passado, em memória do espirito e memória do coração. A gratidão e vingança, por exemplo, são actos de memória; porém são affecções e não pensamentos, exprimem o sentimento de uma injúria ou de um beneficio que nos foram feitos. A faculdade opposta, que contempla o futuro, não tem nome generico, mas comprehende duas especies: o *presentimento*, ao qual se unem a esperança e o temor, e a *previdencia* ou previsão, que tambem pode ser presciencia, quando dirigida para os factos da natureza, regidos por leis fataes. A presciencia suppõe certeza, a previdencia, simples probabilidade.

§ 2.

Memória. Associação das ideas.

Memória, como manifestação do senso íntimo, é a faculdade pela qual o espirito conserva, e reproduz os actos passados e conscientes.

Dahi o *objecto* e os *limites* da memória. A recordação versa sobre o complexo dos actos do eu, comtanto que sejam passados, conscientes e pessoas. A lembrança é em si mesma um acto de pensamento, porém o objecto della consiste indifferentemente em estados do pensamento, do sentimento e da vontade: a amplidão da memória comprehende até as nossas proprias lembranças e esquecimentos. Entretanto, é certo, não reeordamos todos os factos da vida. Quaes, portanto, os caracteres do acto para poder ser objecto real da memória? Em primeiro logar, os actos serão *passados*. A recordação não versa sobre o que se está conhecendo pela primeira vez, mas sobre o que ja se conheceu; porque a memória não é faculdade inventora, mas faculdade de *conservação*, que conserva o deposito dos conhecimentos adquiridos.

Em segundo lugar, a memória retém só os nossos *proprios* actos: quando applicamo-la aos nossos semelhantes, á sociedade, á história, é indirectamente, como cousas que conhecemos. A memória é, pois, a *tradição* de nossa propria vida, e, por esta razão, é ella uma condição mais da perfectibilidade da alma.

Em terceiro lugar, além daquellas duas condições, os actos devem ser *conscientes*, realizados com certo grau de attenção. — Reconhecer um facto, não é somente entreve-lo segunda vez, mas reve-lo, com a convicção de que elle ja foi visto, ou que a intuição actual corresponde á precedente. Ora, semelhante convicção não pode existir, si a acção anterior não foi reflectida. Neste sentido, a memória é a consciencia se extendendo no passado á serie inteira dos actos presentes á alma.

A memória se desenvolve proporcionalmente com a consciencia, por ser dependencia della. Na consciencia incompleta, como a do animal, só é admissivel memória imperfeita, restricta a algumas associações de imagens. A consciencia completa como a do homem, acarreta, como consequencia, uma memória vasta e livre, que fica á disposição da alma. Mas, como o espirito não tem plena consciencia de si mesmo, no principio de sua existencia sobre o globo, a memória não se estende até o nascimento; porém sua *extensão* pára no terceiro ou quarto anno, e nestes limites varia, como os espiritos.

A memória é, ao mesmo tempo, faculdade, actividade, força e tendencia. A faculdade é a mesma em todos os homens; a actividade, a força e a tendencia dependem do exercicio, e differem, como os individuos. A actividade da memória se manifesta em tres graus successivos: como acção de gravar no espirito, como acção de conservar ou saber de cór, e como acção de reproduzir os factos opportunamente. — São as tres *funções* da memória: *gravação*, *conservação* e *representação* ou reproduccão. Cada função se recommenda por uma

qualidade propria: a gravação deve ser clara e viva; a conservação, tenaz ou fiel; a representação, feliz e facil. Com estas tres qualidades a memória é perfeita, e as *recordações* são precisas; as recordações, porém, da memória imperfeita são vagas e confusas, como nas *reminiscencias*.

Muitos querem que a *vivacidade*, *tenacidade* e *facilidade* da memória dependam dos processos artificiaes da mnemotechia: dependem, sim, do grau de attenção com que os factos foram realizados; porque a memória é tanto mais facil e clara, quanto o espirito esteve attento no acto anterior.

O concurso da *imaginação* e do entendimento é indispensavel para tornar as recordações vivas, faceis e tenazes; porque as cousas se imprimem melhor em nós, quando temos dellas uma imagem mais clara, e quando nos custam mais esforços intellectuaes. Em geral, aquelles que decoram promptamente, esquecem promptamente. — A lembrança é a recompensa do trabalho.

A memória é a consciencia dos actos passados; é uma faculdade que obedece ás leis geraes da vida intellectual, por consequencia, que é livre. A sensação continuada, mas enfraquecida, de Helvecio; a prolongação ou reproducção das percepções de Broussais; a *hypothese das impressões* da sensação no cerebro, e qualquer esforço do *materialismo*, não explicam a memória.

A memória, com effeito, é *livre*: a successão das *recordações* é independente da ordem temporal dos *factos*. Esta liberdade do espirito se manifesta nos casos seguintes: quando nos recordamos dos acontecimentos, partindo do instante actual para o passado, e do passado para o instante actual; quando partimos de um poncto qualquer no passado para o instante actual. Nada impede que percorramos annos inteiros em um minuto, ou que consagremos horas inteiras na descripção de um minuto.

As condições da memória são a consciencia e o tempo, que se reúnem na identidade pessoal. O tempo é inse-

paravel da memória, e até pode se dizer que a recordação dos nossos actos é que nos dá primitivamente a noção de tempo. A duração e a consciencia são elementos da *identidade pessoal*, que é a condição fundamental da memória, como faculdade tradicional da vida. Mas a memória não é condição da identidade pessoal. Locke confunde o pensamento, que é contínuo, com a consciencia do pensamento, que é transitoria.

Em resumo, a recordação é a intuição *actual* de um acto *anterior*. O acto anterior é sempre consciente, sinão a lembrança seria impossivel, quando elle houvesse desaparecido do horisonte do espirito; mas o acto novo nem sempre se opera á luz da consciencia, como prova o phenomeno da reminiscencia. A memória *consciente* é mais importante para a vida espiritual.

A actividade da memória está submettida a leis. Chamamos lei ao que é permanente e necessario numa serie de phenomenos variaveis. Os phenomenos, ou são regidos por leis necessarias, ou por leis da vida espiritual. Estas, em si involuntarias, devem ser, entretanto, applicadas pela vontade. Neste caso, estão as leis da actividade da memória. São duas: uma *subjectiva*, outra *objectiva*. A primeira depende do estado do espirito ou do coração; a segunda, das propriedades dos objectos e de suas relações. A lei *subjectiva* refere-se ás situações da alma, e pode se exprimir assim: os *estados analogos* ligam-se, e provocam a recordação; os *estados oppostos* repellem-se, e provocam o esquecimento.

As consequencias mais importantes da lei *subjectiva* são as que interessam os estados periodicos, successivos e anormaes da vida. Sabemos agora porque se perde a lembrança da *vigilia* ao somno profundo, da *loucura* á saude, do *somnambulismo* ao estado normal. Sabemos porque os phenomenos que fogem da memória, reaparecem por vezes após longo intervallo, como os actos da *infancia*, que se esquecem geralmente na idade *madura*, mas que reaparecem muitas vezes na *velhice*, com a qual tem analogia.

A lei objectiva da memória refere-se ás relações achadas entre os objectos do pensamento, feita a abstracção das situações da alma. E' o que, commumente, os psychologos chamam *associação das ideas*. Dous ou muitos pensamentos são associados ou se reproduzem mutuamente, quando na realidade elles não formam sinão um só *todo* na consciencia. Mas cumpre notar que nem todos os nossos pensamentos são unidos, como anneis de uma corrente, e que as ligações das ideas não são identicas para todos os espiritos. — Este facto, tão simples, mostra que David Hume se enganou a respeito do princípio das associações, dizendo que ellas são devidas a uma sorte de attracção que arrasta as ideas umas para as outras, segundo certas relações de causa, de contiguidade ou de similhaça, existentes nellas. A causalidade predomina, diz elle, nos escriptos do historiador, a contiguidade nos do annalista, a similhaça na poesia. As applicações são exactas, mas as ideas não se attrahem independentemente de nossa intelligência; a associação está submettida a uma *condição psychologica*, que não escapou a Reid, que a denominou hábito. As ideas formam uma cadeia, quando foram unidas precedentemente pelo espirito ou reunidas no mesmo *momento* num *acto total* de conhecimento; então ellas se attrahem: a que reaparece evoca os outros membros do mesmo grupo, o todo se reforma por tendencia inconsciente, que se deriva da unidade da alma, e que nos induz a completar cada obra; mas esta attracção depende da vontade que reuniu as ideas.

As associações de ideas são de duas classes: umas *naturaes*, fundadas nas affinidades existentes entre as familias de ideas, outras *accidentaes*, fundadas nas relações fortuitas que o tempo e o espaço poseram entre o objecto do pensamento. Dahi as leis de *similhaça* e de *contraste*, as leis de *successão* e de *coexistencia* que presidem á maioria das ligações de ideas. As duas primeiras conveem ás associações accidentaes.

Ha *successão* nas ideas que se desenvolveram no nosso espirito, quando meditamos ou conversamos, quando lemos um livro de história ou litteratura, quando assistimos a um drama real e ficticio. Ha *coexistencia* entre factos que se passaram, ao mesmo tempo, num lugar, entre pensamentos que se manifestaram no mesmo momento na consciencia. Ha *contraste*, entre as ideas de alma e de corpo, entre as leis physicas e as leis moraes, entre o sensivel e o não sensivel. Ha *similhança* ou afinidade, entre um princípio e suas consequencias, entre a causa e seus effeitos, entre um objecto e suas propriedades, entre a imagem e as verdades que nella se revelam.

As associações accidentaes por successão ou coexistencia explicam as extravagancias dos pensamentos que surgem no somno, na intimidade da conversação, etc. Só quem não tem estado numa reunião de amigos, é que ignora que uma palavra provoca um incidente, uma anecdota suscita outra, sem que exista outro laço, além do que accidentalmente se formou no espirito dos assistentes.

O *desenvolvimento* da memória é conforme com as suas leis. Devem se *associar* as ideas com ordem, distribuindo-as em series naturaes ou methodicas; depois deve se prender o que se estudou á situação presente e ao fim e *plano* da vida espirital. O restante das prescripções relativas á cultura da memória está comprehendido nestas duas leis.

A *divisão* da memória é deduzida da lei subjectiva. A memória é *ideal*, quando se refere aos princípios, ás causas, ás verdades philosophicas; e *sensivel*, quando se refere aos factos, aos elementos da vida, recolhidos pela história.

A *mnemotechnia* não consiste na associação arbitraria das cifras com os nomes, ou dos logares com datas, mas em alliviar a memória rebelde, sustentando-a pelos objectos de memória tenaz. Na educação das crianças, devem se preferir os meios naturaes aos processos mechanicos.

§ 3.

Organização do pensamento, como faculdade de conhecer.

O pensamento é, ao mesmo tempo, faculdade, actividade, força e tendencia; porque o pensamento é o espirito, é a razão da serie de seus actos determinados.

Neste sentido, o espirito se manifesta, como *faculdade* de pensar ou de conhecer; bem como se manifesta, como *actividade*, quando elle é a razão de cada estado do pensamento que se realiza na vida. Dahi a *vida* e o *destino* da intelligência. O pensamento é destinado a conhecer tudo que é accessivel á razão humana. Missão infinita, si a verdade é infinita, como ensina a metaphysica, e que reclama tempo infinito, si é verdade que o homem deve effectuar seu destino no tempo infinito. Quanto aos factos actualmente fóra do alcance do homem, ou que, por sua natureza, não são susceptiveis de determinação rigorosa na sciencia, o pensamento se manifesta como fé ou crença natural.

A actividade intellectual se determina como *força*, conforme a quantidade, como *tendencia*, segundo a faculdade. O vigor, o brilho, a delicadeza do pensamento variam na proporção dos individuos, e constituem as desigualdades intellectuaes, ao passo que a faculdade e a actividade são as mesmas no homem.

Vejamos a *organização* do pensamento, como faculdade de conhecer, ou os *instrumentos* que prestam para a organização de nossos conhecimentos.

São tres: *imaginação*, *reflexão* ou entendimento e *razão*. E' conveniente acrescentar á imaginação a sensibilidade externa que a completa, e que, ainda que inherente ao corpo, está internamente unida á alma. A imaginação, a reflexão e a razão são faculdades *inventoras* que originam conhecimentos novos, e assim se oppõem á memória, faculdade conservadora de conhecimentos accumulados.

Observe-se a segunda antithese visivel no systema das facultades intellectuaes, entre a imaginação e a razão, de um lado, e a reflexão de outro. As duas primeiras são facultades *intuitivas*, a terceira, facultade *discursiva* ou combinatoria. Observe-se ainda a opposição, entre a imaginação e razão: uma fornece-nos intuições *sensíveis*, a outra, intuições *intellectuaes*.

A imaginação é o pensamento applicado aos objectos determinados, de que temos uma representação ou uma *imagem*. A razão é o pensamento applicado aos principios universaes, de que temos uma *idea*: a idea está para a imagem, como a razão para a imaginação. A reflexão é o pensamento applicado ja ás cousas sensíveis, ja ás cousas supra-sensíveis, que subjeitamos á análise e de que adquirimos *noções* ou conceitos.

A imaginação, a reflexão e a razão concorrem, em graus diversos, para a formação dos conhecimentos humanos. A primeira domina com os sentidos nos conhecimentos experimentaes; a última, nos conhecimentos especulativos; a reflexão intervem com igual fundamento em ambas as especies. A imaginação e os sentidos fornecem ao pensamento a materia das operações que constituem a experiencia; a razão lhe fornece a materia que transcende os limites da observação; a reflexão é o *factor commum* do conhecimento em geral, historico ou philosophico, e imprime á materia extranha a fórma propria ou o cunho individual do espirito.

Expliquemos esse conjuncto de relações e de differenças notadas nas applicações do pensamento, e principiemos pela imaginação.

§ 4.

Imaginação.

A imaginação é o sentido do espirito. Seu exercicio é, como o dos orgams, limitado por objectos determinados,

e sua funcção consiste em representa-los ao pensamento sob a fórma de uma *imagem*. E' a faculdade de individualização e de figuração que dá corpo e vestido ás noções. Imaginar uma cousa é figura-la no espirito ou representa-la interiormente com apparencia material, por meio de linhas e contornos. A reflexão generaliza, a imaginação individualiza as cousas.

De que modo a imaginação funciona na figuração ou individualização das cousas? Colorindo-as e desenhando-as com auxilio das dimensões do espaço. Num quadro, por exemplo, os objectos representados, occupam seus logares e são revestidos de suas cores naturaes. A imaginação é pallida ou colorida, e essa pallidez passa depois ao estylo e á linguagem. Entretanto o *colorido* parece depender da vista, porque os cegos teem a imaginação descolorida. Mas o *desenho* é proprio á imaginação. Os cegos orientam-se nas ruas, e fazem a representação mental do comprimento, largura e profundidade das partes de um edificio; até ha exemplos de cegos que ensinavam a geometria.

A *actividade* da imaginação parece não cessar. Basta pensarmos num objecto dos sentidos ou da razão e ja ella traça as linhas que nos approximam delles, e que revelam o movimento da intelligência para cima ou para baixo, para a direita ou para a esquerda; tomada a sua direcção, ella esboça o objecto, como assumpto de uma composição. A imaginação percorre o passado o presente e o futuro; acompanha os conhecimentos, os sentimentos e os desejos, ja para reforça-los, ja para ultrapassa-los, ou para delinea-los.

Intervindo nos *conhecimentos* sensiveis e abstractos, ella fornece a imagem dos objectos individuaes e a chema das especies e dos generos. Reproduz cada uma das nossas sensações, suscita visões, desenvolve sons, repete palavras, perfumes e sabores, quando os orgams terminaram suas funcções; representa os sons por linhas: de uma melodia faz um desenho, e de uma harmonia um quadro. O espaço é, com effeito, na arte o equivalente

do tempo, e o movimento é uma noção commum aos organs da vista e do ouvido.

Intervindo nos *affectos*, a imaginação augmenta ou diminue o prazer e o soffrimento, o amor e o odio, a esperanza e o temor, conforme ella actua em convergencia ou em divergencia com as inspirações do coração.

Mas nem sempre o espirito tem *consciencia* da actividade da imaginação, mormente nas suas relações com a natureza. A imagem que temos dos objectos parece vir dos sentidos; entretanto os sentidos fornecem somente impressões isoladas, e quando nos dão a representação das cousas, é com o auxilio da actividade synthetica da imaginação. Comquanto esta faculdade, diz Kant, nos proporcione, primeiro que tudo, intuições dos objectos ausentes, comtudo, ella contribue abundantemente para o conhecimento dos objectos presentes. Por meio della, é que se opera a synthese das impressões diversas provenientes de um corpo, a combinação successiva dos elementos multiplos das nossas percepções. Porém raras vezes temos consciencia deste trabalho scientifico da imaginação.

A imaginação é *subordinada* ao espirito, como a parte ao todo. Com ella formamos um mundo de imagens, analogo ao mundo dos corpos, e contido na unidade do eu. A subordinação se traduz pelo preceito: que cada um dirija a sua imaginação, que a desenvolva de harmonia com a reflexão e com a razão. — Bem cultivada, ella é poderoso auxiliar para a sciencia, para a arte, para a virtude, para a actividade espiritual ou geral; é a fonte da invenção, do pittoresco, do enthusiasmo, a mãe das hypotheses engenhosas e das criações poeticas, a musa do ideal, sobranceira á realidade vulgar. Mal cultivada, é a seductora do coração, a causa principal das illusões, das superstições e das paixões.

De mais difficil apreciação são as relações da imaginação com as ideas do verdadeiro, do bem, do bello, que presidem á vida intellectual, á vida moral e á vida artistica. E' certo que esta faculdade muitas vezes nos

apresenta as cousas, como quereríamos que fossem, não como na realidade são. Sua intervenção na *sciencia* deve ser attentamente observada, mas não negada ou excluída. Não accéitamos, portanto, a opinião de Malbranche, e daquelles escriptores que expulsam a imaginação do dominio da sciencia, como inimiga da razão, porque não acreditamos que o espirito seja contradictoriamente dotado de forças hostis.

Ninguem melhor que Platão appreciou a influencia do *bello* sobre a alma pelo intermediario da imaginação. Dahi a importancia que o grande philosopho ligou á formação do gosto e seu desprezo ostensivo pelas ficções depravadas da *mythologia*.

A perfeição da imaginação exige a pureza, a clareza, a perfeita determinação dos typos por ella creados, sua vivacidade, riqueza e elevação. Estas qualidades são obtidas pelo concurso das outras faculdades da alma. A reflexão cultivada pelo estudo, e pelo spectaculo das artes, concorre para a precisão e extensão da imaginação; a razão, para sua nobreza e distincção; o sentimento, para seu ardor e força.

Duas especies de *representações sensiveis*, as relativas aos corpos, e as relativas ás almas, estão contidas na imaginação. Ellas explicam as invenções poeticas, ou a imaginação creadora do poeta e a formação e *figuras da linguagem*.

Considerada quanto á *origem* de seus typos ou creações, a imaginação *se divide* em productora e reproductora, e quanto ao *methodo* observado em suas operações, em imaginação poetica e chematica. No primeiro caso, a imaginação produz obras originaes, ou imita modelos; no segundo, é poetica ou chematica, si emprega o processo da synthese ou da análise na arte ou na sciencia.

A imaginação *creadora* fórma representações conformes ás proprias noções do entendimento: inventa, produz typos novos. E' assim que o sabio e o artista dão fórma sensível ás suas concepções na arte ou na

sciencia. Não se pode scientificamente contestar ao homem o poder creador, e limita-lo, na arte, á *imitação da natureza*. A arte não é uma cópia da realidade, sinão a *photographia* desthronizaria o desenho, e o realismo seria a conclusão da esthetica. Arte sem ideal é arte sem inspiração, um officio sem influência sobre a alma. O artista, conclue H. Taine, não deve se afastar da realidade, mas transfigura-la, dando-lhe o cunho da vida espirital. A arte realiza ideas e idealiza a realidade.

A imaginação *reproductora* consiste na imitação de *typos* antigos recebidos da natureza, ou da vida intellectual e moral. Quando a reprodução recae sobre creações pessoas, intervem a *memória*, mas não se confunde com a imaginação.

A imaginação *poetica*, a *phantasia*, propriamente dicta, é o organ da poesia e da arte, em geral, como representação sensível do bello, nas condições do espaço, do tempo e do movimento. O que a arte ostenta do bello, o que é ordenado, harmonico, provém do gosto ou da imaginação ligada á razão: o que é *sublime* na poesia, na musica, na architectura, o que tende ao infinito, e repugna adaptar-se exactamente a uma fórma sensível, tem origem na razão pura.

A razão *chematica* é mais util á sciencia e se exerce analyticamente. Consiste em fazer sensível um pensamento geral, reservando-lhe certo character de indeterminação. A *chema* não é imagem de objecto individual, mas representação de noção abstracta, de uma especie ou de um genero. É a descripção linear de uma especie ou da *imagem* ou *conceito*, como se exprime Kant. Esta especie de imaginação ainda se refere ás sciencias moraes e politicas, e elabora então o *ideal*, de conformidade com as ideas absolutas do bem, do bello, do verdadeiro, do justo, do perfeito. O ideal é a *chema* de uma idea; é a representação mais pura e mais determinada de alguma cousa de eterno que deve se realizar sem fim na vida. Ha ideal para a sciencia, para

a arte, para a moralidade, para o direito, no círculo da vida individual, da família, da sociedade, da humanidade. E' a razão que dá a idea: mas é a imaginação que a reveste de fórma sensível, e faz della um ideal que esclarece o caminho do homem.

§ 5.

Razão.

São muito discordantes, e por vezes apaixonadas, as apreciações desta faculdade. Para uns, a *razão* é uma *face* do espirito; para outros, o *espirito* individual inteiro; para terceiros, o mundo dos espiritos, o *Logos*, o Verbo divino. Os partidistas do progresso prezam, e por vezes exaltam a razão; os partidistas do passado a desprezam e lhe attribuem toda a sorte de innovações e de males.

Procuremos, com toda a imparcialidade, determinar o character e o dominio proprio da razão.

A razão não é o espirito inteiro, o *ser racional*, dotado de pensamento, de sentimento e de vontade, mas uma phase da constituição espiritual; é o espirito considerado em suas relações com as cousas supra-sensíveis, é o *organ do divino*. A razão é uma *faculdade*, e faculdade superior, signal characteristico da alma humana. Nella completa-se o círculo das nossas relações, della o nosso espirito recebe o character de harmonia e de universalidade. O infinito, o absoluto, Deus, a causa e a *razão* das cousas, seriam enigmas indecifráveis, si o homem não possuísse razão; é pela razão que elle reduz tudo á unidade de princípio, bem como pela imaginação se reduzem as percepções á unidade de objecto. Sem a razão o homem não conheceria sua propria natureza, porque a essencia das cousas exige o emprego das categorias ou dos elementos da razão. A razão é, pois, inseparavel da consciencia completa de si.

A *razão* é uma faculdade especial, porém não é a faculdade de raciocinar, como erradamente alguns affirmam. O *raciocínio* é uma operação do entendimento, não da razão; como operação consciente, supõe a razão ou fundamenta-se em principios racionaes, mas não decorre della, e a prova é que o raciocínio pode ser conforme ou contrário á razão. — Si a razão discutisse e raciocinasse, o raciocínio seria sempre exacto, o que não é verdade: si, pelo contrário, as operações do pensamento tem origem na reflexão, concebe-se que esta faculdade distincta seja dirigida, ora em harmonia, ora em opposição com a razão. — Não ha motivo, portanto, para a distincção da razão em *discursiva* e *intuitiva*: a que denominam razão discursiva, é o entendimento, o pensamento que analysa e combina. A razão em si mesma, a *razão pura* é faculdade inteiramente intuitiva; mas, sem embargo, ella pode ser considerada sob dous aspectos, como razão *formal*, quando mantem relações com os principios logicos da identidade, da contradicção, da causa, e como razão *especulativa*, quando mantem relações com a realidade absoluta. A razão envolve a universalidade dos principios, tanto os que presidem ao conhecimento, como os que presidem á existencia.

Quaes as propriedades da razão? A razão é *receptiva*: é o *sentido* do infinito e do absoluto. O entendimento é espontaneo. — Esta distincção é de maxima importancia — Invocamos a razão na sciencia e na vida, mas ella não garante a verdade de nossas asserções, nem a bondade de nossas relações; dá-nos as leis, as causas, os principios, porém unicamente no estado de *ideas*, como material de conhecimentos supra-sensiveis; nós, isto é, o entendimento, como pensamento espontaneo e pessoal, é que formulamos, transformamos as ideas em noções, as interpretamos conforme nossa cultura intellectual, como interpretamos nossas sensações. — A alma, com effeito, tem leis, e estas leis, bem como as que regem todos os seres, não são de sua invenção;

mas a regra de sua actividade, como pensamento, como sentimento e como vontade. Ora, estas leis são *dados* da razão: eis porque a razão é faculdade receptiva. E, acrescentamos, a razão é uma e a mesma, *identica* em todas as edades, e em todos os espiritos; mas a consciencia da razão varia com os individuos.

Uma das consequencias importantes da receptividade da razão é ser ella *superior ao erro*, bem como os sentidos; porque os seus dados ainda não são *conhecimentos*, e é só o conhecimento que pode ser affectado de erro. Para o espirito se enganar é necessario conhecer, e a razão não faz mais do que deixar-lhe presumir o objecto do conhecimento. O erro decorre do entendimento que analysa as relações dos sentidos e da razão. A sensação nunca é falsa, mesmo quando o objecto produz impressões diversas, em diferentes pessoas, ou na mesma pessoa, em situações diferentes; porque a sensação exprime sempre a relação necessaria do objecto com o organ, relação que varia com o estado dos organs, mas que, em qualquer circumstância, é como deve ser. A sensação, porém, é muitas vezes occasião de erro, quando o entendimento não tem em consideração as leis geraes a que estão submettidos os phenomenos de sensibilidade. Isto é tambem exacto no mundo das ideas. A razão não engana, mas o entendimento é susceptivel de erro, julgando os principios racionaes. O erro se formula no juizo, numa operação discursiva do pensamento; o dominio do erro é limitado pelas obras do entendimento. E' neste sentido que se diz da razão que ella é *infallivel*, e toma a accepção da mesma *verdade*, da justiça, do bem, do perfeito em todos os generos. — Numa discussão: qual o adversario que diz a *verdade*? Aquelle que tem *razão*: qual o que está em erro? Aquelle que não tem razão. O que é *verdadeiro é racional*; o que é *irracional é absurdo*.

Mas, si a razão é identica á verdade, donde então procede o erro? Da falta de attenção, responde Mallebranche. « A attenção é a oração natural, pela qual

conseguimos ser esclarecidos pela razão. Ha uma *razão universal* que esclarece a todos os espiritos ». « O erro, responde Fenelon, resulta da *precipitação*. Ha uma regra interior que denomino *minha razão*, que me inspira a todo o instante; eu nunca erraria, si sempre a escutasse, si fosse docil e sem precipitação. Em verdade, minha razão está em mim; porém a *razão superior*, que me corrige na necessidade, e que consulto, não me pertence, e não faz parte de mim mesmo. »

Cousin se exprime no mesmo sentido, e responde claramente aos adversarios da razão, aos modernos *misologos*. « A razão não é individual, mas geral; é este o character que constitue o valor do senso commum. Mil razões individuaes falliveis não podem receber infallibilidade do facto de sua reunião; porque a collecção não pode possuir a qualidade que cada um dos elementos della não possuiue. — Mas o senso commum é legítimo, porque em cada homem ha uma razão geral que, sendo a mesma em todos, constitue a verdadeira fraternidade dos homens, e o patrimonio commum da especie humana; sinão o senso commum é uma hypothese. »

E' quanto basta para estabelecer a *soberania* e a *preeminencia* da razão em qualquer especie de debate: tal é a base do *Racionalismo*. Acima das seitas e das escholas, ha a humanidade, que todos os homens devem respeitar. Voluntaria ou involuntariamente, a verdade é que todos os espiritos são governados pela razão e devem faze-la reinar em seus actos.

A razão é o *laço* e a *lei commum* dos espiritos: os homens ligam-se e são eguaes pela razão. Dahi a communhão da verdade, dos principios, do bello, do bem, do verdadeiro, do justo, das regras da actividade intellectual, affectiva e voluntaria. A razão é, pois, nos seres finitos o reflexo da *unidade* do *mundo espiritual*. — E' a tradição platonica que se desprende do cartesianismo, e se completa no eclecticismo. As ideas innatas de Descartes, como elementos communs da razão humana, deviam abrir espaço á concepção da razão que

fórma o mundo espiritual, o Logos, o Verbo de Deus, que esclarece todos os homens neste mundo, e lhes communica sua propria substância intelligivel. — Tal é a substância da theoria da *razão impessoal*, desenvolvida por Cousin e seus sectarios, por indicação dos Cartesianos.

Blanc St. Bonnet insiste nesta propriedade da razão e a demonstra pela anályse da ideas racionaes. Porque são estas ideas *necessarias, universaes, absolutas, soberanas, impessoas*? E' porque são propriedades da razão. Si a razão não decorre do homem, decorre de Deus. Si decorre de Deus, as ideas que ella nos fornece são incontestaveis; cumpre somente que as reconheçamos bem, e as acceitemos como Deus no-las envia.

Esta theoria da *razão impessoal* é seductora e contém um sentido profundo. O que ella quer é que os elementos supra-sensiveis do pensamento, qualquer que seja a denominação delles, — ideas, categorias, leis, causas, principios, axiomas, taes como o ser, a unidade, o espirito, o absoluto, o bom, o verdadeiro, o bello, tenham sua causa fóra de nós, acima de nós; que a razão que no-las dá tenha, por consequencia, um alcance objectivo; e que seja, como estes objectos, universal e divina. A *receptividade* da razão tem, para nós, precisamente a mesma significação, e é um dos mais bellos resultados da philosophia moderna, e excellentemente argumento a oppor ao subjectivismo de Kant. O essencial é não confundir a razão com seus objectos.

Mas, si a razão é a mesma, os espiritos, entretanto, não estão igualmente predispostos para a *verdade* dos principios. — Uma cousa é possuir a *razão*, outra ter *consciencia* das ideas, das causas, das leis, ou fazer uso consciente dos principio racionaes.

§ 6.

Noção de entendimento

A *reflexão* designa, ora a intelligência em geral, o *pensamento* por excellencia, como faculdade fundamental

da alma, opposta á vontade e ao sentimento, ora exprime uma funcção particular do pensamento, a *atenção* que prestamos aos nossos actos quando nos recolhemos na consciencia, ora uma *phase* ou uma applicação do pensamento, a intelligência na sua actividade espontanea, voluntaria, pessoal, envolvendo uma serie completa de funcções e de operações. A primeira definição é lata de mais; confunde reflexão, imaginação e razão. A segunda tem o vício contrário; indica apenas um acto da reflexão, com exclusão das outras manifestações da actividade intellectual. Empregaremos aquella palavra no terceiro sentido, que é mais usual, e que assimilha a reflexão com o entendimento, como faculdade de comprehender, ajuizar e raciocinar, ou *pensamento dicursivo*, por opposição ás faculdades intuitivas da alma.

A reflexão exprime, pois, o pensamento attento, consciente, espontaneo, agindo sob a direcção da vontade. Pode se chama-la indifferentemente faculdade de abstrahir, de analysar, de generalizar, ou faculdade de comprehender, ajuizar, concluir, porque as operações do pensamento pertencem ao círculo de sua actividade. *Abstrahir* é separar mentalmente diversos elementos que na realidade estão unidos, para concentrar a atenção num só; *generalizar* é reunir as qualidades communs de muitos objectos, tendo antes eliminado suas propriedades individuaes, para formar as noções de especie e de genero; *analysar* é determinar as cousas por uma serie de actos de decomposição e de recomposição; estas obras todas consistem em alguma combinação operada pela intelligência, entre as cousas e as qualidades dellas. Comprehender, julgar, concluir, ainda é combinar, é combinar propriedades para formar uma *noção*, combinar noções para pronunciar um *juizo*, combinar juizos para instituir um *raciocinio*.— A reflexão é a *faculdade combinatoria* da alma. Dizem ainda que ella é a faculdade de conhecer, por ser um agente principal de nossos conhecimentos, como productos do pensamento pessoal,

ou factor commum, entre a imaginação e a razão. — Para chegar a conhecer, o entendimento, ordinariamento, começa por isolar o objecto ; percebe cada cousa em separado, substância ou propriedade, feita a abstracção das outras ; depois analysa successivamente as partes e relações, considerando cada elemento, afim de attingir a verdade ; a reflexão procede, pois, pela abstracção, posto que tudo esteja unido na realidade. Separado e reduzido o objecto a seus elementos mais simples, o entendimento, por operação inversa ou synthetica, o reconstroe, e fórma d'elle uma noção mais ou menos determinada ; depois compara-o com outros, pronuncia-se sobre suas similhanças e differenças, ajuiza, raciocina ; reune, finalmente, as propriedades communs a um grupo de objectos, eliminando as propriedades individuaes, fórma uma especie ou um genero, classifica e generaliza. Tal é o conjuncto dos actos que dependem da reflexão, e caracterizam o officio della, na formação dos conhecimentos humanos ou na constituição da sciencia.

O entendimento tem por horisonte o complexo dos *factos* e dos *principios*, isto é, a realidade inteira. Seu exercicio, ora recae sobre dados dos sentidos, ora sobre dados da razão. Dahi a serie dos conhecimentos experimentaes ou metaphysicos. Mantendo relações com cousas sensiveis, o entendimento se determina como *observação* ; applicando-se a cousas supra-sensiveis, revela-se pela *contemplação*. Desta dupla direcção habitual do entendimento, resulta a differença entre espiritos *positivos* e *especulativos*.

Mas o entendimento por vezes se engana ao determinar os materiaes que lhe foram communicados pelos sentidos e pela razão ; isto acontece, quando elle nega ás cousas uma propriedade que lhes compete, ou affirma uma que não está na essencia dellas. Dahi o *erro*, combinação viciosa do pensamento, exprimindo-se pelo juizo, e tendo sua origem na reflexão.

Assim, o entendimento que interpreta, analysa, julga das cousas, tem necessidade de guia nos limites da

sciencia. Dahi a necessidade da *Logica*, sciencia das regras e dos principios que o entendimento deve adoptar para conhecer a verdade, adquirir a certeza.

§ 7.

*Theoria das funcções do entendimento:
atenção, percepção, determinação.*

A actividade do pensamento, productora do conhecimento, ou é considerada em si, no sujeito que conhece, ou nas suas relações com o objecto conhecido. A theoria das *funcções* e *operações* do entendimento, correspondentes á distincção do sujeito e do objecto do conhecimento, tem seu assento nestes dous aspectos da vida intellectual. As funcções são as determinações *subjectivas* do entendimento ou trabalho espontaneo da intelligência, como organo do espirito, feita a abstracção do objecto. As operações são as determinações *objectivas* do entendimento, ou as obras do pensamento fundadas na natureza das cousas.

As funcções do pensamento são tres: *atenção*, *percepção* e *determinação*. Estas tres funcções requeridas, necessarias e permanentes em qualquer conhecimento, são tambem as leis do pensamento, leis *subjectivas*, para distingui-las dos principios absolutos que presidem ás operações logicas.

A primeira funcção do pensamento é a *atenção*, que exprime uma tensão ou direcção do espirito para o objecto que quer conhecer. Denomina-se tambem *reflexão*, porque o pensamento attento se reflecte no interior ou torna-se reflexo. Sem *atenção*, não ha conhecimento. A *atenção* é voluntaria, mas nem sempre consciente.

A *força* e a *extensão* da *atenção* variam e determinam o horisonte do espirito. Ella é fraca, muito susceptivel de distrahir-se, na idade em que predomina a sensibilidade; porisso, o melhor meio para prende-la

nas crianças, são as exemplificações e as imagens, destinadas a lhes fazer comprehender as noções abstractas. A attenção se desenvolve com o senso íntimo. É importante, na pedagogia, dirigir gradualmente o entendimento dos alumnos, de modo a fazer-lhes comprehender com clareza os objectos que mais interessam á humanidade.

Tão *universal* é a attenção como o entendimento: dirige-se ao eu e ao não-eu, ao finito e ao infinito, á realidade sensível e intelligível. A attenção penetra na theoria completa do conhecimento. Insistimos nesta função, porque, por te-la desconhecido, alguns escriptores esqueceram-se da espontaneidade da alma, e consideraram o conhecimento, como importação do exterior.

No *conhecimento sensível*, cumpre não confundir *attenção* com *sensação*; porque a attenção não só pode se exercer fóra dos limites da experiencia, mas também a mesma sensação, ora é acompanhada, ora privada de attenção. Este último caso alguns o denominam, impropriamente, caso de attenção *instinctiva, irreflectida* ou *espontanea*. A attenção não é, pois, effeito de sensação exclusiva ou predominante, como explica Condillac, com o fito de confundir a sensibilidade com a reflexão e de introduzir subrepticamente a espontaneidade na vida intellectual. Não ha dúvida que a sensação forte desperta, excita ou provoca a attenção, mas nunca a constitue.

Isto no conhecimento sensível. No conhecimento *supra-sensível*, porém, a attenção é de mais difficil apprehensão. Qual o objecto deste conhecimento? As leis, as causas, os principios. Aqui, o conhecimento procede do mesmo modo, do interior para o exterior, é um acto da vida intellectual. As percepções sensíveis tem por condição o organismo sensorio, e portanto ellas não preexistem na intelligência; os conceitos de especie e de genero succedem ás percepções individuais, e tem egualmente principio na alma; é claro, por consequencia, que sem a attenção é impossivel a

geração de semelhante conhecimento. Mas, com o conhecimento supra-sensível, mudam-se as condições. Quer seja entendido na accepção das *ideas innatas*, de Descartes, ou no sentido que lhe deu Leibnitz — da *virtualidade das ideas*, quer se chame *categorias*, ou qualquer denominação correspondente, semelhante conhecimento é superior e anterior á observação, e até lhe serve de base e de legitimidade. As noções sensíveis são *adquiridas*, são á *posteriori*, as noções supra-sensíveis estão ligadas exclusivamente ao destino actual da alma; são *innatas*, á priori, ultrapassam os limites da observação.

A solução depende do sentido da palavra *idea*. Si *idea* é um conhecimento propriamente dicto, si *idea innata* é um conhecimento já feito, uma proposição subsistente em nós, anterior á actuação intellectual, cumpre, como fez Loche, rejeitar a *innatividade* das *ideas*. O conhecimento, com effeito, é *producto* da actividade intellectual; é, portanto, posterior, não anterior, a esta actividade. Eis aqui o princípio fundamental, mas que deve ser interpretado em sua maxima generalidade. Ora, si as *ideas* não são independentes da actividade da alma, como conhecimentos ou proposições, são, entretanto, *innatas*, como *principios*, como *leis*, como puros *dados* da razão: são *virtualmente innatas*. Com effeito, a unidade, a identidade, a simplicidade, a fôrma, a existencia, a actividade, a causalidade, a quantidade, a força, como qualidades do espirito, não são *ideas originárias* dos sentidos, resultado da inducção, estão em nós, independentes de nós, são incontestavelmente *innatas*. Mas a *attenção* é necessaria para conhecermos o que está em nós, bem como para conhecermos as cousas exteriores. O que, porém, se deve dizer é que não empregamos as *ideas* antes de as ter observado e que as conhecemos logo que pensamos nellas, sem sermos obrigados a procura-las no exterior.

Finalmente, cumpre não confundir a origem ontologica das *ideas* com o desenvolvimento *subjectivo* dos *conhecimentos*. Aquellas, não estão na dependencia de

ninguem; este, porém, depende de muitas condições internas e externas, collocadas em nós, na natureza e na sociedade.

A segunda função do pensamento é a *percepção*, denominada também *appercepção*, quando applicada em cousas não sensíveis. É o acto pelo qual o espirito *apprehende*, attinge, concebe o objecto sobre que recai sua attenção. A percepção succede á attenção; porque não basta que o pensamento tenda para a realidade, é ainda necessario attingi-la ou percebe-la. Esta função do pensamento é variadissima: está na proporção das aptidões intellectuaes de cada individuo.

Os objectos não penetram violentamente na consciencia, mas por acto espontaneo da intelligência, que os acolhe. Aqui ainda se vê o erro do sensualismo, em confundir a *sensação* com a *percepção*: os sentidos são meros instrumentos da percepção sensível.

A percepção corresponde ao que alguns auctores denominam *intuição* ou *visão*: é acto espontaneo que se realiza com o concurso das faculdades receptivas. A intuição, porém, não é exclusivamente sensível, como quer Kant, restringindo os conhecimentos á esphera da experiencia; é também intellectual, dada pela razão, que é a segunda faculdade receptiva do espirito.

Denomina-se *determinação* a terceira função do pensamento: ella resulta da união da attenção e da percepção, applicadas successivamente a todas as phases da realidade. Determinar é, portanto, attingir pelo pensamento attento as propriedades, as partes, as relações de um objecto, até se obter d'elle um conhecimento sufficiente. A perfeição do conhecimento de uma cousa está na proporção da determinação della. Quando a determinação está acabada, si, todavia, podermos faze-lo, o objecto fica esgottado e a *noção* é completa. Aqui é occasião opportuna de se fazer bem patente a distância que separa a sciencia humana da sciencia divina: Deus determina tudo e ao mesmo tempo; o homem determina successivamente: Deus

sabe tudo por intuição pura da realidade; a intelligência limitada precisa de tempo illimitado.

A determinação é a *sciencia* inteira. Assim, de grande importancia será o *methodo* que determinar as cousas do modo mais regular, mais extenso e mais profundo. Esse *methodo* consiste na applicação das *categorias*, que são as propriedades communs de todos os objectos do pensamento.

§ 8.

*Theoria das operações do entendimento:
noção, juizo, raciocinio.*

Operações do entendimento são os diversos aspectos do pensamento, determinado pela natureza das cousas. São tres, porque tres são as maneiras pelas quaes o objecto se apresenta ao espirito: *noção, juizo, raciocinio*. Na primeira, o objecto é *um*, e deve ser conhecido na sua essencia propria; na segunda, o objecto é *multiplo*, e deve ser conhecido na variedade de suas relações. Na terceira, combinam-se as duas operações, comparam-se relações, ajuizam-se juizos.

As determinações objectivas do pensamento variam conforme as *cousas*, bem como as determinações subjectivas variam segundo os espiritos.

As tres operações se resumem no *conhecimento*: a *noção* é o conhecimento do objecto considerado em si; o *juizo*, o conhecimento da relação entre as *noções*; o *raciocinio*, o conhecimento da relação entre os *juizos*. A *noção* fornece os elementos da serie dos nossos pensamentos; o *juizo* une estes elementos; o *raciocinio* combina de novo estas associações parciaes, e as une num grau superior para agrupar todos os actos num *systema*. E' assim que cada *sciencia* é um *systema* de *noções*, e as *sciencias* reunidas formam um *systema* mais vasto.

Das operações do entendimento, a *noção* é a mais simples. Ella é expressa, na linguagem, pelo *substantivo*. Tem por objecto, quer uma substância ou uma propriedade isoladamente, quer uma substância considerada numa de suas propriedades ou uma propriedade inherente á uma substância, quer, emfim, a substância de uma substância ou a propriedade de uma propriedade. Dahi os nomes simples e compostos. Denomina-se *compreensão* o número das propriedades que a noção possui, e *extensão* o número das espécies que ella comprehende: a noção é tanto mais determinada quanto mais lata for a sua compreensão, tanto mais universal quanto mais consideravel for a sua extensão. Por consequencia, a compreensão e a extensão estão na razão inversa, uma da outra. São *subordinadas*, quando, no poncto de vista da extensão e da compreensão, duas noções conteem-se mutuamente. Dahi: tudo que se póde affirmar do genero, deve-se affirmar de cada uma de suas espécies, porque, segundo a compreensão, o genero está contido na especie, e tudo que está no conteudo está tambem no continente; tudo que se póde negar de uma especie deve-se tambem negar do genero, porque o que está fóra do continente está tambem fóra do conteudo; porém não reciprocamente. Determinar a compreensão de um objecto, é *defini-lo*; determinar sua extensão, é *dividi-lo*.

O *juizo* é a percepção de uma relação entre duas noções. As duas noções são os termos do juizo, *subjecto* e *attributo* ou predicado. Nos juizos de attribuição, o attributo é propriedade do subjecto, porém as noções podem exprimir propriedades ou substâncias. A *relação* enuncia uma comparação qualquer entre noções quaesquer. As relações possiveis de causalidade ou de condicionalidade, de subordinação ou de coordenação, de anterioridade ou de posterioridade, de egualdade ou de opposição, prestam-se a juizos. O termo da linguagem que lhe é correspondente é o *verbo*. O juizo formulado grammaticalmente é a proposição.

O *raciocinio*, emfim, é a percepção de uma relação qualquer, entre juizos quaesquer. Os elementos da linguagem que exprimem as relações das proposições consigo mesmas são as *conjuncções*. E' conveniente não confundir, na determinação scientifica das operações do pensamento, o raciocinio com o syllogismo, ou a arte de *raciocinar* com a arte de *concluir*. A conclusão é apenas um caso do raciocinio. Esta terceira operação abrange as relações de coexistencia, de divisão, de negação, de opposição, como tambem as de continencia, de razão ou de causa. O que, porém, é verdade, é que a relação de inclusão é a mais importante para o desenvolvimento do conhecimento.

O raciocinio pode ser *immediato* ou *mediato*, caso a conclusão decorra directamente de um só juizo, ou resulte de dous juizos combinados. O raciocinio immediato tem só dous termos, e tem por fim determinar as relações contidas numa relação conhecida entre duas noções. Da verdade de um juizo univeral (todo o homem é perfectivel), conclue-se, por exemplo, a falsidade do juizo contrário (nenhum homem é perfectivel), e da falsidade de um juizo qualquer (nada é verdadeiro), a verdade do juizo contradictorio (alguma coisa é verdadeira). O raciocinio mediato se compõe de tres termos, dous extremos e um medio, unidos dous a dous em tres proposições: maior, menor e conclusão. Os dous primeiros juizos são as premissas ou o antecedente; ellas contem o termo medio associado a cada um dos extremos; desta comparação resulta nova relação que se indica na consequencia. O raciocinio deste genero denomina-se *syllogismo*.

A determinação completa das operações do entendimento, bem como a theoria do conhecimento, é da competencia da logica.

CAPÍTULO III.

Linguagem

§ 1.

Signaes.

Signal, em geral, é um facto presente, sensível, que representa outro ausente, remoto ou inacessível aos sentidos. Assim, tanto os phenomenos da natureza, como as obras do espirito podem ser considerados como signaes. Nesta acceção, porém, a relação do signal com a cousa significada, é perfeitamente identica com as da inducção e da causalidade; mas não é essa a relação que temos em vista neste capítulo (1). Aqui consideramos os signaes exclusivamente como a linguagem, que exprime no exterior todos os aspectos da vida da alma.

A *linguagem* comprehende a totalidade das manifestações do espirito pela pantomima, pela palavra, pela escriptura, pela musica. A linguagem não exprime parcialmente a vida intellectual, mas a vida inteira da alma; por quanto, a sua missão, nas relações sociaes,

(1) Ad. Franck, Dict. des Scs. philos. *Signes*.

consiste em pôr-nos em communicação com os nossos semelhantes. Ora, os espiritos communicam-se pelo pensamento, pelo sentimento e pela vontade. A *linguagem* é, pois, o complexo dos signaes, phoneticos ou graphicos, por meio dos quaes opera-se aquella communicação.

Alguns dividem os signaes em *naturaes* e *artificiaes*. A primeira divisão comprehende a linguagem de acção, extensiva aos gestos, ao jogo da physionomia, ás attitudes e movimentos do corpo, e a linguagem dos sons inarticulados, composta dos gritos e das differentes inflexões ou modulações da voz. A segunda comprehende os sons articulados, ou a palavra e a escriptura.

Esta divisão, porém, tem um grande inconveniente: dá como resolvido o problema da origem da linguagem, ou formação da palavra.

§ 2.

Dos gestos e dos sons.

A primeira linguagem do homem é a dos *gestos* e dos *sons inarticulados*. E' a linguagem da criança ao nascer, a que a natureza ensina aos homens, a que os proprios animaes possuem na medida proporcional da sua organização. Mas esta linguagem primitiva, e universalmente comprehendida, é impropria para exprimir as operações multiplas e complicadas do pensamento. Os gestos e os sons são igualmente aptos para representar as paixões e necessidades, duas classes de phenomenos estreitamente unidas pela natureza; porque a alegria, a tristeza, a cholera, o odio, a gratidão, teem origem primaria numa necessidade satisfeita ou contrariada. Os gestos teem, é verdade, relação mais directa com os movimentos da vontade, por exemplo, a acquiescencia, a recusa ou negação, a ordem imperativa, a ameaça; as diversas modulações da voz exprimem

melhor os sentimentos e as paixões. Mas, apesar disso, estas duas linguagens são inseparáveis; porque, enquanto a razão não vier interpor suas leis, a acção é seguida immediatamente dos impulsos do sentimento; donde resulta que cada paixão pode ser designada, não só pelos sons, como também pelos movimentos que ella provoca habitualmente.

Estes signaes espontaneos, quando reproduzidos por imitação scientifica, formam na musica, na pintura, na esculptura, na pantomima e na dança o que denomina-se a *expressão da arte*.

Th. Reid e Jouffroy explicam a existência destes signaes, e a espontaneidade com que são produzidos e universalmente comprehendidos por meio de um principio distincto do pensamento, que não pode confundirse com outro qualquer, ou por meio de uma idea primaria, chamada *relação de expressão*, que é para o signal e a cousa significada o que para o effeito e para a causa é a relação de causalidade (1).

Similhante explicação é inadmissivel.

§ 3.

Da palavra.

A *palavra* e a *escriptura*, mais precisas e mais analyticas que os gestos e os sons, são particularmente a linguagem do pensamento e da vida intellectual. A musica é especialmente a linguagem do coração e da vida affectiva. As operações do entendimento formulam-se claramente na grammatica. A palavra, feita a abstracção de seus accidentes, organiza-se na grammatica, como o pensamento na logica: a grammatica no seu todo, como lexicologia e syntaxe, é uma logica practica e popular, uma logica em acção. As noções

(1) *Essais* etc. essai VI, ch. V. *Nouveaux mélanges*, Faits et pensées, etc.

moldam-se nas *palavras*, como partes do discurso ou elementos da linguagem; os juízos, nas *proposições*, onde as palavras combinam-se como as noções; os raciocínios, nos *periodos* ou phrases que contem muitas proposições. Esta correspondencia é exacta, e ainda mais exacta, si o juízo e o raciocínio, na sua mais lata accepção, forem bem comprehendidos. Si o raciocínio se limitasse ao syllogismo, como frequentemente affirmam, a phrase raras vezes seria a expressão de um raciocínio; mas si raciocinar é perceber uma relação qualquer entre outras relações, é evidente que qualquer periodo é a fórmula de um raciocínio, como qualquer proposição é a enunciação de um juízo, e qualquer palavra o involucro de uma noção.

O juízo e o raciocínio, passando para a linguagem oral ou escripta, reclamam palavras particulares, cuja função consiste em unir duas noções ou duas proposições entre si. E' verdade que todas as palavras, sem exceptuar mesmo as particulas invariaveis, servem para designar noções; todavia, as palavras teem certo character específico que as destina a designar ou a determinar esta ou aquella operação do pensamento. A expressão propria da noção é o *substantivo*, e sabe-se que todas as palavras podem ser tomadas substantivamente: o comer, o beber, os antes e os depois, os porque, os para que, são nomes communs. Ha, pois, tantas noções no entendimento humano, quantas são as palavras existentes nos dictionarios, incluidos os nomes proprios correspondentes á noções individuaes: a lexicologia é a medida do número das noções.

A palavra que exprime o juízo é o verbo, *verbum*, a palavra por excellencia, a palavra completa, a mesma intelligência, mas que a grammatica não teria razão em considerar como origem de todas as outras palavras ou como o elemento primitivo da linguagem. Os verbos teem menos extensão que os nomes, visto como são reductiveis a substantivos, mas não os substantivos a verbos. Os verbos exprimem uma *relação*

de affirmação, quer seja o verbo substantivo ou o verbo separado do attributo, quer seja o verbo attributivo ou o verbo com o attributo incluído em si. Ora, a relação não se concebe sem os termos unidos. Os verbos não podem, pois, supprir os outros elementos da linguagem, o que, alias, não lhe diminue o valor. Concebemos tantas relações entre as cousas, quantos são os verbos de que dispomos. Ainda mais, o verbo com suas modificações de pessoas, numeros, tempos, modos e vozes, apresenta combinações infinitas que fixam-se nas proposições. A variedade dos verbos serve, pois, de medida á riqueza do entendimento, como faculdade de ajuizar. O termo da linguagem que serve para unir as proposições e para formular raciocinios é a *conjunção*. Além desta função, os grammaticos ainda lhe dão a de ligar muitas proposições, ou partes da mesma proposição, quando o sujeito ou o attributo são compostos. A *conjunção* é, pois, o nexu que une as proposições e forma os periodos. Eis porque os raciocinios são tão multiplos como as *conjunções*, e o número dellas pode servir de regra para a apreciação da abundancia do entendimento, como faculdade de raciocinar.

Assim, as partes principaes do discurso, que manifestam ao ouvido e á vista, na palavra e na escriptura, as operações fundamentaes do pensamento, são o substantivo, o verbo e a *conjunção*. Estas tres especies de palavras são completadas, modificadas e determinadas pelas especies accessorias. O substantivo tem por satellites o pronome pessoal e o adjectivo, ja qualificativo, ja determinativo. O pronome põe-se em lugar do nome, reproduzindo a noção por este designada. O adjectivo qualificativo, referindo-se á comprehensão do nome, exprime uma qualidade da substância: si esta qualidade é inherente ao objecto, temos os explicativos, como se vê em, homem *mortal*; si accidental, os restrictivos, como se vê em, homem *prudente*. O adjectivo determinativo, referindo-se á extensão do nome,

fa-lo significar, ou todos os individuos da classe, ou somente alguns, ou um só; e conforme as idéas que á determinação juncta, é elle subdividido em articular, conjunctivo, interrogativo, numeral, quantitativo, possessivo. O adverbio modifica ao adjectivo incluído ou não no verbo, a que, ás mais das vezes, se juncta, e de que tira o nome, fazendo-o exprimir os diversos graus, variantes ou mutações da qualidade; o que, por ser limitado o número dos adverbios, se realiza tambem pelos complementos circumstanciaes, de que são equivalentes e nos quaes, porisso, se podem resolver, como se vê deste exemplo, « *Amo muito* », isto é, « *Sou muito amante* » ou « *amo em muita quantidade* (1). » A preposição liga complementos ao sujeito ou ao attributo da proposição: é um termo de relação, como o verbo e a conjunção; mas em vez de unir o attributo ao sujeito num juizo ou uma proposição a outra num raciocínio, declara as relações mais simples e mais geraes, que podemos conceber entre as cousas. A interjeição, finalmente, denota os sentimentos da alma: é a unica parte affectiva que, na linguagem oral ou figurativa, representa especialmente as emoções e as paixões.

Julgamos sufficientes as noções expendidas, pois que o nosso fim foi mostrar unicamente as relações da linguagem com as diversas operações do pensamento, e não dar uma theoria completa de grammatica geral.

§ 4.

Da escriptura.

A escriptura regula-se, em geral, pelos mesmos principios da palavra. Ponhamos de parte a proposição de de Bonald, que o alphabeto é uma revelação divina, uma criação sobrenatural, contemporanea do homem:

(1) Dr. Augusto Freire da Silva, *Comp. de Gram. Nacional.*

semelhantes argumentos não provam, compromettem as questões.

O alphabeto fora precedido de muitos modos de escriptura, como as linguas abstractas foram pelas linguas poeticas, e estas pelos sons naturaes e imitativos das cousas. Dos signaes abstractos, mas commodos, que formam o que se chama escriptura *ideographica*, chega-se, gradualmente, á escriptura *phonetica*, que representa os differentes sons da voz ou os elementos da lingua falada. A escriptura *phonetica* é *syllabica* e *alphabetic*, isto é, os signaes representam syllabas, como a escriptura japoneza, ou sons inteiramente elementares, simples letras, como a maior parte das linguas conhecidas.

Assim, tanto na palavra, como na escriptura, tudo explica-se pela história, sem necessidade de recorrer-se ao sobrenatural. A linguagem, fallada ou escripta, exprime a vida da alma; transforma-se, desenvolve-se, remonta do concreto ao abstracto, do sensível ao não sensível. Seu desenvolvimento é paralelo ao espirito humano.

§ 5.

Origem da linguagem.

A história apresenta duas hypótheses principaes e oppostas concernentes á origem da linguagem: uma *theologica*, outra *philosophica*. A primeira funda-se no systema sobrenatural da revelação; a segunda, no systema das faculdades naturaes do espirito humano. Na concepção da primeira, a linguagem é uma instituição inteiramente divina; na da segunda, uma instituição inteiramente humana. Esta invoca as forças proprias, a actividade espontanea do homem; aquella considera no pensamento e sua manifestação somente a acção de Deus. Deus e o homem, taes são as duas origens da linguagem, e que foram geralmente concebidas como exclusivas uma da outra. Para os theologos, o auctor

da linguagem é Deus, sem o concurso do homem; para os philosophos, é o homem, sem o concurso de Deus.

A questão da origem da linguagem tem sido mal formulada e mal resolvida. A linguagem exprime, e faz parte da natureza espiritual do homem. Era preciso, pois, estudá-la melhor em sua noção, em sua natureza, razão, diversas manifestações, e indagar como a linguagem individual liga-se á linguagem social. Discutiram-na isoladamente, na sua origem, de modo fragmentario, e as consequencias foram hypotheses, sem grande alcance scientifico.

A hypothese theologica era incompativel com o genio independente e original do povo grego, que não sujeitou-se á influencia de systemas revelados, nem teve escripturas sanctas; mas ella devia preceder á philosophia no seio do movimento scientifico e renovador, produzido, nos tempos modernos, pela inspiração do christianismo.

Esta theoria é antiga, porém foi o visconde de Bonald quem, no seculo actual, deu-lhe uma fórma verdadeiramente philosophica (1).

A linguagem, é para de Bonald, o problema fundamental da philosophia ou antes da vida humana. E' no dom primitivo da linguagem, feito aos homens, que está o ponto de partida da sciencia, a origem dos conhecimentos moraes e racionais, a demonstração da existencia de Deus e da revelação, a salva-guarda do principio de auctoridade, a explicação da tradição e a necessidade do poder absoluto na sociedade. Assim, as questões debatidas entre a philosophia e a theologia, dependem da solução do problema da origem da linguagem.

Sabemos que o *puncto de partida* da sciencia é uma questão antiga (2). Occuparam-se della, entre outros,

(1) Recherches phils. Legisl. prim. Disc. prel.

(2) V. Introducção, cap. V.

Socrates, Descartes, Fichte, Krause, que fixaram, antes de de Bonald, as condições deste facto. O *poncto* de *partida* deve ser uma verdade certa, universal e immediata, e esta verdade repousa na consciencia que cada um tem de si mesmo. Enrretanto de Bonald foi procura-la fóra da philosophia. O dom primitivo da linguagem é uma verdade certa? Mas o proprio auctor a dá como uma hypothese, pedindo licença para introduzil-a, promettendo justifica-la mais tarde. E' uma verdade *universal*? O proprio autor confessa que hoje cumpre defende-la antes de estabelece-la. E', finalmente, uma verdade *immediata*? Mas ella demanda uma demonstração, e suppõe já no homem grande número de conhecimentos metaphysicos, cuja aquisição exige esforços. Antes da certeza do dom primitivo da linguagem, o homem precisa ter a certeza da existencia de Deus, de si mesmo, e de suas relações determinadas com Deus. Ora, todos os homens não teem semelhante certeza, e ninguém a possui de modo immediato, na origem da propria educação espiritual.

O dom primitivo da linguagem, não é, pois, o poncto de partida da sciencia, é uma hypothese.

Si o homem recebeu primitivamente a linguagem, diz o auctor, existe um ser anterior, e na intelligén-cia, superior á especie humana.

Em these geral, Deus não se demonstra, porque a demonstração suppõe um princípio superior ao que está em questão, e Deus é o princípio mais elevado, o princípio dos princípios. Tudo tem causa, só Deus existe sem causa. E', por esta razão que a certeza da existencia de Deus nos é immediata e pessoal. Possui o conhecimento certo de Deus aquelle que pode, por si, elevar o pensamento até Deus. Eis o fundamento absoluto do *livre exame*, como condição da vida religiosa. Qualquer que seja, pois, a demonstração da existencia de Deus, é um círculo, porque os argumentos, para serem procedentes, precisam ser demonstrados pela noção de Deus. E' assim que o dom primi-

tivo da linguagem, não acarreta, como consequencia, a existencia de Deus, mas não poderá ser sinão uma consequencia daquella existencia e deve receber luz de Deus, e das relações de Deus com a humanidade.

O dom primitivo da linguagem, diz de Bonald, liquida a questão da *origem das ideas* e da distincção das verdades em *geraes e particulares*. O conhecimento do objecto das segundas cada homem adquire por si, pelos sentidos, sem necessidade da linguagem; as verdades geraes, moraes ou sociaes, porém, não são conhecidas sinão pelas expressões que as fazem presentes e perceptíveis ao espirito. Estas verdades estão na sociedade, a qual, transmittindo-nos o conhecimento dellas, communicamos tambem a linguagem que ella fala.

Assim, o conhecimento das verdades sociaes, objecto das ideas geraes, acha-se na sociedade, e nos é dado pela *sociedade*; e o conhecimento das verdades particulares, objecto das imagens e das sensações, acha-se em nós e é transmittido pelas relações dos sentidos. Dahi a dupla origem dos conhecimentos moraes e phisicos, geraes e particulares. »

Notamos, neste trecho, primeiramente a confusão do auctor identificando as verdades geraes com as verdades sociaes, e as verdades individuaes com as verdades physicas, como si todas as verdades da ordem social fossem geraes, e todas as da ordem physica, individuaes; notamos, em segundo lugar, que os sentidos podem ser uma *condição* do conhecimento sensível exterior, mas não são nunca, por si sós, a causa de um conhecimento qualquer, porque o conhecimento formase no espirito e pelo espirito; além de que, como provaremos pela *Logica*, o espirito possui muitos conhecimentos não incluídos na divisão do auctor. Notamos, finalmente, e insistimos sobre este ponto, — que o espirito não tem pensamento algum geral, sem a linguagem pública, e que assim se originam na *linguagem* todos os seus conhecimentos geraes. Esta proposição desmascara a theoria do auctor. A linguagem é um

complexo de signaes, isto é, de *cousas sinsiveis* que se dirigem, ja á vista, ja aos ouvidos, ja ao tacto, isolados ou reunidos. Os sentidos são, pois, a unica origem dos conhecimentos, quer sejam geraes, quer particulares. Puro *sensualismo*.

Paremos aqui. Si exorbitamos dos limites do trabalho que comprehendemos, a razão é esta: temos lido e ouvido proclamar de Bonald como auctoridade incontestavel e incontestada. Contestamos similhante auctoridade nas duas proposições que davam o dom primitivo da linguagem como *poncto de partida* da sciencia e com *origem* dos conhecimentos ou das ideas; e asseveramos que, mesmo dentro da eschola do auctor, muitos espiritos pensam commosco.

Não podendo ser accepta a origem revelada da linguagem, pela inconsistencia scientifica dos argumentos que lhe servem de base, voltamos naturalmente á hypothese philosophica.

A hypothese philosophica conteem tres opiniões distinctas, mas não egual de valor scientifico. A primeira affirma que as linguas primitivas são resultados de convenção, ou são compostas de signaes arbitrarios. Esta hypothese é, em si, destituida de valor, e não é protegida por auctoridade alguma scientifica. A segunda sustenta que a palavra, no homem, é uma faculdade natural, desenvolvida gradualmente, como o pensamento, e que os signaes de que ella faz uso teem relações naturaes com as cousas. A terceira, que a linguagem decorre da propria constituição do espirito, ou é creada por todas as faculdades humanas, agindo espontaneamente. A palavra é uma necessidade natural ao homem (1).

Colloquemo-nos fóra do terreno das hypotheses, e consideremos o verdadeiro valor scientifico da linguagem.

A linguagem é interna ou mental e externa ou pública.

(1) Renan, Origine du Langage, ch. V.

A *linguagem interna* é a expressão da vida interior do eu, isto é, da vida da intelligência, da vontade e do coração, no individuo, como tal. E' um complexo de *signaes* ou cousas sensiveis que representam os pensamentos, os sentimentos e as resoluções do espirito no mundo da imaginação; porque, como o espirito é um ser vivente e organizado, no qual tudo liga-se a tudo, onde as faculdades são fim e meio, umas para as outras, a *imaginação* concorre com as outras forças, e acompanha a actividade dellas. Dahi um complexo de signaes, correspondentes aos actos da vida espiritual, e que, sob fórma de figuras ou imagens, constituem a linguagem mental.

O homem fala, pois, primitivamente em si, consigo e por si mesmo, independentemente de relações com seus semelhantes. Comparada com a vida do espirito, vê-se que esta linguagem interior não a exhaure, não exprime a riqueza, nem toda a extensão della. A vida do espirito é, pois, mais abundante do que a linguagem. A linguagem é uma parte da vida espiritual.

Como parte da vida espiritual, a linguagem interior é dominada pela vida inteira do espirito: não a precede, manifesta-a, não a origina, submete-se ás leis della. E' particularmente das leis do pensamento ou do conhecimento que depende a linguagem, porque uma cousa, para ser expressa, deve ser conhecida. A linguagem desenvolvida é conforme á logica, e a reflecte. Fundamenta-se na logica, mas não a logica na linguagem. Não é a linguagem que produz o pensamento, ao contrário, é o pensamento que produz e regula a linguagem; porque a linguagem é uma parte do espirito, e a parte é subordinada ao todo.

A linguagem é uma propriedade essencial do espirito, uma necessidade da natureza humana, bem como o pensamento, o sentimento, a vontade, a vida. Neste sentido, o homem não creou a linguagem. Mas si o homem não é a causa da *propriedade* de fallar, é, entretanto, causa da *manifestação* desta propriedade: é

senhor da sua linguagem propria, dirige-a, como dirige os actos, dispõe della, como dispõe do pensamento proprio, amolda-a aos seus usos e necessidades, aperfeiçoa e a estende de harmonia com as leis de sua propria actividade. Ha, pois, na linguagem alguma cousa voluntaria e involuntaria, como nas faculdades do espirito.

A *linguagem externa* é a expressão da vida social do homem, isto é, da sociedade, como a linguagem interna é a expressão do individuo ou da vida interior do espirito. Ella consiste num systema de signaes que dirigem-se á vista e ao ouvido, e que constituem, de um lado, a *palavra*, a linguagem *oral* ou *phonetica*, e de outro lado, a linguagem *figurativa*, a *pantomima* e as diversas especies de *escriptura*. A palavra compõe-se de *vocabulos*, de *proposições* e de *periodos*, correspondentes ás tres operações do pensamento: a noção, o juizo e o raciocinio. A noção enuncia-se particularmente no *nome* ou substantivo, o juizo no *verbo*, o raciocinio na *conjunção*. As outras especies de vocabulos servem para modificar ou determinar melhor as operações fundamentaes do espirito, como ensina a *grammatica*.

A linguagem figurativa ou oral é a condição da comunicação dos seres racionaes na vida actual, e, portanto, do aperfeiçoamento do espirito; mas não é condição da existencia, nem da actividade do pensamento. Nasce, progride, declina e morre com os povos e com as raças que a formaram.

A linguagem pública tem origem na linguagem individual; porque a sociedade só existe pelos individuos que a compõe. Cada espirito está em relação com outros, indirectamente, por intermedio do corpo e dos organs sensorios. Não sei si existem outros espiritos, não posso reconhecer os meus semelhantes, sinão depois de haver-me affirmado como um espirito unido a um corpo, e concluindo por analogia que certos corpos, que eu percebo, estão igualmente unidos a espiritos. Do mesmo modo, para eu comprehender a função so-

cial da linguagem, e conversar com os meus semelhantes, é preciso que eu tenha comprehendido que converso commigo mesmo, e que estas conversações íntimas são analogas ás conversações públicas. E' necessario que eu ja tenha, num grau qualquer, a noção do signal, antes de querer e poder servir-me de uma linguagem social, quero dizer, antes de entrar numa relação intellectual com os meus semelhantes. Ora, o pensamento de um complexo de signaes, não me pode vir do exterior, poisque devo te-lo ja para saber que falam commigo, hei-de toma-lo em mim mesmo e o acho realizado na linguagem mental.

A linguagem interna precede, pois, a linguagem social, e a actividade do espirito é uma condição preliminar para a intelligência desta linguagem. O pensamento deve sempre preceder o signal.

Concluamos: Si a linguagem individual é a expressão da vida interior, e a linguagem social, a expressão da vida pública do homem, o indivíduo pode crear sua linguagem individual, e a sociedade ou os homens reunidos, a linguagem social. A hypothese de uma revelação sobrenatural, é, pois, inutil, si é verdade que os homens viveram sempre em sociedade.

CAPÍTULO IV.

Theoria do sentimento

§ 1.

Noção de sentimento.

O sentimento e o pensamento são faculdades fundamentaes da alma. São faculdades parallelas ou coordenadas do eu, com characteres distinctos, mas eguaes. São forças que deverão ser desenvolvidas na educação em perfeito equilibrio e harmonia.

O sentimento exprime entre o espirito e as cousas uma relação de união e de penetração; porque nas *emoções* o espirito não distingue, não analysa os objectos: os dous termos unem-se ou repellem-se completamente. Esta relação é positiva ou negativa, caso haja conveniencia ou opposição entre o sujeito e o objecto, considerados na sua totalidade: dahi o *prazer* e a *dor*, correspondendo á verdade e ao erro, no desenvolvimento do pensamento.

No poncto de vista *subjectivo*, o sentimento é mais *impressionavel*, mais *dependente*, mais *conservador* que o pensamento. O pensamento é mais calmo, mais independente das circumstâncias do momento e dos prejuizos do espirito. O sentimento é essencialmente *subjectivo*, o pensamento é essencialmente *objectivo*: o pri-

meiro tem por fim a felicidade do sujeito ; o segundo, a determinação das cousas.

Quando a intelligência detem-se em um certo modo de comprehender, o sentimento une-se a ella, e o espirito tende então a se harmonizar permanentemente com o complexo das cousas. Este estado de sentimento, assim fixado na vida, constitue o *hábito*. O *hábito* tem origem no sentimento, e fórma um vínculo no coração, apesar de ter por objecto o trabalho da intelligência e as disposições da vontade, bem como a actividade affectiva da alma. O hábito é um producto da *espontaneidade*, e consiste na reiteração diaria e voluntaria do mesmo facto ; mas, como elle reage sobre a espontaneidade, para submete-la á regra invariavel, dahi o character quasi mechanico ou inconsciente dos actos habituaes. O *hábito* e o *instincto* se distinguem nisto : que o primeiro é cego, immutavel, natural, ao passo que o segundo é adquirido, bom ou mau, acompanhado ou privado de reflexão, e susceptivel de variação.

Dissemos que o sentimento é mais *conservador* que o pensamento. Com effeito, desde que o sentimento nos une ás cousas e cria habitos, fixa-se e conserva-se no espirito ; de sorte que para perde-lo é necessario um *rompimento* interior, que perturba a ordem da vida, e nos é repugnante. Dahi o poder *tradicional* do sentimento na vida individual e tambem na vida social.

No puncto de vista *objectivo*, a mesma differença entre o sentimento e o pensamento. O sentimento procede por modo *concreto* ou *synthetico*, tomando o objecto em si, na sua essencia, uma e inteira. O pensamento, pelo contrario, procede pela abstracção e decomposição, indagando dos attributos, da causa, do fim do objecto. Porisso as cousas sensiveis e supra-sensiveis actuam sobre a alma, antes desta as conhecer exactamente, e depõem na infancia germens de harmonia ou de discordia. Dahi a importancia do *exemplo*, na educação primaria do espirito.

A relação, pois, que o sentimento exprime, entre o sujeito e o objecto, é uma *relação de essencia inteira*, em que os dous termos penetram-se, e tendem a perder sua propria individualidade, para se absorver um no outro. Eis aqui porque dissemos que o sentimento e o conhecimento são manifestações oppostas do senso íntimo. No primeiro, predomina a *intimidade* ou o character da *inteireza* e do encadeamento; no segundo, o character da autonomia e da independencia.

A *espontaneidade* e a *receptividade* offerecem nova linha demarcatoria entre o sentimento e o pensamento. Ambos são espontaneos e receptivos de modo universal. A causa dos sentimentos está, em parte, em nós, em parte, fóra de nós, no objecto que nos affecta, e que nos é dado, ja pelos sentidos, ja pela razão. A receptividade do coração exprime, ao mesmo tempo, a *dependencia* em que nos achamos, como seres finitos, da realidade sensível ou intelligível; é a *passividade* da alma ou a propriedade de soffrer. Ha, pois, no sentimento reciprocidade ou communitade de acção entre o sujeito e o objecto. Desta acção e reacção, combinadas, nasce a *emoção*. As emoções variam conforme os objectos que actuam sobre nós, e conforme os graus de cultura e situações espirituaes. E si, nesta relação, compararem-se o sentimento e o pensamento, ver-se-á o *predominio* da receptividade, no primeiro, e da espontaneidade, no segundo. O pensamento exprime a união do sujeito e do objecto, com independencia recíproca ou distincção dos dous termos; o sentimento exprime a mesma união, com dependencia ou encadeamento.

§ 2.

Estados e actividade do sentimento.

A faculdade de sentir se desenvolve na vida em uma *serie contínua* de sentimentos ou de emoções determi-

nadas, que são os estados do espirito. Em todos elles, ha sempre um sujeito e um objecto, e todos elles variam; porque o sentimento não se conserva dous instantes consecutivos no mesmo grau.

Os estados do sentimento combinam-se em diversas proporções com os do pensamento e da vontade, e dependem uns dos outros. Os estados affectivos são voluntarios e involuntarios. *Voluntarios*, porque dirigimos o coração para o objecto que nos apraz, fazendo assim nascer esta ou aquella ordem de sentimentos, — estheticos ou religiosos, intellectuaes ou sensiveis; *involuntarios*, porque o sentimento se manifesta sempre, e nunca está sem objecto, desenvolve-se constantemente, segundo as mesmas leis, e depende, ao mesmo tempo, do objecto e da situação presente da alma.

Os estados passados e futuros estão, em certos limites, *presentes* ao espirito. Dahi a gratidão e a esperança, sentimentos positivos que se referem ao bem relizado ou esperado; o resentimento e o temor, sentimentos negativos, que teem por objecto o mal. A memória do coração está submettida ás mesmas condições e leis da memória intellectual; leis pelas quaes não é, entretanto, abolida a liberdade da alma.

O sentimento é ao mesmo tempo *faculdade*, *actividade*, *força* e *tendencia*. A faculdade de sentir, como razão permanente da serie dos estados affectivos, pertence ao espirito. A actividade do sentimento designa a causalidade temporal e variavel da alma. Dahi a *vida* e o *destino* do coração; porque o homem deve desenvolver na vida as diversas ordens de sentimentos, afim de manifestar os aspectos variados de sua natureza, e a universalidade de suas relações. Assim, o coração se organiza, e sente tudo que é bello, bom, justo, sincero, no círculo individual, e na esphera mais ampla da familia ou da sociedade.

A *felicidade* é o goso puro, completo, inalteravel do bem que se effectua na vida. A felicidade augmenta á proporção que o coração se aperfeiçoa na arte de

fazer o bem; e a vida do coração, como a da intelligência, reclama complemento além-tumulo.

A força e tendencias do coração diversificam no individuo e apresentam, no genero, as mesmas variedades e applicações do pensamento.

§ 3.

Funcções e operações do sentimento.

O fundamento das funcções e operações do pensamento, reaparece na theoria do sentimento.—A actividade do coração pode ser considerada em si, em seu trabalho interno, ou em suas obras ou relações com o objecto. Dahi as funcções e *operações do sentimento*.

No poncto de vista subjectivo, a actividade do sentimento manifesta-se por tres graus successivos: *inclinação*, *união*, *penetração*. Estas *funcções*, quando permanentes na serie dos estados affectivos, indicam a lei do desenvolvimento do coração. A *inclinação*, correspondente á *atenção*, é o primeiro movimento do coração, e a condição do desenvolvimento ulterior do sentimento. A *união*, correspondente á *percepção*, é o acto pelo qual o espirito liga-se intimamente ao objecto de sua inclinação ou se affeiçoa delle. Na intelligência, é distincção e-luz; no sentimento, é assimilação e calor. A união é universal, como a reflexão: o espirito pode unir-se, ja a pessoas animadas, ja a cousas impregnadas da personalidade de outrem e conservadas como lembranças ou reliquias. Devemos amar o que é divino, nas diversas ordens da realidade, como o bem, o bello, o justo, o verdadeiro, com exclusão dos contrarios. A *penetração*, emfim, correspondente á *determinação*, é o acto pelo qual o espirito se identifica com o objecto da sua affeição. E' o termo final da actividade do coração; é a força e plenitude do sentimento; é a emoção viva e profunda. As duas funcções, a do entendimento e a do sentimento, completam o seu círculo de acção.

As tres funcções do sentimento variam, conforme os espiritos, a vivacidade e a constancia do coração, na vida individual.

No poncto de vista objectivo, a actividade do sentimento versa, ja sobre um objecto, ja sobre uma relação ou combinação de relação. Dahi as *operações*, que não teem nomes distinctos, mas correspondem exactamente á noção, ao juizo e ao raciocinio.

O espirito principia por desenvolver *sentimentos simples*, que são termos elementares componentes da serie dos estados do coração. Depois elle refere uns aos outros, por via de *comparação*, e sente que uns se harmonizam, e podem coexistir, que outros se repellem e se excluem. Emfim, o espirito combina estas diversas relações, e deve manifestar as ordens de sentimentos no accordo de cada um com todos, para o fim de evitar as *contradicções* na vida do coração. A terceira operação é incumbida de introduzir a *harmonia* na actividade affectiva. Assim, todos os generos de sentimentos são compatíveis com a natureza da alma. Não devem ser uns rebaixados porque são sensiveis, para exaltar outros, porque são racionaes. A regra do desenvolvimento integral do coração é, pois, a união dos sentimentos, deixando aos sensiveis e aos racionaes as relações fixadas pela natureza. Quando, porém, houver conflicto, os primeiros serão então subordinados aos segundos. A harmonia e a belleza da vida affectiva da alma dependem do accordo, não da lucta, dos sentimentos.

§ 4.

Divisão dos sentimentos.

A *classificação* dos sentimentos é um dos ponctos mais milindrosos da psychologia. As de Descartes e de Spinosa, as de muitos auctores modernos, são insufficientes. A vida do coração é muito mais rica do que ordinariamente imaginam. Para obter uma enumeração

completa dos affectos, seria preciso estudar todos os aspectos da alma,—como actividade, força e tendencia, conforme a qualidade e a quantidade, em relação com o bem e o mal, no passado, presente e futuro, e combinar, além disso, estes principios de divisão, uns com os outros. Limitar-nos-emos á considerações geraes.

De conformidade com a *quantidade* da emoção, os sentimentos dividem-se em positivos e negativos, agradaveis ou desagradaveis, ja como *estado actual*, ja como *tendencia* do coração e como *influência* da vida.

E' positivo ou negativo aquelle *estado* do sentimento em que o objecto se harmoniza ou não com a situação presente da alma. Um estado positivo do coração é um prazer; um estado negativo uma dor. Quando se referem a objectos dos sentidos, o prazer e a dor denominam-se gozo e soffrimento; quando aos objectos da intelligência, alegria e tristeza. Tudo que se harmoniza com a nossa natureza, é um *bem*. Neste sentido o gozo de um prazer é um bem. Cumpre, porém, não interpretar esta regra, como fez o sensualismo, identificando o prazer com o bem, o mal com a dor; mas estes dous termos como medida daquelles.

Nas relações dos homens, muitas vezes, em virtude da perversão do sentimento, o juizo sobre o bem e sobre o mal é falso. Dahi as *affeições maleficas*: o odio, a inveja, o ciume, a vingança; quando, porém, as relações são naturaes, entre o coração e o bem e o mal, nascem então as *affeições beneficas* ou *sympathicas*, como a gratidão, a piedade, a amizade, a caridade, o amor. Da mistura destes sentimentos oppostos, resultam os *sentimentos mixtos*, ao mesmo tempo doces e amargos.

Mas o sentimento tem tambem referencia com o *passado* e com o *futuro*. No primeiro caso, elle se manifesta no contentamento e no arrependimento, na felicidade e no remorso; no segundo caso, como *tendencia*, o sentimento manifesta-se como presentimento, em vista do bem e do mal. A tendencia é positiva ou negativa.

A primeira é um movimento de attracção da alma para o bem, o perfeito, o divino, e constitue em diferentes graus e relações o *appetite*, o *desejo*, a *aspiração*, a *esperança*, o *amor*, a *segurança*, o *valor*. A segunda é um movimento repulsivo, e constitue sentimentos contrarios: a *repugnancia*, o *tedio*, a *aversão*, o *temor*, o *odio*, o *desespero*, a *cobardia*.

De conformidade com a *quantidade* ou extensão, os sentimentos são universaes ou particulares. Aquelles affectam e agitam o coração, de modo positivo ou negativo, inundando-o de felicidade, ou sublevando o furor; estes, affectam somente uma parte do coração, e deixam-nos alguma autonomia propria, como os sentimentos da sciencia, da arte, da natureza e da sociedade.

De conformidade com a *força*, os sentimentos são susceptiveis de muitas modificações; elles variam quanto á *intensidade*, quanto ao *movimento*, quanto á *expansão*, e quanto á *cultura*. Nestas diversas accepções, os sentimentos são energicos ou fracos, vivos ou lentos, violentos ou calmos, duros ou ternos.

De conformidade com o *objecto*, os sentimentos são *immanentes* ou *transcendentes*, como os conhecimentos; os primeiros se referem ao eu, os outros ao não-eu, ou a Deus, á natureza, á humanidade, á sociedade e á familia. O *sentimento de si* é a base subjectiva dos outros, e corresponde ao pensamento *eu*, na ordem dos nossos pensamentos. Mal dirigido, este sentimento se manifesta como *amor-proprio*, isto é, como *orgulho*, *vaidade*, *presumpção*, *arrogancia*, *altivez*, e *estolidez*. Cumpre não confundir o sentimento *interesseiro* com o sentimento acompanhado de interesse; porque a alma se interessa por tudo que lhe causa prazer ou dor: o sentimento interesseiro é egoista e pessoal. Cumpre, igualmente, na emoção, não confundir o *interesse dramatico* com o *interesse moral*, movel da vontade; porque elles podem estar na razão inversa, um do outro.

De conformidade com a *origem*, os sentimentos são sensiveis e não sensiveis, como os conhecimentos. Os

sentimentos sensiveis referem-se a objectos determinados, dados pela observação interna ou externa, e se applicam, ja a uma relação entre objectos determinados, como o sentimento dos contrastes, das analogias, da symmetria, da proporção, ja a objectos absolutos, como os sentimentos *rationaes*. Os sentimentos *rationaes* pertencem exclusivamente ao homem, entre os seres finitos; e se dividem, de conformidade com o bem, com o verdadeiro, com o justo, com o bello, com Deus, em sentimentos *moraes*, *intellectuaes*, *juridicos*, *estheticos*, e religiosos.

Os *sentimentos moraes* comprehendem, por exemplo, o contentamento e o remorso, a estima e o desprezo, a gratidão e a vingança, a sympathia e a caridade, o sentimento da responsabilidade, da virtude, da honra, do dever. Estes sentimentos servem de *medida á moralidade*, do agente.

Os *intellectuaes* teem referencia á verdade e ao erro, á certeza e á dúvida, aos factos e aos principios, ás analogias e ás antinomias, á realidade e ao maravilhoso.

Os *sentimentos juridicos* referem-se aos direitos do homem, á egualdade, á liberdade, á associação, á propriedade, á familia, ao Estado, ás obrigações e relações sociaes. A *justiça* é a qualidade do sujeito que realiza com consciencia o direito; está para o direito, como a bondade para o bem.

Os *estheticos* teem por objecto o bello, o ideal, a graça, o sublime e seus contrarios, ja no dominio das artes e da natureza, ja na vida intellectual e moral. O *bello* é a harmonia, a essencia plenamente expandida na unidade e variedade de seus elementos, isto é, o divino no finito.

O *sentimento religioso* é o mais importante delles, tem por objecto a Deus, o Ser infinito e absoluto, que contém tudo na sua essencia, que é o verdadeiro, o bem, o justo e o bello sem restricção nem condição. Bem comprehendido, este sentimento serve de *complemento* aos outros.

A *cultura dos sentimentos* é, em geral, proporcionada á cultura da intelligência, sobretudo nos sentimentos racionaes.

§ 5.

Paixões.

Paixão é um sentimento *desregrado* que introduz a *desordem* na intelligência e subjuga a vontade de modo habitual. Na rhetorica, na arte e mesmo na philosophia, as paixões designam aquellas emoções vivas que exprimem estados de soffrimento da alma. E' o sentido que lhes dão Descartes, Espinosa e muitos auctores modernos. Entretanto a propria linguagem destingue o sentimento da paixão. A paixão é defeito que cumpre combater a bem da moralidade e da justiça, e que, portanto, só convem ás affeições egoistas ou maleficas, desenvolvidas como sentimentos universaes.

A paixão mostra o predominio do sentimento sobre a intelligência e sobre a vontade, obscurecendo aquella e escravizando esta. Esses dous estados, entretanto, são voluntarios e *conscientes*: o espirito conhece a situação moral em que se acha, e a quer justificar por excessos; porque é exacto que a paixão pode cessar, por um esforço energico da vontade.

A paixão exige certa duração, porque ella se transforma em hábito. Esta condição a destingue das emoções bruscas e passageiras, como o furor e o terror, que collocam o espirito em estado de não poder se reconhecer a si proprio, e que suspendem a consciencia e destroem a autonomia do eu. A paixão é mais fria, mais calma, mais prolongada, e não supprime a *responsabilidade*, embora intercalada com emoções violentas.

Os sentimentos susceptiveis de paixão são os *egoistas* e *interesseiros*, que tendem a substituir as affeições legítimas. O interesse e a ordem moral são incompativeis com a paixão, cujos caracteres são egualmente incompativeis com os sentimentos desinteresseiros.

A *divisão* da paixão comprehende tres classes: paixões *sensuaes*, paixões *espirituaes* e paixões *pessoaes*. A primeira comprehende a embriaguez, a devassidão e a lascivia; a segunda, o orgulho e a vaidade; a terceira, o odio, a inveja, o ciume, a vingança, a ambição e o fanatismo. É falso que estas paixões nos sejam *innatas*. A paixão é um hábito vicioso, e, bem com o hábito, ellas resultam da actividade espontanea do espirito, pela reiteração dos actos. São adquiridas, devem ser combatidas, e a extincção dellas depende de nós.

CAPÍTULO V.

Theoria da vontade

§ 1.

Noção da vontade.

A vontade é a faculdade superior, a força impulsiva e directora que preside aos actos intellectuaes e affectivos, e manifesta assim a *unidade* da alma. A vontade, na mais completa accepção do termo, exprime a determinação da alma no tempo. Esta determinação é applicavel aos *actos*, a todos os *actos* da vida espiritual, com exclusão somente das propriedades e das leis da actividade.

Esta restricção é importante. O espirito não é a causa temporal, não é a causa do pensamento, do sentimento e da vontade, mas deste ou daquelle acto. Nestas circumstâncias, o acto é voluntario. Mas, no acto voluntario mesmo, cumpre observar, ás vezes a causa está tambem no objecto. Nestas circumstâncias, o acto só é voluntario em parte. Em regra geral, porém, o espirito não obra sem querer, embora em certas circumstâncias, obre, mau grado seu. Quando se qualificam de *voluntarios* ou de *involuntarios* os actos practi-

cados por agentes *moraes*, não se quer dizer que uns são acompanhados, outros privados de vontade: ambos supõem a vontade; mas os primeiros resultam de vontade consciente e livre, que sabe o que quer; os segundos, de vontade inconsciente e cega, que não sabe ou não executa o que quer. Elles não se applicam aos *animaes*, porque os *animaes* não são agentes *moraes*, apesar de ter vontade. Os actos *habituaes*, que exercem tammanha influencia na vida, torna-se *inconsciente*, mas não involuntarios.

E' manifestamente erronea a asseveração de que ha *duas vontades* no espirito; pérem muitas manifestações da vontade, volições multiplas, hostis e contradictorias, como attesta o phenomeno da *hesitação*, que realizam-se, quando muitos agentes provocam simultanea ou successivamente a actividade da alma. E' um estado de lucta interior do espirito, anterior á decisão, e muito significativo do livre arbitrio.

Não se concebe vontade *vasia*. O *objecto* desta faculdade são todos os *estados possiveis*, que se manifestam actualmente na consciencia. Queremos um conhecimento, queremos uma emoção agradável; queremos até a nossa propria vontade, como na obstinação.

O acto intellectual é verdadeiro ou falso; o affectivo, agradável ou desagradável; o voluntario, *bom* ou *mau*. Este character da vontade é de facil determinação. O que é que devemos realizar na vida, pela vontade? E' o *bem*: logo é bom todo o acto conforme ao dever, e mau, todo aquelle que lhe for contrário. O bem, como fim da vontade, é mais extenso que a verdade e a felicidade, fins do pensamento e do sentimento, porque a vontade dirige a actividade inteira do espirito para o bem, sem exceptuar a actividade intellectual e affectiva. O bem é, pois, a noção mais completa, quando se quer exprimir a materia da vida, ou que se deve realizar na vida.

Deve-se distinguir a vontade da espontaneidade e da liberdade, que egualmente se referem á determinação propria ou *causalidade* dos seres.

A *espontaneidade* tem mais extensão que a vontade e a contém, como especie; é uma propriedade geral, inherente aos seres viventes que são causa de sua actividade no tempo. A *vontade* é mais restricta, não pertence ás plantas, mas somente aos animaes e aos homens; a vontade designa a causalidade dos seres viventes considerados como almas. A *liberdade* tem muitos sentidos, mais ou menos extensos, que a approximam de uma ou de outra daquellas qualidades. Ora é a fórma da espontaneidade, ora é a fórma da vontade em geral, ora é a vontade acompanhada de consciencia, como nos seres racionaes. Neste último caso ella recebe o nome de *livre arbitrio* ou de *liberdade moral*. Aceitamos esta significação especial que distingue a liberdade das outras propriedades, egualmente expressivas da causalidade dos seres.

Assim, a espontaneidade tem um só character fundamental: a causalidade; a vontade tem dous: a causalidade e a espiritualidade; o livre arbitrio tem tres: causalidade, espiritualidade e consciencia. São de facil applicação as regras da subordinação dos tres termos: a espontaneidade é mais extensiva que a vontade e a liberdade; a liberdade, porém, é mais comprehensiva que a vontade e a espontaneidade.

Podemos estudar em separado, ou cumulativamente aquellas tres manifestações da causalidade, na actividade humana. São actos simplesmente *espontaneos* aquelles que pertencem á vida vegetativa do corpo; são simplesmente *voluntarios* aquelles praticados pelo espirito, nos estados inconscientes; são *livres*, emfim, aquelles praticados com consciencia e perfeita autonomia do eu. Os actos do corpo são espontaneos; os do espirito são voluntarios; porém todos não são livres.

§ 2.

Estados e actividade da vontade.

A vontade se realiza na vida, por uma serie de actos ou acções, perfeitamente determinados, que são estados

do espirito. A relação da acção com a vontade é, a mesma da *noção* com o pensamento, e da *emoção* com o sentimento. Os estados do pensamento e do sentimento servem de *condição* ás acções voluntarias, que a elles se ligam, visto como no espirito tudo está unido, em virtude da unidade da essencia. Mas a *realização* da vontade é tambem dependente de condições exteriores, mais ou menos independentes da vontade. Podemos querer, executar o que queremos; querer não é poder, embora o homem pela paciencia e pela perseverança, consiga vencer muitos obstaculos.

Os estados da vontade são em parte *involuntarios*, porque o espirito não cessa de querer; a vontade tem sempre um objecto, e sua realização e desenvolvimento integral são submettidos a leis e a condições. Em tudo mais, os seus actos são *voluntarios*.

A vontade é faculdade, actividade, força e tendencia. É *faculdade*, quando o espirito é a razão, uma e permanente da serie dos actos; é *actividade*, quando o espirito realiza successivamente, como causa temporal, as volições contidas na sua natureza. Esta actividade se determina como força, nas fluctuações quantitativas, e como tendencia, nas relações com os estados possiveis envolvidos na essencia delle.

Em qualquer destas relações, a vontade figura como *poder superior* ou soberano do espirito. É mister actividade para adquirir a sciencia do bem e do sentimento do bello, mas a vida intellectual ou affectiva tem necessidade de causa que a estimule, de força que a dirija, e tal é o objecto da vontade. A vontade é, pois, a razão determinante da actividade da vida. Si indagarmos, porém, que cousa determina a vontade, a observação só pode responder que tudo é determinado por esta faculdade, e que ella se determina por si mesma. A vontade pode receber a influencia dos motivos e as instigações, dos habitos, das paixões, dos desejos; mas todas estas cousas não a violentam. Ella segue direcção propria: dahi a liberdade.

Entretanto, a soberania da vontade só é exercida sobre os phenomenos da vida, não sobre as propriedades eternas. E' assim que a vontade conforma-se simplesmente com o *bem*, que é uma regra, não o producto della. As cousas não são boas, porque as queremos, mas as queremos, por serem boas. As leis moraes e sociaes não decorrem, pois, de contracto ou convenção alguma feita pelos primeiros homens. Como poder executivo da vida, a vontade faz passar para tempo a essencia immutavel do espirito. Este poder ainda se realiza por principios que não são creados pela vontade.

O *destino* da vontade consiste em effectuar o bem, todo o bem, só o bem, e em realizar o bem pura e simplesmente, como um ser racional pode fazer, por amor do bem, sem se desviar por considerações pessoaes. O bem do homem consiste no desenvolvimento integral e harmonico de sua natureza, considerada no complexo de suas propriedades e relações. Dahi os deveres impostos á consciencia humana, que adstringem a vontade, respeitando o livre arbitrio, visto como a força moral delles depende da vontade do agente.

O bem, como o objecto unico e permanente da vontade, recebe o nome de *lei*, que é um *imperativo categorico*, como Kant reconheceu. Mas a realização do destino da vontade, bem como o do pensamento e do sentimento, é parcial sobre a terra, onde a lei moral pode ser infringida, sem punição do culpado. Assim, da propria natureza do agente perfectivel, da universalidade do principio da justiça, que rege a criação, se deduz uma sanção mais completa na vida futura, para a lei moral, que a que resulta da opinião fluctuante e da justiça por vezes apaixonada dos homens.

§ 3.

Funções e operações da vontade.

As *funções* da vontade ou graus da actividade voluntaria são tres: *disposição*, *projecto* e *resolução*. Ellas

correspondem ás funcções do pensamento e do sentimento, e todas devem se harmonizar na cultura geral do espirito.

A *disposição* é a direcção do espirito para a obra que lhe attrahe a attenção, e que elle tende emprender. Esta funcção se applica a todos os actos, embora mesmo, pela rapidez da vida, pareça se confundir com as duas outras. O *projecto* ou o *designio* indica vontade mais reflectida, que se apodera do objecto, simultaneamente attingido pelo pensamento e ligado pelo sentimento. Na união parallela com a funcção da intelligência, o projecto se denomina *deliberação*. O projecto e a deliberação se applicam a todos os fins da vida. A *resolução* ou *decisão* é o termo final da actividade voluntaria; ella indica a firmeza e decisão da vontade em referencia á obra apprehendida. Quando o espirito cessou de deliberar, decide-se, e a decisão é immediatamente seguida da *execução* ou do *facto*, salvo quando depara com obstaculos imprevistos no mundo exterior. A acção é a volição realizada. Então a vontade sae do mundo interior da consciencia, onde só Deus pode apreciar seu valor moral, e é submettida ao juizo dos homens. E' neste sentido que a vontade é a *faculdade de obrar* ou de fazer, como o pensamento, a de conhecer, e o sentimento a de amar.

A' *execução*, quando se refere ao agente, é a applicação da resolução tomada. No *facto consummado*, a vontade esteve sempre presente; si, porém, durante a consummação, ella enfraqueceu, então a execução detem-se; e a volição, que deixou de ter realização exterior, não é *irrevogavel*. No primeiro caso, a decisão final do espirito, quando é favoravel á execução, contém a *premeditação*.

As *operações* da vontade são as obras que o espirito executa, como causa, na vida. Correspondem á noção, ao juizo e ao raciocinio. Na primeira se incluem as *acções simples*, que são elementos na serie dos estados da vontade, taes como as obras determinadas do homem

particular ou do cidadão, nas occupações da vida. A segunda operação consiste em combinar as acções, em desenvolve-las em referencia umas com as outras, para a execução de um *plano*. Os nossos actos não devem ser isolados, incoherentes, mas reunidos ou agrupados pelo espirito, como meios para a consummação de um fim *commum*. A terceira operação tem por objecto encadear, em um grau superior, as relações estabelecidas entre as acções, atar relações entre relações ja formadas, afim de estender os planos parciaes do espirito a todas as manifestações da vida. O verdadeiro, o bello, o justo, o util, são diversos aspectos do *bem*; os esforços feitos para attingi-los ou effeitua-los, devem concórrer para a realização do bem, que é o fim geral da vontade.

§ 4.

Divisão da vontade.

A *divisão* das volições pode ser feita sobre a mesma base da dos sentimentos, isto é, quanto á qualidade, origem, objecto ou força dos actos, e quanto á sua relação com a consciencia moral ou com o destino do espirito.

Quanto á *qualidade* dos actos, a vontade é positiva ou negativa, ja no seu conteudo, ja em relação ao objecto de sua escolha; ou, considerada como *estado* do espirito, a vontade é positiva, quando quer alguma cousa, negativa, quando não a quer. E' positiva ou negativa, quanto ao seu *conteudo*, si o objecto se harmoniza ou não com a nossa natureza. E' assim que queremos o bem, e não queremos o mal. Entre o bem e o mal, a vontade se manifesta como faculdade de *opção* ou de *preferencia*, como *árbitro*. Os *objectos da opção* são *multiplos*, como objectos possiveis; mas podem se reduzir aos seis casos seguintes: « Sunt bona, sunt mala, sunt bona mixta malis vel mala mixta bonis. » O *bem*, o *mal* e sua *mistura*, tomados dous a dous,

prestam-se ás combinações seguintes: o bem e o bem, o bem e o mal, o bem e uma mistura de bem e de mal, o mal e o mal, o mal e uma mistura de bem e de mal, uma mistura e uma mistura. O bem puro é termo commum aos tres primeiros casos, o mal puro, aos dous casos seguintes, o último offerece bens misturados de males. — As regras para a opção se deduzem do fim ou destino da vontade, e da natureza do bem e do mal.

Quanto ao *objecto*, a vontade é immanente ou transcendente, si recae sobre o bem proprio do eu ou sobre o bem de outrem. A *immanente*, não é má em si, si for entendida neste sentido: que devemos querer o nosso bem nas justas relações com o bem de todos os seres, que conosco compõem a ordem universal. No caso contrário, a vontade é *egoista* e culpavel. A vontade *transcendente* é *desinteressada*; porque tende ao bem e ao aperfeiçoamento dos seres, com os quaes o eu está em relação, e deve se desenvolver, de conformidade com a ordem geral das cousas. Denominamos *ordem* o movimento universal e eterno de cada coisa para o fim que Deus lhe assignou, e de todas as causas para o fim supremo. A realização da *ordem universal* é o objecto da vontade transcendente.

Quanto á *origem*, a vontade é sensível ou não sensível, individual ou geral. A vontade *individual* tem por objecto o bem particular que se realiza no tempo. A vontade *geral* se applica ao fim eterno que se prosegue na vida inteira. Acima destas duas fórmulas da vontade se colloca a vontade *absoluta*, indeterminada, que abrange o bem, um e inteiro, e que corresponde, no organismo da vontade, ao conhecimento indeterminado, no organismo do pensamento. Dahi tres modos da vontade, que se coordenam com as noções individuais, geraes e absolutas. Em sua essencia, a vontade é *absoluta*, porque é a livre determinação do espirito, como causa primária, independente de qualquer influencia exterior. É *geral*, quando prosegue, como

fim, a realização de uma idea, que se tornã ideal da vida inteira. A *individual* é a vontade de um bem determinado que se effectua no tempo.

Quanto á *força*, a vontade é energica ou fraca, violenta ou branda, viva ou lenta, dura ou flexivel. Estas manifestações diversas da actividade voluntaria são permanentes ou habituaes, quando exprimem o character e o temperamento, passageiras ou transitorias, quando notam os movimentos successivos do desenvolvimento da espontaneidade na vida. Neste último caso, estão incluídas as vontades *caprichosas*, as *obstinadas* e as *heroicas*.

Finalmente, quanto ás relações da vontade com a *consciencia* do bem e do mal, ou com a vida e destino do espirito, ella é *moral* ou *immoral*. Aquella é a boa vontade, esta, a má vontade, a vontade perversa; uma é positiva, conforme á voz interior, e consiste na intenção de bem fazer: outra é negativa, opposta ao dictame da consciencia, e reside na intenção de fazer o mal. A boa vontade e a boa consciencia estão, pois, em uma relação positiva e fortificante com a vida moral dos seres racionaes. Inspiram no homem o sentimento da dignidade e do valor pessoal, servindo-lhe de apoio, nos revezes, e de animação, nos successos. A *má vontade*, pelo contrário, está em uma relação negativa e debilitante com a actividade e o destino do espirito. Perturba a alma, irrita o character, entristece a vida, porque está forçosamente em contradicção com as leis da natureza e da sociedade humana.

§ 5.

Livre arbitrio.

A *liberdade* do espirito se refere, ao mesmo tempo, ao pensamento, ao sentimento e sobretudo á vontade; esta liberdade quer dizer que a alma é a propria causa, e causa primária de sua actividade, portanto que ella

é dotada de *vontade*. A vontade, pois, suscita o exame da questão do livre arbitrio.

E' ainda poncto controvertido o valor da liberdade, sua extensão, suas condições, suas relações com a vontade, com a alma, com os motivos dos actos humanos. Na opinião de uns, a liberdade é puramente a actividade espontanea, ou a actividade voluntaria; para outros, é a actividade consciente ou reflectida, boa ou má; finalmente, para terceiros, é a actividade racional, dirigida para o bem, com exclusão do mal.

Mantemos aqui a distincção, anteriormente feita, entre *liberdade*, *vontade* e *espontaneidade*; e tomamos a liberdade na accepção moral, como exprimindo a actividade da alma, que é acompanhada de consciencia, o que presuppõe a vontade e a espontaneidade; porque o acto consciente é voluntario, e o acto voluntario é espontaneo. A liberdade é, pois, « a propriedade que os seres racionaes teem de se decidir conscientemente a fazer o bem ou o mal: » é o que se denomina *livre arbitrio*, *liberdade moral* ou *liberdade de opção*. Entre a *liberdade racional* e a liberdade moral, a differença não está na essencia, mas no grau: aquella é o ideal desta. O homem deve, pelo livre arbitrio, procurar adquirir a liberdade racional, que é a liberdade divina, sempre recta e firme, elevando-se, por seu aperfeiçoamento gradual, acima da possibilidade moral de mal fazer. Tanto no bem, como no mal, o homem é livre; porém de um lado está o uso, do outro, o abuso da liberdade.

A liberdade não é propriedade material, porém *formal*, inherente á determinação propria e consciente. Está para a *causalidade* do espirito, como a *fórma* para a substância: é a fórma reflectida da vontade. E' verdade que na natureza ha tambem causas, mas estas não são voluntarias, nem conscientes: os corpos actuam, como forças cegas, e gravitam fatalmente para o seu centro. A fatalidade é a fórma da causalidade physica, como a liberdade é a fórma da causalidade espiritual.

A liberdade tem por *dominio* a *vida*, e mede-se exac-

tamente pela causalidade da alma. Dahi a certeza e a limitação da liberdade. Como o espirito não é causa de suas propriedades, ou essencia de suas leis e condições de existencia, segue-se que a liberdade só é applicavel aos *actos* e á successão dos estados espirituaes. E, por occasião da execução do acto, que apparece a distincção entre a liberdade moral, que se refere aos *actos internos*, consummados ou não, e a *liberdade civil*, que não recae sinão sobre os actos externos, permittidos pela lei.

Ha duas *condições*, sem as quaes, o livre arbitrio seria inconcebivel: a consciencia de si e a posse de si.

A *consciencia de si* suppõe que o espirito pode se concentrar em si mesmo; portanto, que pode se isolar, e, refugiando-se em si, subtrahir-se a qualquer influéncia exterior, sensivel ou não, para obrar com espontaneidade momentaneamente independente ou absoluta. Assim, o ser que tem consciencia de si, tem a liberdade em *virtualidade*. Mas, como o conhecimento proprio não é permanente na vida, segue-se que todos os actos do agente não são sempre livres. A liberdade pode existir como poder, sem existir *como acto* a cada instante, nos estados periodicos e anormaes da alma. O acto é livre, quando a consciencia propria é actual, ou existe durante o acto. Ora, a *consciencia actual de si*, é a acção consummada com conhecimento de causa, com discernimento, com deliberação, com intenção formal, boa ou má, de practicar um acto determinado, conforme ou contrário á lei.

Esta primeira condição do livre arbitrio indica, ao mesmo tempo, as *causas* que estorvam a liberdade: aquillo que suprime ou enfraquece a consciencia actual de si, suprime ou enfraquece, na mesma proporção, a liberdade moral e a imputabilidade dos actos. Devemos *conhecer* o acto que *queremos*. A responsabilidade cresce com o conhecimento. O desenvolvimento da liberdade tem por condição indispensavel o da intelligéncia.

A segunda condição do livre arbitrio é a *posse de si*. Obrando com intenção e discernimento, o agente pode ceder a um *constrangimento* physico ou moral, que destroe o livre arbitrio, e impede o desenvolvimento da vontade, como a ignorancia o da intelligência. Este obstaculo, entretanto, não é invencivel. O constrangimento physico ou coacção não tem acção sobre a consciencia; pode forçar o homem a practicar actos não decretados por elle, mas estes actos externos recaem sobre o agente que commette a violencia, não sobre o que a soffre. A coacção moral, pelo contrário, pode, em qualquer circumstância, ser repellida; porque a vontade é incompressivel, não destroe, apenas enfraquece a liberdade. Assim, o livre arbitrio é incompativel com toda e qualquer especie de violencia; porque com elle suppõe-se que a alma determina-se por si mesma, e não recebe impulso do exterior; que a vontade segue sua propria direcção, sem ser arrastada.

Além do constrangimento, a posse de si ainda tem por inimigos os prejuizos, os habitos, as paixões, os interesses, que opprimem a liberdade *no interior*, ao passo que o constrangimento a attrahe no exterior. A liberdade pode ficar intacta, no conflicto de influências internas e externas, si o espirito se conservar em perfeito estado de autonomia, dispondo da vontade, apezar das instigações exteriores e do tumultuar das paixões.

Nestas condições, o homem é livre. Entretanto, objectam, a alma tem sempre alguma *razão* de agir como ella o faz, e assim sua vontade é determinada por um *motivo*. Esta objecção é uma subtiliza só existente em theoria, e que o senso commum nunca comprehendeu. Comtudo examinaremos os termos da questão.

Os motivos não são *causas efficientes*, extranhas ao espirito, que influam e dominem a vontade; si assim fora, o homem não seria livre; mas sim, *condições* de nossos actos, que acompanham a vontade, sem desvia-la do alvo a que se dirige; si assim é, o homem não cessa de ser livre, embora obre por motivos. Condi-

ção exprime a relação das diversas partes de um todo, que estão sempre junctos, umas com as outras. Esta relação existe simultaneamente para o pensamento, para o sentimento e para a vontade, como orgãos da vida espiritual. Cada faculdade tem as condições de sua actividade na actividade das outras. As *condições internas* da vontade são os motivos. A vontade é causa, ou, o que é melhor, exprime a causalidade do espirito; mas esta causa não é isolada, reclama o concurso da intelligência e do sentimento. Assim, os motivos tem por fim, não obstar, mas esclarecer e auxiliar o movimento da vontade.

Os motivos são *internos*; são, pois, nossos pensamentos e sentimentos, nossas ideas e paixões. Elles *nascem*, ora da sensibilidade, ora da razão: são noções ou sentimentos sensíveis, referidos a objecto determinado, offerecido pelos sentidos ou pela imaginação, e noções ou sentimentos não sensíveis, referidos a objecto racional, como a justiça, a humanidade, Deus. E' sabido que a lei da vontade é o *bem*; portanto os motivos directores da alma, forçosamente serão o pensamento e o sentimento de um bem. Os nomes vulgares destes motivos, reconhecidos igualmente pela sciencia, são: *prazer, interesse e dever*. Os dous primeiros são sensíveis, e consistem na satisfação actual da sensibilidade; tambem se denominam *moveis* da vontade. O dever é um motivo racional. Elles servem de base a tres systemas philosophicos: a philosophia do prazer ou *hedonismo*; a philosophia do interesse ou *utilitarismo*, e a philosophia do dever ou *racionalismo*. Os dous primeiros são systemas egoistas; o último, um systema moral.

§ 6.

Fatalismo.

Na denominação *fatalismo* incluimos a totalidade das doutrinas contrárias á liberdade humana. Ha duas

classes: uma funda-se na falsa noção dos motivos e da vontade, e ataca o princípio, a origem do livre arbitrio; outras assentam em considerações extrinsecas, deduzidas da natureza de Deus, ou da natureza do homem, e concluem negando a liberdade. De um lado, o fatalismo *psychologico*, de outro lado, o fatalismo *ontologico*.

Das doutrinas que desconhecem a liberdade em si, sobresaem o *indifferentismo* e o *determinismo*; o optimismo é variedade desta última.

O *indifferentismo* ou *liberdade de indiferença* consiste em pretender-se que a vontade livre é a que obra sem motivo, ou que fica em equilibrio entre motivos contrarios. Suppõe-se, pois, que as razões que nos instigam a obrar, privam a alma da espontaneidade de seus movimentos, a tornam parcial e a escravizam; para ser livre, a vontade deve mostrar-se indifferente ao bem e ao mal, ou não ser distrahida por preocupação alguma que a attrahia neste sentido de preferencia áquelle outro.

Esta doutrina, propriamente falando, não nega a liberdade, mas a torna irrealizavel; e transportada para a theologia, que a celebrizou, desfigura completamente o livre arbitrio.

Mais importante é o *determinismo*, que se apoia na inflexivel necessidade. Para os deterministas antigos e modernos, os motivos são a *causa determinante* dos actos. A vontade é como uma balança, os motivos como os pesos. Quando ha um unico, a vontade é arrastada; si ha muitos, a vontade se inclina inevitavelmente para o mais forte. A prova é que os actos humanos podem ser previstos. O encadeamento que reina na natureza governa tambem o mundo moral. Si conhecessemos todas as causas e effeitos, veriamos que nada pertence ao acaso, e que, por consequencia, não ha logar algum para a liberdade na creação.

Este systema confunde o mundo moral com o mundo physico: esquece que as causas espirituaes, essencialmente distinctas das outras causas, teem por attributos fundamentaes a consciencia, a vontade, a liberdade.

A vontade não é uma balança, mas uma força capaz de se determinar por si; e a razão desta virtude especial da vontade está na propria natureza da alma, como a fatalidade está na natureza da materia. A vontade mesma é que pesa os motivos que a provocam, e decide-se a obrar, depois de os haver discutido. Um motivo unico, não decide a alma, por ser unico; poisque, si elle tem valor para um homem, não tera para outro. Os motivos não são, como os pesos, objecto de cálculo rigoroso, porque são heterogeneos. E, finalmente, o futuro dos agentes livres, só pode ser objecto de conhecimento provavel, de simples conjectura, nunca de certeza.

Esta doutrina tambem apparece sob a fórma de *determinismo moral*, sustentando que a vontade é sempre determinada pelo estado actual de cultura da alma. Um dos seus mais famosos sectarios a expos com esta fórma dilemmatica: De duas uma: ou a vontade é indeterminada, ou determinada pelos motivos. Uma vontade indeterminada é uma actividade cega, sem razão, um puro capricho. A *vontade* é necessariamente determinada pelo sentimento e pela razão.

E' facil de ver-se que entre a vontade indeterminada, e a vontade determinada, ha logar para a vontade que se determina por si mesma, que, desenvolvida com consciencia, não é indifferente, nem fatal.

O *optimismo*, como variante do determinismo, affirma duas proposições: a primeira é que o homem não é livre em escolher entre o bem e o mal; a segunda, que, entre dous bens, o homem escolhe o melhor, que então é a razão sufficiente da acção. Assim comprehendida, esta doutrina confunde, como a precedente, a causa determinante com a causa final ou fim. Por outro lado, o optimismo não se applica ao estado real da natureza humana; é um *ideal* para a vida moral, e como tal, não embaraça a liberdade.

Na segunda classe, estão as doutrinas que negam o livre arbitrio, por considerações deduzidas da natureza

humana, e dos attributos de Deus, o materialismo, o pantheismo e o fatalismo religioso.

O *materialismo*, negando que a alma seja distincta do corpo, não pode conceder aos seres racionais sinão a espontaneidade que pertence á materia. A liberdade é o estado do ser que não é obstado na realização do fim indicado por sua natureza. Neste sentido abundam Helvecio e Hobbes.

O *pantheismo*, confundindo Deus com o mundo, e rejeitando a individualidade dos seres finitos, deve igualmente rejeitar a actividade propria e a liberdade do homem, como cousas incompativeis com a causalidade absoluta. O livre arbitrio, diz Espinosa, é um prejuizo; a vontade é necessariamente determinada pela intelligência.

Julguemos este systema pelas suas consequencias: negação de toda a contingencia; negação da individualidade e da liberdade; negação de toda a differença essencial, entre a virtude e o vício, entre o justo e o injusto. Estas consequencias, contrárias aos dados da experiencia e da psychologia, provam a falsidade dos argumentos donde são rigorosamente deduzidas.

O *fatalismo religioso* rejeita, com pezar, a liberdade do homem, por ser inconciliavel com os attributos de Deus. Intimado a escolher entre as qualidades moraes do creador e as das creaturas, incapaz de harmonizalas, elle sacrifica o homem a Deus. Deus é omnipotente, e, em consequencia, sua vontade se realiza, quer queiramos, quer não; o homem é um instrumento nas mãos do Senhor: « o homem põe e Deus dispõe », é inutil procurar o perigo ou evita-lo; chegada a hora, cumpre morrer; cumpre ir, como a folha, para onde a providência quer: « Fata volentem ducunt, nolentem trahunt ». Tal é o fatalismo musulmano. Deus é a *bondade infinita*; Deus sabe tudo, conhece o futuro, como o passado, e sua *presciencia* é infallivel. Si os nossos actos futuros ja estão fixados no pensamento divino, como pensar seriamente que o homem é livre?

Não é pretender que a vontade humana pode modificar as verdades inscriptas no pensamento divino? A liberdade humana é impossível, ou Deus não existe.

Esta argumentação assignala a contradicção do finito e do infinito. Ha duas ordens de verdade, que, segundo alguns, devem ser admittidas, quando se suppõe que ellas não são diametralmente oppostas, que o desacordo reside na nossa incapacidade de attingir o nexo. Mas, quando estamos convencidos de que as duas ordens se destroem, é necessario optar; porque o espirito não pode dividir-se, e viver em guerra consigo mesmo. « Quando duas acções contrárias são excitadas no mesmo sujeito, diz Espinosa, certa mudança se ha de operar necessariamente em ambas, ou em uma só, até que cessem de ser contrárias ». No caso vertente, a mudança que se opera nos espiritos especulativos, é a exclusão da liberdade. Pensamos que a mudança deve recair na relação dos dous termos, e que a contradicção provém unicamente de uma concepção incompleta dos attributos de Deus.

A *omnipotencia*, por exemplo, não é o poder de tudo fazer, mesmo o impossível, mas o poder que Deus possui de realizar sua essencia com auctoridade sem limites. Ora, na questão vertente, o impossível é que um ser que não se determina por si mesmo, seja livre, e que um ser não seja livre, quando naturalmente tem a faculdade de se determinar por si mesmo. A liberdade é uma necessidade para os seres racionais; a razão della está em Deus, e deve ser respeitada pela vontade divina. A autonomia do eu não é limite ou obstaculo, antes testimunha a soberania e grandeza de Deus: ha mais poder em crear seres livres, do que em fazer escravos. Deus não pode temer a nossa independencia, porque o homem é incapaz de perturbar a ordem universal.

A *bondade* e a *sanctidade* de Deus tambem não são contrárias á liberdade do homem; porque, si objectam que o livre arbitrio é a origem do mal, o qual é excluido

da vontade divina, hão de concordar que elle é, por outro lado, a origem do bem moral, nos limites de nossa actividade.

A *presciencia divina* é o argumento mais forte do fatalismo religioso. « A presciencia de Deus suppõe que as cousas futuras existirão em tal tempo, em tal ordem, e com taes circumstâncias, e não de outro modo. Porque, si alguma cousa futura fosse contingente, ou incerta, ou dependesse da vontade do homem, isto é, podesse acontecer ou não acontecer, Deus não poderia prever que ella existirá certamente: poisque ha contradicção em poder se conhecer uma cousa como *certa*, quando não o é, e Deus mesmo poderia somente adivinhar a existencia della. Mas, si a presciencia divina suppõe a existencia certa das cousas futuras, suppõe tambem sua existencia *necessaria* ».

A resposta é unanime. O livre arbitrio nada tem que temer da presciencia. O tempo, dizem, não existe para Deus, a successão é para o homem, e a presciencia não é sinão a *omnisciencia*. Deus conhece o futuro como o presente, de modo infallivel, mas, conhecendo os actos humanos, Deus não os *predetermina*, deixa-os como são, não altera-lhes a qualidade de actos livres. Os factos futuros não acontecerão porque Deus os preve, mas Deus os preve, porque elles acontecerão.

Assim comprehendida, a presciencia divina, em harmonia com a contingencia e necessidade das cousas, concorda perfeitamente com a liberdade do homem.

§ 7.

Prova do livre arbitrio.

Ha auctores que sustentam que a liberdade, sendo um facto, não pode, como tal, ser demonstrada; porque demonstrar é mostrar pela causa, e o que é livre é accidental ou sem causa. Este raciocinio confunde a *propriedade* com as suas manifestações. Os actos livres,

com effeito, são contingentes, e não podem ser demonstrados; mas a liberdade mesma é um attributo necessario da alma, e nessa qualidade, é perfeitamente demonstravel. O determinismo deve demonstrar os actos; nós demonstraremos a liberdade. Esta demonstração se deduz da *natureza* da alma, dos *factos* da vida attestados pelo testemunho do *senso íntimo* e do *senso commun*, e das relações da liberdade com a *ordem moral* do mundo.

A *razão* ou fundamento da liberdade está no espirito que, como causa efficiente, produz actos no tempo, e que, como substância intelligente, os reconhece á proporção que elles passam da possibilidade á realidade. A intelligência faz a vontade consciente, e a fórma desta propriedade é a liberdade. As dúvidas relativas ao livre arbitrio proveem da noção de causa. Para comprehender-se a causalidade do espirito, cumpre considerar o eu de um lado, em sua phase immutavel, em sua essencia, uma e inteira, de outro lado, em seu aspecto movel, na serie de suas modificações interiores. O que se denomina relação de razão determinante ou de causa, é a relação de um ser com suas proprias modificações, com seus estados determinados. O espirito é, pois, a *causa* e a causa primária de seus actos, e, em consequencia, nossos actos não são determinados uns pelos outros: a expressão desta causalidade espiritual é a *vontade*. Embora com condições e leis, a vontade é sempre a faculdade de se determinar por si mesma. Si esta faculdade é consciente, não é *cega*, si quando determina os actos, é só determinada pelo espirito, actuando como vontade, isto é, *por si mesma*, si segue seu proprio impulso, não ha dúvida que a vontade é livre. Ora, tal é precisamente a noção da vontade humana, que nos foi dada pela observação psychologica, e esta noção corresponde perfeitamente á noção de um ser racional dotado do conhecimento de si mesmo. Ter consciencia de si é concentrar-se no interior, isolar-se momentaneamente ou subtrahir-se a qualquer influéncia exterior. A liber-

dade é a expressão deste movimento de concentração, pelo qual o espirito se conhece, possui-se, e governa-se a si mesmo. A razão do livre arbitrio, pois, está na propria natureza do espirito.

Este argumento é confirmado, como facto, pelo testemunho da *consciencia*. Livre é o agente que faz o que quer nos limites do seu poder, sem ignorancia, nem constrangimento. No dominio dos factos, cessam todos os ardis da argumentação. Nem o fatalista, nem o sceptico aceitarão a aposta que tiver por objecto um facto practicado por agente livre.

O *sensu communi* ou a consciencia do genero humano confirma a revelação da consciencia individual. Os povos teem leis e costumes sancionados por penas: admittem, pois, a *responsabilidade* do homem. Finalmente, quem nega o livre arbitrio, deve negar as qualidades que caracterizam o homem, como agente moral, e o distinguem do bruto. Sem a liberdade é impossivel a *ordem moral* do mundo. A imputabilidade mede-se pelo grau de liberdade empregado pelo agente: o acto é meritorio ou culpavel; *merecer* é fazer o bem, quando pode-se optar entre o bem e o mal. O merito é a medida da *moralidade*. O hábito de fazer o bem, a *virtude*, não se adquire sem lucta e suppõe a victória permanente do dever sobre o poder arbitrario da vontade. O *dever* é uma necessidade moral, necessidade livremente satisfeita. A *lei* moral, emfim, differe das leis physicas, porque se dirige a seres racionais, que sentem a obrigação de executa-la, e, ao mesmo tempo, a possibilidade de infringi-la. Assim, pois, os elementos do mundo moral não se podem manter com a abstracção da liberdade humana.

A metaphysica, bem comprehendida, confirma o livre arbitrio. A liberdade do homem não pode ser fundada sinão na liberdade divina, e della se deduzir, pelo principio de similhança entre o homem e Deus.

TERCEIRA PARTE

COMBINAÇÕES DA ALMA

CAPÍTULO I.

Equilibrio das faculdades

§ 1.

Combinações das faculdades.

Estudamos as tres faculdades fundamentaes da alma em *si mesmas*, e nas suas relações geraes; estudemo-las agora sob outro poncto de vista, na combinação de umas com as outras. O pensamento fórma com o pensamento, com o sentimento e com a vontade nove combinações binarias e vinte e sete combinações de tres termos. As forças do espirito não actuam isoladamente; estão mutuamente ligadas entre si, por um nexu interno de condicionalidade.

Vamos observar o jogo das faculdades nos diversos graus das suas *combinações*. Devemos verificar como o pensamento, o sentimento e a vontade modificam-se, ou, unindo-se, determinam-se reciprocamente, como as faculdades da alma se equilibram, e quaes os resultados do seu concurso, para o conjuncto da vida espirital, para os sexos, os characteres, os temperamentos, as aptidões, em summa, para a individualidade da alma.

Nas combinações *binarias*, tracta-se de saber qual a acção do pensamento sobre o sentimento, e deste sobre

aquelle, qual a acção do pensamento sobre a vontade e desta sobre aquelle, qual a acção do sentimento sobre a vontade e desta sobre aquelle. Nas combinações *ternarias*, tracta-se de saber qual a acção do pensamento sobre a união das outras duas faculdades, e qual a acção do sentimento e da vontade nas mesmas circumstâncias. Podem-se tambem, para simplificar o problema, reunir as combinações binarias e ternarias, e procurar como o *pensamento* é determinado pelo sentimento, pela vontade e pela união de ambos; como o *sentimento* é determinado pelo pensamento, pela vontade e pela união de ambos; como a *vontade* é determinada pelo pensamento, pelo sentimento e pela união de ambos. Substituindo o activo ao passivo, a fórmula ainda é mais simples: influencia do pensamento sobre o sentimento, sobre a vontade e relação de ambos; influencia do sentimento sobre o pensamento, sobre a vontade e relação de ambos; influencia da vontade sobre o pensamento, sobre o sentimento e relação de ambos.

§ 2.

Combinações binarias.

A *influência* de uma faculdade sobre outra manifesta-se, em geral, de dous modos: um, proveitoso e *positivo*, outro, *negativo* e prejudicial, caso seja a faculdade determinante bem ou mal desenvolvida, em harmonia ou em opposição com a razão. Assim, a acção do *pensamento* sobre o sentimento e sobre a vontade, é positiva e favoravel, si é exercida pela *opinião* e pelo *conhecimento*; ao contrario, é funesta e negativa, si é exercida pela ignorancia e pelo erro. Neste primeiro caso, a luz da intelligência se diffunde sobre as outras duas faculdades, esclarecendo seus respectivos actos; ou a *ignorancia* embrutece, e o erro perverte o espirito.

A influencia do sentimento sobre o pensamento, e sobre a vontade, combinados ou isolados, é particular-

mente viciosa, quando examinamos unicamente o que causa *prazer*, ou, por motivo de conducta, a *satisfação* do coração. A verdade deve ser procurada, não porque nos agrade ou desagrade, mas por si mesma, por ser absoluta. Não ha dúvida que o sentimento é um estimulante energico, mas não deve ser exclusivo, porque destroe a liberdade de acção do espirito. A influencia do sentimento sobre a vontade é legítima, com a condição de ser consciente; quando é cega, destroe a nossa autonomia. A liberdade racional é conforme ao dever. Devemos fazer o bem, porque é uma obrigação absoluta da razão, e não porque isso nos dá prazer. O prazer decorre, como consequencia, da boa acção, que não deve ser omittida, mesmo quando ha certeza de soffrimento. Desde que haja uma consideração pessoal, o dever desapareceu, fica o interesse e o egoismo.

A *vontade* é o poder superior da alma. Sua influencia sobre o pensamento e sobre o sentimento é igualmente positiva ou negativa, favoravel ou funesta á vida moral, caso seja energica ou fraca, boa ou má. A vontade não faz nascer os sentimentos, mas favorece ou contraria as inclinações do coração. A influencia racional desta faculdade sobre os sentimentos consiste, sobretudo, na conformidade das tendencias e dos desejos com a intenção de bem fazer. Os sentimentos, assim moderados e regidos, adquirem valor moral e dignidade.

Assim é com a influencia da vontade sobre o *pensamento*. O espirito é elevado ou depravado, caso seja submettido a uma direcção boa ou má. O pensamento tende ao verdadeiro, e o verdadeiro é um bem que deve-se realizar na vida. Quando o fim do pensamento coincide com o fim da vontade; quando procuramos a verdade, não pela especulação pura, mas pela prática, afim de melhorar os costumes e as condições sociaes, possuímos o *espirito socratico* da sciencia. Esta applicação práctica da vontade é excellente, porque o *bem*

e a *verdade* estão intimamente unidos, e porque é impossível realizarmos o bem sem conhece-lo. Assim, pois, a vontade, como poder directo da vida, é a *causa directa* da actividade espiritual, e é isso o que constitue a liberdade.

§ 3.

Combinações ternarias.

Nas combinações ternarias, as tres faculdades reunidas se determinam reciprocamente. As circumstâncias, nestas combinações, são infinitamente multiplas; porque as duas faculdades determinantes podem ser unidas de muitas maneiras, e porque a acção exercida sobre a terceira faculdade depende da propria combinação das duas primeiras. Nesta situação, o poncto que pode-se fixar com certeza, é o seguinte: si as duas faculdades determinantes estão unidas harmonicamente, como devem estar, actuarão sobre a terceira, de modo que esta se desenvolva de harmonia com aquellas. Dahi o *equilibrio* das forças spirituaes.

O equilibrio das faculdades suppõe que cada poder da alma é, primeiramente, cultivado em si e por si, que, depois, é cultivado na união com os outros dous, e que estas combinações são outra vez combinadas entre si. Assim o pensamento, que tem valor proprio, e como tal, exercido no interesse da sciencia, tem, tambem, valor relativo ou utilidade, poisque é a condição principal da dignidade da vida moral e affectiva. O pensamento, unindo-se ao sentimento e á vontade, os esclarece, os eleva e os fortalece; estas duas uniões, por sua vez, fundam-se em uma combinação ternaria, onde o pensamento está em harmonia com o sentimento e a vontade. Estas duas últimas faculdades devem proceder da mesma maneira, e chegar ao mesmo resultado. E' no equilibrio dos elementos da vida espiritual, que residem a *plenitude* e a *perfeição* da alma.

O pensamento, o sentimento e a vontade são as tres notas do *accordo perfeito* na vida espiritual. Mas este accordo toma diversas posições. A harmonia da actividade espiritual é apreciada em tres aspectos distinctos, que revelam sua perfeição: *sabedoria, caridade, bondade.*

§ 4.

Esthetica da alma.

O equilibrio das faculdades é o fundamento da *esthetica da alma*. A vida espiritual é submettida, como todas as cousas, ás leis da philosophia do bello; e si a applicação destas leis é menos manifesta no dominio do invisivel, facilmente a verificamos, quando attingimos a harmonia das forças da alma. A esthetica, bem como a logica, a moral e o direito, tem suas raizes na psychologia.

O *bello* é a harmonia da essencia divina que expande-se no mundo, que resplandece nas creaturas, com as condições de unidade e variedade, de ordem e conveniencia: o bello é o divino nas cousas finitas, sob a fórma da organização. A belleza, neste sentido, pode adaptar-se á alma e ao corpo. A alma é bella, quando realiza a harmonia interior das faculdades, e adquire sabedoria, bondade e amor; e a sabedoria, a caridade e o amor tem, cada qual, sua belleza. São virtudes, e a virtude exprime a belleza da vida moral.

A *graça*, a *elegancia* ou o *encanto* da alma consiste particularmente na proporcionalidade dos diversos elementos da vida espiritual, e suppõe, portanto, o movimento livre e facil de cada faculdade. Quando o espirito, com o pensamento e o sentimento da harmonia, realiza o maximo de bem possivel, nos limites de sua actividade e natureza, adquire a *grandeza da alma*, que produz o *sublime* da vida. Então o homem lucta contra o mal, e triumpho dos obstaculos, que a limitação do mundo oppõe á realização do bem, e possui uma

alma heroica. O *heroismo* pode manifestar-se em todas as carreiras, em que ha perigos a affrontar, para o cumprimento de um dever, porém não ha heroes no mal.

O *culto* dos grandes homens, a *apothese* dos heroes e dos genios, com que substituem ao Ser supremo, é um escandalo que deshonra a epocha actual, e que se deve deixar ao positivismo, com a sua religião do Deus humanidade.

CAPÍTULO II.

Plenitude da vida espiritual

§ 1.

Diversidade das determinações da alma.

Com o equilibrio das faculdades não esgottam-se as combinações da alma. O espirito é, ao mesmo tempo, faculdade, actividade, força e tendencia; e estes diversos elementos estão em união e penetração constante na vida, ja de modo *permanente*, ja de modo *habitual* ou *fugitivo*. A multiplicidade das combinações fugitivas ou transitorias repellem a possibilidade de uma anályse; mas as combinações habituaes ou permanentes podem ser fixadas na sciencia. Dividem-se em dous grupos caracterizados pela *qualidade* e pela *quantidade*. As determinações qualitativas da alma, na reunião de seus elementos, são inherentes á essencia, por consequencia, permanentes na vida terrestre, ou somente habituaes; portanto, voluntarias e modificaveis: as primeiras constituem os *sexos*; as outras, os *characteres*. As determinações quantitativas da alma, consideradas na sua plenitude, resumem-se nos *temperamentos*. Estas differenças fundamentaes da vida espiritual, conformes á qualidade e á quantidade, misturam-se em cada alma

individual, e a manifestam, a todo instante, em situações completamente determinadas. Estas situações resultam, em parte, dos estados antecedentes, e annunciam os estados novos que vão realizar-se. Ora, a possibilidade actual de operar certos actos, denomina-se *aptidão* ou disposição natural. O character e o temperamento, exprimindo a mais completa determinação da plenitude da vida, dão junctamente as disposições individuaes, referidas ao complexo das faculdades da alma.

§ 2.

Noção de sexualidade.

A *sexualidade* designa uma opposição fundamental, que parece ser, na vida, independente da vontade, e que se reduz a dous termos, ou se apresenta com a fórma de uma *antithese*. Este signal a distingue dos characteres, que exprimem igualmente uma differença qualitativa no modo da actividade, não uma differença quantitativa no número ou na intensidade das forças. Os sexos são eguaes, mas nelles os elementos da natureza humana acham-se combinados em dous pontos de vista distinctos. A mulher não é um homem, cujo desenvolvimento fora suspenso do periodo uterino: a natureza humana completa sua evolução nos dous sexos, mas chega á harmonia, sob duas fórmas oppostas. Ha contrastes salientes e numerosos entre os dous sexos, mas não superioridade e subordinação. Estes contrastes manifestam-se, na vida espirital e physica. Hoje não se discute a alma das mulheres. As almas teem seu sexo, bem como o corpo. Deus as creou por pares, e as fez homem e mulher. A psychologia deve mesmo se restringir a esta face da questão.

A distincção psychologica dos sexos não tem por *fundamento* o corpo, ou um acto corporeo, poisque a alma é essencialmente distincta da materia. Sabemos que o espirito é eterno na sua essencia, e que uma

substância eterna não pode nascer no tempo pelo esforço da natureza, nem pela acção de outros espiritos. A concepção apenas é uma condição para a aparição de um espirito sobre a terra. E' na propria natureza da alma que deve se procurar a razão da sexualidade. Com effeito, o espirito é *um*, e manifesta a sua unidade de essencia, por duas qualidades oppostas, como essencia *propria* e como essencia *inteira*. As duas qualidades affectam a actividade e a vida da alma. A vida espiritual é uma, identica e simples; mas esta unidade pode se patentear de modo predominante, ja com o character da *espontaneidade* e da independencia, ja com o character da *continuidade* e do encadeamento de tudo com tudo. E' assim que o eu, de um lado, procura affirmar-se, manter sua personalidade e vontade livre, de outro lado, procura se desenvolver na união íntima com tudo que o cerca. A mesma opposição nas operações do eu. Esta antithese na vida da alma é justamente a que existe, entre o mundo physico e o mundo espiritual, que são fundados na essencia divina, e exprimem o divino, de conformidade com os attributos do infinito e do absoluto. Ora, esta opposição que a synthese assignala como princípio de toda a dualidade no universo, é tambem a razão da sexualidade na especie humana. A unidade da especie dobra-se, e divide-se em duas individualidades que são, ao mesmo tempo, semelhantes e contrárias: semelhantes, porque teem a mesma natureza ou são da mesma especie; contrárias, porque representam a natureza humana sob dous aspectos, envolvidos na unidade de nossa essencia.

As *diferenças* psychologicas entre os sexos podem se reduzir, conforme a observação, aos characteres predominantes de suas propriedades, faculdades, desenvolvimento, relações e vida em geral.

Assim, o homem é caracterizado pelo predominio da espontaneidade e da independencia; a mulher, pelo predominio da receptividade e da continuidade na vida.

A espontaneidade e a receptividade existem nos dous sexos, e em todos os seres limitados, porém podem ser desigualmente distribuidas nos seres individuaes. A *espontaneidade* assignala a actividade propria, original, ou que decorre do eu; a *receptividade* é a actividade subjeita a influências extranhas, a condições externas, ligada ao conjuncto das cousas que compõem o não eu. No homem, a actividade é mais independente das circumstâncias do exterior, fornecidas pela natureza ou pela sociedade, mais autonoma, mais progressiva, por consequencia, mais exempta dos prejuizos da familia e dos desvarios da opinião pública; na mulher, a actividade é mais flexivel, mais bem ligada em suas manifestações, e no meio em que desdobra-se. A espontaneidade é a origem da *força*; a receptividade, a imagem da *doçura*. O que é franco, brusco, chocante, decisivo nas acções e nas fórmas do homem, é flexivel, brando, suave na constituição da mulher. Os contrastes são salientes e numerosos.

O desenvolvimento do homem é mais *analytico*; o da mulher, mais *synthetico*. O homem manifesta suas faculdades, forças, tendencias, no pensamento, no sentimento e na vontade, pela abstracção, procedendo da parte para o todo, conforme as leis da imaginação chematica. A mulher, pelo contrário, manifesta cada faculdade, cada força, cada tendencia no todo e pelo todo, procedendo de modo concreto, do todo para a parte, conforme as leis da imaginação poetica. Daqui resulta que o desenvolvimento espirital do homem tem menos connexão, porém mais *originalidade*, menos *regularidade*, porém mais profundeza em suas direcções diversas; na mulher, o desenvolvimento é mais bem equilibrado, mais uniforme, tem menos dissonancias e contradicções, porém é mais restricto. O *pensamento* predomina no homem, o *sentimento* na mulher. Estes caracteres coincidem com os precedentes, poisque o pensamento assignala, sobretudo, a actividade analytica e espontanea da alma, e o sentimento, a actividade re-

ceptiva e synthetica. A *arte*, que compõe-se de sentimento e de pensamento, de imaginação e de razão, é um centro commum para a actividade do homem e da mulher. Mas as artes que exigem estudos technicos, como a architectura e a esculptura, são mais particularmente reservadas ao homem; aquellas em que domina o sentimento, são do dominio da mulher, como a musica e a dansa. A pintura, a poesia e a litteratura são carreiras abertas para ambos, com esta restricção, que as grandes concepções epicas e dramaticas são da competencia exclusiva do espirito viril. E assim como a *sciencia* consiste essencialmente nos principios, e a *arte*, na manifestação do bello, sob fórma determinada, a sciencia em geral convem melhor ao homem, e a arte á mulher. A vida da mulher traz o cunho da arte: a do homem, o da sciencia.

Nas relações do homem com Deus, com o mundo e com seus semelhantes, ainda manifesta-se a opposição dos sexos.

O senso íntimo e a razão, attributos distinctivos da natureza humana, são independentes da sexualidade, e formam a base da *religião*, que é a relação íntima ou pessoal da alma com Deus. O Ser infinito é superior á opposição e á preferencia. A intimidade religiosa compete igualmente aos dous sexos; no homem, ella manifesta-se, sob o character da *consciencia*, e, na mulher, sob o character do *sentimento*. A religião é, para o homem, uma necessidade da *razão*. O homem quer ter consciencia das cousas divinas, quer conhecer a Deus, em si, e nas suas relações com a humanidade, quer ter certeza que o Ser, infinitamente bom, justo e sabio, intervem até na vida individual, para portar-se em todas as circumstâncias de modo a ser digno de Deus. A religião, para a mulher, é fundada na *fé*: consiste, sobretudo, no amor, no sentimento das cousas divinas, que se mistura com todos os actos da vida.

Nas relações da alma com o *mundo*, a intimidade da mulher é mais dirigida para a *natureza* e suas obras;

a do homem, para o espirito e suas creações: as sciencias e as letras, as legislações e as instituições sociaes. Nas relações com a *sociedade*, o homem se distingue por sua personalidade, actividade propria, tendencia a viver de seus recursos proprios; a mulher, pela união, pela necessidade de ligar-se e de viver no pensamento de outrem. Quanto á questão da *emancipação* da mulher, hoje tão debatida, diremos unicamente: que é necessario reconhecer a egualdade dos sexos e a diversidade de suas aptidões, e dar esta diversidade, como base da divisão dos direitos e deveres sociaes, entre o homem e a mulher.

Na *vida* em geral, o homem conserva e desenvolve a sua espontaneidade, por uma serie de actos isolados, independentes, e muitas vezes contrarios. A mulher realiza de preferencia a idea de um todo na plenitude das partes; a vida se manifesta nella, de modo mais contínuo, mais encadeado, sem transição, por uma serie de actos ligados uns com os outros. O homem expande-se no exterior por uma direcção *centrifuga*, dando a tudo o cunho de sua personalidade. A mulher concentra-se por uma direcção *centripeta*, e aspira attrahir tudo a si no sanctuario animado pela presença della.

Estes caracteres predominantes não excluem-se, e não apagam a *egualdade* fundamental dos sexos. Ambos possuem a natureza humana, considerada no complexo de suas propriedades, faculdades e tendencias. Mas ambos representam a natureza humana, de um modo particular, em aspectos oppostos e parallellos. Os sexos teem, pois, cada um, seu valor, perfeição e belleza que lhe são proprios. Ambos realizam a idea de humanidade. Cada sexo tem seu contrario, e nelle seu *complemento*, porque as qualidades que mais se desenvolvem neste, mais se atrophiam naquelle. Dahi a dupla lacuna, que deve ser preenchida pelo *casamento*, como união monogama, unica que respeita a dignidade de cada sexo. E' somente no casamento que a vida humana é completa em sua plenitude e harmonia per-

feita. Isolados, os sexos são metades da especie; unidos, formam a humanidade completa.

§ 3.

Characteres.

O *character* exprime uma determinação qualitativa da actividade, não permanente, porém habitual, menos profunda, porém mais diversa que a sexualidade. Esta determinação affecta a vida, considerada no seu conjuncto, quanto á *qualidade*, e indica que a actividade tomou certa feição, que fixou-se ou imprimiu-se na vida.

Visto como a actividade espiritual reside no pensamento, no sentimento e na vontade, a noção completa de *character* deve ser fundada na direcção habitual daquellas tres faculdades. Assim, primeiramente, o *character* é certo modo de *pensar*, de ver e julgar as cousas, que predomina na vida. E' depois, certa maneira de *sentir*, determinada pelas inclinações e desejos mais expressivos do coração. Finalmente, é certa maneira de *obrar*, certo torneio particular da actividade voluntaria, gravado nos costumes.

O *character* é tão multiplo como a individualidade; mas os principaes podem reduzir-se a alguns typos geraes, escolhidos nos diversos graus de cultura da alma, na extensão da actividade espiritual, e nas relações do individuo com seus similhantes.

Os graus de *cultura* da alma são tres, accommodados ao predominio das applicações do pensamento: sensibilidade, reflexão e razão. O pensamento exerce influencia decisiva sobre a conducta do espirito. No primeiro, predomina a *sensibilidade*; a reflexão e a razão, sem dúvida, não estão ausentes da alma, mas não manifestam-se ainda como distinctas á consciencia, e são então, ao contrário do que devem ser, sacrificadas á faculdade inferior do espirito. O *character sensivel* corresponde a este grau de cultura.

No segundo, predomina o *entendimento*, a faculdade combinatoria da alma. Quando o entendimento se exercita, a sensibilidade já está desenvolvida, mas a razão ainda está encoberta para a consciencia. As combinações da alma, pois, são feitas sobre dados sensíveis; os elementos racionais são absorvidos nas sensações ou confundidos com a experiencia, donde elles podem sair pelo processo da generalização. Neste desenvolvimento intellectual, o conhecimento manifesta-se por noções sensíveis e noções abstractas. O *character reflectido* corresponde a este grau de cultura.

No último grau da cultura predomina a *razão*. A sensibilidade e a reflexão já estão desenvolvidas, quando a razão desperta. A educação da razão não exclue, pois, a educação dos sentidos e do entendimento, mas as absorve em si. Como faculdade superior, a razão subordina as outras, mas não as sacrifica; della é que recebemos as leis geraes da vida que governam os elementos da natureza humana. O *character racional*, que é o mais elevado, corresponde a este grau de cultura.

Quando, porém, as forças espirituas não estão equilibradas em suas relações recíprocas, nem desenvolvidas em todas as suas direcções, então, conforme a *extensão* da vida espiritual, o character é *universal* ou *exclusivo*. O primeiro exige a cultura da razão; o segundo pertence, sobretudo, aos graus inferiores da cultura da alma.

Nas *relações* do espirito com seus semelhantes, ou conforme o modo de viver na sociedade, o character é harmonico, tragico, comico ou humoristico. O *character harmonico* exprime a disposição constante do espirito de se desenvolver em paz com seus semelhantes, e em equilibrio com as circumstâncias exteriores. O character *tragico* indica o hábito de luctar contra o mal e contra a adversidade, e a firme vontade de vencer os perigos que a paixão e o crime podem suscitar contra o dever. O *character comico* consiste em ligar habitualmente uma importancia exaggerada aos obstaculos mais

futeis, ou em considerar como frívolos os perigos que resultam dos vícios e dos desvarios do homem. No primeiro caso, elle provoca riso; no segundo compaixão. O *character humorístico* denota a disposição constante do espirito para sentir vivamente, mas sem cholera, ás vezes com sarcasmo, mas sem perturbação, os embaraços, as contrariedades, e os accidentes da vida, assignalando-os com fina ironia, com uma mistura de tristeza resignada e de alegria calma e affectuosa.

Referido ao espirito inteiro, o character é um modo de ser, fundamental e duravel, que resulta das forças, tendencias e cultura do pensamento, do sentimento e da vontade, e do qual procede, no homem e na mulher, a actividade do espirito. O character não é o eu inteiro, mas uma determinação particular e livre criação do eu; é o eu no estado actual de sua cultura, um resultado da nossa actividade precedente, e origem principal de nossa actividade futura.

Um dos mais importantes objectos da actividade espirital é a modificação e *reforma* do character. A condição primária deste trabalho é o conhecimento de si mesmo, em segundo logar, a firme vontade de corrigir-se.

§ 4.

Temperamentos.

Ha, entre o *temperamento*, o character e a sexualidade, a mesma opposição que entre a quantidade e a qualidade. O temperamento é a determinação quantitativa da actividade do espirito, considerado como pensamento, sentimento e vontade. A actividade, combinada com a quantidade ou grandeza, produz a *força*. Esta combinação applica-se a cada faculdade, considerada a alma como substância finita, realizando sua essencia, a todo instante, em certos limites. Tal é o fundamento do temperamento espirital.

O que characterisa o temperamento, é o poncto de vista mathematico da quantidade, da grandeza, da força, e a somma da actividade, não o modo de actuar dependente da cultura ou da qualidade das almas.

A *divisão* dos temperamentos espirituaes pode ser feita pelos ponctos de vista da força: extensão, proporção, movimento, continuação, direcção. Quanto á força pura, o temperamento é vigoroso ou fraco; quanto á extensão da força ou da actividade espiritual, é universal ou exclusivo, igual ou desigual; quanto á proporcionalidade ou medida relativa das forças espirituaes, é harmonico ou discordante; quanto ao movimento da alma, é vivo ou lento, brando ou violento, activo ou paciente; quanto á continuação da acção, é regular ou irregular, contínuo ou brusco; quanto á direcção, é profundo ou frívolo, impassível ou irritável.

Reunidas duas a duas, as qualidades da *força* e do *movimento*, — a energia e a fraqueza, a vivacidade e a lentidão, produzem a divisão classica dos temperamentos: o sanguineo, o cholérico, o melancólico e o phlegmatico. O resultado sera o mesmo, si tomarmos por base da divisão a espontaneidade e a receptividade.

Os quatro temperamentos classicos teem, cada um, suas qualidades moraes e seus defeitos. A actividade energica ou fraca constitue a *firmeza* e a *doçura*; o movimento rapido ou lento, a *vivacidade* ou a *paciencia*. Dahi as qualidades dos temperamentos. Estas qualidades moraes, exaggeradas, degeneram em vicios oppositos. Assim, o temperamento sanguineo tem por qualidades a vivacidade e a doçura, ou a cholera e a molleza; o cholérico, a vivacidade e a firmeza, ou a cholera e a dureza; o melancólico, a firmeza e a paciencia, ou a tyrannia e a preguiça; o phlegmatico, a paciencia e a doçura, ou a fraqueza e a pusillanimidade.

Estes temperamentos são *typos* susceptiveis de modificações e de combinações particulares na vida. O temperamento, como o character, é um elemento da in-

dividualidade, e acompanha, psicologicamente falando, os tres periodos da vida ou *edades*.

§ 5.

Aptidões ou disposições naturaes.

O character e o temperamento exprimem o estado da alma, considerada no complexo de suas energias e forças. Conhecer o character e o temperamento de uma pessoa, é conhecer precisamente, neste momento, sua situação moral, grau de cultura e medida de sua actividade. A vida individual completa-se, pois, pelo character e pelo temperamento. Entretanto, nesta especificação, falta um elemento. Como faculdade, o espirito é eterno; como actividade, temporal; e o que é eterno, no homem, manifesta-se gradualmente na vida. O pensamento, o sentimento e a vontade, como poderes eternos, não se exhaurem no tempo, e contem os *estados possiveis*, que devem effectuar-se no futuro, tendo mesmo em attenção a immortalidade da alma. Aquelles estados, actualmente *realizados*, formam o character e o temperamento; aquelles que estão envolvidos no íntimo da essencia, escapam á nossa intuição, em quanto não se revelam como *tendencias*. A inclinação é uma manifestação de nosso poder, determinada pela actividade anterior e pela situação presente da alma, isto é, pelo character e pelo temperamento. Cada indivíduo manifesta no tempo, não propensões em geral, mas determinadas, — intellectuaes, affectivas, voluntarias. As tendencias assim determinadas denominam-se *aptidões* ou *disposições naturaes*. As aptidões são, pois, uma determinação das faculdades ou da essencia eterna da alma, por meio do temperamento, e do character, por meio da actividade individual, que escoo-se no tempo.

Referida ao objecto que deve ser feito, a disposição, muitas vezes, denomina-se *faculdade* (faciendi possibilitas); referida ao sujeito, ao espirito que attinge ou

abarcam o objecto, *capacidade*. A capacidade e a faculdade são aspectos da mesma propriedade. O espirito, desenvolvendo-se, adquire alguma capacidade. Esta capacidade começa a desenvolver-se na arte, que é função aberta á alma, desde os primeiros annos, e que aperfeiçoa-se com o conhecimento. O espirito, quando é capaz de executar uma obra que tenha alguma harmonia, é artista. A disposição, desabrochada, manifesta-se como *talento* ou como *habilidade*. O talento exige o concurso da arte e da natureza: a natureza fornece a aptidão, a educação a cultiva e a fortalece. Quando a disposição consegue o maximo da perfeição e o espirito pode produzir obras primas, constitue então a *preeminencia*.

As aptidões se cultivam pelo *exercicio*, ja pelo trabalho solitario e espontaneo, ja pelo trabalho disciplinado da educação social. As disposições desenvolvidas são adquiridas; porque o homem pode nascer com aptidões, não talentos: estes vem do exercicio. As mesmas aptidões, nem sempre parecem innatas. Muitas vezes, pelo trabalho e pelo hábito, o espirito adquire disposições notaveis para as artes mechanicas ou liberaes, não presagiadas nos primeiros annos da vida. Innatas ou adquiridas, as disposições do espirito são seus bens, seus talentos.

Quando uma disposição predominante e perfeita manifesta-se para o bem, o bello, o verdadeiro, o justo, sem que se possa referir á origem della, ao trabalho do homem sobre a terra, nem explicar-lhe o desenvolvimento maravilhoso pelas unicas forças individuaes, então consideramos como celestes esta perfeição, e como um espirito superior e inspirado, como um *genio*, aquelle que a possui. O genio explica-se pelas disposições, pelo trabalho e pela situação social. Aptidões notaveis o preparam, o exercicio o fórma, os acontecimentos auxiliam a sua manifestação.

As disposições dividem-se em aptidões universaes e em aptidões particulares. As primeiras abarcam a

actividade do espirito, e são harmonicas, quando desenvolvidas em equilibrio na vida. Realizar de modo perfeito o complexo dos fins da natureza humana, tal é o ideal do homem. As segundas são concernentes ás funcções e operações do espirito. Consideradas *objectivamente*, ou segundo as obras do espirito, as disposições particulares dividem-se, quanto aos *fins* do ser racional, em aptidão para a sciencia, para a moral, para a religião, para o direito e administração, para a educação e ensino, para as bellas-artes, para a industria, commercio e agricultura.

O *destino geral* do homem é realizar sua natureza, e aperfeiçoar suas relações, pela cultura do complexo de suas disposições. Este destino geral comprehende *fins especiaes*, correspondentes a disposições particulares. A *sciencia* é parte importante do destino humano. É imprescindivel o dever de cultivar a intelligência; porque o conhecimento da verdade é um fim do espirito, e um meio para a realização dos outros bens da vida. A *arte* é egualmente importante no destino do homem; porque, nella, o espirito desenvolve-se, principalmente como sentimento e imaginação. A arte deve combinar-se com a sciencia, porque a verdade, princípio de uma, não é extranha á belleza, princípio da outra. As *artes uteis*, a industria, o commercio e a agricultura desenvolvem as forças corporeas, satisfazem as necessidades da vida physica, criam o bem-estar e as riquezas, correspondendo assim, a outros fins da vida humana.

A sciencia, a arte e a industria são bens, porém não são os unicos bens da vida. O *bem* em geral deve ser realizado pela vontade, como fim completo da natureza humana. Mas o bem pode ser realizado com intenção, ou sem participação da consciencia. O homem é o unico dos seres finitos que pode fazer o bem com discernimento: dahi o seu titulo de agente *moral*, e com elle o *dever* de realizar o seu destino.

Mas, para cumprir todos os seus deveres, o homem precisa de certas *condições* dependentes da vontade de seus

similhantes. A instrucção, a propriedade, a liberdade, a egualdade, a associação, todas as condições, emfim, dependentes da sociedade e necessarias á realização de nosso destino, são direitos. O *direito* está para o dever, como o meio para o fim. O systema dos direitos do homem é o complexo dos *meios* reclamado pelo systema de seus deveres. E como o direito é uma necessidade fundada na natureza humana, conforme a limitação e insufficiencia della, o direito é um bem, um fim especial que deve estar na orbita do destino completo do homem.

O direito é o princípio da *sociedade*, e liga-se assim aos outros ramos da actividade social, favorecendo o desenvolvimento delles. O homem começa a realizar o seu destino no círculo limitado da *familia*, continua no da *associação*, e completa na esphera mais ampla do Estado. O *Estado* é o organ social do direito, incumbido de fazer as leis, de garantir sua execução, e de applica-los, pela instituição das camaras legislativas, do governo e dos tribunaes. O Estado é, pois este organ da sociedade que representa o direito, que deve proclamar a justiça, e faze-la imperar em toda a extensão do territorio; e como o direito consiste essencialmente no complexo das condições necessarias á realização do destino dos seres racionaes, o Estado ingere-se nas instituições sociaes, e fornece, conforme a natureza especial de cada uma, meios de desenvolvimento. Tal é a sua missão, como esphera politica, administractiva e juridica.

Mas o homem está tambem em relação com Deus, pela razão. A *religião* é uma manifestação da natureza humana, bem como a sciencia e a arte, e faz parte do seu destino, bem como a moral. A religião ingere-se em todos os fins da vida, sem confundir-se com elles, e confere-lhes elevação e dignidade, revelando, no trabalho humano, com todas as suas fórmãs, a acção benéfica da providência. Conhecer, amar e servir a Deus, eis a religião inteira.

Conhecido o destino terrestre do homem, como objecto das disposições universaes e particulares, acrescentamos que cada homem deve *cultivar* suas aptidões, e não negligencia-las. A educação do homem não é obra de compressão, mas de expansão. O desenvolvimento das disposições interessa, tanto á vida individual, como á vida social; porque a sociedade não pode progredir, sem o progresso das intelligências. Dahi o dever para cada um de concorrer para o adeantamento de seus semelhantes, para a civilização de seu paiz e de sua epocha.

CAPÍTULO III.

Individualidade da alma

§ 1.

Individualidade e personalidade.

O indivíduo, nas diversas ordens de seres finitos, é a representação original da especie a que pertence, e reflecte todos os attributos della, no estado de perfeita determinação. A observação mostra o indivíduo, como um ser *finito, distincto* de seus semelhantes, completamente determinado nas suas qualidades ou limitado em todas as relações, e a cada instante na vida. Na humanidade, a individualidade é mais clara, mais perceptivel que no reino animal. Cada homem traz em si o cunho do genero, nas particularidades de sua organização physica e espirital. As propriedades essenciaes da individualidade não são a unidade, a identidade e a simplicidade, mas a determinação inteira da essencia na vida. Desta determinação resulta que o indivíduo possui, como *proprios*, os attributos do genero a que pertence. O genero, em sua extensão, comprehende os individuos, mas a divisão tem seu termo no indivíduo, porque a determinação não pode ir além.

Como se vê, esta noção de *individualidade* não coincide com a de *personalidade* ou com o ser que tem consciencia e sentimento completos de si mesmo. As duas determinações da substância podem unir-se, mas também separar-se: os animaes são individuos sem personalidade; Deus apparece á consciencia religiosa, como personalidade sem individualidade. O homem reúne os attributos da personalidade e da individualidade: é uma individualidade pessoal, ou uma personalidade individual.

A individualidade manifesta-se tanto no mundo physico, como no mundo espirital, pertence egualmente ás almas e aos corpos organizados, porém é mais característica nos espiritos do que nos corpos, por causa da actividade e da liberdade. A observação attesta que cada *espirito* é, a todo momento, completamente determinado em sua actividade, tendencias, relações, e que essa determinação mesmo modifica-se ou torna-se outra na vida. E' porisso que possui actividade e vida proprias, energias e disposições proprias, uma combinação e mistura de elementos que formam seu proprio character e seu proprio temperamento, ou constituem sua idiosyncrasia.

§ 2.

Originalidade da alma.

O espirito é uma substância individual: dahi a sua *originalidade*. Cada espirito individual, por causa de sua determinação completa ou infinita, é só e unico em seu genero, e não tem seu *similhante* no mundo inteiro; pelo menos, si a conclusão não pode ser universalmente comprovada, a observação ainda não deparou com dous espiritos que tivessem absolutamente a mesma constituição, considerada em todos os pontos. O mesmo pode-se dizer dos *actos* espirituaes. Este principio de individualidade, deve-se tambem, por analogia, referir ao *universo* inteiro e aos estados successi-

vos da criação. Tal é o princípio que Leibnitz denominou « *principium identitatis indiscernibilium*, » mas que devera se denominar princípio de *diferença* entre as cousas semelhantes ou princípio da *originalidade*. Sabemos que elle se deriva da categoria da essencia propria; e Leibnitz ja o dava como barreira contra o pantheismo.

A individualidade do espirito é perfectivel, e parece perfectivel sem fim. A alma, perdida no mundo sensivel, no infimo grau da cultura humana, pode e deve elevar-se gradualmente, com o auxilio de suas semelhantes, á cultura superior do entendimento e da razão, e depois, effectuar o equilibrio das faculdades, como sabedoria, amor e bondade. A *educação* é obra de desenvolvimento e de progresso; mas a educação, aperfeiçoando o individuo, é em si mesma *individual*. Ella depende, sem dúvida, sobre a terra, das relações da alma com o corpo, com a natureza, com a sociedade, com Deus; mas assenta, principalmente, no exercicio espontaneo das aptidões, na actividade propria do espirito.

O espirito, aperfeiçoando-se, prosegue o seu *destino*: alcança-lo-á? Si o alcançar, na vida presente, é inutil a vida futura; si não o alcançar nunca, a vida é uma contradicção.

Com a distincção, entre o *homem* e o *individuo*, tudo concilia-se no problema de nosso destino: o homem, é a humanidade, é o infinito; o individuo, é a creatura, é o finito. O destino do homem é infinito, e não pode nunca ser effectuado, em parte alguma do tempo; o destino do individuo é limitado, e pode ser realizado, em cada círculo da vida.

LOGICA

PRIMEIRA PARTE.
Theoria do Conhecimento

LOGICA

NOÇÕES PRELIMINARES

§ 1.

Noção de Logica

A sciencia em geral, uma sciencia em particular são conhecimentos revestidos do character da verdade e da certeza, expostos com methodo e apresentados sob fórma systematica. Sciencia, qualquer que seja o objecto, é um todo organico, um corpo de doutrinas, cujos membros ligam-se regularmente entre si, cujas partes explicam-se mutuamente, e onde tudo mantem-se, enca-deia-se, e refere-se a tudo. A sciencia é o *organismo do conhecimento* ou o conhecimento organizado.

Ha, pois, condições geraes para todas as sciencias. Ellas tem *propriedades communs*, poisque, na sua diversidade, offerecem o estado dos conhecimentos humanos, e os desenvolvem pelo esforço das gerações successivas, tendo em vista faze-los verdadeiros e certos, e reuni-los methodicamente num todo.

Ora, a *Logica* é a sciencia que tem por objecto as propriedades communs de todas as sciencias particulares. Dahi a sua extensão e importancia. Com effeito, ao passo que cada sciencia em particular estuda as propriedades de seu respectivo objecto, com a physica, as propriedades geraes dos corpos, o direito, as condições geraes da vida dos seres racionais, a logica estuda as

atribuições geraes da sciencia, e, fixando as qualidades communs de todas as sciencias, tem um character de universalidade mais elevado ao de qualquer ramo do conhecimento humano.

A logica é, pois, a sciencia do conhecimento em geral, e especialmente do conhecimento scientifico, ou a *sciencia da sciencia*. Dahi o seu dominio e relações.

A logicá funda-se na psychologia, e depende da faculdade de pensar; é a theoria do desenvolvimento completo e normal da intelligência. A logica não desce á anályse do pensamento, mas considera o pensamento na sua actividade espontanea e voluntaria, como causa do conhecimento. E' o *entendimento* ou reflexão. A logica não tracta da sensibilidade e da razão, como faculdades, mas unicamente, como origens de intuições. O objecto da logica é o conhecimento, o conhecimento em si, e na variedade das suas manifestações. O entendimento é susceptivel de erro e de dúvida, interpretando mal os dados da sensibilidade e da razão: a logica é a sciencia reguladora do entendimento. O conhecimento é verdadeiro ou falso, a verdade é certa ou duvidosa: a logica abrange todas as questões concernentes ao conhecimento, á verdade e á certeza. Occupa-se do conhecimento em geral, sua origem, diversas especies, legitimidade, sua organização, como *noção*, como *juizo*, como *raciocinio*. A logica é, pois, a sciencia das fórmas organicas do pensamento. O conhecimento verdadeiro e certo é o conhecimento scientifico. A logica, pois, tambem é a theoria da sciencia. Indaga primeiro que tudo, as fórmas particulares de cada conhecimento scientifico, da *definição*, da *divisão* e da *demonstração*. Ainda mais. A sciencia em geral, assim como qualquer conhecimento particular, tem sua fórma propria, que é o *systema*. As condições do systema são: a unidade, a variedade e a harmonia. A unidade de uma sciencia é expressa pela definição do princípio desta sciencia; a variedade, pela divisão do objecto; a harmonia resulta da relação das partes,

effectuada pela demonstração. A logica, pois, é tambem a sciencia dos systemas, a theoria da systematização, a Architectonica do pensamento. E, finalmente, a sciencia tem meios de indagação, para chegar ao fim a que se propõe, para descobrir a verdade, e meios de exposição, para da-la a conhecer. Estes processos constituem o *methodo*, com a dupla marcha da anályse e da synthese. A logica é a sciencia dos methodos, a Methodologia, é Heuristica, quando investiga, e Didactica, quando exprime a verdade.

Tal é o quadro da logica. Esta sciencia é a sciencia do conhecimento, não a arte de pensar e de conhecer, como costumam definir. A arte é uma actividade regulada, inspirada pelo sentimento, e desenvolvida pela imaginação, segundo o princípio do bello. A logica tem por princípio o verdadeiro; e como a verdade é *uma*, como a sciencia é *uma*, não ha duas logicas, bem como não ha duas moraes.

§ 2.

Relações da Logica.

Da noção da logica deduzem-se facilmente as suas relações com as outras sciencias. As sciencias são formas ou materiaes, historicas ou philosophicas, particulares ou geraes. Qual o logar da logica nesta classificação scientifica? A logica não é uma sciencia material, porque as sciencias *materiaes* occupam-se dos seres ou das substâncias, como a botanica, a zoologia, etc. A logica é uma sciencia formal, porque tem por objecto, não o espirito, a substância pensante, mas a propriedade de pensar desta substância; ora, sciencias *formas* são justamente aquellas que occupam-se das propriedades ou qualidades das substâncias, das relações entre as cousas, das acções ou manifestações dos seres, como as mathematicas, o direito, a moral. Mas cumpre não olvidar que aquella propriedade do ser

pensante é uma cousa real e não imaginária, comprehendida no complexo das cousas, como o espaço, o tempo, o movimento, e que a logica deve estudá-la na sua essencia e applicações, considerando-a isoladamente, pela abstracção.

Não é, nesta accepção, que costumam denominar a logica uma sciencia formal, ou a sciencia das *leis formaes* do pensamento; mas sim, quando a logica applica-se restrictamente ao encadeamento do pensamento, ao nexo existente entre as noções, os juizos e os raciocinios, feita a abstracção do valor objectivo destas operações. É a concepção que domina na eschola de Kant, e concepção falsa; porque a logica, como sciencia do conhecimento, deve determinar o conhecimento no duplo poncto do sujeito e do objecto, como verdadeiro e certo, bem como no pensamento, subjectivamente, como phenomeno psychologico.

A logica é uma sciencia geral e philosophica. O primeiro character lhe compete, porque ella permanece nas generalidades do conhecimento, sem fazer applicações de seus principios a este ou áquelle dominio da realidade. É nisto que a logica se distingue das *sciencias particulares*, como a chimica e a mechanica, que desenvolvem os nossos conhecimentos relativos á combinação dos corpos e ás leis do movimento, e procuram a verdade e a certeza nesta parte do mundo. A logica limita-se a expor a theoria geral do conhecimento, a theoria geral da verdade, a theoria geral da certeza. Assim fixada, a logica não é a *sciencia geral*, sem restricção, mas uma sciencia geral, a sciencia geral do conhecimento. É nesta relação, mas unicamente nesta, que as sciencias particulares dependem da logica; porque a logica não tem o direito de verificar, nem de censurar o valor objectivo das proposições contidas nas sciencias particulares.

O character de sciencia philosophica compete egualmente á logica, como sciencia geral do conhecimento, estudado na sua essencia immutavel, condições e leis universaes; ora, as sciencias historicas occupam-se uni-

camente dos factos ou phenomenos da vida. A logica não é a philosophia inteira, que tem por objecto Deus, o mundo e a humanidade, mas o conhecimento, como producto do pensamento.

A logica tem relações com a metaphysica. Os primeiros principios da philosophia constituem a *metaphysica*, sciencia geral dō ser ou ontologia. O objecto da logica faz parte da sciencia do homem e da sciencia de Deus, quando o conhecimento humano provém do eu, e funda-se no conhecimento divino. A psychologia e a metaphysica, neste caso, são sciencias auxiliares da logica, porque uma fornece ao nosso saber o poncto de partida, outra, o principio absoluto. Ha, porém, um poncto de vista que indica melhor as relações, entre a logica e a metaphysica: a distincção, entre o pensamento e as cousas. A logica repousa sobre aquelles principios, denominados principios do conhecimento (*principia cognocendi*); a metaphysica, pelo contrario, é a sciencia dos principios em geral, dos principios existentes em si (*principia essendi*). Ora, como estes dous aspectos suppõem-se mutuamente, como o pensamento deve adaptar-se á realidade, e esta é destinada a ser conhecida pelos espiritos, dahi a dependencia recíproca das duas sciencias.

§ 3.

Utilidade da Logica.

A logica, como sciencia geral, eleva, desenvolve, amadurece o pensamento, e tende a exercer a mesma influéncia sobre o sentimento e sobre a vontade. A logica tem grande parte na influéncia que a philosophia exerce na cultura do espirito, sobretudo discriminando o lado intellectual da vida humana, e assignalando o destino do pensamento, na obra do nosso destino.

Si considerarmos a sciencia como a primeira garantia do melhoramento do homem e do progresso e prosperidade

dos Estados, em qualquer dos casos, é sensível a utilidade da logica. No melhoramento do homem, formando convicções sérias, pelas quaes, segundo o ensino da psychologia, os nossos affectos e resoluções devem regular-se e modificar-se. O que é verdade na vida privada, o é tambem na vida social: o progresso da sociedade está na razão directa da cultura de seus membros: a instrucção é o thermometro da arte e da indústria, da moralidade e da religião. Si considerarmos a sciencia, como uma parte essencial do destino humano, a influéncia da logica é visível; porque ella nos ensina em que consistem a verdade e a certeza, como fins do pensamento, e meios de adquiri-las, e como fórma-se a sciencia. Si a sciencia é util, ninguém duvidará da utilidade da logica.

E' verdade que a logica não cria especialidades, não ensina a chimica, o cálculo, o direito, a physiologia, não faz mathematicos, jurisconsultos, medicos, mas a razão é simples: a logica é uma sciencia geral, e nesta qualidade, indispensavel a todos os espiritos eruditos. O princípio das especialidades, hoje tão preconizado, precisa ser entendido em termos; porque as especialidades, entendidas com excesso, são contrárias ao espirito scientifico restringindo o horisonte da intelligéncia. Uma cousa é a divisão do trabalho social regulada pelo aperfeiçoamento e applicações multiplas dos ramos da actividade humana, outra, a especificação sem limites. As especialidades devem se desenvolver sobre a espaçosa base da cultura geral do espirito. A educação é um bem e uma vantagem para todas as carreiras. Ora, a logica está para a intelligéncia, qualquer que seja a sciencia que abraçarmos, nas mesmas relações em que a educação está para a alma inteira. A logica, discutindo a theoria do conhecimento no complexo de suas applicações, fórma a educação do entendimento; fortifica, alimenta o pensamento, dá-lhe a consciencia do seu valor e recursos; e esta força adquirida não é um onus, mas um beneficio para o especialista.

A missão da logica é evidente, quando consideramos o conjuncto dos conhecimentos actuaes : discussão geral em todos os dominios da sciencia, opiniões oppostas em todas as questões particulares. Onde está a verdade? Em procura-la, consiste a missão da logica; porque em todos os debates, o que está em questão são os limites e o alcance do conhecimento humano.

§ 4.

Divisão da Logica.

A definição expõe o objecto que estudamos; a divisão indica os pontos em que o objecto pode ser considerado. Reduzem-se a tres: o todo, as partes e as relações destas com o todo.

O objecto da logica é o conhecimento. Ora, para obter-se uma divisão completa da logica, é o conhecimento mesmo que deve ser successivamente estudado no todo e nas suas determinações multiplas.

A divisão completa da logica comprehende, pois, tres partes.

A primeira comprehende o conhecimento *em geral*.

A segunda tracta do *conteudo* do conhecimento.

A terceira expõe a *theoria da sciencia*. Mas, attendendo a importancia e novidade das questões comprehendidas na primeira parte, faremos, nestas *Noções*, a divisão da logica em duas partes, uma geral, outra especial.

Na parte geral, tractaremos da theoria geral do conhecimento, suas especies, leis e legitimidade. Esta parte occupa-se, pois, da *formação* do conhecimento e da *constituição* da sciencia.

Na *parte especial*, tractaremos da *organização* do conhecimento e da *theoria* da sciencia.

LIVRO PRIMEIRO

Noção de conhecimento

O espirito humano é dotado de tres faculdades fundamentaes, irreductiveis, distinctas; porém sempre unidas na vida: o pensamento ou a intelligência, o sentimento e a vontade. As duas últimas são excluidas da logica, em cujo dominio só se desenvolve a intelligência, como faculdade, que tem por missão adquirir a verdade e a certeza.

O pensamento é a faculdade de conhecer. Pensar é ter consciencia de um objecto; e ter consciencia de um objecto é distingui-lo, ve-lo, conhece-lo de um modo qualquer ou num grau qualquer. Mas este acto de consciencia é multiplo. Si o facto é passado, o pensamento manifesta-se como memória; si é presente, ou é um princípio, manifesta-se como imaginação, como reflexão ou como razão. A memória não é propriamente faculdade de conhecer, porém de reconhecer; seu officio consiste em conservar os conhecimentos ja adquiridos. A imaginação e os sentidos são oppostos á razão, como o facto ao princípio, e a imagem á idea: a sen-

sibilidade e a razão são os orgams receptivos do espirito, incumbidos de fornecer a materia do conhecimento. A sensibilidade relaciona o espirito com os objectos individuaes, determinados no espaço e no tempo, dando delles uma representação sensível; a razão abre-lhe o mundo superior das leis, das causas, dos principios universaes e necessarios, dando delles uma intuição intellectual. A imaginação e a razão são oppostas ao entendimento, como a receptividade á actividade. O entendimento é o pensamento activo, attento, pessoal, que interpreta os dados dos sentidos e da razão, e extrahe delles conhecimentos ou dá-lhes a fórma.

Eis os dados psychologicos, indispensaveis para a theoria do conhecimento.

O pensamento distingue-se do conhecimento, como a causa do effeito. O pensamento é causa do conhecimento, de todos os conhecimentos do espirito, como o espirito é a causa do pensamento e de todos os actos espirituaes. O pensamento é o espirito conhecendo.

O conhecimento é, pois, uma propriedade do *espirito*, considerado em suas *relações* com as *cousas*. No termo « cosas » incluimos o proprio *eu*; porque o espirito, em virtude do senso íntimo, tem relações com sua propria essencia, como tem relações externas com as cosas que lhe são extranhas. O conhecimento, porém, não é uma propriedade simples, mas relativa, porque contém uma antithese: para haver conhecimento é preciso uma cousa que conheça, outra que seja conhecida, um sujeito intelligente, um objecto intelligivel.

O conhecimento tem, pois, um conteudo triplice: dous termos e uma relação. Os dous termos são o *subjecto* e o *objecto* do conhecimento. O conhecimento exprime propriamente a relação entre o que conhece, como subjecto, e o que é conhecido, como objecto. A relação suppõe, simultaneamente, a união e a distincção dos dous termos.

A determinação da noção do conhecimento necessita da análise dos tres elementos nella contidos, o sujeito, o objecto e a relação entre ambos.

CAPÍTULO I.

O sujeito do conhecimento.

§ 1.

O sujeito do conhecimento é o espirito.

O sujeito do conhecimento é o pensamento, isto é, o espirito, como ser intelligente. Os dous termos — intelligência e pensamento são synonymos. A unidade do espirito e a unidade da intelligência, mantem-se igualmente no sujeito. O sujeito do conhecimento é *um*; e esta unidade permanece invariavel deante da variedade e multiplicidade dos objectos do conhecimento. E', porisso, que o pensamento dos seres racionais parece reproduzir a organização universal, ou ser representativo do universo inteiro.

O eu é o sujeito do conhecimento; é a fonte donde decorrem, e a que se referem, todos os nossos pensamentos como phenomenos. E', porisso, que a variedade dos conhecimentos reduz-se em unidade na unidade da consciencia. O pensamento *eu* é presupposto em todos os pensamentos, na vastidão do campo da intelligência. Dahi a lição da psychologia, que o pensamento *eu* é o facto primitivo da consciencia, e o poncto de partida da sciencia.

O pensamento *eu*, porém, é uma simples noção, que affirma o eu, sem affirmar cousa alguma do eu. Este pensamento, portanto, não pode revistir a fórma de um juizo, porque o juizo requer dous termos. Na ordem logica, a primeira proposição que succede á intuição de si mesmo é: *eu penso*; a segunda, *eu conheço*. Indeterminado no poncto inicial, o eu determina-se successivamente e reconhece-se na consciencia como uma cousa que pensa e que sabe. E' facil discriminar o valor destas duas proposições, e, portanto, a accepção em que ellas são equivalentes, ou quando *pensar*, é *conhecer*.

Mas, si o pensamento é incessante, porque é da essencia do espirito pensar, o mesmo não dizemos do conhecimento. Os conhecimentos formam-se e desfazem-se; nascem, crescem e por vezes morrem, conforme as edades e situações da alma. O conhecimento humano está, pois, num estado de fluctuação perpétua.

§ 2.

Permanencia do conhecimento.

A variedade dos conhecimentos decorre da variedade dos objectos. Entretanto, elles são fixos ou permanentes, considerados sob outro poncto. Um homem, embora surdo-mudo ou imbecil, sabe alguma cousa, distingue os objectos, orienta-se no mundo exterior, conhece seus semelhantes, conhece a si mesmo. Parece, pois, que o conhecimento é innato, como o pensamento: alguem pode lembrar-se do primeiro conhecimento que adquiriu? Assim considerado, como propriedade permanente da alma, o conhecimento é um acto do pensamento em geral, feita a abstracção deste ou daquelle objecto, e então está dentro dos limites das duas proposições: *eu penso*, *eu conheço*. — E' impossivel, pela observação, decidir si os conhecimentos humanos tiveram um começo neste mundo. O que pode se affirmar,

com alguma verosimilhança, é que o conhecimento está no espirito em estado vago, que vae desenvolvendo-se isensivel e continuamente, por movimento mais ou menos rapido, conforme as energias da alma, as disposições organicas e circumstâncias exteriores.

CAPÍTULO II.

Objecto do conhecimento

§ 1.

Divisão do objecto do conhecimento : 1.º Substâncias.

O objecto do conhecimento é tão multiplo, como a realidade: comprehende tudo que é *conhecido* e tudo que é *intelligivel*, feita a abstracção do valor scientifico do conhecimento. Mais claramente: o objecto do conhecimento é uma cousa qualquer, finita ou infinita, possivel ou real, simples ou composta, espiritual ou physica.

O conhecimento, com effeito, não exclue modo algum de existencia, o possivel, o real, o necessario. Para que um objecto seja conhecido, basta que possa existir, independentemente da sua presença, nesta ou naquella parte do tempo. Conhecemos o mundo, conhecemos o infinito e o absoluto. Não ha razão para excluir-se o infinito do dominio do conhecimento humano. Similhante decreto baseia-se numa confusão de relação: confundem a relação do conhecimento com a relação de

continencia. A intelligência finita não contém, conhece a Deus. Tudo aquillo, pois, que pode estar em relação com o pensamento, quer seja conhecido, quer seja intelligivel, é objecto do conhecimento.

A divisão do objecto do conhecimento pode ser feita sobre as bases do processo dichotomico. Existem, em primeiro lugar, cousas ou seres, cousas que subsistem por si mesmas e outras que não teem existencia propria, mas somente relativa ou que existem por causa de outra cousa. Conhecemos as primeiras com o nome de *substâncias*, as segundas com o nome de *propriedades*, modos, accidentes ou determinações da substância. Oespaço, o tempo, o movimento, as forças espirituaes e physicas, por exemplo, são inherentes aos seres a quem os attribuímos, embora possamos estudar, pela abstracção, cada uma dessas propriedades, isoladamente.

Conhecemos, pois, substâncias e propriedades de substâncias. Que substâncias conhecemos? O eu e o não-eu. Dahi nova divisão, muito interessante para a logica. Denomina-se *immanente* o conhecimento do eu, porque todos os elementos, sujeito, objecto, e relação, reduzem-se ao eu; e *transcendente*, o conhecimento do não-eu, porque o objecto ultrapassa a esphera da consciencia individual.

A esphera do não-eu é ampla, contém corpos, espiritos, seres formados pela união de um corpo e de um espirito. Dahi as sciencias physicas, psychicas e biologicas. O homem, sujeito para si e objecto para outrem, pertence aos tres grupos de substâncias, como corpo, como espirito e como ser de harmonia, formado pela união da alma com a materia. Ja sabemos como o pensamento destes differentes objectos desenvolve-se no espirito (1). Do conhecimento de alguns corpos, celestes e terrestres, organizados e inorganicos, accessiveis aos sentidos, o espirito eleva-se a um todo, a

(1) Introducção, cap. III.

Natureza ou mundo corporeo, que affirma ser infinito no seu genero, infinito no espaço e no tempo, e composto de infinidade de astros ou de corpos. O pensamento do *mundo espirital*, opposto ao mundo physico, segue a mesma progressão. Os espiritos e os corpos unem-se: a natureza humana é a fórma mais íntima e perfeita desta união; os animaes talvez a realizem em condições mais imperfeitas e de modo inconsciente. O pensamento de *humanidade* segue as mesmas phases de desenvolvimento que os precedentes. Classificamos na humanidade os homens que vivem sobre a terra, e possam viver sobre outros globos no espaço. Estas tres noções reunidas formam o mundo ou o universo, o *cosmos*, objecto da cosmologia.

Dentro do mundo, a observação não verifica a existencia de outras substâncias; mas, si considerarmos que os espiritos, os corpos, os homens, são seres finitos, e que um genero, mesmo infinito, é um genero, isto é, uma parte da realidade, somos obrigados a elevar-nos acima do mundo, e a conceber um quarto objecto, a substância infinita e absoluta ou o ser da realidade inteira, que denominamos *Deus*. Não examinamos o valor scientifico deste conhecimento, affirmamos que o possuímos, e que egualmente o possuem aquelles povos que teem um culto.

Tal é o complexo das substâncias que constituem o objecto do conhecimento humano: Deus, o espirito, a natureza, a humanidade.

Examinemos o segundo termo da divisão.

§ 2.

Divisão do objecto do conhecimento: 2.º Propriedades.

Aquillo que não é substância é determinação de uma substância. Eis a linha divisoria entre as duas cousas. As determinações são, de um lado, as proprie-

dades, qualidades ou attributos; de outro, os actos, estados, phenomenos ou accidentes. As *propriedades* são os modos de ser invariaveis, da substância; os *phenomenos*, os modos de ser variaveis, portanto, temporaes: ambos exprimem a essencia. A essencia manifesta-se nas qualidades, as qualidades nos actos; e o ser é, ao mesmo tempo, o conjuncto dos actos e das qualidades.

Cada substância tem propriedades que estão em relação com a essencia ou a constituem: a substância finita tem propriedades finitas; a substância infinita, propriedades infinitas.

As propriedades são de diversas ordens: propriedades simples e relativas, propriedades fundamentaes e derivadas, propriedades genericas e individuaes, propriedades universaes e particulares.

Propriedades *simples* são as que affectam as substancias em si, feita a abstracção de qualquer relação externa, como a unidade, a identidade, a força, a actividade, o tempo, o espaço. As *relativas* pertencem aos seres, quando referidos uns aos outros; e que, em consequencia, suppõem ao menos dous termos, como a causalidade, a utilidade, o conhecimento, a união, o movimento. Os modos da existencia são propriedades relativas; uma cousa não é possível ou impossível, necessaria ou contingente, em si, mas somente referida a este ou áquelle ser. A possibilidade, a realidade e a necessidade indicam como a cousa existe em relação a outra; si a relação é unica, a cousa é necessaria; si admite muitos casos, é possível; si está effeituada, é real.

Temos depois propriedades fundamentaes e secundarias, materiaes e formaes, constitutivas e consecutivas. As fundamentaes são ordinariamente denominadas *essenciaes* por opposição ás secundarias, dictas *accidentaes*. Porém, para evitar equívocos, é melhor denomina-las *genericas* e *individuaes*. As propriedades materiaes e formaes concernem á materia e á fórma das cousas. Si

por materia entende-se a essencia, o *quid*, e por fórma o *quomodo* ou a maneira de ser, uma cousa qualquer, substância ou propriedade, parece ter uma fórma, como tem uma essencia, e então pode ser considerada, tanto nas suas qualidades materiaes, como nas formaes. O espaço e o tempo, por exemplo, são propriedades fundamentaes, mas que genero de propriedades? São fórmas. O espaço é a fórma daquillo que é contínuo ou da materia; o tempo é a fórma de todos os seres activos, ou que se modificam. A eternidade é a fórma do que é immutavel. A sciencia é uma propriedade da alma, e propriedade material, como a arte; mas a sciencia tambem tem materia e fórma: a verdade e a certeza; a unidade, a variedade e a harmonia, como elementos da organização.

Ha ainda propriedades de propriedades. O conhecimento, por exemplo, é uma propriedade do pensamento; a responsabilidade uma propriedade da vontade. As propriedades immediatas ou primitivas, neste caso, denominam-se *constitutivas*, e as propriedades das propriedades que constituem os attributos que ellas qualificam, são simplesmente *consecutivas* a respeito das substâncias, nas quaes estão unidas. A responsabilidade, por exemplo, é um attributo consecutivo da alma, e constitutivo da liberdade.

Eis o quadro das propriedades; este quadro, porém, ficará incompleto si excluirmos delle as propriedades communs ou universaes, conhecidas polo nome de *categorias*.

§ 3.

*Analogia universal. Categorias de Aristoteles,
de Kant e de Krause.*

Denominam-se propriedades *communs* ou universaes aquellas que parecem convir a todas as cousas, e attributos *proprios* ou caracteristicos, aquelles que pertencem

cem a uma só classe de objectos. A consciencia, por exemplo, com a personalidade, a liberdade, a perfectibilidade e a vida racional dependentes della é um attributo proprio do homem, com exclusão dos outros seres finitos; a unidade, a identidade, a actividade, a causalidade, são propriedades communs, que acham-se, num grau qualquer, nos seres viventes. E' uma distincção de maxima importancia para a logica e para a metaphysica. Para definir-se um objecto é mister dar as suas propriedades; e como o objecto tem propriedades communs e attributos proprios, como classifica-lo? A logica escolhe, fazendo applicação da theoria da extensão e comprehensão dos termos.

As propriedades communs adquirem grande valor, quando são discutidas no terreno da metaphysica. Com effeito, pode-se indagar si, dentro dos limites desta sciencia, existem verdadeiramente attributos universaes e attributos proprios. Neste momento, a questão é de difficil solução. Os attributos proprios, bem como as qualidades individuaes, talvez sejam uma apropriação de caracteres mais genericos; entretanto, esta mesma apropriação deveria fundar-se na essencia propria de cada objecto, e seria ja um elemento sufficiente de distincção. Então haveria sempre, sinão attributos proprios, pelo menos manifestações particulares dos attributos communs. Eis aqui o alcance da questão: si ha attributos proprios, elles são accrescentados aos communs; si não ha, ou são attributos communs manifestados de certo modo, neste ou naquelle grau; todas as cousas, espiritos ou corpos, homens ou brutos, teem um número equal de propriedades, embora distinctas. Assim, o senso íntimo, no espirito, seria, em substância, o mesmo que a cohesão na materia: as duas propriedades indicariam a relação de um ser consigo mesmo, relação determinada, de um lado, conforme com a essencia do espirito, de outro, com a essencia da materia. O espirito e o corpo seriam termos equivalentes, organismos homologos, representando dous aspectos op-

postos, como os sexos, de uma só e mesma natureza. Todos os seres, em summa, decorreriam do Ser, com propriedades d'elle, num grau qualquer, conforme a essencia de cada um. Tal é a base da theoria da unidade da substância, que não deve ser confundida com o pantheismo, poisque exprime simplesmente esta these religiosa: « Ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia ».

As propriedades communs envolvem a questão das *categorias* ou da *analogia universal*. As categorias, com effeito, desde Aristoteles, que creou o termo, designam os attributos communs das cousas, isto é, os pontos de semilhança existentes nos objectos do pensamento. Tudo é semelhante a tudo, si realmente ha categorias, ao mesmo tempo que tudo differe de tudo: as cousas assimelham-se por suas propriedades communs, e distinguem-se pela essencia propria, que modifica estas mesmas propriedades. Os attributos de Deus reflectem-se no mundo, os seres finitos são feitos á imagem do Ser infinito, o pensamento corresponde á realidade, e as leis do conhecimento são conformes ás leis geraes da criação: Unidade de plano na construcção de tudo, para que tudo possa reproduzir-se fielmente na consciencia. As categorias contém o segredo do methodo; quem as possui pode tudo conhecer, analysando as cousas com ordem, segundo as evoluções dos elementos mais simples e mais fundamentaes do pensamento. Adquire-se a sciencia, quando um objecto é determinado em todas as relações. Faz-se a determinação examinando-se successivamente o objecto no ponto de vista de cada categoria. As categorias, finalmente, são uma *topica* logica, os « logares communs » da philosophia.

O primeiro systema bem conhecido de categorias é o de Aristoteles. As palavras, na opinião deste philosopho, exprimem unicamente dez especies de cousas. Ha, pois, dez generos do ser ou dez aspectos, sob os quaes a realidade podê ser considerada. E como o

primeiro aspecto comprehende os outros, e applica-se a tudo que existe, as categorias são verdadeiramente attributos universaes ou communs. Aristoteles, porém, não segue marcha methodica na descoberta das categorias. Entretanto, assim mesmo incompletas, rasgaram horisontes e alimentaram o pensamento, no decurso da média idade, e são, ainda hoje, um trabalho digno de admiração.

O quadro das dez categorias é o seguinte :

<i>Essentia,</i>	essencia;
<i>Quantitas,</i>	quantidade;
<i>Qualitas,</i>	qualidade;
<i>Relatio,</i>	relação;
<i>Ubi,</i>	espaço;
<i>Quando,</i>	tempo;
<i>Situs,</i>	situação;
<i>Habitus,</i>	modo de ser;
<i>Actio,</i>	acção;
<i>Passio,</i>	paixão.

A categoria de ser ou de essencia é a primeira, e a base das outras, porque por toda a parte ha ser; as outras são os accidentes. A primeira é a unica existente por si e serve de objecto commum aos attributos que o entendimento pode affirmar. Estes dez generos, diz Aristoteles, não são reductiveis uns aos outros, mas unem-se simultaneamente no mesmo sujeito: a qualidade não tem quantidade, o tempo não é o espaço, mas cada objecto tem uma quantidade e uma qualidade, e manifesta-se simultaneamente no tempo e no espaço. As categorias teem suas opposições, expressas pela fórma da contradicção, affirmação e nega-

ção, ou pela fôrma da contrariedade. Os contrarios que affectam as categorias, são o ser e o não-ser, o singular e o plural, o mesmo e o outro, o semelhante e o dissimilhante, o egual e o desigual. O poder e o acto, tambem contrarios, referem-se á qualidade, á quantidade e ao espaço.

Este quadro de categorias é defeituoso, ja quanto ao methodo, ja quanto á unidade, ja quanto ao encadeamento ou combinação de ideas.

O quadro de Kant é mais bem coordenado. O quadro dos juizos é o seguinte:

1. QUANTIDADE.

Juizo singular,
» particular,
» universal.

2. QUALIDADE.

Juizo affirmativo,
» negativo,
» infinito.

3. RELAÇÃO.

Juizo categorico,
» hypothetico,
» disjunctivo.

4. MODALIDADE.

Juizo problematico,
» assertorio,
» apodictico.

As categorias que correspondem, termo por termo, ás diversas fôrmas dos juizos, são estas:

1. QUANTIDADE.

Unidade,
Pluralidade,
Totalidade.

2. QUALIDADE.

Affirmação,
Negação,
Limitação.

3. RELAÇÃO.

Inherencia (substância e accidente),
Causalidade (causa e effeito),
Communidadade (acção e reacção).

4. MODALIDADE.

Possibilidade e impossibilidade,
Realidade e não-existencia,
Necessidade e contingencia.

Neste quadro, as categorias são representadas como fórmulas do entendimento, isto é, da faculdade de julgar. Correspondem, pois, ás diversas especies de juizos, e são, em si mesmas, conceitos supra-sensíveis envolvidos nas operações complexas do pensamento. O erro de Kant consiste em apoiar-se na divisão vulgar dos juizos, sem mesmo procurar completa-la e reforma-la, afim de descobrir os elementos mais simples da intelligência. As categorias não são posteriores, mas anteriores ao juizo.

No quadro supra, ha quatro categorias fundamentaes, cada uma dellas comprehendendo as outras tres. As duas primeiras classes contém as categorias mathematicas; as duas últimas, as categorias dynamicas. Umás são simples, outras duplas ou com termos correlativos. Kant, além disso, faz observar que a terceira categoria, em cada classe, resulta da combinação das duas precedentes, oppostas entre si, como membros de uma divisão dichotomica. Assim, por exemplo, a totalidade é a pluralidade reduzida á unidade.

As categorias de Kant, porém, apesar de serem ainda universalmente adoptadas, tem graves defeitos. A correspondencia das categorias com os juizos de quantidade, é de facil comprehensão. A qualidade offerece uma difficuldade, relativa ao terceiro elemento que contém nos dous quadros: a correspondencia da categoria da limitação com o juizo infinito. Kant denomina juizo infinito uma proposição que é positiva, em parte, quanto ao verbo ou relação, e em parte negativa, quanto ao sujeito ou ao attributo. Como neste exemplo: a alma é não mortal. A terceira classe está exposta á objecções ainda mais graves. Kant distingue somente tres sortes de relações, além de que, a mesma classificação é forçada entre as categorias e os juizos. O juizo categorico exprime, entre o sujeito e o attributo, uma relação pura e simples, que nada tem de commum com a substância. O juizo hypothetico exprime mais uma

relação de condicionalidade, que de causalidade. O juízo disjunctivo que representa o sujeito dividido em diversas especies, tem uma analogia muito remota com a idea da reciprocidade, analogia fundada pelo auctor na coordenação existente das especies de um genero e na determinação recíproca destas especies, que excluem-se mutuamente. A quarta classe não tem os mesmos defeitos, porém as modalidades, tão importantes na metaphysica, foram mal determinadas, na qualidade de postulados do pensamento empirico.

No systema de Krause, as categorias teem um encaadeamento logico, como leis do pensamento, e uma ordem ontologica, como attributos constitutivos dos seres, sem que a logica seja absorvida pela metaphysica, como no idealismo absoluto de Hegel. Ellas repousam, como Aristoteles havia reconhecido, na idea do *ser*, a mais simples e a mais universal. Tudo que existe, substância ou propriedade, eu ou não-eu, participa do ser, é *alguma cousa*. O ser é a primeira e a última palavra das sciencias, poisque o objecto dellas é determinar, isto é, explicar uma cousa, finita ou infinita, a alma, o corpo ou Deus, o espaço, o movimento ou a quantidade. A anályse do ser, é a sciencia inteira. A anályse considera o ser em todos os aspectos dados pela observação: em si mesmo, no seu conteudo e nas relações com o conteudo; em outros termos, como todo, como conjuncto de partes, e nas relações do todo com as partes. Estes tres aspectos do ser correspondem á *these*, á *antithese* e á *synthese*. Em primeiro lugar, o ser é posto, como ser: como tal, elle é um; depois, o ser é posto como uma variedade de cousas, considerando-se tudo que está contido na sua essencia: como tal elle é multiplo, e cada elemento da variedade está em antithese ou em opposição com os outros; o ser, finalmente, é posto na união do todo e das partes. Taes são os principios fundamentaes que presidem á determinação do ser.

O quadro das categorias de Krause é o seguinte:

I. *O ser considerado em si mesmo: These.*

Ser	
Essencia	Fórma
Existencia.	
Categorias da essencia.	Categorias da fórma.
Unidade de essencia.	Unidade de fórma.
Essencia propria. Essencia inteira.	Direcção. Continencia.
Harmonia da essencia.	Harmonia da fórma.
Categorias da existencia.	
Unidade de existencia.	
Substância. Modalidades.	
Harmonia da existencia.	

II. *O ser considerado no seu conteúdo. Categorias dos contrarios.*

A opposição ou a relação coordenada das partes: Determinação e exclusão. Identidade e diferença. Unidade e multiplicidade. Afirmção e negação. Interior e exterior. Limite e grandeza. Começo e fim. Condição e complemento.

A evolução ou a relação interior do ser com a serie dos phenomenos que constituem a mudança: Ser e não ser. Mudança e immutabilidade. Tempo e eternidade. Poder e actualidade. Acção e reacção. Força e tendencia. Fim e meio. Bem e mal.

III. *O ser com referencia ao seu conteúdo: Synthese.*

A transcendencia ou a relação subordinada: Superioridade e inferioridade. Todo e partes. Continte e conteúdo. Similhança e contraste. Princípio e consequencia. Causa e effeito. Lei e facto.

O ser completamente constituido como todo e como partes: o organismo. Relação de tudo com tudo. Plenitude. Perfeição. Belleza.

1. Neste quadro, a categoria fundamental é a de ser, que convem a todas as cousas, e que exprime o *que é*, substância ou propriedade. A primeira distincção que deve-se fazer, relativamente ao ser, é a da materia e da fórma. A materia designa a *essencia* ou a natureza das cousas: a essencia está *para* o ser, é o

que o ser é, abrange o complexo das suas qualidades ou dos seus attributos.

A' essencia oppõe-se á *fôrma*, á cada categoria material uma categoria formal, que diz *como* a essencia é. Como é o ser? O ser é *posto*, tem uma posição, é positivo. A posição é a *fôrma* do ser, dos seres, espirito ou corpo, cousa finita ou infinita.

A essencia e a *fôrma*, combinadas, constituem a *existencia*. Tudo aquillo cuja essencia é posta, existe. Si a essencia do objecto reveste *fôrma* só na nossa imaginação, a existencia é puramente imaginária ou subjectiva; si a essencia é realizada no espaço exterior ou no mundo, o ser tem uma existencia objectiva, independente do nosso pensamento.

2. Analysado no seu conteudo, o ser offerece novas categorias, que podem ser denominadas, segundo Aristoteles, categorias dos *contrarios*, e que somente convem ás diversas partes ou determinações do ser consideradas nas suas relações recíprocas. Estas categorias são dominadas pela antithese ou opposição, isto é, pela relação dos dous termos coordenados. O espirito e o corpo, no homem, são typos deste género de relação.

3. Considerado em si e ao mesmo tempo no seu conteudo, o ser offerece, nesta synthese, novas propriedades. Como, por exemplo, o homem, considerado na unidade da sua natureza.

CAPÍTULO III.

Relação entre o sujeito e o objecto do conhecimento.

§ 1.

Natureza da relação entre o sujeito e o objecto.

O que constitue o conhecimento, é uma certa *relação* entre o sujeito e o objecto, já estudados. Em que consiste esta relação? Examinemos.

Tanto o sentimento como o pensamento põem o espirito em relação com as cousas. Como distinguir esta dupla relação? A distincção já nos foi dada pela respectiva análise das faculdades de pensar e de sentir. Com effeito, a alma, quando *affectiva*, é movida, agitada, apaixonada; quando *intelligente*, é calma, indifferente, e conserva a liberdade de acção e de apreciação; no primeiro caso, ella soffre influências exteriores, quer queira, quer não; no outro, permanece impassivel. A mesma opposição manifesta-se no objecto, quando dirige-se ao coração ou ao espirito: apresenta-se ao sentimento, como um todo indiviso, no seu complexo de qualidades e de relações; ao pensamento, como uma cousa separada, que destaca-se da realidade ambiente, e deve

ser estudada separadamente no seu complexo de propriedades, de partes e de relações. A diferença, entre o pensamento e o sentimento, exprime-se perfeitamente pelas duas categorias oppostas, inherentes á unidade da essencia: pelas ideas do proprio e da inteireza. No conhecimento, a relação indicada é uma relação de *essencia propria*, onde os dous termos, sujeito e objecto, conservam-se distinctos e oppostos, sem influencia alguma recíproca. No sentimento, o sujeito é affectado pelo objecto, e a união dos dous termos supera a distincção.

O conhecimento exprime uma relação de distincção, relação *analytica*, entre o sujeito e o objecto. A análise demonstra o valor da determinação desta relação. Com effeito, as faculdades de um ser limitado, como o homem, são necessariamente affectadas de negação: podem attingir ou não o seu respectivo fim. O fim do pensamento é attingir a essencia propria das cousas. Consequindo-o, o pensamento está com as cousas numa relação positiva, ou se manifesta, como verdade; no caso contrario, a relação é negativa, ou o pensamento manifesta-se, como erro. A *verdade* é precisamente a relação, em que o sujeito adapta-se ao objecto e o reconhece em si, como elle é; e o *erro* é exactamente a relação contrária. A verdade é o fim, o erro o desvio do pensamento. A verdade e o erro são, pois, as duas determinações qualitativas do conhecimento. Este resultado exclue qualquer dúvida, quando são comparados o pensamento e o sentimento. Appreciado no mesmo aspecto, positivo ou negativo, o sentimento determina-se, como prazer e como dor, caso o objecto esteja em harmonia ou em opposição com a situação actual da alma. O prazer e a dor explica, pois, a relação de essencia inteira, relação concreta e *synthetica*, que o sentimento estabelece, entre a alma e as cousas. Dahi novas approximações que notam a diferença, entre o pensamento e o sentimento, entre o conhecimento e a emoção: o pensamento está para o sentimento como a verdade está para o prazer, como o erro está para a dor.

É clara, agora, a differença, entre o conhecimento e verdade: aquelle, relativamente a esta, é genero, a verdade é uma especie de conhecimento. Todos os conhecimentos não são verdadeiros, mas a verdade é um conhecimento para nós ou para Deus. O conhecimento é a relação do pensamento com a essencia propria do objecto em geral, positiva ou negativa; a verdade é a determinação desta relação, a relação affirmativa. A outra relação é egualmente um conhecimento, é o erro, que não deve ser confundido com a ignorancia. O conhecimento é a relação mais extensa ou indeterminada, entre o pensamento e o objecto. São conhecimentos, pois, todos os productos ou estados do pensamento: a verdade e o erro, a certeza e a dúvida, são conhecimentos. A *certeza* é uma especie de verdade, é a verdade consciente, que resiste a todas as affirmações contrárias. A dúvida é uma hesitação a respeito da verdade, não a respeito do conhecimento.

§ 2.

Condições subjectivas do conhecimento.

Como producto da actividade intellectual, o conhecimento repousa na distincção do sujeito e do objecto. Desta definição deduzem-se novas *condições* do conhecimento. Com um sujeito, um objecto e uma relação, ha conhecimento; a análise, porém, exige, além disso, as funcções do sujeito, e o modo pelo qual o objecto nos é dado no conhecimento.

Ja são sabidas as funcções do pensamento, ou os diversos momentos da actividade intellectual, feita a abstracção do objecto: attenção, percepção e determinação, que são as condições internas ou subjectivas do conhecimento. Com effeito, para que o espirito conheça um objecto qualquer, substância ou relação, finito ou infinito, é necessario primeiramente dirigir-se para elle; este primeiro movimento do espirito,

que pertence ao pensamento, embora a vontade tambem concorra, chama-se *attnção*. A *attnção* é a condição do conhecimento, quer seja o de um phenomeno, quer o do ser absoluto. A este succede segundo acto pelo qual o pensamento attinge ou percebe o objecto, que lhe atrahê a *attnção*, é a *percepção* ou algumas vezes a *appercepção*, grau mais elevado da actividade intellectual. Sem *percepção*, não ha conhecimento. As duas primeiras funcções, ás vezes, são simultaneas, e então podem confundir-se, pòr exemplo, si o objecto está ao nosso alcance, e é percebido com alguma *attnção*; quando, porém, o objecto offerece difficuldades, a differença é patente. Estas funcções estão inherentes ao pensamento e não aos objectos: donde ja conclue-se que o conhecimento vem de nós, e forma-se pela propria actividade do sujeito, sem embargo das doutrinas exterioristas, como o sensualismo, o tradicionalismo e o pantheismo, que collocam a origem dos conhecimentos na materia, na sociedade e em Deus. Mas o conhecimento determinado ou analytico exige mais uma condição, a *determinação*. Com effeito, para conhecermos um objecto, em algumas das suas propriedades ou relações, precisamos combinar incessantemente a *attnção* e a *percepção*, dirigindo-as successivamente ja sobre um poncto, ja sobre outro, até obtermos um conhecimento claro e sufficiente do objecto; assim fórma-se a sciencia: a combinação da *attnção* e da *percepção* constituem a terceira funcção do entendimento.

§ 3.

Condições objectivas do conhecimento.

Ha condições concernentes ao objecto do conhecimento. Este é excessivamente variavel; varia na clareza e na perfeição, conforme as funcções do pensamento, a força da *attnção*, a vivacidade da *percepção*, o methodo de *determinação* adoptado; varia na espe-

cie ou na natureza, conforme os objectos que queremos conhecer. O conhecimento de objecto sensível, offerecido aos orgãos, é differente do conhecimento de objecto supra-sensível, dirigido exclusivamente á razão. Entretanto, em ambos os casos, figuram objectos, e o conhecimento de um objecto considerado em si, sensível ou não, recebe o nome de *noção*. Si queremos conhecer uma relação entre duas cousas, ja entre duas substâncias, ja entre duas propriedades, ja entre uma substância e suas propriedades, o conhecimento recebe o nome de *juizo*. Si, finalmente, queremos combinar relações, e deduzir dellas uma proposição, neste caso o conhecimento recebe o nome de *raciocinio*. Estes tres aspectos são fundados na natureza das cousas; e a actividade da intelligência, determinada por elles, recebe o nome de operações. Estas são oppostas ás funcções como o objecto ao subjeito, mas ambas applicam-se ao pensamento activo ou ao entendimento.

A divisão do conhecimento, resultante da theoria das operações do pensamento, deve ser notada, porque determina ja a noção de methodo, e esclarece alguns pontos obscuros do nosso saber. Como o espirito adquire noções, ou conhece os objectos em si? Vendo-os, com os olhos do corpo, ou com o do espirito, que é a razão, observando-os e contemplando-os com attenção. No primeiro, adquirimos o conhecimento pela simples observação do objecto, é uma intuição, ou um *conhecimento intuitivo*: no segundo, o attingimos pela contemplação da razão, como acontece com os principios; então a intuição é intellectual. Assim tambem com o conhecimento que tem por objecto as relações das cousas. Si o espirito attinge facilmente a relação, a intuição é sufficiente, sem distincção de elementos sensíveis ou supra-sensíveis; si, porém, a relação entre dous objectos ou dous pensamentos não pode ser attingida, então o espirito recorre a uma medida commum, um termo medio, um intermediario, entre as duas cousas submettidas ao exame: raciocina, e o conhecimento torna-se *discursivo* ou demonstrativo.

Assim, conforme o modo de conhecermos as cousas, em si, directamente, ou em sua causa, os nossos conhecimentos dividem-se em intuitivos e discursivos. Dahi a base da distincção do methodo em *análise* e *synthese*.

Reservamos para outro logar a discussão das operações do entendimento, limitando-nos, na theoria geral do conhecimento, ao exame do modo pelo qual o objecto é dado ao sujeito do conhecimento.

§ 4.

Intuição sensível. Intuição intellectual

Ha uma condição geral para que o objecto, substância ou relação, possa ser conhecido na intuição : é que elle seja *dado* ao sujeito, isto é, ao espirito. Esta condição justifica-se facilmente. O objecto, materia do conhecimento, existe por si, independentemente do espirito, e deve ser conhecido, tal qual é, sem addição nem diminuição. Como esta materia é dada ao espirito? De dous modos, immediato e mediato.

Assim é que o *eu* revela-se immediatamente ao pensamento, sem necessidade e possibilidade de um intermediario. Os phenomenos e propriedades da alma são, pois, objecto de percepção immediata, bem como certas partes no nosso corpo, as affecções do systema nervoso cerebral, com o qual o espirito está intimamente unido. E', por este motivo, que as sensações, bem que realizadas fóra da alma, são tidas frequentemente por actos de consciencia.

Com os *corpos* ou objectos exteriores, porém, a regra é outra. Estes são dados pelos sentidos, e revelam-se ao pensamento por modo indirecto, onde chegam tendo passado pelo intermediario dos organs sensorios. Dahi o officio da sensibilidade, como condição do conhecimento do mundo exterior. Este conhecimento é acompanhado de uma intuição ou de uma representação dos objectos, denominada *intuição sensível*. A imagina-

ção é a origem della. E' assim que a representação dos objectos resulta do trabalho da imaginação: é a função propria desta faculdade, na geração dos conhecimentos humanos. Si fosse resultado dos sentidos, desapareceria com a sensação; além do que, a retina do olho, que offerece alguma analogia com o phenomeno da intuição psychologica, não poderia fornecer, como um espelho, mais de duas dimensões da superficie.

O conhecimento que tem por objecto os nossos semelhantes, como *espíritos* ou substâncias espirituaes, é egualmente indirecto. Os espiritos só se revelam á observação, quando unidos á materia; é pela linguagem que os conhecemos, e a linguagem, oral ou escripta, é percebida pelos sentidos. Os espiritos, pois, são dados indirectamente com os corpos e pelos corpos, e podemos então, representa-los na imaginação, porque, como os corpos, elles são seres determinados. E' assim que figuramos os affectos, os desejos, o character dos nossos semelhantes, e creamos mesmo, como na poesia e no sonho, *espíritos* e relações sociaes.

Acima, porém, dos espiritos, corpos e homens concebemos a natureza, a humanidade, o espaço e o tempo, e acima destes generos admittimos ainda o Ser, um e inteiro, Deus. Estes objectos são dados ao sujeito por uma *intuição intellectual*. A razão é, com effeito, o sentido metaphysico que abre-nos o mundo superior, objecto da especulação, como os sentidos do corpo, o mundo inferior, objecto da observação. A razão e os sentidos completam o material necessario á vida da alma.

Os dados da razão são as *ideas*; os dos sentidos, as *sensações*. As ideas estão para as sensações, como a razão para os organs. A sensação resulta da impressão dos corpos sobre os nervos; a idea, da impressão das cousas divinas sobre a face superior da alma. A sensação é um intermediario entre o pensamento e o mundo exterior; a idea é um intermediario entre o

pensamento e Deus, é o objecto immediato da nossa intuição. Assim, pois, a sensação e a idea não são conhecimentos, productos do entendimento, mas meios de conhecer.

6

LIVRO SEGUNDO

Origens do conhecimento

As origens do conhecimento são as faculdades receptivas do espirito: a *sensibilidade* e a imaginação, de um lado, a *razão*, de outro. Esta é a base da divisão do conhecimento, relativamente ás suas origens.

A sensibilidade e a razão alimentam a alma, cujos actos distribuem em dous grupos, uns sensíveis ou empiricos, outros especulativos ou não sensíveis.

O dominio do *conhecimento sensível* é formado pelos factos, phenomenos, particularidades, por tudo quanto é produzido no espaço e no tempo, por todos os actos da vida physica e espiritual. Estes phenomenos são *internos* ou *externos*. O conhecimento sensível interno comprehende os phenomenos psychologicos, os factos da consciencia; o externo, os phenomenos physicos, os factos da natureza.

O dominio do *conhecimento não sensível* é tão vasto como o do experimental, mas opposto a elle. Si um

representa a história, o outro representa a philosophia, sciencia encyclopedica das leis, das causas, dos principios do mundo moral e do mundo physico, systema de verdades geraes que correspondem á essencia immutavel das cousas. A fórma deste conhecimento, bem como a do sensível, é dada pelo entendimento que trabalha sobre materiaes fornecidos pelos sentidos e pela razão. Dahi a possibilidade do erro neste duplo dominio do conhecimento.

O conhecimento não sensível divide-se em dous generos, como o sensível. O primeiro comprehende o *conhecimento abstracto* ou commum, conhecimento das especies e dos generos, mas ainda encerrado nos limites da experiencia. O outro, ultrapassa a observação, e, dentro das regiões da metaphysica, occupa-se do ser, da essencia e da causa de todas as cousas, do divino e do ideal, do bem, do bello, do verdadeiro e do justo. Este segundo genero denomina-se *conhecimento racional*.

O conhecimento sensível e o não sensível, oppositos, combinam-se no *conhecimento harmonico* ou applicado. Tal é o objecto da philosophia da história, sciencia da applicação dos principios aos factos, em todas as regiões da vida universal, e que realiza, nesta synthese, a harmonia das duas antitheses do conhecimento.

Acima, porém, destes generos distinctos está o *conhecimento indeterminado*, pelo qual o objecto é attinvido na sua essencia, una e inteira, na totalidade indivisa, sem designação de elementos sensiveis ou não sensiveis. O conhecimento indeterminado é anterior á análise e precede, na ordem do tempo, aos conhecimentos determinados. O pensamento *eu*, como factio primitivo do senso íntimo, é um exemplo notavel dos conhecimentos indeterminados (1).

(1) Introducção, Cap. III. Divisão da sciencia.

Esta divisão abrange o complexo dos conhecimentos humanos. A logica occupa-se successivamente destes generos de conhecimentos. Omittiremos o sensível interno, já exposto na psychologia.

CAPÍTULO I.

Conhecimento sensível

Esthetica logica.

§ 1.

Objecto do conhecimento sensível.

O objecto do conhecimento sensível externo são os factos ou phenomenos do mundo exterior. Estes factos são distribuidos em dous grupos: aquelles que conhecemos pessoalmente, e aquelles que conhecemos, por meio de outrem. Os primeiros são objecto da *observação* pessoal, os outros, objecto do *testimunho*. O testemunho vem supprir a deficiencia pessoal; porque, sendo o espirito limitado no tempo e no espaço, não pode, como no conhecimento interno, estudar todas as particularidades do mundo physico. A base do conhecimento externo, pois, é a theoria geral da observação sensível.

A observação externa applica-se á parte descriptiva das sciencias que occupam-se da natureza e da sociedade; porque a parte racional ou mathematica compete ao conhecimento philosophico. A observação é necessariamente limitada quanto aos seus objectos: exerce-se no passado, no presente, não no futuro, reconhece o

que é ou foi, não o que deve ser, e exprime-se sob a fórma de um juizo assertorio e particular. Assim, as sciencias naturaes, physicas, chemicas, physiologicas e geographicas acham-se, ao mesmo tempo, incluídas no dominio da história e da philosophia, como conhecimentos sensiveis e racionaes. As descripções das instituições passadas, bem como o conhecimento topographico da terra, nos são transmittidos especialmente, por via do testemunho, mas admittido com a condição de ser fundado na observação regular dos factos.

O conhecimento sensível exterior é fonte de algumas doutrinas contradictorias. E' assim que o *sensualismo* dá os sentidos como a unica origem de conhecimento, ou as faculdades da alma como sensações ou sensações transformadas: « Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu » O *idealismo sceptico*, ao contrário, nega o valor do conhecimento sensível, affirma que os sentidos dão unicamente impressões, não semelhantes aos corpos, causa supposta, e que não podem servir de base para uma affirmação legítima.

O vício destas duas doutrinas é visível. O sensualismo, além de ser doutrina exclusiva, despoja a alma de espontaneidade; o idealismo sceptico está em opposição com a consciencia vulgar, com o sentimento da nossa propria limitação e cheia de lacunas. Tem um unico merito: indicar o caminho á theoria racional do conhecimento sensível.

§ 2.

*Condições do conhecimento sensível. Primeira condição:
os sentidos.*

A formação do conhecimento sensível depende de *condições* physiologicas e psychologicas. A primeira condição é puramente physica, e reside nos orgãos sensiveis, que dão a sensação; então a alma intervem com a serie das faculdades intellectuaes para completar a sensação e engendrar o conhecimento: a imaginação

fornece a representação do objecto; a reflexão ou o entendimento compõe a noção, e conclue do interior para o exterior, por meio das funções do pensamento; a razão, finalmente, procura as ideas ou categorias que applicamos ao objecto, para determina-lo nas suas propriedades e relações.

Os *sentidos* fazem parte do systema nervoso cerebral, intimamente unido á alma. Seu officio é, ao mesmo tempo, physico e espirital; como organs physicos, elles recebem a acção da materia, desenvolvem-se e definham com o corpo; mas, sobretudo, servem aos interesses da vida espirital, pondo a alma em contacto com a natureza. Este contacto é necessario para o espirito comprehender a natureza, actuar sobre ella e apropri-la ás exigencias do homem; os sentidos são até os intermediarios, entre o homem e seus semelhantes, porque a palavra, a educação e o ensino seriam impossiveis, nas condições da vida actual, sem o auxilio delles.

A correspondencia é perfeita, entre a organização dos sentidos e os diversos processos physicos e chimicos, manifestados na producção do calorico, da luz, do som, dos sabores e dos perfumes. Cada sentido revela uma ordem especial de phenomenos, não perceptiveis por outro. A limitação não é somente qualitativa, é tambem quantitativa. Os sentidos não extendem-se ao infinito no espaço, nem ao infinitamente pequeno no decrescimento das ondulações luminosas ou sonoras, posto que a vista possa attingir os corpos no ceu em distâncias incommensuraveis, e apreciar a gradação das cores com maravilhosa finura. — Ha instrumentos que augmentam em proporções enormes o alcance natural dos sentidos, mas a actividade sensorial tem limites que não podem ser ultrapassados.

Os sentidos recebem *impressões*, e as transmittem ao cerebro, onde, segundo a physiologia, produz-se a *sensação*, com o concurso da alma, sob condição da continuidade do systema nervoso. A sensação depende

do estado sanitario dos nervos cerebraes ou rachideos, não dos orgams externos, que podem estar intactos. A sensação é, portanto, um phenomeno physico que começa na periphèria do corpo, e acaba no centro nervoso, onde affecta a alma, em virtude da relação íntima que existe entre as duas substâncias no homem. Sem um accidente no systema nervoso, a impressão transforma-se inevitavelmente em sensação. Talvez mesmo fosse melhor dizer que a impressão é a propria sensação, mas que somente pode ser percebida, si o systema nervoso é completo. Esta explicação seria mais conforme com a psychologia experimental; porque o que a alma sente e percebe, são os nervos modificados pelos objectos. Assim explica-se melhor o facto da localização das sensações e o phenomeno da visão: concebe-se que o nervo optico receba a influéncia da luz e das cores, ao passo que nenhum raio de sol penetra no cerebro.

Si a sensação resulta da acção dos objectos sobre os nervos, é claro que exprime uma *relação*, entre os orgams e o mundo exterior, e, portanto, deve variar, conforme os termos desta relação, ja quanto aos objectos, feita a abstracção dos orgams, ja quanto aos orgams, feita a abstracção dos objectos, ja finalmente, quanto ás modificações, sobrevindas ao mesmo tempo nos objectos e nos orgams. Dahi a variabilidade da sensação; e não é só a variabilidade: a sensação é um phenomeno physico, produzido pela matéria sobre a materia, de conformidade com as leis do mundo physico.

Desde que as sensações sejam *fataes*, são tambem passivas e *involuntarias*. Com effeito, as sensações são recebidas e não produzidas pelo agente; existem deste ou daquelle modo, independentemente da vontade. Sendo assim, é facil julgar a sensação no poneto de vista da *verdade* e do erro. A sensação é a origem da maior parte dos nossos erros, como provam as illusões dos sentidos, dizem os scepticos; a sensação é o proprio conhecimento, dizem os sensualistas. A sensação em

si não é verdadeira, nem falsa : é um phenomeno physiologico, que é, sem dúvida, como deve ser, mas que só pode tornar-se verdade ou erro, por sua relação com a intelligência. A verdade existe para a intelligência, como relação exacta do objecto com o pensamento : uma enfermidade pode existir, sem ser conhecida, e enquanto não for conhecida, não se pode dizer que é verdadeira ou falsa para o paciente. A sensação, pois, é indifferente á verdade e ao erro ; e quando, como qualquer outro phenomeno, torna-se objecto do pensamento, então sera, não a causa de uma verdade ou de um erro, mas simplesmente a occasião de conhecimentos, que podem ser verdadeiros ou falsos.

A sensação tem um elemento representativo para a intelligência e um affectivo para o sentimento : de um lado, affecta a alma agradável ou desagradavelmente ; de outro, attrahe a attenção, e fornece ao pensamento materia de conhecimento. Neste conhecimento estara a verdade ou o erro, a sensação é apenas um objecto do pensamento. E' claro, portanto, que é o entendimento que engana-se, interpretando-a mal, e o erro então denota uma combinação viciosa ; mas os sentidos nunca podem errar, porque não conhecem e não conhecem a si mesmos.

A theoria contrária é prejudicial á sciencia. Quando imputa-se o erro aos sentidos, confunde-se manifestamente a sensação com a percepção. O sensualismo tem se esforçado para identificar estes dous factos tão diversos, e, na impossibilidade de um resultado satisfactorio, tem procurado introduzir a espontaneidade e reflexão na alma, com a protecção da sensação. Assim procedeu Condillac absorvendo a attenção na sensação, sem reflectir que ambas podem convergir, como a alma e o corpo, sem ser identicas.

Dissemos que a attenção e a sensação podiam convergir, sem ser identicas. Com effeito, a attenção é um movimento voluntario do pensamento, uma funcção da intelligência que, ora tem por objecto uma impressão

sensível, ora um princípio racional. Mas, para conhecer não basta prestar attenção, é ainda preciso attingir o objecto. A *percepção* é a segunda função do entendimento e a segunda condição do conhecimento. Os sensualistas a confundem com a attenção, isto é, com a sensação. Entretanto, é evidente que não são os sentidos que percebem, mas nós, por meio dos sentidos: os sentidos são unicamente os instrumentos, não a causa ou os agentes da percepção.

O objecto directo da percepção não é uma cousa exterior, o corpo situado no espaço, mas sim a sensação, isto é, a modificação dos nervos ou a impressão nervosa. Insistimos neste ponto. Na psychologia estudamos as relações da alma com o corpo, ao qual está unida; mas esta relação, só é íntima, como relação de consciencia e de sentimento immediatos, com certa parte do corpo, com o systema nervoso da vida de relação, não no seu centro, no encephalo, nem no trajecto dos nervos do centro até á superficie, porém na periphèria, onde os nervos cerebraes ou rachideos espalham-se pelos organs sensorios, emquanto estes nervos recebem a acção dos objectos exteriores. É facto que não conhecemos, pelo senso íntimo, os phenomenos da vida vegetativa, nem mesmo a estructura do cerebro ou a direcção dos nervos que terminam nos organs: compete á anatomia o esclarecimento deste assumpto; ao passo que percebemos, e sentimos immediatamente o que passa-se nos organs dos sentidos, quando abertos, sob a condição da integridade do systema nervoso: a anatomia é inutil para ver ou para ouvir, para gosar ou soffrer, como para operar o movimento dos musculos, por meio dos mesmos nervos. Tal é o limite preciso da relação íntima da alma com o corpo. As outras relações da alma com a criação estão subordinadas a esta. O espirito, como intelligência, sentimento e vontade, está em communicação indirecta com o mundo dos corpos e dos espiritos, por meio do systema nervoso, intermediario indispensavel para a revelação delles.

Abrimos uma unica excepção : as relações da alma com Deus são alheias á sensibilidade e estabelecem-se, por meio da razão.

Assim, firmemos bem este poncto : o objecto immediato da percepção é a sensação, unicamente a sensação, isto é, um estado nervoso do corpo, uma modificação propria. O homem só pode attingir a natureza pelos sentidos e nos sentidos : não percebe as cousas, mas uma impressão das cousas. Si esta conclusão compromette, á primeira vista, a realidade do mundo exterior, a justificação está nos factos, e a confirmação na auctoridade dos melhores philosophos que, em todos as epochas da philosophia, affirmaram que o homem não percebe immediatamente os objectos.

Os peripateticos suppunham, entre o espirito e os objectos, *fórm*as ou *especies sensiveis*, isto é, effluvios ou imagens que evaporavam-se dos corpos, e deparavam com a alma ou o *sensorium*, no qual ella reside, deixando um vestigio nos orgams ; Descartes, convencido da separação radical do espirito e do corpo, substituiu as especies sensiveis pelas *ideas*, dizendo que só estas teem accesso na alma. O auctor hesita sobre a natureza destas ideas adventicias, muito distinctas das inatas ; mas como Aristoteles, exprimindo mal a existencia de um intermediario, afirma que a alma só percebe as suas proprias impressões. Malebranche, discipulo de Descartes, diz que nós vemos em Deus as ideas das cousas ; Kant imaginou outros intermediários, entre o espirito e as cousas : o tempo e o espaço, como fórmulas da sensibilidade. Berkeley, partindo da hypothese vulgarizada das ideas intermediarias, adoptou o partido de supprimir as cousas, como inuteis, visto como as ideas são sufficientes para tudo.

Reid, entretanto, afasta-se da opinião geral, quanto á percepção indirecta dos objectos exteriores. O acto chamado *percepção*, diz o auctor, contém tres cousas : alguma concepção ou noção de um objecto percebido ; depois, a convicção irresistivel de sua existencia actual ;

finalmente, esta crença é immediata, e não o effeito de um raciocinio. — A noção da percepção sensível é clara; mas a questão consiste em saber qual o objecto da percepção. Reid affirma que é um objecto exterior; dizemos que é a sensação, qualquer que seja a causa do phenomeno sensível. A nossa asserção sera demonstrada; além de que o proprio Reid, finalmente, vem affirmar que o seu principio só é verdadeiro « quanto ás pessoas cuja intelligência está sufficientemente desenvolvida para distinguir, entre objectos de pura imaginação e cousas que teem uma existencia real. . . . Ora, pode-se duvidar que as crianças, quando começam a servir-se dos sentidos, façam logo a distincção, entre as cousas que são percebidas ou imaginadas e as que existem realmente; e em quanto não somos capazes deste discernimento, não pode se dizer com propriedade que cremos ou não na existencia de qualquer cousa; a convicção da existencia de uma cousa parece suppor a idea da existencia desta cousa; idea muito abstracta, talvez, para penetrar no espirito de uma criança. Quando falo, pois, da faculdade perceptiva, é da que existe nas pessoas adultas e de espirito são. » Vê-se, portanto, que Reid não affirma que a convicção da existencia de objectos exteriores, correspondentes ás nossas sensações, é primitiva, mas o resultado, legítimo ou não, da experiencia que adquirimos, desde a infancia: não é immediata, mas a conclusão de uma serie de observações que fazemos sobre o uso e alcance dos sentidos, e que, na idade adulta, impõem-se, e obrigam o assentimento do espirito, como se fora um hábito.

Procuremos mostrar como a affirmação do mundo exterior exige o raciocinio. Si a sensação é uma modificação propria, si a percepção applica-se a nossas impressões, é evidente que ellas, por si sós, não auctORIZAM a affirmação da existencia de um mundo exterior. De que modo opera-se a passagem do eu para o não-eu? E' com o auxilio do *raciocinio*. Não sei si este processo tem fundamento ou não; sei que é indubitavel.

Si o mundo exterior não é objecto de uma percepção immediata da alma, o modo de concebe-lo é indirecto, por meio do raciocinio. As difficuldades suscitadas por esta solução facilmente desaparecerão. A affirmação do mundo exterior não é um facto primitivo da consciencia, mas uma conclusão do entendimento. Com effeito, o espirito conclue do effeito para a causa, da sensação para o objecto, logo que reconhece os limites de sua propria existencia, e faz a distincção, entre as imagens caprichosas da imaginação, creações suas, e as sensações fataes que o affectam, independentemente da vontade. O facto primitivo do pensamento é unico, é a consciencia de si mesmo: *Cogito, ergo sum*. Aqui a alma attinge-se sem intermediario, por uma intuição directa, mas ignora ainda a natureza e suas similhan-tes. O mundo exterior só existe para um ser limitado, como o homem ou o animal, e a condição para um ser ter consciencia deste mundo exterior ou reconhece-lo, é te-la primeiramente da sua propria limita-ção: esta consciencia é um attributo exclusivo do ho-mem. E' impossivel chegarmos ao exterior, sem ser pelo conhecimento proprio, é impossivel concluirmos o exterior, não partindo da limitação do nosso interior. O apoio natural desta conclusão são os phenomenos da sensibilidade, que exigem uma causa, a qual não está em nós.

Si objectarem que, neste caso, as crianças não attingem o mundo dos corpos, porque não se conhecem, responderemos que as crianças não sabem, no principio, que as suas sensações referem-se a cousas exteriores, que é necessario um exercicio prolongado do enten-dimento, para explicarem a origem e o valor de cada impressão. Assim, como a percepção unicamente applica-se ás modificações da nossa sensibilidade, é claro que a sciencia não pode acceitar sem *demonstração* a existencia do mundo dos corpos, embora possamos acceita-la na prática. Com effeito, o senso commum regulando o curso da vida humana, satisfaz-se com o

facto, sem procurar a causa e a possibilidade delle; affirma a distincção entre a alma e o corpo, admite o mundo e a sociedade, proclama a existencia de Deus e da vida futura,, como necessidades da razão. A sciencia, porém, mais exigente, adopta unicamente as opiniões reconhecidas verdadeiras e certas, com exame previo. Si a realidade do mundo exterior não é, como os factos da consciencia e os phenomenos da sensibilidade, objecto de intuição immediata, mas a conclusão das operações discursivas do entendimento, faz-se carecedora de uma demonstração, e a theoria pode reclamar provas. Esta necessidade foi comprehendida pelos philosophos. Dahi as theorias de Descartes, Malebranche, Berkeley e Fichte. A conclusão idealista deste último é importante: o mundo exterior é uma criação do nosso pensamento, nascida da necessidade que o espirito tem de objectivar suas representações. O mundo exterior, como objecto da sciencia, não tem existencia independente do eu.

A doutrina idealista, como theoria da sensação e da percepção sensível, é perfeita e contém indicações exactissimas, ainda hoje apresentadas nesta parte do conhecimento. Os idealistas, porém, declaram que é impossivel a demonstração do mundo exterior: eis o erro desta doutrina, erro que provém da falta de uma theoria da razão, como faculdade receptiva, com referencia ás cousas supra-sensíveis. Fichte confessa que, si o principio de causalidade tivesse valor universal, a existencia do mundo exterior seria tão certa como a do eu. Ora, a causa é um dos elementos que devemos á razão. Assim, em conclusão, o idealismo ensina-nos que a sensação, por si, nada prova, e que a razão só, si tivesse um alcance legítimo, facultaria a passagem do eu ao não-eu. O esforço da philosophia, por consequencia, deve convergir, para mostrar que os principios da razão tem valor transcendental.

Aos traços geraes do conhecimento sensível, acrescentaremos agora algumas particularidades das opera-

ções multiplas do espirito, concernentes á formação delle. Examinaremos os dados reaes dos sentidos, veremos como a imaginação, o entendimento e a razão interpretam e completam a sensação, e extrahem della a noção de um objecto exterior.

Os sentidos exprimem, entre o espirito e o mundo exterior, uma relação completa e harmonica; não ha ordem alguma de phenomenos que não esteja submettida á observação delles, porque os sentidos, como as facultades espirituaes, são organizados de conformidade com o universo, e destinados a manifestar a natureza cosmica do homem. Entre a natureza dos orgams sensitivos e as propriedades que elles percebem nos objectos, ha um parallelismo perfeito.

E' exclusivamente este parallelismo que explica, e torna possivel o facto da sensação. Assim tres processos manifestam-se na natureza: o processo *dynamico*, que envolve e combina as forças elementares, e produz as maravilhas admiraveis, mas puramente formaes, exteriores e mathematicas das leis e movimentos dos corpos; o processo *chimico* que, mais complexo que o primeiro, exprime um grau superior da vida physica, penetra na natureza íntima, nos elementors formadores da base dos corpos, compõem e decompõem o organismo destes; finalmente, o processo *organico*, que completa os processos inferiores, eleva-se ao alto da criação, até no seio do ser, e engendra a vida no estado mais elevado, nas fórmas mais ricas e harmonicas.

Ora, ao processo *dynamico* corresponde o *tacto*, e a séde do tacto, espalhado na superficie do corpo, é um conjuncto completo de forças: a cohesão, a gravitação, o calor, a repulsão encontram-se constantemente sobre a pelle. Ao processo *chimico*, duplo por natureza, poisque funda-se na combinação de elementos, prendem-se o olfacto e o paladar, e estes sentidos são um perpétuo laboratorio de chimica. Finalmente, ao processo *organico* referem-se as funcções destinadas á reproducção dos seres.

Mas, o homem estaria ainda incompletamente em relação com o mundo exterior, si não disposesse de sentidos que, menos dependentes da materia, facultassem-lhe attingir as *fórm*as das cousas ; porque as *fórm*as, inherentes á natureza, completam a harmonia do organismo. Ora, as *fórm*as produzem-se, sob dous aspectos : são exteriores, illuminadas e coloridas pela luz, ou são interiores, e exprimem o som pela diversidade e jogo de sua contextura. Dahi a *vista* e o *ouvido*. A *vista* manifesta a *fórm*a de extensão das cousas no espaço ; o *ouvido*, a *fórm*a de evolução no tempo. Estes dous sentidos, apreciadores das *fórm*as, são os mais universaes que possuímos ; são os verdadeiros representantes das nossas relações cosmicas ; seu magnífico conjuncto deixa-nos perceber as *fórm*as e as poeticas bellezas da natureza, e apresentam-se assim como o instrumento e condição das artes que dependem do tempo e do espaço. Dahi o character verdadeiramente elevado, e, por assim dizer, espiritualista do *ouvido* e da *vista*. A *vista*, que abraça a *fórm*a extensa das cousas, é egualmente o sentido mais vasto e mais extenso : e, poisque esta *fórm*a só pode se patentear na luz, como a arte, que refere-se ao espaço, suppõe o dia, o organ visual é um quadro vivo e um foco de luz ; é um espelho do mundo exterior, e a luz que illumina este espelho. O *ouvido*, que percebe a *fórm*a de successão, o movimento íntimo dos corpos, é, tambem, o sentido mais delicado e mais íntimo ; e como esta *fórm*a só pode produzir-se no tempo, o organ auditivo é organizado de correspondencia com a arte que prende-se ao tempo ; a orelha é, pois, um apparelho musical.

Assim, a *sensação* funda-se em certa relação, entre os organs sensiveis e a vida universal, numa de suas manifestações ; a *sensação*, por outros termos, só é possível com a dupla condição, uma subjectiva, outra objectiva, a acção dos organs, e a acção correspondente da natureza.

Os sentidos, como acabamos de ver, si são a condição de nossas relações com o mundo physico, não attestam, entretanto, de modo algum, a existencia dos objectos do mundo exterior: não nos dão percepção alguma directa, immediata e completa destes objectos; não testemunham absolutamente outra cousa, além de sensações experimentadas, ou impressões recebidas pelos orgams. Em última anályse, não estamos em relação com os objectos, mas com os sentidos, conosco mesmos; e é nos sentidos que percebemos incessantemente as affecções, que recebemos do exterior. Os objectos resistem aos esforços que fazemos para attingi-los, no seu proprio terreno, na sua essencia ontologica; surprehendemo-los atraves do prisma dos sentidos.

Assim, pelo tacto, não adquirimos noção alguma de tempo, de espaço, de solidez, que possa convencer-nos da existencia de um mundo exterior. No paladar e no olfacto, apenas percebemos a decomposição chimica que opera-se nos orgams. No ouvido, apenas ouvimos as vibrações do osso elastico da orelha. Na vista, finalmente, apenas vemos a imagem dos objectos, tal como se fórma na retina. Assim, em todas as sensações, estamos unicamente em relação com os nossos proprios orgams, sentimos unicamente as modificações que elles experimentam, modificações que, sem dúvida, attestam a existencia de um mundo exterior, mas que os sentidos não podem no-la fazer comprehender.

Em resumo, percebemos *directamente* as sensações, percebemos *indirectamente* o mundo sensível.

Pensamos ter demonstrado que o conhecimento, até o individual e sensível do mundo exterior, não pode ser explicado unicamente pelas sensações.

Examinemos, pois, quaes são os elementos do espirito que devem *completar* a obra da sensação, para operar o conhecimento.

§ 3.

Segunda condição: a imaginação.

A sensação, como factó physico, não pode ter accesso na intelligência. Para penetrar no eu, faz-se-lhe necessario o auxilio de um poder espirital, que lhe seja analogo, o qual, tendo com os sentidos a mesma base categorica, individualize as cousas, e contenha em si as fórmãs sensiveis desta individualização, um espaço intellectual. Si a esta hypothese faltar realidade, o conhecimento sensível quebrar-se-á no seu organismo, porque a sensação deixa de ter intérprete que a possa receber no espirito.

Ora, este poder espirital é a *imaginação*. A imaginação é o sentido interno; é o princípio individualizador do espirito que dá-nos a imagem completa dos objectos, por meio das tres dimensões do espaço, que ella possui.

A individualização é a propriedade da imaginação; este character reproduz-se em todos os graus na manifestação della. E' uma faculdade que não pode abstrahir; as suas representações e creações são necessariamente finitas, figuradas, particularizadas. E' impossivel elevar-se, apezar de grandes esforços, ás noções geraes, ao absoluto, ao infinito, noções da concepção exclusiva da razão; deve limitar-se a attingir as individualidades, até nas altas regiões de seu poder, quando entreve o *ideal* das cousas.

E' nesta relação que a imaginação aproxima-se da sensação; ella é realmente o sentido, o corpo do espirito, bem que mais livre e mais rico que os sentidos exteriores, por sua affinidade com a intelligência.

A passagem do espirito para a natureza é assim disposta pelos sentidos, isto é, pela imaginação e pelos orgams externos.

Precisemos o officio da imaginação, na obra do conhecimento.

Os sentidos limitam-se á transmissão da impressão dos objectos exteriores; não fornecem noção alguma do tempo e do espaço, nem das fórmas e proporções das cousas; os objectos reflectem-se nos orgams, e estes apenas percebem essa reflexão indistincta e confusa. Ora, é pela imaginação, principio individualizador da intelligência, que o espirito consegue desemmaranhar essa confusão de imagens, que assaltam-lhe constantemente os orgams, e attingir nella os objectos individuaes procurados. E' ainda pela imaginação, que encerra em si um espaço intellectual, medida da realidade externa, que o espirito une ás impressões sensiveis a idea de uma grandeza, distância e extensão determinadas.

A imaginação é activa, em cada uma das sensações. A cada sensação une-se immediatamente no espirito a idea de uma fórma, de uma extensão, e essa idea provém necessariamente da imaginação. Com effeito, a sensação, incapaz de offerecer noção alguma, limita-se a simples e puras impressões; e as outras faculdades da intelligência não podem representar estas ideas sensiveis de espaço e de fórma.

Tal é o concurso da imaginação no conhecimento: receber a sensação, precisa-la, determina-la e apresenta-la ao pensamento com a apparencia de uma imagem sensivel, acompanhada das condições exteriores de fórma e de extensão.

As especies sensiveis da média idade são, pois, substituidas pelas sensações e imagens, phenomenos, agora, perfeitamente distinctos: a sensação é o intermediario, entre o espirito e o mundo exterior; a imagem é a primeira manifestação da actividade da alma exercendo-se sobre os dados dos orgams sensorios.

§ 4.

Terceira condição : a reflexão.

A segunda faculdade do espirito, cuja intervenção é necessaria para o conhecimento sensível, ou que, exprimindo-nos melhor, fórma todos os nossos conhecimentos, é a *reflexão* ou o entendimento. A reflexão interpreta a sensação, e assigna-lhe valor proprio. A imagem interna e subjectiva succede a noção de um objecto que supponmos exterior. Esta passagem do eu para o não-eu requer o concurso das funcções e das operações do entendimento. Sem attenção, percepção e determinação, não ha conhecimento: si a alma está distrahida ou preocupada, os objectos affectam inutilmente os sentidos, passam desaperecebidos, e não provocam imagem alguma; si a alma, mesmo attenta, não attinge os corpos que modificam os orgams, o objecto continua desconhecido; si a alma, finalmente, attingendo a sensação, não a analysa com sufficiente cuidado, não verá o objecto tal qual é, e sera vítima de algum erro. Em virtude destas funcções, a noção é adquirida. Mas, tracta-se de um objecto transcendente, situado fóra da esphera da alma. Ora, sem o juizo e o raciocinio, não ha noção de um objecto exterior. A experiencia é necessaria, para ligarmos as modificações nervosas á existencia objectiva de um objecto no espaço, ou á de uma causa modificadora, differente da alma: devemos educar os sentidos, comprehender o jogo dos orgams, procurar uma causa determinada para cada sensação determinada, e explicar os phenomenos exteriores pelos interiores. Esta experiencia laboriosa á qual estão submettidas as crianças, os adultos, que recuperam o uso da vista ou do ouvido, e até as pessoas que gosam da integridade dos sentidos, no caso de illusão, não adquire-se sem juizo e raciocinio. Para julgar, basta percebermos duas cousas em relação mútua, por exemplo, dous factos que coexistem ou succedem-se; não é necessario pro-

fundarmos cada termo, nem sabermos em que consiste o juizo. Na criança, os juizos são inconscientes e instinctivos, mas, em todo caso, são operações do entendimento. Ao ligar a sensação a um objecto, a criança contenta-se com perceber alguma cousa que se lhe produz nos orgams, e alguma cousa que subsiste no exterior, e com perceber as duas cousas, phenomeno e substância, simultaneamente.

O mesmo processo observa-se no raciocinio. O syllogismo e o methodo, são, sem d'úvida, conquistas da sciencia que excedem á capacidade da criança, mas o raciocinio é mais geral que o syllogismo e anterior ás regras da logica. Para raciocinar, bastam dous juizos referidos um ao outro, quer sejam compostos dos mesmos termos, quer unidos, por um termo medio. Cada principio contém a materia de um raciocinio, desde que seja applicado a um caso particular. Já é raciocinar o comprehender que o effeito tem uma causa, e que este ou aquelle effeito determinado procede de uma causa. Procurando-se a origem da sensação, raciocina-se, porque combinam-se tres termos, a sensação, o effeito, a causa. E' impossivel o conhecimento de um mundo exterior, sem reconhecer-se que as impressões organicas estão ligadas á presença de certos objectos. A criança não formula os raciocinios, como o homem adulto; mas observa, por exemplo, que ao abrir os olhos, vê uma lampada, que, ao fecha-los, não vê mais nada, que ao reabri-los, reve o mesmo objecto, no mesmo lugar, que, cada vez que fixa a lampada, recebe a mesma impressão, e que, cada vez que volta a cabeça, essa impressão apaga-se; isto é bastante para gerar-lhe a suspeita de que a imagem da lampada procede de uma causa, independente da sua actividade, isto é, para raciocinar. A experiencia seria decisiva, si os objectos, que circumdam a criança, permanecessem sempre na mesma posição, e ella os podesse tocar. Mas, quando, ao despertar, não vê mais a lampada, a criança fica confusa: não sabe si a imagem provém de um objecto, ou si o

objecto existe, sem ser visto. Este estado permanece, até que ella possa comprehender que as pessoas que movem-se no aposento podem deslocar os objectos, e recollocá-los, no mesmo logar.

Assim, para a passagem da sensação ao mundo exterior, é necessario que haja uma impressão; á impressão corresponde um objecto; o effeito tem uma causa; a causa é uma propriedade; a propriedade é inherente a um ser; existe alguma cousa fóra do eu. São juizos, proposições categoricas, invenciveis, que denotam a exacta intuição da verdade, e que fundam-se na consciencia da sensação, e na applicação de algumas ideas racionaes a este phenomeno.

§ 5.

Quarta condição: A razão.

A actividade da imaginação e do entendimento suppõe, finalmente, a *razão*: nova e última intervenção do espirito, na formação dos conhecimentos sensiveis. Quando reunimos as sensações num todo, para formar dellas uma representação unica, quando julgamos as impressões diversas, quando concluimos a existencia de cousas exteriores, empregamos constantemente, nestes actos, ideas racionaes, as ideas, de todo e de parte, de causa e de effeito, de ser e de propriedade, que os sentidos não dão; e até a legitimidade dos raciocinios depende do valor objectivo destas ideas.

Sabemos que as categorias são a lei da actividade espiritual: a alma não poderia pensar, amar, querer, sem um objecto, e este objecto é necessariamente o ser, ou uma das suas determinações. A intelligência não poderia imaginar, recordar, julgar, sem recorrer aos principios universaes da quantidade, da qualidade, da relação e da modalidade. Kant teve a glória de discriminar a íntima connexão, entre os juizos e as categorias. Não é, porém, somente o juizo que de-

pende dellas, são todas as operações do pensamento, todos os actos da vida espiritual.

As categorias são, pois, egualmente a lei da actividade intellectual, que tem por fim o conhecimento do mundo exterior. Com effeito, a razão eleva-nos acima da nossa individualidade limitada até a causa ou a razão das cousas, até o mundo, do qual fazemos parte, até Deus, princípio de todas as existencias. A razão é o laço que une o eu ao não-eu: sem a razão, a imaginação e o entendimento consumir-se-ão no vacuo, incapazes de attingir realidade alguma; as imagens e noções, caso fossem possiveis, não corresponderiam a objecto algum. Affirmar um objecto, já é acto da razão; porque o objecto, é a categoria do ser, a mais simples e mais universal de todas.

A razão é, pois, rigorosamente indispensavel ao conhecimento individual e sensível; ella o completa, revestindo-o de um *character* objectivo e impessoal.

Resumamos os principios que regem o conhecimento sensível, nas seguintes consequencias geraes:

1. Não existe *conhecimento puramente sensível*, isto é, adquirido exclusivamente pelos sentidos;

2. O conhecimento não sensível é *anterior* ao conhecimento sensível, porque é impossivel a observação, sem a applicação das categorias aos objectos do pensamento;

3. A *legitimidade* do conhecimento sensível depende da legitimidade do conhecimento racional;

4. O *sensualismo*, dando os sentidos como origem unica dos conhecimentos humanos, necessariamente incorre nestas consequencias:

Primeira. Si a sciencia reduz-se á sensação, o homem é a medida de todas as cousas, tanto da existencia daquellas que existem, como da não existencia daquellas que não existem;

Segunda. Si a sensação é a sciencia inteira, não é possivel a distincção entre a verdade e o erro, porque as impressões são sempre o que devem ser, mesmo

quando as nossas estão em contradicção com as de outrem ;

Terceira. Si a sciencia limita-se á sensação, só podemos admittir razoavelmente as cousas materiaes que offerecem-se aos sentidos : dahi o *materialismo* ;

Quarta. Si todos os conhecimentos humanos estão encerrados nos limites da sensibilidade, não temos noção alguma de Deus, nem de sua existencia : dahi o *atheismo* ;

Quinta. Si a sciencia é a sensação, o bem, para cada homem, é aquillo que lhe dá prazer ; o mal, aquillo que lhe causa dor : dahi o *egoismo*, o *endonismo* e o *fatalismo* ;

Sexta. Si, finalmente, o homem só tem sentidos, qual a significação da justiça ou do direito, princípio da vida social ?

CAPÍTULO II.

Conhecimento abstracto

Analytica logica.

§ 1.

Objecto do conhecimento abstracto.

As noções individuaes e sensiveis não completam o quadro dos conhecimentos humanos. O homem attinge ainda, pelo entendimento, as relações geraes entre os factos observados, e até pode elevar-se, pela razão, ás noções que ultrapassam os limites da experiencia. Discute-se o valor deste conhecimento não sensivel, mas a existencia delle, no espirito humano, está fóra de toda a contestação. Conhecemos especies, generos, classes de seres, pertencentes aos reinos da natureza, ao passo que os sentidos limitam-se a offerecer-nos, exclusivamente e sempre, individuos, cousas particulares e sensiveis; e o espirito affirma conhecer, além daquelles seres, alguma cousa do espaço, do tempo, da natureza, da humanidade, até de Deus, ao passo que a observação apenas versa sobre seres finitos do mundo.

Não ha negar a superioridade dos conhecimentos não sensiveis, que teem por objecto propriedades ge-

raes, leis universaes, cousas infinitas, sobre os conhecimentos sensiveis, que teem por objecto as particularidades ou os phenomenos. Não ha sciencia dos phenomenos, não ha sciencia, sem elementos geraes. A propria história, como sciencia encyclopedica dos factos, repousa em principios que denotam suas relações com a philosophia: a história politica apoia-se na idea de sociedade, a história natural, na de organização. O conhecimento sensivel, pois, é insufficiente, apesar de sua extensão e riqueza.

O conhecimento abstracto e o racional são não sensiveis; mas com esta differença notavel, a saber: o primeiro, tendo por base a observação, contenta-se em generalizar os resultados della, o segundo é independente e superior a toda e qualquer experiencia. Aquelle é propriamente o conhecimento do *entendimento*, como faculdade de abstrahir e de generalizar; este é, de preferencia, o conhecimento da *razão*, como faculdade superior, destinada a abrir-nos o mundo das ideas, das causas e dos principios. Tal é a differença substancial, entre as noções geraes e as noções generalizadas. Estas são induzidas da observação, e existem no espirito, em virtude do conhecimento adquirido das especies encontradas no nosso globo: como a noção de neve, de ferro, de infusorio, etc. Alguns homens podem deixar de te-las, sem que essa privação seja prejudicial aos interesses da razão. As noções geraes são mais extensas; teem origem diversa, e não subjeitam-se áquellas restricções: taes são as noções das mathematicas e da philosophia pura, — as noções do finito e do infinito, do ser e da causa, do verdadeiro e do falso, do bem e do mal, de Deus e do mundo. As ideas geraes são eternas, immutaveis, necessarias, ao passo que as noções generalizadas podem variar com os tempos e logares, como a observação, origem dellas. Umas são *a priori*, outras, *a posteriori*.

O conhecimento abstracto, isto é, o conhecimento experimental das especies e dos generos, consiste na

observação de cousas individuaes, cujas propriedades communs são recolhidas, e na generalização, cada vez mais extensa, do mesmo processo a outras especies e a outros generos.

A *abstracção* é o acto da reflexão que divide o que é indiviso, que separa o que é inseparavel, afim de estudar, á parte, cada elemento de um todo. A abstracção é um preparo para a anályse, que considera os objectos, independentemente das suas causas e relações com o complexo das cousas, e que os decompõe na diversidade das suas partes. Sabemos que não ha fórma sem materia, phenomeno sem substância, propriedades sem um ser, effeito sem causa, partes sem um todo. Ora, em virtude da abstracção, o espirito pode fixar-se na fórma, destacando-a da materia; pode analysar successivamente as partes de um todo, as propriedades de uma substância, como si estes elementos existissem em separado. A abstracção acompanha a attenção e a percepção, quando estas funcções versam sobre objecto finito. Para attingir o infinito, porém, não precisamos fazer abstracção de cousa alguma, porque o infinito é tudo, e comprehende até o finito.

No conhecimento abstracto, a abstracção eleva-se a um grau superior, e recebe o nome de *generalização*: abrange, então, um complexo de objectos individuaes, sujeitos á observação, e reduz á unidade, numa noção mais elevada, as qualidades communs destes objectos, com exclusão das propriedades particulares. Esta dupla operação distingue a observação propriamente dicta da generalização: a primeira recae sobre objectos individuaes, mineraes ou corpos organizados, situados no horisonte dos sentidos, e, em cuja determinação, não podem ser conhecidos, sinão por um acto de abstracção do pensamento; a segunda versa sobre o conjuncto ou collecção dos objectos, sobre a *especie*, que estende-se a todos os seres da mesma natureza, passados, presentes ou futuros, que não é attingida pelos sentidos, mas formada pelo entendimento, após um novo acto de abstracção.

Repousando sobre a observação e a generalização, o conhecimento abstracto começa pelos sentidos, e vae além da sensibilidade. Suas condições de legitimidade são, pois, as do conhecimento sensível, e as que são proprias ao processo da generalização. Nestas, deve haver cuidado no estudo das circumstâncias e das noções intermediarias, para não se raciocinar de um caso a todos os casos, para não se inventar hypotheses, e fazer classificações artificiaes, não semelhantes ás obras da natureza. Importa escolher o terreno, e não confundir factos heterogeneos; multiplicar as observações, e adoptar bases largas, o complexo das propriedades ou dos orgams, para a construcção da divisão geral dos reinos da natureza.

Qual o processo scientifico, para remontarmos do individuo á especie e da especie ao genero? E' o seguinte. Na formação da noção de especie, começamos por observar o maior número possível de *individuos*; dividimos suas propriedades em duas classes, as qualidades communs a todos e as qualidades proprias a cada um, taes como a estatura, o volume, a cor, a idade, a saude; fazemos a abstracção das qualidades proprias ou individuaes, que distinguem os individuos entre si, reunimos num todo as qualidades communs, obtidas pela comparação, e este todo constituirá a noção de *especie*. Da especie, remontamos, depois, ao genero, submettendo as propriedades communs a novo trabalho de revisão e de eliminação. Com effeito, destas qualidades, umas são proprias a uma especie, não a todas, e as outras são communs a todas as especies. Fazemos abstracção das primeiras, das propriedades especificas, que distinguem as especies entre si; as outras, as propriedades communs a todas as especies, constituirão o *genero*. As duas noções de especie e de genero, satisfazem as necessidades da logica; as outras denominações de familia, de classe, de ordem, de reino, usadas nas sciencias naturaes, são generos remotos, e que obteem-se pelo mesmo processo. Eliminam-se as

propriedades individuaes, depois as propriedades específicas; eliminam-se, por sua vez, as propriedades genericas, operando sempre novas divisões no complexo das propriedades communs. Deste modo chegamos, por generalizações successivas, a noções cada vez mais abstractas, cada vez mais extensas e despojadas de characteres. A memória é indispensavel ao acabamento deste trabalho complicado da intelligência.

Concebe-se a fecundidade deste processo. Remontando á escala dos seres, do indivíduo ao genero supremo, é visivel que adquirimos noções que, de um lado, encerram um número de seres, cada vez mais consideravel, e os quaes, de outro lado, possuem um número de propriedades, cada vez mais diminuto. O resultado é inverso, quando descemos da escala dos seres. É egualmente manifesto que a quantidade das propriedades diminue proporcionalmente, á medida que a quantidade dos individuos contidos na noção augmenta. Sobre esta propriedade da generalização funda-se a theoria da extensão e da comprehensão, que tem tantas applicações na logica. A *extensão* de uma noção é o complexo dos individuos ou objectos aos quaes ella se applica; a *comprehensão*, é o complexo das propriedades ou characteres que ella possui. Assim, comparadas as duas noções de especie e de genero, a extensão estara sempre na razão inversa da comprehensão, a noção mais extensiva sera, ao mesmo tempo, a menos comprehensiva, e a mais comprehensiva a menos extensiva.

A theoria da extensão e comprehensão dos termos, é importante nas suas applicações. Nas noções *subordinadas*, por exemplo, as de genero e de especie, o genero é a noção superior, a especie, a noção inferior, e, o que é mais notavel, essas duas noções estão reciprocamente contidas uma na outra por duas relações distinctas. A especie está contida na extensão do genero, o genero está envolvido na comprehensão da especie. Dahi a explicação das regras das noções subordinadas. Aquillo que affirma-se do genero deve tam-

bem ser affirmado de cada especie. Ora, o que affirmase do genero, é uma qualidade do genero, um elemento de sua comprehensão. Quanto á comprehensão, pois, o genero é o conteudo, e a especie o continente: o que pertence ao genero deve, portanto, pertencer á especie. Aquillo que nega-se da especie deve tambem ser negado do genero; porque o que é negado é uma qualidade, e a especie tem mais comprehensão que o genero. O que não é qualidade de especie não pode, pois, ser uma qualidade do genero: tudo que está fóra do continente está tambem fóra do conteudo. As duas regras, positiva e negativa, referem-se ás noções subordinadas. Mas as duas proposições recíprocas devem ser rejeitadas.

Estas leis são confirmadas pelas regras relativas aos *juizos subalternos*. São subalternos dous juizos compostos dos mesmos termos, e que differem só quanto á quantidade, por ser um universal e o outro particular. « Todos os homens são mortaes, alguns homens são mortaes ». Estes princípios, como explicaremos opportunamente, applicam-se ao *raciocinio*, e ás fórmulas do conhecimento scientifico, em geral.

Muitas vezes, a generalização confunde-se com a indução; esta confusão resulta da imperfeita applicação da theoria da extensão e comprehensão dos termos. A generalização tem por fim, apoiando-se na experiencia, determinar scientificamente as noções de especie e de genero, no duplo aspecto da extensão e da comprehensão. Conclue sempre de alguns casos para todos os casos possiveis. Mas ha dous modos de concluir-se do particular para o geral, caso o poncto de partida seja a extensão ou a comprehensão, ou, por outros termos, si se tem em vista a definição ou a divisão. As definições experimentaes são productos da indução; as divisões, productos da analogia. As sciencias de observação não demonstram, porém mostram os factos de sua competencia; o grande trabalho dellas consiste em concentrarem-se sobre as definições e divi-

sões, sobre a formação de noções precisas e adequadas. Portanto, convem distinguir cuidadosamente, no processo da generalização, aquillo que refere-se á extensão e á comprehensão.

A inducção apoia-se na extensão, nas partes ou especies de um todo; eleva-se do particular ao geral, concluindo de algumas especies ou das especies actualmente conhecidas, para todas as especies possiveis, isto é, para o genero. O genero é o complexo das qualidades communs de todas as especies. Assim, tem-se a definição do genero, quando possuem-se todas as especies.

A analogia apoia-se na comprehensão, na consideração das qualidades dos objectos; generaliza, concluindo da similhaça que uma especie offerece, sob algumas relações com as especies conhecidas, para uma similhaça mais completa, sob outras relações ainda não observadas. Extende-se então á noção de genero, obtendo-se uma divisão mais completa.

Ha, portanto, differença entre analogia e inducção, como fórmãs fundamentaes do processo da generalização.

§ 2.

Valor dos conhecimentos abstractos.

O valor dos conhecimentos abstractos deduz-se dos principios que os regulam. Com effeito, ás noções sensiveis, aos factos e phenomenos, dados pela observação pura, a generalização acrescenta as noções abstractas de especie e de genero. Mas é certo que os conhecimentos abstractos não teem tão boas garantias, como o conhecimento sensivel; quanto á origem, elles são ainda um producto da faculdade de abstrahir, uma criação do entendimento, concepções, talvez, despojadas de realidade objectiva. Entretanto, assim consideradas, as classificações scientificas seriam ainda um systema

de noções subjectivas, destinado a estabelecer a ordem nas nossas representações.

Os conhecimentos abstractos nascem naturalmente, como fructo espontaneo da intelligência humana, e exprimem-se pelos *nomes communs*. As noções abstractas traçam a primeira linha demarcatoria, entre o homem e o bruto; porque, com toda a verosimilhança, os animaes são privados do conhecimento não sensível, sendo que as suas proprias percepções são destituidas de character scientifico.

A generalização, como propriedade natural do espirito humano, aperfeiçoa-se pela educação e pelo estudo. A sciencia vae corrigindo os conhecimentos abstractos, á proporção que a observação estende-se. Dahi o progresso reconhecido da história natural moderna, relativamente á antiga, de Cuvier sobre Aristoteles, por exemplo. Mas aqui reaparece a questão do valor dos conhecimentos abstractos, isto é, si taes conhecimentos são definitivos, e si a elles correspondem objectos reaes.

O valor das noções abstractas, propriamente dictas, depende dos dous processos da generalização, que lhes servem de origem. Estes processos baseiam-se em principios mais elevados, que lhe dão efficacia, e que, entretanto, não resultam da observação. Todos os auctores teem reconhecido que o processo da generalização repousa sobre a estabilidade e universalidade das leis da natureza. Ora a existencia das leis do universo não é um facto de observação; sinão os conhecimentos abstractos seriam puramente hypotheticos. O valor da indução e da analogia, portanto, depende das leis e das categorias, que são objectos do conhecimento racional, isto é, aquelles dous processos dependem da razão.

A indução e a analogia, como methodos de generalização, dão unicamente resultados provaveis, não certos. A indução tem um merito, ser inventiva, e um defeito, não ser demonstrativa. A invenção e a deducção não são companheiras: uma pertence ao methodo inductivo, outra, ao deductivo. A demonstração exige

um argumento mais geral que a these, ou premissas mais extensas que a conclusão; a invenção, pelo contrario, suppõe uma conclusão que excede ás premissas. As noções abstractas ou generalizadas são, pois, provisórias, não definitivas: são hypotheses que carecem de verificação, que teem importancia e necessidade nas sciencias de observação, que podem tornar-se certas pela accumulção dos factos, mas que, em última analyse, são hypotheses, verdadeiras ou falsas; e a sciencia não é sciencia, emquanto depender de proposições hypotheticas. Examinemos agora o valor objectivo das noções abstractas, ou si realmente existem especies e generos. E, como se vê, a questão do nominalismo e do realismo que occupou os espiritos, no decurso da média idade.

As especies existem; não como seres á parte dos individuos, mas como indicações da marcha da natureza na producção de suas obras. A terra tem sua história; e seu desenvolvimento, si ha leis, não é caprichoso no poncto de vista biologico, nem no poncto de vista physico ou chimico. Ora, o curso da natureza, desde que é regular, pode ser comprehendido e determinado pelos seres racionais, tanto na sua evolução organica, como nos seus movimentos mechanicos, e é isso que denotam os nossos ensaios de classificação. As noções de especie e de genero, resultado de longa serie de observações, teem por fim reproduzir na sciencia aquillo que existe no exterior, isto é, o trabalho da natureza, o poema da criação. Nem todas ellas teem um valor objectivo, porque enganamo-nos, muitas vezes, quanto ás intenções que attribuímos benevolmente á natureza; creamos especies chimericas, por não penetrar na essencia dos seres, ou attingir o todo na profusão das particularidades; porém podemos nutrir a esperança de discriminar, um dia, com mais clareza a organização do mundo physico, poisque começamos a conhecer a organização do espirito, as leis elementares do universo e a estrutura dos corpos celestes. Podemos, portanto,

afirmar, com as reservas da questão da legitimidade do pensamento em geral, que os nossos conhecimentos abstractos, quando são verdadeiras noções de especie e de genero, teem valor objectivo. Resta agora saber quaes são as verdadeiras noções de especie e de genero, e para a solução desta questão cremos que a observação é, ao mesmo tempo, indispensavel e insufficiente. Afirmar a immutabilidade e a necessidade das leis do mundo, já é uma concepção metaphysica, e não um juizo de pura experiencia.

Pode-se obter o mesmo resultado por um processo differente, mas sempre com o apoio de alguns dados syntheticos que ultrapassam os limites da observação. O fim de um ser é realizar a sua essencia, isto é, manifestar tudo que lhe é possível. Aquillo que realiza-se na esphera do espirito ou da natureza, era antes possível, porque o impossível, não pode nunca realizar-se. Si isto é verdade em geral, é egualmente verdade que a terra, como parte do mundo, deve realizar o que lhe é possível, em cada instante, e em cada periodo de seu desenvolvimento. Esta proposição applica-se tanto ás combinações possíveis entre os orgams para a manifestação da vida, como ás combinações possíveis entre os elementos inorganicos. A terra, numa palavra, deve esgottar seus estados possíveis, em todos os aspectos, e realiza-los, logo que as condições desta realização são dadas.

As noções abstractas de especie e de genero são susceptiveis de adquirir um valor objectivo, porque existem especies e generos na natureza; ellas teem um valor objectivo, quando são exactas, e devem ser reconhecidas exactas, quando forem conformes com as noções geraes obtidas por via de deducção. Este accordo da deducção com a observação, quando faz-se uma classificação natural dos animaes e das plantas, é confirmado nos systemas de Carus e de Cuvier.

Finalizemos este estudo, examinando si a abstracção e a generalização podem applicar-se ao infinito, ao abso-

luto, a Deus. A generalização tem applicação aos seres finitos, comparaveis entre si, mas não ao infinito. Cada infinito é só e unico no seu genero, e não tem limites. Ha um só tempo, que abrange todos os tempos, um espaço, que abrange todos os espaços; os periodos particulares e os espaços determinados não são especies, mas partes homogeneas do espaço e do tempo, que contem outras partes divisiveis sem fim. Não é, pois, por uma generalização successiva que o pensamento deve remontar, dos seres do mundo, á causa de tudo que existe, mas por uma intuição directa do infinito. Entre os seres e o Ser, entre o mundo e Deus, ha um abysmo que só a razão pode transpor, e o qual ella deve encher por uma visão immediata de Deus. A logica abstracta abusa, quando emprega, a respeito das cousas divinas, o processo da abstracção. A generalização estende-se por via de eliminacção de propriedades; ora, em logar de chegar-se á noção de Deus, como Ser da realidade inteira, chega-se a conceber Deus como uma simples fórma, despojada de conteudo. Deus torna-se então o genero supremo, cuja extensão é infinita, cuja comprehensão é nulla. Ja não é o ser real, mas o ser abstracto, identico ao nada, segundo Hegel. *Divina substância*, diz a eschola, *est forma sine materia*. Fazei abstracção de toda a materia, de todo o conteudo, de tudo que vive ou pensa no mundo, procurae attingir a fórma pura, a idea pura, como dizia Aristoteles, e comprehendereis Deus. O Pae do mundo que Platão sonhava, o Deus vivo de S. Paulo, no qual e pelo qual existem todas as cousas, fica reduzido a mais abstracta das abstracções: tal é o resultado do processo vulgar da inducção, transportado ao infinito. Descartes veio a tempo, para impedir esta corrente de atheismo que invadia a dialectica, e solapava as bases da religião.

CAPÍTULO III.

Conhecimento racional

Dialectica logica.

§ 1.

Objecto do conhecimento racional.

A sensação, o entendimento e a razão são os tres poderes do pensamento, graduados segundo a importancia dos conhecimentos por elles fornecidos. A sensação, bem interpretada, dá as noções individuaes, pertencentes tanto ao mundo exterior, como ao mundo do espirito. A reflexão fornece as noções abstractas mais vastas que as antecedentes, mas que ainda não podem ultrapassar a esphera da experiencia.

A razão tem o poder de arrancar o espirito das estreitas regiões do individualismo, de penetrar as leis eternas que presidem á existencia das cousas, de elevar-se até a unidade absoluta do universo, unidade que constitue a base do encadeamento e da solidariedade dos seres, e da qual irradiam, para todos os lados, ricas e numerosas relações. As noções, collocadas nesta altura, ultrapassam evidentemente os limites da personalidade humana; são universaes, infinitas, absolutas; são dotadas de uma realidade ontologica, independen-

tes do tempo e do espaço, independentes das proprias concepções humanas. E porque a natureza de taes noções ou ideas exprime a universalidade e a necessidade, denominamos *impessoal* o poder psychologico que lhes serve de origem (1).

Os conhecimentos racionais ou independentes da experiencia são geraes, necessarios, categoricos. Com effeito, os verdadeiros characteres do conhecimento a priori são a universalidade e a necessidade do juizo que o exprime e estes dous characteres são inseparaveis. Aquillo que é rigorosamente universal, que convem a uma categoria de objectos, sem excepção, denota uma necessidade inherente á natureza das cousas, e, reciprocamente, aquillo que pertence necessariamente á natureza de um ser, encontra-se em todos os seres da mesma especie. Aos dous signaes do conhecimento racional, pode-se acrescentar a incondicionalidade ou o absoluto, que manifesta-se no juizo categorico, opposto ao juizo hypothetico. Aquillo que é necessario e universal, quer como pensamento, quer como realidade, é tambem, na mesma medida, independente de qualquer condição ou relação com outro termo.

Uma verdade universal, necessaria, absoluta chama-se *princípio* ou *lei*. E' nesta accepção que a philosophia é a sciencia dos principios e uma sciencia inteiramente racional, desembaraçada de elementos empiricos. Os factos, as verdades particulares, contingentes, relativas, são objecto da história propriamente dicta. A philosophia da história combina os principios com os phenomenos ou expõe a lei dos factos. A lei, com effeito, é a expressão do que é universal, necessario, absoluto na serie dos factos variaveis. Os phenomenos são multiplos e mudaveis, a lei é uma e a mesma. O conhecimento racional é, pois, o conhecimento das leis que derivam da natureza das cousas. A lei não resulta da

(1). V. Psychologia : Segunda parte, cap. II. Theoria do pensamento.

experiencia. A lei é universal, necessaria, immutavel, ao passo que os factos teem propriedades contrárias. A inducção não dá uma lei certa, mas uma presumpção, uma hypothese; a hypothese talvez seja verdadeira, e então se transforma em lei, quando confirmada pela deducção. Compete á metaphysica o demonstrar os principios de todas as sciencias. No estado actual dos conhecimentos humanos, as leis da natureza, sem exceptuar a attracção de Newton, são reputadas hypotheses na propria opinião dos sabios.

Os objectos do conhecimento racional são os *seres* e as *propriedades*, considerados na sua essencia eterna e necessaria. Os seres finitos, almas e corpos, que manifestam-se no tempo e no espaço, são dados por uma intuição sensível, e submettidos á observação, interna ou externa. Mas, acima dos seres finitos, fóra dos limites dos sentidos e da imaginação, concebemos pela razão pura seres unicos no seu genero, que compõem o mundo, e acima do universo concebemos Deus. Reunimos os corpos na natureza; os espiritos, no mundo espiritual; os homens, na humanidade. Dizemos que estes seres são unicos no seu genero, e que cada um delles estende-se, talvez, ao infinito, na sua esphera; porque é mais conforme com a razão admittir-se uma infinidade de corpos na natureza, de almas, no mundo espiritual, e de homens, na humanidade, do que um número determinado. Temos uma intuição intellectual destes tres generos da realidade; mas a deducção, como veremos depois, é a unica competente para nos mostrar si esta intuição pura da razão tem valor objectivo.

Examinemos, em primeiro lugar, o conhecimento racional das propriedades, preparatorio da solução do problema da legitimidade do pensamento humano, e que servirá de introducção á affirmacção da existencia de Deus, como principio da sciencia.

O conhecimento a priori das propriedades comprehende tres pontos. Conhecemos propriedades, que reputam-se pertencer a todas as cousas, que acham-se

egualmente em todos os nossos pensamentos, e que são então as leis da actividade intellectual: são as *categorias*. Conhecemos propriedades que exprimem a *ordem moral* do mundo, que são as leis da nossa actividade livre e das nossas relações sociaes: as ideas do bem, do bello, do verdadeiro, do justo. Conhecemos, por último, propriedades consideradas como attributos ontologicos de *Deus*, as quaes resumem todas as leis: são as ideas do infinito, do absoluto, do immutavel, do necessario, do eterno.

Examinemos successivamente o conhecimento destes tres grupos de predicados, e mostremos que semelhante conhecimento é independente de toda e qualquer observação.

§ 2.

Conhecimento das categorias.

Das ideas que o espirito possui, as mais simples são as do ser, da essencia, da fórma, da existencia, da unidade, da identidade, da quantidade, da relação, da dependencia, da causa e do effeito, do todo e da parte. Estas *categorias* são primeiramente realizadas em nós, são *nossas* propriedades, e nesta accepção são na verdade innatas, poisque existem naturalmente impressas na alma, independentemente do conhecimento que temos dellas. O espirito é constituído pelo modelo das *categorias*, e pode descobri-las em si, sem sair para o exterior, pelo unico desenvolvimento do conhecimento immanente (1). Depois de presidirem á nossa constituição espirital, como attributos de nossa essencia, as *categorias* acompanham o pensamento no curso de seus actos, e servem para determinar os objectos transcendentés da intelligência. São então os principios reguladores do conhecimento. Na verdade, não podemos

(1) V. Psychologia, Propriedades fundamentaes da alma.

conceber cousa alguma sem a applicação das categorias. Os objectos do pensamento apresentam-se necessariamente ao espirito, como substância ou como propriedade, espiritual ou physica, finita ou infinita, e quando as queremos julgar, damolhes uma qualidade e quantidade, uma relação e modo. Não pensamos, nem podemos pensar sem o auxilio das categorias. Não sei, por enquanto, si isto é um direito ou um abuso da razão; sei, porém, que é um effeito de nossa organização espiritual. O pensamento é uma manifestação de nossa essencia; porisso mesmo que esta essencia é organizada conforme as categorias, não poderíamos pensar sem ellas, e qualquer outro modo de conhecer é impossivel. Si nisto ha um vício, este vício é original e irreparavel. Mas, por outro lado, si existe realmente um systema de propriedades communs a todas as cousas, as categorias devem tambem applicar-se ao eu, e então nosso modo de pensar é perfeitamente legitimo ou conforme com a constituição universal. Dessa questão depende o valor do pensamento humano. Devemos adiar a solução della, e assignalar unicamente a differença que existe nas categorias, quando são referidas ao eu ou ao não-eu. No dominio do eu, onde a consciencia é soberana, cada um pode immediatamente affirmar suas propriedades, e, si não for além, escapar ás objecções do scepticismo. Mas, no mundo exterior e na especulação pura, onde a consciencia não pode ser ouvida, antes de affirmarmos com auctoridade, cumpre saber si as categorias teem um alcance objectivo e transcendental.

As categorias, reservada a questão da verdade, são o objecto de um conhecimento universal, necessario, absoluto. Com razão ou sem ella, applicamos as categorias a tudo que existe, sem ligarmos importancia á observação, e as exprimimos por juizos categoricos, apodicticos e universaes, como theoremas: todo o ser tem uma essencia; toda a essencia é uma e identica a si mesma; toda a propriedade suppõe uma substância; a

parte está no todo, etc. Ninguém duvidará que estas proposições são proposições *a priori*; porque a observação é incapaz de dar o conhecimento da essência de todos os seres, sem exceptuar Deus: a universalidade está fóra da experiência. Não é a observação, mas sim a razão, a origem das categorias. Ellas não são contrárias, mas anteriores e superiores á experiência, são, até, a condição preliminar e necessaria da observação. As categorias não podem, igualmente, proceder da inducção; porque não teem o character abstracto das noções genericas do entendimento, mas sim o character ideal dos elementos geraes da razão. E, finalmente, ellas não são invenções chimericas da imaginação; porque o espirito não pode dispensar, como dispensa aquellas, as noções de ser, unidade, causa.

As categorias são, pois, os elementos primarios da razão.

A mais importante dellas, a raiz das outras, é a categoria do *ser*, objecto da ontologia. A metaphysica define Deus pelo ser. Determinar o ser em si, no seu conteudo e nas suas relações, eis a sciencia inteira. As leis do pensamento derivam da idea universal e necessaria do ser, com estas duas fórmulas principaes: « O que é, é; o que não é, não pode ser. » E' evidente que a idea que está assim em todos os nossos pensamentos, que affirmamos em todos os nossos actos, que regula o movimento da intelligência, qualquer que seja o objecto a que applique-se, é anterior e superior á experiência. A observação attinge seres; mas não attinge todos, e não poderá attingir nenhum, si o pensamento ja não estiver occupado com a idea do ser. Os sentidos não dão seres ou substâncias, mas phenomenos. E' isto que os apologistas exclusivos do methodo experimental obstinam-se em não reconhecer, apesar das lições de Platão e de Aristoteles, de Descartes e Leibnitz, de Kant, de Reid e de Cousin; tomam a observação no estado bruto, com seus elementos, com a participação da imaginação e da razão, das

imagens e das ideas: e, quando a observação assim provida pronuncia-se sobre os objectos exteriores, veem seres, que teem uma essencia, imaginam que as categorias do ser e da essencia derivam da experiencia. Não dão-se ao trabalho de indagar que o conhecimento é um todo complexo que merece ser decomposto nas partes, e que a análise estabelece, sem réplica, que qualquer conhecimento, até o experimental, só é possível com principios a priori. As categorias, procuradas no exterior pela observação, existem ja no espirito, como condição da observação. As ideas de causa e de quantidade dão logar a equivocos semelhantes.

Cada categoria é objecto de um conhecimento e até de uma sciencia racional, independente da experiencia, mas não contrária á experiencia. A' sciencia do ser, da essencia, da quantidade, podem-se acrescentar a sciencia da fôrma, a sciencia da qualidade, a sciencia das relações, a sciencia da unidade e da harmonia, a sciencia da direcção e da continencia, a sciencia da causalidade, etc. Estas sciencias, apenas presumidas, apoiam-se em principios metaphysicos que ultrapassam a observação. Tomemos para exemplo a idea de causalidade, tão importante para a theoria do conhecimento.

A *causalidade* exprime certa relação entre duas cousas, que chamam-se *causa* e *effeito*. Não é exacto que existam entre os factos unicamente relações de coexistencia e successão; mas entre os seres ha todas as sortes de relações, — internas e externas, de subordinação, de continencia, de possessão, de inherencia, de juxtaposição, de condicionalidade, de acção, de fundamento, de causa, de origem, de meio e de fim. A relação é uma categoria universal, cujos elementos mais simples são notados nas linguas pela flexão dos nomes e pelas preposições. Indaguemos qual é destas relações a que índica o nexo causal. Tomemos para exemplo o homem, como um todo organizado, que tem por partes o espirito e o corpo. O espirito está com o corpo; eis a coexistencia e juxtaposição; porém, si não hou-

vesse outras relações entre os dous aspectos da natureza humana, si entre elles não houvesse união, acção recíproca, influência e dependencia mútuas, o homem seria apenas a somma de duas fracções, e não teria outra unidade, além da de um mineral; quando duas cousas estão junctas, de tal sorte que uma é indispensavel para a outra, como as diversas funcções de um organismo, estão ligadas pela relação de *condicionalidade*. A condicionalidade é, pois, a dependencia coordenativa e bilateral das partes de um todo, tanto quanto estas partes, consideradas nas suas relações recíprocas, são necessarias umas ás outras ou não podem agir umas sem as outras. E' porisso, que dizemos que o espirito tem no corpo, no systema nervoso, na sensibilidade algumas das condições do seu desenvolvimento sobre o globo. Mas, é necessario não transformar a relação condicional em relação de causalidade, como fazem os materialistas. A causalidade é outra especie de dependencia, a dependencia unilateral e subordinativa entre o todo e as partes. O espirito e o corpo, como partes de um todo, estão a respeito do homem em relações de subordinação, de continencia e de razão ou fundamento. Aqui não temos mais dous termos oppostos, sob a fórma de coordenação, servindo-se mutuamente de fim e de meio; temos dous termos deseguaes, superior e inferior, o todo e a parte, e as relações, neste caso, apresentam-se sob duas faces differentes: o todo não está para a parte, como a parte para o todo. A parte é subordinada ao todo, contida e fundada no todo, mas o todo não está contido, nem fundado na parte. A categoria da *razão* ou do *fundamento* (ratio, principium) indica a relação de duas cousas, uma das quaes é inherente á essencia ou contida na essencia da outra. As propriedades estão *para* a essencia e a constituem; as partes estão *na* essencia e a manifestam. As propriedades e as partes da natureza humana são ambas fundadas na idea de humanidade: a intelligência da unidade e da perfectibilidade do homem, a razão do espi-

rito humano, demandam a noção científica da natureza humana; o espirito e o corpo fazem parte da nossa essencia; a essencia do homem, como ser de harmonia da creação, é a competente para explicar as similhanças e differenças da nossa organização espirital e physica, comparada com a dos animaes. Os dous termos desta relação chamam-se Princípio e Consequencia.

A categoria da *causalidade* é uma determinação da idea de razão. Ella suppõe, primeiramente, entre o effeito e a causa, as relações de subordinação e continencia, existentes entre o todo e as partes. E' porisso que dizemos, de um lado, que o effeito está sob a causa e na causa, e que a causa, por outro lado, é superior ao effeito, que é mais do que o effeito, que pode produzir uma serie indefinida de phenomenos. Não devem-se multiplicar as causas inutilmente, basta uma causa para todos os effeitos da mesma natureza. Algumas vezes parece sairem os effeitos fóra da causa, como no conhecimento do espaço, da natureza, de Deus, ou nas obras de arte que realizamos no exterior. Cumpre, porém, não confundir a causa com o objecto do conhecimento, nem com a materia da arte. O conhecimento, considerado subjectivamente, está em nós e subsiste na consciencia. Assim tambem, a fórma esthetica está em nós, na imaginação do artista, e si a propria fórma passa para o marmore ou para a tela, cumpre considerar o concurso da materia, susceptivel de revestir muitas fórm. Em these geral, um ser somente produz o que lhe é possível, aquillo que está no seu poder, e seus estados possíveis estão encerrados na sua essencia. Partindo do princípio de continencia, podemos adeantar a anályse da ligação causal. O que está no effeito, está tambem na causa, o que está fóra da causa, está fóra do effeito, mas as duas recíprocas não são verdadeiras; porque a causa é mais extensa do que o effeito.

A causalidade, porém, não exprime unicamente relações de continencia e de subordinação, designa ainda,

e este é o seu character distinctivo, uma relação de *determinação*, a relação do determinante ao determinado, relação notada pela preposição *por*. A causa é o por-que outra cousa é. O effeito é sempre alguma cousa determinada, limitada no tempo e no espaço; tem esta ou aquella fórma, esta ou aquella qualidade; determinações estas que tem sua razão no ser cuja actividade as produziu. Si o effeito é physico ou fatal, a causa é um corpo cuja acção é fatal; si o effeito é espirital e arbitrario, a causa é uma alma cuja acção é livre. Dahi o axioma: tal causa, tal effeito; tal effeito, tal causa; aquillo que é determinado, é determinado de conformidade com a essencia de sua causa; ou, a causa e o effeito são semelhantes e proporcionaes. As determinações do effeito explicam-se, pois, pela causa. Porisso, a causa pode ainda ser definida: a razão determinante ou sufficiente, a razão em virtude da qual o effeito é como é, e não de outro modo. A causa, com effeito, é uma especie de razão, e tem todos os characteres dessa categoria, mas é a razão, emquanto produz, por sua actividade, alguma cousa determinada, feita á sua imagem. Aquillo que é causa, é, ao mesmo tempo, razão, mas aquillo que é razão, não é causa. Existe relação de razão entre duas cousas, desde que uma está contida na outra; porém, para existir entre ellas uma relação de causalidade, é necessario além disso, que uma seja effectuada pela outra, de conformidade com a essencia desta. Nesta accepção, uma simples propriedade, como o espaço ou o movimento, é a razão das combinações de que occupa-se a geometria ou a mechanica; mas só um ser, substância espirital ou physica, pode ser causa.

A causalidade designa, pois, uma relação triplice: continencia, subordinação, determinação e depois similhaça. Cumpre examinar os termos e o nexo desta relação. A causa é um ser que effectua alguma cousa, conforme a sua essencia. O effeito, ora é um phenomeno, ora uma substância, que são determinados pelo

agente. O effeito pode tornar-se causa relativamente a novos phenomenos, mas não quanto á causa delle. Entre a causa e o effeito, a relação é unilateral e não circular. A ignorancia pode produzir a miseria, e a miseria produzir o crime, mas o crime não gera a ignorancia, origem delle. O nexo causal não é uma simples conjuncção, um encontro fortuito, mas uma *connexão*, um laço necessario. Dizendo necessario, não queremos dizer que o effeito é sempre fatal, cousa que supprimiria a causa livre, mas que o effeito é tal como é, fatal ou livre em virtude de sua causa. Entre a causa livre e os actos livres, ha uma *connexão* moralmente necessaria, queremos dizer que a alma livre obrará livremente; entre a causa corporea e phenomenos corporeos, a *connexão* é physicamente necessaria. Cessando ou diminuindo a causa, o effeito cessa ou se enfraquece gradualmente, como acontece no curso das enfermidades. Não ha effeitos sem causa, ou antes, phenomenos, sem causa.

Segundo Aristoteles, ha quatro sortes de causas: a causa material, a causa formal, a causa efficiente e a causa final. As duas primeiras não são causas, mas os elementos constitutivos dos seres; a última indica o fim, o destino das cousas. A causa efficiente é a unica que merece este nome: é a razão determinante ou sufficiente, de que falamos precedentemente, e da qual Leibnitz fez tão largas applicações. Na eschola, costumam oppor a causa deficiente á causa efficiente, que é antes a suppressão de uma contra-causa ou de um obstaculo, por exemplo, a omissão de um remedio ou a ausencia de uma sentinella. Uma negação, como tal, nunca pode causar effeito positivo, mas unicamente favorecer a acção de outra causa, deixando-lhe livre curso. A este genero pertencem as causas instrumentaes, puros instrumentos, que não necessitam de outros nomes. As causas occasionaes, celebrizadas pela doutrina cartesiana, são occasiões para o exercicio de outra causalidade. Deus só é a causa real, pensava Malebranche, de tudo que acontece no mundo.

A verdadeira causa, pois, é a causa efficiente. Mas isso não impede de distinguirmos na causalidade tantas fôrmas quantos são os generos de seres: ha causas moraes e causas physicas, causas primárias e causas secundarias, causas livres e causas fataes. Uma distincção importante é a das causas isoladas e das causas concomitantes. Duas causas podem actuar uma contra a outra ou uma com a outra: no primeiro caso, ha opposição e, em certos limites, neutralização das causas; no segundo, ha concurso ou causas concomitantes. O concurso das causas varia tanto quanto as especies de substâncias. Nos movimentos da vida de relação, ha concurso de uma força moral e de uma força physica. Si Malebranche e Leibnitz tivessem reconhecido a possibilidade deste concurso, fundada na relação íntima, entre a alma e os nervos cerebraes, evitariam as hypotheses das causas occasionaes e da harmonia pre-estabelicida. A metaphysica, emfim, pode estabelecer o concurso de uma causa infinita e de uma causa finita na inspiração, no descobrimento do verdadeiro, na realização do bem, no governo providencial do mundo.

Examinemos agora quaes os objectos a que applica-se a idea de causa. E' com referencia ao eu, sem dúvida alguma, que temos pela primeira vez consciencia da causalidade. Cada um possui a intuição de si mesmo e a de seus actos; entre o eu e os actos, cada um vê, igualmente, um laço e affirma que esse laço é a relação de causa á effeito. Qual a causa de nossos actos? Esta causa está em nós, no eu,—na alma, si o acto é puramente espirital, no corpo, si o acto é physico, no homem, si o acto é, ao mesmo tempo, espirital e physico, como a palavra. Mas o pensamento vae adiante: depois de affirmar o eu, como causa de seus actos, quer saber qual a causa do proprio eu. No primeiro caso, procuravamos a causa de phenomenos, agora procuramos a causa de uma substância.

Sabemos que a causa indica sempre uma relação de continencia e de subordinação, e, portanto, quando in-

dagamos da causa de uma cousa, é como si indagassemos do todo, do qual ella faz parte, ou da essencia superior, na qual ella está contida, e pela qual é determinada. O pensamento eleva-se e estende-se, cada vez mais, na indagação das causas; vae do phenomeno á substância, e do finito ao infinito: é o processo dialectico da razão. A causa do eu poderá ser o proprio eu? Não, o eu não está contido no eu, nem subordinado ao eu, é o eu e nada mais; entre os actos e o eu, existe uma relação de dependencia e de inclusão, mas isto não se dá entre o eu e sua essencia. Que é o eu, sem sua essencia? Causa alguma; como, pois, não sendo nada, poderia elle effectuar sua essencia e crear suas propriedades? E como o princípio de causalidade é geral, devemos dizer: nenhum ser é causa de si mesmo, apesar de dizer-se muitas vezes: « Deus causa sui. » Deus, sem a essencia divina, não é cousa alguma, e não é com semelhante qualidade que Deus pode adquirir a divindade. Si Deus fosse causa de si, seria tambem effecto de si, o que é absurdo.

A causa do eu está acima do eu. Si o eu é corpo, a causa estara na natureza; si é espirito, a causa estara no mundo espiritual; si é o ser de união de um corpo e de um espirito, a causa sera a humanidade. Com effecto, o homem, como corpo, faz parte do mundo dos corpos; está sujeito ás leis da natureza, e a sua constituição material é inteiramente determinada pelos elementos, pelo volume, pelo movimento da terra; faz parte, como espirito, do reino dos espiritos, da razão universal, a qual fornece-lhe a explicação das suas propriedades intellectuaes e das leis a que elle obedece livremente; como homem, emfim, é membro do genero humano, é subordinado á sua especie, é determinado nos seus attributos e limites, de conformidade com o todo por elle representado. A idea de causalidade parece, pois, applicar-se exactamente, segundo seus caracteres scientificos, á indagação da razão sufficiente do eu; e, entretanto, ja estamos fóra dos limites da expe-

riencia. Falamos da humanidade, da natureza, do espirito, isto é, de cousas que são unicas no seu genero e talvez infinitas, ao passo que, pela observação, apenas percebemos uma pequena parte do universo. O globo e o systema solar, aos quaes pertence nosso corpo, fazem parte de um todo mais vasto, da natureza inteira, que escapa aos sentidos, que concebemos como a causa das propriedades geraes dos corpos. Da mesma sorte, a humanidade terrestre, si as hypotheses se verificarem, é um anel destacado de um todo mais extenso, da humanidade universal, que occupa os globos habitaveis do espaço; é nella que situamos a causa do homem, posto que aquelle objecto não possa ser attingido por intuição sensível.

A constituição corporea e espirital do homem liga-se ao systema do mundo moral e do mundo physico, e estes dous mundos nos apparecem como infinitos no seu genero, ou como contendo na sua essencia uma infinidade de seres finitos, espiritos ou corpos. Remontemos, pela dialectica, e applicuemos ainda o principio de causalidade aos generos infinitos. A causa do homem reside no mundo, mas onde a causa do mundo? Dissemos que o effeito está contido na causa: por consequencia, a questão de causa pode ser suscitada em relação a tudo que é finito e determinado, mas somente em relação ao finito; o infinito contém tudo, mas não está contido em nada. Si a idea de causa não pode adaptar-se scientificamente ao infinito, como pensar da causa do mundo, suppondo o mundo infinito em cada um de seus generos, espirito, corpo e humanidade? Esta difficuldade sera resolvida mais tarde pela distincção dos infinitos relativos e do infinito absoluto. Por emquanto, fazemos notar somente que o mundo é a collecção de seres finitos, distribuidos em especies e generos, reunidos na natureza, no espirito e na humanidade, e que um genero é uma determinação da realidade, uma parte do todo, mesmo quando se estendesse ao infinito ou comprehendesse uma infinidade de

cousas individuaes. Nesta accepção, cada genero do mundo é ainda limitado ou finito, poisque é determinado: é uma face particular da essencia e, como tal, deve ter sua causa. Um só ser está fóra da serie das causas, é aquelle que é absolutamente infinito, superior a todo o genero, aquelle que denominamos Deus. Podemos pesquisar a causa do universo, sem prejuizo da theoria scientifica da causalidade; mas não podemos perguntar, sem contradicção, qual é a causa de Deus, desde que tenhamos concebido o pensamento do Ser puro e simples, da essencia uma e inteira, que é tudo e comprehende tudo. Desconhece-se Deus, como Ser só e unico, quando a respeito delle agita-se a questão de causa, perguntando: porque Deus? Deus deixaria de ser Deus, si houvesse uma causa que lhe fosse superior. Deus existe, pois, sem causa; elle proprio é a causa última de tudo que existe no mundo.

E' inutil insistir sobre a importancia do principio de causalidade para a philosophia e para a sciencia em geral. A maior parte dos nossos raciocinios, repousam nesta auctoridade. O homem, limitado no conhecimento, lança mão da lei da causalidade, para sair da esphera do eu, e firmar-se no mundo. Si nossas sensações teem uma causa, devemos crer que existe um universo material. Si nossas ideas teem uma causa, devemos nutrir a esperanza de attingir a Deus: porque então a idea de causa, como elemento determinado da razão, tera egualmente causa, e as ideas de infinito e de absoluto, distinctas da nossa natureza, elevar-nos-ão até ao Ser infinito e absoluto.

§ 3.

Conhecimento das leis da ordem moral: o bem, o bello, o verdadeiro, o justo.

As *sciencias moraes e politicas*, novo desmembramento da philosophia, são independentes da experiencia, apesar da corrente do materialismo e do positivismo que

procura arrasta-las no movimento das sciencias experimentaes. O objecto daquellas sciencias são as ideas do bem, do justo, do bello, do verdadeiro, de Deus, ou a moral, o direito, a esthetica, a logica, a religião. A história dos costumes, das leis, das artes, das sciencias e dos cultos, certamente são estudos empiricos: os factos da vida social e religiosa são sujeitos á observação, e as estatisticas moraes, uma collecção de documentos obtidos pelo testemunho dos sentidos. Mas, além dos factos, ha principios; além das acções, o dever; além das leis humanas, o direito; além das opiniões e escolhas, a verdade e a belleza; além das crenças, Deus. Ao conhecimento da história dos costumes ou dos factos da vida moral, nos tempos antigos e modernos, deve succeder o estudo da philosophia moral ou dos principios directores da vontade humana; ao direito positivo e ás religiões positivas, o direito natural e a religião natural. Queremos dizer que cada uma das sciencias que teem por objecto o bem, o justo, o bello, o verdadeiro, o perfeito, comprehende duas partes, uma historica, que fornece os factos ou phenomenos, outra philosophica, que expõe os principios ou as leis absolutas. Ora, destas duas partes, uma é puramente experimental, a outra, puramente racional ou a priori, de conformidade com a opposição da história e da philosophia, em toda a sua extensão.

As ideas do bem, do bello, do verdadeiro, do justo, que presidem ás sciencias moraes e politicas, não são resultados da observação sensivel, um producto da inducção ou da analogia, uma creação arbitraria do espirito; mas dados da razão, que cada homem traz primitivamente em si, as considera como leis necessarias de sua actividade, e as applica constantemente, conforme as suas luzes, aos factos da vida individual e social.

O principal character destas ideas é a universalidade. Não só ellas esclarecem a todo o homem, neste mundo, como parecem convir a todos os tempos e logares. A criança e o selvagem sabem o que é verdadeiro, e o

que é falso, o que é bem, e o que é mal. As noções do bello e do verdadeiro serão mais ou menos incompletas, concordamos, e os juizos de approvação e de reprovação variarão, conforme a cultura da consciencia; mas o bem e o mal, o justo e o injusto serão reconhecidos por toda a parte, com esta ou aquella fórma, e poderão traduzir-se em todas as linguas. Si assim não fora, a natureza humana cessaria de ser a mesma, e poder-se-ia dizer que existem homens sem consciencia, sem coração e sem razão. As ideas da razão não são particulares e variaveis, mas immutaveis e universaes; são, além disso, necessarias e não contingentes; impõem-se á consciencia, apesar da nossa liberdade, são imperativas, e tornam-se a origem do dever, como necessidade moral da vida humana.

As ideas racionaes são, finalmente, absolutas, e, como taes, devem ser reconhecidas e realizadas por si mesmas, de modo absoluto. São faces diversas da realidade absoluta ou attributos de Deus, si a metaphysica não é enganadora: Deus, tendo consciencia de tudo que existe, é a verdade, uma e inteira; Deus, realizando tudo que é conforme com a sua essencia, é o bem, um e inteiro; Deus, concedendo aos seres as condições para a realização de seus destinos, é a justiça, uma e inteira. Por esta razão, o bem, o bello, o verdadeiro devem ser atingidos immediatamente, por uma intuição intellectual. Estas ideas são, pois, realmente diferentes, por seus characteres, das noções individuaes e das concepções abstractas: são absolutas, necessarias, universaes. São, portanto, anteriores e superiores á observação. E' verdade que podemos achar na experiencia acções generosas, leis excellentes, obras de merito; mas não esqueçamos que nestes actos ha duas cousas: um phenomeno sensível, que produz-se no tempo e no espaço, e que é dado pelos sentidos; um principio immutavel e eterno que é dado pela razão. O phenomeno é objecto de uma intuição sensível, a idea é objecto de uma intuição intellectual. O bem, o bello,

o verdadeiro, na sua pureza e plenitude, são o mesmo Deus que, sob qualquer relação, não é objecto de observação.

Em virtude da universalidade e da necessidade, as ideas do bem e do bello, do justo e do verdadeiro são objectos de juizos que ultrapassam os limites de toda a experiencia possível. As sciencias moraes e politicas pertencem á mesma familia das sciencias mathematicas, e seus principios ou seus theoremas enunciam-se por proposições categoricas, apodicticas e universaes. Aquillo que é conforme á essencia divina, é conforme á razão; aquillo que é racional, é bom, é bello, é verdadeiro, é justo; aquillo que é verdadeiro, é bello; aquillo que é justo, é bom; aquillo que é injusto, é falso. A metaphysica é a unica auctoridade competente para justificar estas proposições, que, alias são conhecimentos que imperam em todas as epochas da philosophia.

Os principios moraes, politicos e estheticos, além da generalidade, são ainda, quanto ao uso, independentes da observação: servem precisamente de verificação ao empirismo. Aqui, a materia da observação são os factos da vida racional, as producções do espirito humano no passado e no presente, isto é, os usos e costumes, as leis e as instituições sociaes, as artes e as lettras. E' evidente que, si tivessesmos do bem e do mal um conhecimento exclusivamente experimental, semelhante conhecimento nunca dominaria o estado actual dos costumes, e em caso algum poderia lhe ser contrário. Os factos e as leis seriam a regra inviolavel da consciencia no mundo moral, como no mundo physico, o pensamento deixa-se guiar pelos phenomenos que submete á análise. Esta não é a situação real da alma na presença das obras da vontade humana: a relação inversa é que é a verdadeira. Os factos não esmagam a consciencia, os costumes não a suffocam, as tradições não a opprimem; a consciencia os domina, e os julga no foro interior.

A consciencia, pois, tem consigo um *criterium* para a apreciação dos phenomenos da vida moral e social; não recebe dos costumes a idea do bem, das leis civis a idea do justo, das artes a idea do bello, das lettras a idea do verdadeiro, ella critica os costumes por meio da idea do bem, provoca um melhoramento social, apoiando-se na idea do justo, transforma, emfim, a vida inteira dos seres racionaes, comparando o que esta vida é com o que deveria ser. E' deste modo que o progresso se manifesta, e que o futuro se prepara pelo trabalho invisivel da consciencia, porque este trabalho é independente da experiencia. A observação tem por objecto o que é ou foi; as sciencias moraes, pelo contrário, teem por objecto o que deve ser. Ora, para sabermos o que deve ser a vida do homem, quando racional, o que deve ser a sociedade, quando conforme com o princípio absoluto do direito, não é certamente a experiencia, mas sim a razão, que cumpre seguirmos. Procuramos a perfeição, ao passo que a experiencia offerece somente cousas imperfeitas.

Com estes principios, podemos agora entrever, a par do mundo physico, sujeito ás leis do movimento, um mundo submettido ás leis do bem. O primeiro é essencialmente invariavel, e todos os corpos ahi gravitam perpetuamente para seu centro, em orbitas sempre uniformes. O segundo é essencialmente variavel, sinão nos principios, ao menos nos phenomenos e nas combinações internas, porque é formado gradualmente pela acção de causas livres que gravitam para Deus. Este mundo moral é a antithese do mundo physico: é o mundo das almas, dos seres intelligentes e livres, governados pela razão. As ideas do bem e do justo, do verdadeiro e do bello servem-lhes de leis, e as mesmas ideas, determinadas pelo entendimento com o concurso da razão, tornam-se um ideal, um typo de perfeição absoluta, que é o fim da actividade racional. O bem, com effeito, quando impõe-se á consciencia como imperativo, tem os characteres da necessidade e da gene-

ralidade, que o dão facilmente a conhecer como *lei*: o bem é o que encontra-se em todas as acções humanas, o que é commum a todos os phenomenos da vida moral. Eis a lei, lei natural, universal, immutavel, que, combinada com a liberdade dos agentes incumbidos de executa-la, engendra o dever. Mas, o bem repousa na boa vontade, e realiza-se progressivamente na vida, á proporção que a alma cultiva-se nas suas diversas direcções, e eleva-se ao sentimento das cousas divinas: eis a *perfectibilidade* no mundo moral, em vez da inercia que domina a materia; e o último termo deste progresso, quando é feita a abstracção das imperfeições inherentes ás cousas finitas, é o *ideal*, o pharol da razão. O ideal é exclusivo do imperio da liberdade: é na vida individual, na familia, na sociedade, na cùltura das artes e das sciencias, que devemos continuamente distinguir, entre o estado real e o estado ideal, entre o positivo e o absoluto, entre o que é e o que deve ser.

O erro do positivismo consiste em confundir estes dous aspectos do mundo. A conclusão é que o homem deixa de ter um ideal: « o ideal não existe, faz-se; elle é menos o fim para o qual tende a humanidade, do que o resultado variavel dos esforços de todos os povos. » E' assim que entrega-se o pensamento a suas proprias incertezas, e o sentimento é, de novo, a medida de todas as cousas. A missão da arte sera, pois, a imitação da natureza e, de preferencia ao bello, a reproducção do horrivel, porque a bella natureza assimelha-se muito ao ideal: eis o realismo. A missão da sociedade consistirá em gyrar constantemente no mesmo círculo de instituições tradicionaes. E o direito natural e a religião natural, estas bellas conquistas da philosophia moderna, estes signaes brilhantes de um progresso sem limites no dominio das sciencias moraes e politicas? A questão é ociosa: direito natural quer dizer direito ideal, direito absoluto, direito racional, direito conforme, em todos os ponctos, com a natureza

do homem, fóra das considerações de tempo, de logares e de cultura. Foi o vago sentimento dos direitos do homem e do cidadão, que suscitou o movimento social mais decisivo de nossa epocha; mas, o positivismo não conhece esta ordem de factos e não tem um logar para a razão, para o absoluto, para o ideal, no catalogo das faculdades da alma. O direito natural é, pois, supprimido, o direito positivo é sufficiente. A religião natural, sem dúvida, vae ter o mesmo destino e ceder o logar ás religiões positivas. Mas, as religiões positivas são ainda muito elevadas, porque occupam-se de Deus, do infinito e do absoluto, do ideal supremo da razão: ellas pertencem, segundo Comte, á phase primitiva do desenvolvimento do pensamento, o qual, passando, pela metaphysica, completa-se no positivismo. Ora, o positivismo não conhece o infinito e o absoluto, que não são factos de observação. Nestas circumstâncias, Comte propõe a substituição de Deus pela humanidade, e convida o homem a adorar a si proprio.

Entre o direito natural, que é absoluto e immutavel, e as legislações positivas, variaveis e contingentes, ha logar para uma sciencia intermediaria, incumbida de applicar os principios aos factos, conforme os tempos, os logares e as relações, ou de expor as vias e meios, para que a sociedade actual caminhe gradualmente nos trilhos da sociedade ideal, sem vacillações e violencias. E' a *Politica*, tantas vezes confundida com o complexo das sciencias sociaes, e cuja dupla base, philosophica e historica, assenta, ora, no processo a priori da deducção, ora, no processo a posteriori da observação, procurando a occasião mais favoravel para a applicação de uma verdade, ja sazoadada. Daqui, para o estadista, o duplo problema: saber quaes as reformas que necessitam as instituições, afim de se approximarem das condições ideaes da natureza humana; saber, depois, como e quando convem realiza-las, respeitando as circumstâncias historicas da vida nacional.

Consideradas no seu estado ideal, as sciencias moraes e politicas são, pois, independentes da observação, e, portanto, não podem ser o producto da generalização ou do methodo inductivo. A indução é certa na ordem onde a propriedade fundamental dos objectos é a inercia ou a impossibilidade de dar a si proprio qualquer modificação. Mas, no mundo moral, onde a propriedade fundamental dos seres é a vontade, a faculdade de modificar a si proprio, de conformidade ou em opposição com a lei, cumpre começar por distinguir os factos produzidos por obediencia á lei, dos factos contrarios, produzidos por uma vontade culposa. Destas duas classes de acções, qual a que se deve escolher, para induzir-se a lei? Si não se conhece anteriormente a lei, como saber os factos que lhe são conformes; e si não pode se fazer a distincção dos factos conformes e dos factos contrarios á lei, como remontar dos factos ás leis, no mundo moral?

As ideas do bem, do bello, do verdadeiro, do justo são absolutas, necessarias, universaes, independentes da observação, anteriores e superiores a qualquer processo inductivo. As sciencias moraes e politicas, fundadas nestes principios, são, pois, sciencias racionais a priori. As doutrinas contrárias, que pretendem introduzir na ordem moral do mundo os methodos empregados na ordem physica, acarretam consequencias tão absurdas quanto revoltantes.

§ 4.

Conhecimento dos attributos de Deus : Theoria do infinito e do absoluto.

A *metaphysica*, sciencia racional por excellencia, é independente da observação. Com effeito, a metaphysica tem por objecto o absoluto, o infinito, o immutavel, o necessario, o eterno, aquellas propriedades consideradas geralmente como attributos de Deus. Ora, nenhuma serie de phenomenos empiricos poderia dar-nos

ou inspirar-nos o conhecimento destas propriedades divinas, si não os tivéssemos originariamente em nós. A observação attinge precisamente as qualidades contrárias, o relativo, o finito, o variavel, o contingente, o temporal. O conhecimento do infinito e do absoluto não resulta, pois, da experiencia. As noções supra-sensíveis demonstram perfeitamente o character receptivo da razão, como origem de conhecimentos.

Examinemos especialmente a theoria do *infinito* e do *absoluto*. Os sensualistas, não podendo explicar a presença daquellas ideas na alma, adoptaram o partido de bani-las da linguagem philosophica. Fazem notar que o infinito e o absoluto ou o incondicional são termos negativos, e pretendem que o conhecimento que delles decorre é negativo, isto é, que os conhecemos por via de abstracção, eliminando successivamente todos os limites e condições, ou para melhor dizer, que não os conhecemos. Os sensualistas confundem então o infinito com o indefinido, derivando-os da experiencia, e omittem o absoluto, affirmando que tudo é relativo. Outros acutores sustentam que o absoluto e o infinito são objecto de concepção, não de conhecimento, que podemos dizer o que elles não são, não o que são, que devemos limitar-nos a defini-los negativamente, dizendo que o infinito é • que é sem limites, que o absoluto é o que existe sem condições, e que isso é uma differença radical entre o dominio da razão e o do entendimento. Outro escriptor, admittindo que Deus é o Ser infinito e absoluto, declara que aquelles attributos não são verdadeiros attributos, mas, simples characteres, que convem a uma propriedade e que, fóra desta applicação, não representam cousa alguma, e são apenas abstracções.

Taes são as objecções mais sérias apresentadas contra o conhecimento do infinito e do absoluto. Si ellas teem fundamento, não ha dúvida que a metaphysica é impossivel; mas si, pelo contrário, forem chimericas, então não vemos obstaculo invencivel á sciencia de

Deus. E', com effeito, ás noções do infinito e do absoluto que se referem as mais graves difficuldades da metaphysica. Nada mais ha de inacessivel ao pensamento, desde que a razão pode attingir com certeza a essencia infinita e absoluta. Ora, as objecções repousam num vício de methodo ou num erro psychologico. Os sensualistas negam a razão, como faculdade distincta da alma: a negação do conhecimento racional, por elles, é a consequencia de uma lacuna de sua psychologia. Outros confundem a razão com o entendimento, como faculdade de abstracção e de anályse, e sustentam com Kant que as intuições empiricas constituem a materia unica do pensamento: a pretensão de construir a metaphysica sobre os dados da experiencia é então a consequencia de uma falsa theoria da razão. Estas opiniões devem ser julgadas por um estudo profundado da sciencia da alma e do conhecimento. Que a experiencia interna ou externa desperta as ideas da razão, é uma these sustentavel, relativamente ás noções mathematicas e ás concepções moraes, porque as figuras da geometria, as obras da natureza, as acções do homem offerecem, ao menos, alguma similhaça com as combinações ideaes do espaço, com os principios absolutos do bello e do bem; mas, que o finito engendra o infinito, e o relativo o absoluto, isto só se concebe com a condição de serem o infinito e o absoluto provenientes dos termos contrarios. O methodo psychologico, desenvolvido sobre as bases das categorias de Krause, conduz-nos a um resultado diametralmente opposto, e aquelle é um dos pontos mais desapercibidos e mais importantes para a construcção da metaphysica como sciencia.

Conforme a licção da psychologia, o eu é um ser, o ser é essencia, e a essencia é uma. Esta determinação do eu não pode dar logar á contestação alguma, si por *ser* entender-se uma cousa, um objecto qualquer; por *essencia* o que o ser é ou o complexo de suas propriedades, e si por *unidade* quer se designar que a

essencia do eu é pura e simplesmente a essencia do eu e não outra cousa. Esta unidade de essencia do eu manifesta-se por dous attributos novos e coordenados: o eu é o que elle é, e é tudo o que elle é; queremos dizer que a essencia do eu é sua, que lhe é propria, no ponto de vista da qualidade, e a essencia é inteira ou inteiramente sua, no ponto de vista da quantidade. Cada um pode certificar-se da verdade destas proposições, interrogando-se a si proprio.

A essencia propria e a essencia inteira, a propriedade e a inteireza, exprimem, com eguaes titulos, a unidade pura e simples da essencia. Não é somente ao eu que applicamos estas qualidades, com razão ou sem ella, as attribuimos a todos os objectos do pensamento, com ou sem os limites da observação, de tal sorte que ser-nos-ia impossivel formar um conhecimento qualquer sem o auxilio dellas.

Determina-se Deus como o eu, que é feito a sua imagem. Deus é o Ser, é a essencia, é o Ser só e unico ou a unidade do ser e da essencia. A differença subsiste entre Deus e o eu, apezar da similhaça. O eu é tal ou tal ser, Deus é o proprio Ser; o eu é tal ou tal essencia, Deus é a propria essencia; e esta essencia é uma, porque é pura e simplesmente a essencia divina. Fóra do ser e da essencia, nada mais ha; os objectos possiveis do pensamento resumem-se num só e mesmo termo: o Ser ou Deus; aquillo que não é Deus, está em Deus, sob Deus, por Deus: « ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia. » Os attributos da essencia divina são, pois, os mesmos da essencia do eu, contemplada a differença entre os seres e o Ser: o eu é a sua propria essencia e sua essencia inteira, Deus é a propria essencia e a essencia inteira. De um lado, a essencia, uma e inteira, é a propria essencia de Deus e não de outrem, poisque não ha outro a par do Ser; e do outro lado, a essencia divina é a essencia inteira, tudo o que é. Estas duas qualidades derivam-se da unidade pura e simples

da essencia; Deus, sendo unico e só, é tudo e é tudo de si mesmo. Si Deus é tudo o que é, si é a essencia inteira, Deus é o que chama-se *infinito*; e si de si mesmo elle é tudo o que é, si a essencia inteira é sua propria essencia, Deus é o que chama-se *absoluto*. O infinito e o absoluto são a traducção da essencia inteira e da essencia propria, applicadas á unidade da essencia. O ser que é unico e só, é sem limites e sem condições: sem limites, porque no exterior nada ha que possa restringir a sua essencia; sem condições e sem relações, porque não pode depender de cousa alguma do exterior; por outros termos, o ser que é só e unico, é infinito e absoluto, porque é um, quer no seu genero, quer acima de todo o genero. Assim, dizemos que Deus é infinito, porque é toda a essencia ou a essencia inteira, sem restricção, e que é absoluto, poisque é por si mesmo o que é ou o que é independente de outrem, egualmente sem restricção.

Examinemos si as noções do infinito e do absoluto são positivas ou negativas, e si, entre ellas, é conveniente distinguir a concepção do conhecimento.

Os metaphysicos e theologos, que procuraram explicar a natureza de Deus, dão-lhe o nome de Ser infinito e absoluto, e consideram estes attributos como caracteristicos e parallelos: mas não seguem processo methodico algum e tomam por guia unica a intuição da razão. Reconhecemos agora que aquelles escriptores não se enganam, e que os resultados do methodo são, neste poncto, conformes com a inspiração da consciencia. Deus, na verdade, é o Ser infinito e absoluto e estas qualidades, que manifestam a unidade da essencia, são outras expressões da essencia inteira e da essencia propria. Ha, porém, esta differença, entre o *proprio* e o *absoluto*, entre o *todo* e o *infinito*, que estes termos, como elementos da linguagem, são uns positivos, outros negativos. As particulas *in* e *ab* que entram no infinito e no absoluto ou o incondicional denotam uma negação: infinito quer dizer, neste poncto

de vista, não finito ou sem fim, e absoluto significa sem relação ou sem condição. Os termos, propriedade e inteireza, são, pelo contrário, positivos. Ora, as palavras, como signaes do pensamento, teem tambem suas propriedades, e esta propriedade exige que os attributos positivos sejam designados por termos positivos. Mas, deixando de lado as palavras, examinemos a natureza das cousas.

Não é exacto que o infinito define-se pelo finito e o absoluto pelo relativo. O infinito define-se pelo todo (totum, omne) e o absoluto pelo proprio ou o mesmo (proprium, ipse, a se, per se). A essencia infinita é a essencia inteira, a sciencia infinita a omni-scencia; o ser absoluto é ser que existe por si mesmo, a verdade absoluta, a verdade pura, que brilha por sua propria luz, que é evidente em si mesma. E' verdade que podemos acrescentar determinações negativas a estas proposições, mas como explicação, não como definição. E aquelles que consideram o infinito e o absoluto, antes como characteres de um attributo, do que como propriedades de Deus, esquecem-se que estes characteres não podem pertencer aos attributos do Ser, sem que pertençam a essencia d'elle, e são, como taes, attributos fundamentaes de Deus. Assim, não ha motivo para fazer-se a distincção entre concepção e conhecimento do infinito e do absoluto.

Ha ainda alguns auctores que sustentam que podemos *conhecer* o infinito e o absoluto, mas não comprehende-los, que Deus é incomprehensivel. Si o *comprender* significa encerrar nos limites de uma representação ou de uma imagem, concordamos; o infinito e o absoluto não são objectos de intuições sensiveis para a imaginação, mas de intuições intellectuaes para a razão; a razão comprehende aquillo que a sensibilidade não attinge. E' uma questão verbal, que aproveita unicamente á sophistica. Considerando a palavra conhecimento, na accepção mais geral, como exprimindo uma relação qualquer, entre o pensamento e seu objecto,

podemos tomar os termos comprehender, conceber, perceber, como synonymos de conhecer. Tudo que é percebido pelos sentidos, concebido pela razão, comprehendido pelo entendimento, é conhecido de um modo qualquer. Portanto, é claro que aquelles auctores não tractam aqui do conhecimento, mas do valor scientifico, da verdade e da certeza do conhecimento, que é cousa differente. E' objecto do conhecimento uma cousa qualquer, finita ou infinita: conhecemos completamente o infinito e o absoluto? Não, cada um destes termos é inesgottavel para uma intelligência limitada. O infinito contém uma infinidade de combinações ou aspectos, alguns dos quaes se offerecem somente ao nosso pensamento; e a questão de saber si conhecemos o infinito e o absoluto, de modo exacto e certo, nos pontos offerecidos ao nosso pensamento, é a questão da legitimidade dos conhecimentos racionaes, que discutiremos depois.

Assim, não achamos razão plausivel na opinião de certos philosophos, alias tão distinctos, que pretendem que, ora, conhecemos o infinito, sem conhece-lo, ora o conhecemos, sem comprehende-lo.

Determinemos o conhecimento do absoluto e do infinito.

Tudo aquillo que, em certos respeitoes, é só e unico, é absoluto, porque existe só, sem relação, sem dependencia, sem condição. O absoluto é a independencia, é a ausencia de toda relação com outra cousa. Tudo aquillo que é considerado só e unico, sem relação com um contrário, é considerado absoluto nos limites da criação. Aquillo que não existe só, que está ligado numa relação ou considerado relativamente a outra cousa, é relativo ou condicional. O relativo é a negação do absoluto, do que existe em si ou do que é conhecido como tal; o relativo só apparece onde ha pluralidade de seres, onde ha relações, isto é, no mundo. Mas, não ha cousa alguma exclusivamente relativa, porque toda relação suppõe ao menos dous termos, e

estes termos teem uma essencia propria e existem em si, assim como teem relações e uma existencia relativa. Ora, os seres finitos, quando teem uma essencia e existencia proprias, ou quando considerados taes, em si mesmos, são assignalados com o character do absoluto, nos limites de sua natureza. E' com esta significação que a palavra absoluto é empregada communmente nos dominios da sciencia e da realidade. Um direito absoluto, é um direito essencial, que não depende de condição ulterior, que não pode, sob pretextó algum, ser contestado, nem diminuido. Isto é bastante para demonstrar que a palavra absoluto tem uma significação muito precisa, e constitue um termo indispensavel da linguagem para designar uma cousa considerada em si mesma, na sua propria essencia (definição positiva,) isto é, sem comparação, nem relação com a idea contrária (explicação negativa). O absoluto existe, pois, em todas as cousas que teem uma essencia propria, e como taes são consideradas.

Ha tres graus na applicação do absoluto. E' *infinitamente absoluto* o que é só em todos os respeitos: tal é o Ser um e inteiro, que não é comprehendido na serie dos seres, mas a comprehende na sua essencia. Deus não tem segundo, porque que é tudo o que é; existe, pois, sem especie alguma de relação com qualquer cousa de exterior ou de superior, é absoluto de um modo completo e unico. E' *absoluto no seu genero* ou parcialmente absoluto aquillo que é unico no seu genero, como o espaço, o tempo, a natureza, a humanidade. Ha um só espaço; portanto, o espaço é a realidade inteira deste genero, sem ser tudo o que é, existe tambem sem relação com um segundo da mesma ordem. O espaço, como tal, é infinito e absoluto; mas não é todo o infinito, nem todo o absoluto, tem estas qualidades na sua propria esphera. O absoluto do espaço não prejudica o absoluto do tempo, da natureza ou da humanidade; porque applicam-se a generos differentes que excluem-se. O espaço não pode, em caso

algun, confundir-se, nem limitar as propriedades do tempo. Finalmente, é *absoluto em certos respeitos*, absoluto nos limites da existencia individual, aquillo que, apesar de finito, é considerado como só, fóra de toda a relação com outros seres. E' nesta medida que os seres limitados, os individuos, participam do absoluto e testemunham assim sua similhaça com Deus. Um ser finito não está isolado, tem similhaçantes, vive com outras creaturas, e conserva necessariamente com o exterior relações de condicionalidade, bem como depende de uma causa superior. Mas os seres finitos são sós e unicos de alguma fórma, quando representam sua especie de um modo singular, isto é, quando individuos.

Examinemos a noção do infinito.

O finito e o infinito podem caracterizar-se em duas palavras: um é posto só, sem segundo; o outro é posto a par de outras cousas, e apresenta-se sob a fórma de opposição ou de antithese. Os seres finitos são necessariamente multiplos e oppostos entre si, vivendo uns com os outros no mesmo todo; cada um tem limites proprios, isto é, poncto inicial, caso seja encarado do exterior para o interior, e poncto final, caso seja considerado do interior para o exterior; cada um tem fórma particular, cada um é um todo determinado, susceptivel de augmento e diminuição, quer na existencia, quer na actividade, e um todo deste genero é uma quantidade. Havendo um todo determinado, por exemplo, o globo terrestre, pode ser apreciado no seu conteudo ou no seu envoltorio exterior: o envoltorio é o limite, que manifesta-se como princípio e como fim; o conteudo ou a materia, é a quantidade ou grandeza. Toda a quantidade é, pois, encerrada em limites, e si a quantidade é representada por uma cifra, pode-se dizer que todo o número é limitado, ou que não ha número infinito. O infinito, com effeito, não é susceptivel de addição nem de subtracção; o infinito não é uma quantidade, mas ultrapassa toda a quantidade; o infinito não é um número, mas é innumeravel. Por-

tanto, não é exacto que o finito e o infinito são modos da quantidade: o infinito é o todo indeterminado, a quantidade é um todo determinado ou finito.

Todo o ser finito tem um conteúdo, partes, actos ou phenomenos, mas este conteúdo tem limites, poisque, o finito não existe só. O limite é, pois, a linha de demarcação entre o interior e o exterior. Existe, para qualquer ser finito, um mundo exterior; mas o homem só, tendo consciencia de sua limitação, tem consciencia das cousas que existem no exterior. E' assim que ao eu oppõe-se o não-eu; mas então o eu e o não-eu limitam-se reciprocamente. Si o eu fosse infinito, não haveria não-eu para elle. As categorias de interior e de exterior são, pois, inseparaveis de tudo que é finito. O mesmo succede com a affirmação e a negação. Todo o ser finito é positivo, quando posto ou quando é alguma cousa; mas como elle não é tudo, como existem outros seres no exterior, o ser finito é igualmente affectado de negação: falta-lhe alguma cousa, é privado da realidade inteira que ultrapassa a sua. Esta lacuna, esta imperfeição constitue o character negativo das creaturas. Nesta accepção, a idea do infinito, conforme seu objecto, é essencialmente, mas não exclusivamente negativa. O nada do mundo é um nada relativo; si as creaturas não são tudo, são alguma cousa; o positivo e o negativo combinam-se no finito. Mas, é verdade que o finito, como tal, só poderá ser concebido por um processo de eliminação que affaste o restante.

O finito é objecto de observação, não que os sentidos forneçam a idea geral do finito, mas elles põem-nos em relação com elementos finitos, nunca com outros. O infinito é objecto de contemplação, um dado da razão que os sentidos e a imaginação não attingem. Ao finito applica-se a intuição sensível, ao infinito a intuição intellectual. Entre os dous termos não ha meio. O *indefinido*, que muitas vezes os escriptores approximam do infinito, quer no infinitamente grande, quer no infinitamente pequeno, é subterfugio da imaginação

que, com uma palavra, quer salvar as apparencias. O indefinido é o proprio finito: é uma grandeza que o espirito estende cada vez mais, recua incessantemente os limites, de modo que torna-se assim incommensuravel, conservando-se, como quantidade limitada. Adquire-se o indefinido repetindo ou multiplicando o finito, até perderem-se de vista os seus limites, e não seja possivel mais medi-lo pelo producto de nossas unidades ordinarias.

A idea do *infinito* existe primitivamente na razão, porque o espirito humano não pode inventa-la, nem te-la pela abstracção dos elementos sensiveis. Um ser sensivel, de um lado, é incapaz de crear o infinito, como inventa chimeras, si é verdade que o effeito está sempre encerrado nos limites da causa; e, de outro lado, a abstracção dos elementos sensiveis ou a eliminação successiva dos limites dá nascimento ao indefinido, não ao infinito. Affastando gradualmente os limites de um periodo ou de um logar, estende-se a quantidade de tempo ou de espaço, obtem-se o incommensuravel, mas o incommensuravel está tão longe do infinito como a unidade. Nem é verdade que a noção do infinito seja abstracta, derivada da experiencia; porque, entre a idea do infinito e as noções de especie e de genero, devidas á generalização, nada ha de common. Do individuo á especie e da especie ao genero, ha gradação: a extensão augmenta, a comprehensão diminue; do finito ao infinito não ha gradação alguma, ha contradicção. É impossivel a transição entre o finito e o infinito; o pensamento não pode ser conduzido do primeiro ao segundo termo. Quem não tiver, a priori, a idea do infinito não poderá nunca extrahi-la da consideração das cousas finitas.

Não sendo um producto do espirito humano, o infinito nos é *dado*, como dissemos por occasião dos objectos do conhecimento. Não é dado pelos sentidos, não é dado pela linguagem, porque a linguagem dirige-se egualmente aos sentidos: logo o infinito nos é

dado por si mesmo: bem como os corpos se nos offerecem nos sentidos, assim o infinito se nos offerece na razão. Para reconhecer a exactidão desta conclusão, tão importante para a propria existencia do infinito, basta provar que a alma tem duas faculdades objectivas ou intuitivas, que lhe fornecem a materia de seus conhecimentos, a sensibilidade, para o mundo physico, a razão, para o mundo moral. O infinito, com effeito, é objecto de um conhecimento intuitivo, não discursivo. E' até, com o absoluto, com Deus, o unico objecto que não pode-se attingir sinão pela *intuição*, porque é impossivel deduzi-lo de um principio superior pelo effeito do raciocinio ou da demonstração. A demonstração applica-se excellentemente aos conhecimentos mathematicos e moraes, quando a relação, entre duas verdades, não é evidente em si, e quando ha necessidade de um termo medio para descobri-la. Mas, não havendo poncto de comparação para o infinito, é claro que o raciocinio não revelará aquella idea a quem a ignora. O infinito mostra-se, mas não demonstra-se.

O infinito é a negação de toda negação, a affirmacão plena e inteira da essencia, o todo. E' uma propriedade essencial e exclusivamente positiva, que convem designar pelo termo de totalidade ou antes de inteireza. O infinito é a totalidade da essencia, a essencia, uma e inteira, omni-realidade. Dizer que um ser é infinito, é dizer que elle é só e que, em consequencia, é tudo. Mas aqui apresenta-se uma distincção. Um ser pode ser só e unico no seu genero, sem ser tudo o que é: é assim que concebemos o espaço, o tempo, a humanidade, a natureza; ou então o ser pode ser só e unico, sem comparação, de um modo absoluto, acima de todo o genero: é assim que comprehendemos Deus. Dahi duas ordens de infinitos: o *infinito relativo* e o *infinito absoluto*. O que é tudo no seu genero, é relativamente infinito, bem como é parcialmente absoluto: o quo é tudo, sem restricção, é absolutamente infinito, bem como é infinitamente abso-

luto. O infinito e o absoluto correspondem-se como propriedades paralelas, inherentes á unidade de essência: á unidade pura e simples, o infinito e o absoluto completos: á unidade de genero, o absoluto e o infinito determinados, encerrados nos limites e nas condições de um genero. Quem diz genero, diz uma differença precisa, uma distincção saliente na realidade. Si é unico, o genero sera infinito, mas esta infinidade não irá além da sua propria essência, que não é a essência inteira. O tempo e o espaço são infinitos no seu genero, isto é, ha um só tempo, que abrange todos os tempos possiveis, ou todos os seres passados, presentes e futuros vivem no mesmo tempo, e ha um só espaço, que comprehende todos os espaços, e no qual movem-se todos os corpos, observados ou não. O espaço, sem dúvida, não é toda a realidade, visto como, além do espaço, fóra do espaço, attingimos ainda os espiritos e a Deus: mas, o espaço é toda a realidade deste genero, tem a plenitude das propriedades deste genero. Do mesmo modo, o tempo infinito, é o tempo inteiro, mas exclusivamente o tempo. O tempo e o espaço são homogeneos e continuos: dividem-se ao infinito em partes similares. A natureza e a humanidade, que supomos egualmente infinitas no seu genero, não subjeitam-se a similhante divisão, porém, manifestam sua essência nas individualidades que as representam, nos corpos e nos seres racionaes. A humanidade e a natureza são infinitas com a condição que os seres individuaes de seu genero, os homens e os astros, sejam sem número ou que haja uma infinidade delles.

Os infinitos relativos coexistem sem prejuizo reciproco. Ha tantos infinitos relativos quantos são os generos unicos na creação; porém, o infinito absoluto é um só. Generos distinctos coordenam-se, e podem entender-se ao infinito, mas o que é absolutamente infinito é absolutamente tudo, e o todo absoluto é unico ou não existe. Deus é infinito em todos os respeitos e sob todas as relações; mas, si outrem compartilhasse

esta realidade, Deus seria um genero e teria uma infinidade relativa. Dous infinitos absolutos, contradizem-se e destroem-se reciprocamente. Um infinito relativo é ainda finito em certo respeito, poisque fixa-se num genero, numa determinação da realidade; o infinito absoluto é só inteira ou infinitamente infinito, na expressão de Malebranche. O infinito relativo pode ainda ter uma causa, uma condição, um exterior não como infinito, mas como relativo, poisque elle não é tudo; o infinito absoluto é superior a estas determinações; não é um genero da realidade, enlaçado na serie dos seres, é todo o ser, não exclue cousa alguma, e não é affectado de negação alguma. Esta é a noção mais importante para o conhecimento scientifico de Deus.

Si Deus é absolutamente infinito; si não é este ou aquelle ser, mas o Ser puro e simples; si não é este ou aquelle infinito, mas todo o infinito, infinito de todos os modos: não pode se dizer que Deus é um puro espirito, opposto á natureza, porque o espirito é um genero determinado que exclue a materia, ao passo que Deus está acima de todo o genero, e não exclue cousa alguma. Não se pode dizer igualmente que o mundo subsiste fóra da essencia divina, porque não ha exterior para aquelle que é tudo. Deus, de um lado, e o mundo, de outro, seriam dous termos a limitar-se mutuamente, pela simples razão de serem dous: o mundo começaria, onde acaba Deus. Finalmente, cumpre não dizer que Deus abrange o universo só em poder, não na realidade, por sua intelligência e vontade, não por sua essencia; porque a realidade no infinito é adequada ao poder, e a intelligência e a vontade não podem ser separadas da essencia divina.

As relações entre Deus e o mundo são uma applicação das relações que a intuição verifica entre o infinito e o finito. Um erro muito vulgar, ou antes, um prejuizo que priva o pensamento dos meios de conhecimento scientifico, consiste em considerar o finito e o

infinito como objectos coordenados. Quando um pensador affirma não comprehender o infinito, é porque, cedendo aos habitos analyticos do entendimento, põe o infinito a par do finito. Não vê que, oppondo o infinito a outra qualquer realidade, é destrui-lo. Os seres finitos são oppostos entre si, mas o infinito é posto só, sem outro, e só é infinito com esta condição. O finito não é, pois, coordenado, mas subordinado ao infinito. Suas relações são as do todo com a parte, pois que o infinito designa a totalidade da essencia, e o finito possui uma essencia determinada. O infinito é tudo, até o finito. O finito não está fóra do infinito, mas no infinito. O finito não existe *com* o infinito, como dous objectos que acondicionam-se reciprocamente, mas *pelo* infinito. Relações de continencia, de subordinação e de causalidade, taes são os laços que existem entre a parte e o todo, entre o finito e o infinito. Dahi a singular similhaça que offerecem os seres finito com o Ser infinito. Cada ser, tendo origem no Ser, traz o vestigio desta origens: cada ser é a sua propria essencia, como Deus é a essencia; é um, como Deus é unico; é elle proprio o que é, como Deus é elle proprio o que é; é sua essencia inteira, como Deus é a essencia inteira.

LIVRO TERCEIRO

Leis do conhecimento.

As leis do conhecimento, bem que muito controvertidas pelos systemas, merecem severo exame, pela luz que espalham na theoria do conhecimento. Ellas existem, apezar das pretensões do sensualismo e do positivismo, que querem encerrar a sciencia nos limites dos phenomenos. Examinemos, pois, quaes são os elementos a priori do conhecimento humano.

CAPÍTULO I.

Noção e divisão das leis do pensamento.

§ 1.

Leis naturaes, leis humanas.

As leis não são substâncias, nem causas activas, mas relações: são a expressão das relações necessarias que existem entre as cousas, segundo Montesquieu. Estas relações, umas são fundadas na propria natureza dos seres, sem intervenção da nossa vontade, outras, são

estabelecidas pelo homem, para o fim de servir de regra e de freio á actividade livre dos seres racionaes na vida social. Dahi as leis divinas ou *naturaes*, indicando as relações necessarias entre as cousas, e as leis *humanas* ou *civis*, indicando as relações que devem existir na sociedade ou que são reconhecidas como necessarias para a realização do destino do homem. Em ambos os casos, ha uma serie de phenomenos, sempre differentes, e de relações, sempre as mesmas. Os phenomenos são, por exemplo, no dominio das leis naturaes da ordem physica ou moral, os factos chimicos, mechanicos, psychologicos, resultantes da actividade da materia, ou os actos voluntarios e livres, provenientes dos espiritos individuaes; no dominio das leis civis, as acções e obrigações dos homens, reunidos em sociedade. Taes factos e actos mudam continuamente, segundo o tempo, o lugar, os antecedentes, as relações, as influências que actuam sobre os corpos e sobre as almas. Cada facto é completamente determinado em todas as relações, e, por este lado, nunca é rigorosamente identico a outro facto da mesma especie. Mas, alguma cousa ha que não é differente na serie de factos semelhantes. As relações são constantes como numa proporção ou numa progressão mathematica. Os factos assimelham-se em terem todos começo, fim, causa, condições, destinos; e posto que as causas e condições possam variar para dous factos successivos, as relações são invariaveis, entre um facto e sua causa ou sua condição. Os corpos gravitam para o seu centro, em virtude da attracção; os phenomenos da gravitação podem variar ao infinito, segundo as circumstâncias; mas são sempre determinados pelas massas e pelas distâncias. Assim tambem, os actos da vontade gravitam para o bem, seu centro ou destino de seu movimento; os phenomenos moraes differem egualmente do infinito, conforme a cultura do coração ou do espirito; uns teem por objecto o bem do indivíduo, outros, o bem de todos; mas, em summa, é sempre o bem, como cada um concebe e sente, que

attrahe a vontade. Ha, pois, alguma cousa de permanente nesta dupla serie de phenomenos; ha um elemento commum que permanece fixo, no meio das mudanças produzidas no tempo. Este elemento invariavel é a *lei* dos phenomenos. A lei natural não é, pois, alheia aos factos; é a propria expressão dos factos, quando estes teem um elemento commum e relações necessarias e constantes.

Havera leis para o *conhecimento*, isto é, algum elemento invariavel que affecte os phenomenos do pensamento? Verifiquemos primeiramente a diversidade dos estados intellectuaes; veremos depois onde reside a unidade delles.

Cada pensamento differe de outro qualquer, em energia, vivacidade, brilho, elevação, direcção, justeza, no duplo poncto de vista do sujeito e do objecto. Esta diversidade augmenta ainda na razão das disposições individuaes e dos graus de cultura. Em certos individuos predomina a memória sobre o juizo; em outros o juizo sobre a memória. Os primeiros teem mais aptidão para a observação, os outros, para a especulação. Naquelles desenvolve-se a memória sensível dos factos, nomes, tempos e logares, nestes, a memória ideal dos principios, das leis ou das cousas. Ora, a imaginação é mais chematica ou creadora, ora presta-se melhor á imitação do que á producção, e distingue-se por um estylo mais poetico que scientifico. Ha individuos que percebem facilmente as analogias; outros, as diferenças. Nestes, as faculdades intellectuaes são livres entre si ou mais independentes das emoções do coração; naquelles, ellas estão mais ligadas umas ás outras ou mais estreitamente unidas ás affeições. Notam-se estas e outras variedades nos characteres do espirito, as quaes dão a cada intelligência individual e a cada estado uma physionomia inteiramente original.

Esta variedade ou este fluxo perpétuo dos phenomenos não destroe, entretanto, a unidade do pensamento. Os phenomenos intellectuaes tem characteres communs,

e são submittidos á direcção commum; teem um subjeito e objecto, essencia que é uma, identica, simples, como a propria essencia da alma; nutrem relações com os estados coordenados do sentimento e da vontade, e com os estados anteriores e posteriores da intelligência. Ha, finalmente, nos estados do pensamento alguma cousa de voluntario e de involuntario. Queremos dizer que depende do subjeito o pensar neste ou naquello objecto, com este ou com aquelle grau de attenção, em cada parte determinada do tempo; mas não depende delle pensar ou não pensar, com ou sem um objecto; não depende delle o mudar as condições, o modo de desenvolvimento, o fim e os characteres scientificos do pensamento. Pensamos sempre, quer queiramos, quer não. O pensamento é uma propriedade da alma, e a vontade não pode crear propriedades, mas unicamente dirigir as manifestações dellas na vida. Assim, a logica, que caracteriza o movimento organico do pensamento, não é jurisdiccionalada pela vontade.

Ora, aquillo que é commum a todos os estados intellectuaes, é uma lei do pensamento; porque o elemento commum a todos os termos de uma serie de phenomenos, designa relações necessarias entre estes termos, de accordo com a definição de lei. Si os pensamentos não podem realizar-se no tempo, sem a intervenção da vontade, a propria liberdade é uma lei da intelligência; e, na verdade, não está em nosso poder fazermos com que a consciencia cesse de ser livre; até aquelles que abdicam a autonomia a favor de uma auctoridade exterior, continuam na posse do pensamento, cuja direcção podem recuperar, quando queiram. Aquillo que é involuntario ou que está acima da vontade, nos estados intellectuaes da alma, é, conseguintemente, uma lei do pensamento ou do conhecimento. As leis do pensamento são leis naturaes ou divinas, estabelecidas para a actividade dos espiritos, derivadas da propria natureza das cousas, sem participação alguma da vontade do homem. A sciencia, a logica, a verdade, são o organismo das leis do conhecimento.

§ 2.

Leis do conhecimento.

O conhecimento tem leis, e estas podem dividir-se em dous grupos, conforme a propria noção de conhecimento. Ha *leis subjectivas*, concernentes ao desenvolvimento e ás condições do pensamento, feita a abstracção dos objectos: taes são as funcções do entendimento e os graus de cultura da intelligência. Ha *leis objectivas*, concernentes ás manifestações do pensamento, nas suas relações com as cousas: taes são as categorias da these, da antithese e da synthese, que comprehendem, entre outros, os principios da identidade, da contradicção e da razão sufficiente, indicadas como regras fundamentais das operações logicas.

As leis que presidem aos diversos graus de cultura, poderão chamar-se *leis da vida intellectual*: indicam como o pensamento, no curso das edades, eleva-se pouco a pouco da sensibilidade ao entendimento, e do entendimento á razão, na qual elle attinge seu completo desenvolvimento, e acha-se habilitado, para conhecer tudo que é accessivel ao espirito humano, nas condições terrestres.

As funcções ou os diversos momentos da actividade interna da intelligência são as *leis do pensamento*, como faculdade de conhecer: indicam como o pensamento, plenamente desenvolvido, procede no conhecimento dos factos ou dos principios, quaes as condições geraes e permanentes de qualquer conhecimento, quaes, finalmente, os meios de que o espirito dispõe para a determinação dos objectos que quer profundar.

As categorias são, propriamente falando, as *leis do conhecimento*: indicam como as cousas são, ou qual a ordem de suas propriedades, e, portanto, como devemos estudá-las, para conhece-las, taes quaes são. A metaphysica demonstra que as leis do conhecimento são identicas ás leis da realidade, e que, portanto, o pensamento, quando obedece ás suas leis, pode conhecer as

cousas, não só como nos apparecem, mas como são na realidade. Porém, visto como esta proposição não pode ser reconhecida com certeza, no ponto em que estamos, limitamo-nos a affirmar que as leis do conhecimento exprimem simplesmente como, em virtude de nossa constituição espirital, conhecemos, e devemos conhecer as cousas.

Das leis do pensamento e do conhecimento deprehende-se claramente o *methodo philosophico*. Estas duas questões são connexas. O *methodo* é a marcha do pensamento para o seu fim, para a sciencia, de conformidade com as leis de sua actividade. O movimento do pensamento que aspira á certeza não é arbitrario, mas regulado, poisque a certeza é o termo que se deve attingir evitando os desvios. O *methodo* é um complexo de regras ou de prescripções, dizia Descartes; é, com effeito, una evolução gradual e regular, é o caminho mais recto e mais seguro que conduz á sciencia. Pensando ao acaso, confiando-se á corrente da inspiração, o espirito pode achar alguma verdade; porém mais frequentemente desvairase, e nunca tem certeza de chegar ao termo, nem de possuir elementos que resistam á critica. A sciencia não se improvisa. Cumpre proceder *methodicamente* na indagação da verdade. Ora, proceder com *methodo*, é seguir exactamente as leis do pensamento e do conhecimento. As funcções do pensamento consistem em reflectir, perceber e determinar; e ha unicamente dous modos de determinar um objecto: a intuição e a deducção. Dahi a análise e a synthese, que combinam-se na construcção. Mas é preciso dar certa base a estes dous processos; é preciso observar certa ordem na análise e na synthese, a qual reside no *systema* das categorias. As categorias são as propriedades fundamentaes dos cousas. Si, pois, o *methodo* applica-se á realidade, ou regula-se pelos objectos da sciencia, o quadro das categorias ou leis do conhecimento é a primeira necessidade da sciencia.

CAPÍTULO II.

Leis subjectivas, ou do pensamento

§ 1.

Leis da vida intellectual.

Tractemos, em primeiro lugar, de acompanhar o desenvolvimento do pensamento na vida. A vida é a propriedade do ser que realiza a sua essencia, por uma serie contínua de estados ou phenomenos. A alma, manifestando-se como intelligência, tem uma *vida intellectual*, e são pelas leis desta vida que vamos começar o nosso estudo.

Os graus de cultura da alma são tres, e correspondem perfeitamente á infancia, á mocidade e á madureza da vida physica. Os tres graus abrangem a actividade da alma considerada como pensamento, como sentimento e como vontade; mas como o pensamento exerce maior influencia na direcção da vida, elles são characterizados pelas tres phases que denotam a applicação da intelligência ao conhecimento, pela sensibilidade, pelo entendimento e pela razão, faculdades preponderantes nos conhecimentos sensiveis, abstractos e racionaes. No primeiro grau de cultura, predomina a sensibilidade; no segundo, o entendimento une-se aos sentidos, e generaliza as impressões por elles dados; no terceiro, a razão une-se ao entendimento e aos sentidos, e completa o círculo da actividade espirital, na dupla relação com

os principios e com os factos. Depois da educação da natureza, a educação do espirito ; depois da educação social, a educação pessoal, na qual o espirito torna-se o regulador das influências exteriores e o árbitro de seu destino.

O predomínio da *sensibilidade* na infancia explica-se plausivelmente pela posição do espirito na terra, e pela missão dos sentidos, no complexo das relações do homem. A alma é associada, neste mundo, a um corpo, que lhe é desconhecido, e que é destinado a lhe servir de instrumento. O espirito tem, pois, necessidade de começar por conhecer o corpo a que está unido, de aprender a servir-se dos membros, e de interpetrar as sensações dos organs delle. Os sentidos são o intermediario obrigatorio das nossas relações com a natureza e com os nossos semelhantes. Eis porque os nossos primeiros conhecimentos determinados são conhecimentos sensíveis. Todos os phenomenos são objectos de conhecimentos sensíveis ou empiricos. A experiencia domina no começo da vida. Cada um deve educar os seus proprios sentidos, e servir-se desta educação, para orientar-se no mundo exterior.

As outras faculdades seguem a mesma impulsão da sensibilidade. A sensibilidade é uma das correntes que alimentam as forças da alma. Conhecimentos sensíveis arrastam sentimentos sensíveis, e fornecem moveis sensíveis á actividade voluntaria e moral do homem. Neste grau de cultura, os principios absolutos não exercem impressão sobre o espirito, mas tem grande vivacidade os sentimentos de prazer e de dor, de esperança e de temor, relativos ás cousas que conveem á natureza sensível. A vontade ainda não é livre, porque está privada da força dos motivos racionaes, hauridos na consideração dos interesses geraes e ordem moral do mundo. O espirito é servo dos sentidos. E como o prazer é um elemento puramente subjectivo, apreciado só pelo individuo, a criança disposta a referir tudo a si, ignorando as conveniencias e obrigações da familia, apenas

manifesta as qualidades de um egoista. Mas a criança começa no ponto terminal dos seres inferiores, e deve caminhar além.

O pensamento desprende-se, pouco a pouco, das influências exteriores, á proporção que o espirito assenhoreia-se das forças corporeas, e as apropria aos seus respectivos fins. O entendimento ja intervem na formação dos conhecimentos sensiveis, pelo auxilio das funcções e das operações proprias, mas é immediatamente esmagado pela multiplicidade dos phenomenos. Agora a attenção é mais sustentada, a precepção mais viva, a determinação mais completa; a abstracção e a generalização extendem-se cada vez mais, e o *entendimento* então, dominando os phenomenos, torna-se o indício de um novo grau de cultura. E' da propriedade desta faculdade combinar, calcular, classificar, reduzir a variedade á unidade, collocando os individuos numa especie, as especies num genero, os generos numa ordem mais vasta. Os conhecimentos abstractos ja não são sensiveis e preparam os conhecimentos racionais. Mas a razão ainda não está completamente acordada; os principios permanecem obscuros e incertos para a consciencia; o espirito tem o presentimento vago do infinito, do absoluto, de Deus, das leis da ordem moral, como objectos, antes da fé, do que da razão. Privada do apoio da razão, a reflexão apenas se exerce sobre os dados da sensibilidade, como no systema de Locke. Entretanto, a sciencia começa, e progride pela análise, baseada na observação. Neste caminho, o espirito ganha terreno, sem recorrer á synthese dos conhecimentos humanos, e até persuade-se que esta synthese é inacessivel ao pensamento.

A influencia do entendimento é sensivel sobre as affeições e sobre a vontade. O prazer e a dor conservam o predominio adquirido no complexo das affeições, mas submettem-se a uma regra que impede que elles caiam no excesso, e, ao mesmo tempo, manifestam-se outros sentimentos: a familia e a patria excitam gene-

rosas emoções ; a belleza, a justiça, o heroismo provocam, por vezes, o enthusiasmo ; porém, taes sentimentos, ainda não reconhecidos na sua verdade, não projectam profundas raizes na alma. Dahi as fluctuações que, ora rebaixam, ora glorificam a natureza humana. Em summa, sob a direcção do entendimento, o sentimento permanece apaixonado e pessoal. A vontade, balançada entre influências contrárias, conforma-se com as conveniencias de fortuna e de posição, com os costumes e prejuizos recebidos na sociedade. O elemento utilitario predomina. O dever, nesta situação moral, apresenta-se como dura necessidade imposta á consciencia por auctoridade extranha ; porém, donde quer que venha, elle é muitas vezes comprehendido, como harmonizando-se com os interesses da natureza humana, nesta ou na outra vida.

A *razão* impera na idade madura, no terceiro grau de cultura. Este dominio é conforme com a ordem hierarchica das faculdades da alma. A razão, organo do divino, tem por destino presidir a todas as manifestações de um ser racional ; é a auctoridade invocada, como signal da verdade nos conflictos de vida intellectual e moral ; a subordinação dos nossos actos ás leis da razão é, pois, consentanea com a natureza do homem.

Este terceiro grau de cultura abre-se pela formação dos conhecimentos racionaes, e, sobretudo, do conhecimento de Deus, como Ser infinito e absoluto, causa das cousas, princípio da sciencia, ideal da razão. Da noção de Deus, bem comprehendida, decorre a organização dos conhecimentos humanos, distribuidos, conforme seus generos, e reduzidos a seu princípio. Fica feita a aquisição da verdade e da certeza. A mesma ordem se estabelece nas affeições. Todos aquelles sentimentos que são conformes com a natureza, não são suffocados pelo sentimento religioso, plenamente desenvolvido, de conformidade com a razão ; mas os movimentos desordenados do coração applacam-se, na presença do infinito ; á paixão, succedem a calma, a serenidade, a con-

fiança em Deus. A vontade, desembaraçada da oppressão dos motivos, caminha sem obstaculo para o seu destino. Este destino é o bem; e ella o practica pura e simplesmente, sem consideração alguma alheia ao bem.

Taes são os tres graus de cultura da intelligência. Dahi esta lei da vida intellectual: a alma desenvolve-se, ao princípio, pela sensibilidade, depois, pelo entendimento, finalmente, pe'a razão, ordem esta que não pode ser invertida. A sensibilidade é a base da actividade humana, a razão é o remate della.

§ 2.

Leis do pensamento.

A actividade do pensamento, na formação dos conhecimentos sensiveis e racionais, é regulada por leis, denominadas *leis do pensamento*. Estas leis resumem-se nas *funções* do entendimento, isto é, nos diversos momentos da actividade subjectiva da intelligência, feita a abstracção dos objectos. Aqui mesmo, notam-se tres graus successivos, que manifestam o movimento do pensamento, quando applica-se a conhecer, quer um objecto ou uma relação, quer um facto ou um princípio. Depois de tender para um objecto, o pensamento o percebe, e, finalmente o determina no complexo de suas propriedades, partes e relações. A successão é regular e independente da vontade do agente. A attenção, a percepção e a determinação seguem-se sempre na mesma ordem, qualquer que seja o objecto. A vontade intervem apenas para acelerar a evolução da intelligência, ou dar-lhe tempo para amadurecer em cada phase de sua actividade. Temos aqui todos os elementos de uma lei: « Qualquer que seja a operação do espirito, para ser boa, deve ser feita attentamente; de sorte que a attenção é uma qualidade commum ás tres. » Esta observação de Bossuet applica-se á percepção e á determinação. Para comprehender, ajuizar e concluir, além de um acto de attenção, é necessario perceber os ter-

mos e sua relação, e convem determina-los em todos os aspectos, si se quizer evitar o erro.

Os dous unicos modos de determinar scientificamente os objectos são a intuição e a deducção, isto é, pela primeira, os objectos são conhecidos em si mesmos; pela segunda, no seu princípio ou na sua causa. Dahi os dous processos methodicos da *anályse* e da *synthese*. O methodo, pois, baseia-se nas leis do pensamento e as realiza. Proceder por intuição, determinar as cousas em si mesmas, é exercer a *anályse*. Proceder por deducção, determinar as cousas no seu princípio, é exercer a *synthese*. Estas duas leis orientam o pensamento na determinação dos objectos. E' necessario reconhecê-las, porque ambas se derivam da natureza humana. A *anályse* é a observação, é o conhecimento intuitivo que envolve tudo aquillo que sabemos a posteriori; a *synthese*, é o conhecimento deductivo que envolve tudo aquillo que sabemos a priori. Os positivistas laboram, pois, em erro, reduzindo á experiencia todos os nossos meios de conhecer.

Independente uma da outra, a *anályse* e a *synthese* podem ser empregadas isoladamente por uma intelligência limitada; mas, no interesse da sciencia, aquelles dous ramos do methodo devem unir-se, completar-se e applicar-se um ao outro. Esta applicação constitue a *construcção*, como terceira parte do methodo. O fim da *construcção* é evitar equivocos ou garantir os fundamentos do conhecimento. Quando a concordancia é perfeita entre a *anályse* e a *synthese*, a verdade obtem aquellas garantias reclamadas, para tornar-se certeza; porque essa concordancia significa que as cousas foram conhecidas em si mesmas, taes como deviam ser, em virtude de seu princípio.

A geometria é um exemplo notavel da *construcção* methodica. A perfeição secular desta sciencia é devida á combinação regular da *anályse* e da *synthese*.

CAPÍTULO III.

Leis objectivas ou do conhecimento

§ 1.

Uso e utilidade das categorias.

A análise, a synthese e a construcção, como processos do espirito, são destinadas á determinação das cousas. Ora, si do sujeito passarmos ao objecto, pelo emprego do methodo, o fim do pensamento é conhecer o que as cousas são, isto é, sua essencia ou natureza. O objecto, pois, da determinação é a essencia ou natureza dos seres. Mas, os seres são conhecidos por suas propriedades; si as essencias differem, as propriedades tambem differem; si as propriedades são identicas, as essencias tambem o são. Determinar a essencia das cousas é, pois, determinar o complexo de suas propriedades. Mas os seres, quer sejam considerados em si, quer nas suas relações, teem grande numero de propriedades. Qual a ordem que deve se adoptar na determinação das cousas? E' a questão das *categorias*.

As categorias são um instrumento de determinação methodico e universal. Qualquer que seja seu valor universal, é certo que nada podemos conhecer, sem o

emprego dellas. De Deus, diremos que é o Ser, a essência, que é unico, que é a propria essência e essência inteira, que é posto, que existe, que é a substância. Do espirito e do corpo do homem, diremos que são seres que teem uma essência, que cada um tem sua essência propria e sua essência inteira, que ambos são postos e existem por si mesmos, como substâncias. De um grão de areia, diremos que é um ser, que tem essência, que esta essência é propria e inteira, que é posta, que tem, como qualquer corpo, uma existencia substancial. Estes elementos são affirmados, em todas as applicações objectivas do pensamento. As categorias acham-se, não só no juizo e no raciocinio, como em todas as operações do entendimento. O subjectivismo sustenta que as categorias existem em nós, mas não no exterior. Aqui não é o momento opportuno de destruir essa barreira, entre o pensamento e a realidade: diremos apenas, por antecipação, que o ser, a essência, a unidade, parecem pertencer tanto ás cousas como ao espirito, e que, si não são principios constitutivos das cousas, em harmonia com os principios reguladores do pensamento, são, pelo menos, leis do conhecimento em geral, conforme a distincção que deve ser feita entre conhecimento e verdade. As fórmulas do pensamento são indubitavelmente elementos communs e necessarios dos nossos conhecimentos, poisque é pelo pensamento que conhecemos.

Dahi a utilidade de um quadro das categorias, como organismo das leis do conhecimento ou como *topica* logica. Si existe um quadro dos attributos mais simples e fundamentaes que o espirito possa descobrir nas cousas, os objectos do pensamento serão determinados pelo modo mais profundo e completo, considerados alternadamente pelo aspecto de cada categoria. E como o methodo é a marcha do pensamento fundado em leis determinadas, proceder com methodo na determinação scientifica das cousas, sera seguir a ordem das categorias. O rigor que nos admira nos trabalhos de Kant,

provém do emprego das categorias, apesar da imperfeição dellas, como regras de methodo.

§ 2.

Lei do ser.

A primeira, ou antes a unica lei do conhecimento é a categoria do *ser*. Impossivel é pensarmos, sem pensarmos em alguma *cousa*, seja substância, seja propriedade, isto é, sem concebermos o ser em si mesmo, ou numa de suas determinações. O ser está, pois, de modo permanente na essencia de todo pensamento humano, com conhecimento ou sem elle, e si não estivesse tambem nos objectos do pensamento, nada existiria, excepto o eu. O proprio eu existiria e não existiria, ao mesmo tempo: existiria como sujeito, não existiria como objecto para o pensamento de outrem. Affastando estas puerilidades do idealismo, dizemos simplesmente que o ser *existe*, porque elle é necessariamente, com esta ou aquella fórma, o objecto do pensamento, cada vez que pensamos em alguma coisa, cada vez que pensamos. Ser e coisa são identicos.

A idea de ser é a lei fundamental do conhecimento. Si, pois, a metaphysica ensinar que Deus é o ser, o ser puro e simples, o ser um e inteiro, poderemos concluir, com toda a certeza, que Deus é a lei ou o principio do pensamento, que é Deus que affirmamos, com ou sem consciencia, nos nossos pensamentos, em todas as nossas affirmações, até quando negamos a Deus, e que, neste ponto, a sciencia está de accordo com o sentimento religioso. Sem Deus, nada existiria, até o proprio pensamento. Ha, certamente, alguma difficuldade na passagem do ser para os seres, estas difficuldades, porém, por mais inextricaveis que sejam, não devem fazer-nos renunciar á evidencia. Ora, é evidente que a categoria de ser é a primeira lei do conhecimento, e que, em virtude della, Deus não pode

ser concebido sinão como o ser sem restricção, consequentemente como a propria lei e a lei total da intelligência.

As outras leis do conhecimento devem ser deduzidas da categoria do ser, como determinações parciaes della, applicaveis ás fórmulas particulares do pensamento. Descobre-se o complexo das leis especiaes do conhecimento; considerando successivamente o ser em si mesmo, na unidade de sua essencia, depois no seu interior ou conteúdo, finalmente, nas suas relações com o conteúdo. No primeiro aspecto, o ser é só e unico, é em unidade tudo o que elle é; no segundo, o ser manifesta-se sob o character da pluralidade e da opposição das partes ou das especies; no terceiro, o ser apresenta-se em união ou em harmonia com tudo que está contido na sua essencia. Estes tres aspectos do ser designam-se pelos nomes de *these*, *antithese* e *synthese*, e exprimem completamente a essencia das cousas. Não ha quarto termo, nesta ordem de considerações. Quando um objecto é estudado como todo, como reunião de partes, e como relação do todo com as partes e das partes consigo mesmas, a essencia deste objecto fica esgottada. Dahi esta nova fórmula da lei do ser, desenvolvida nos seus elementos geraes: Cumprer pensar e reconhecer as cousas, conforme as leis da *these*, da *antithese* e da *synthese*. Quando todas as prescripções desta lei são observadas, o conhecimento é organico ou completo, porque o organismo não tem outras condições; quando, pelo contrario, somente algumas partes são observadas, o conhecimento é incompleto ou defeituoso. Proceder com methodo é, ainda, realizar a lei da *these*, da *antithese* e da *synthese*. Exemplos fornecidos pela natureza do homem e de Deus, confirmam esta theoria. A anthropologia desenvolve-se regularmente, segundo aquella lei: a *these*, é o homem; a *antithese*, é o espirito e o corpo, como objectos oppostos da psychologia e da somatologia; a *synthese* é a união do espirito e do corpo, entre si e o homem. A metaphysica ex-

põe a noção de Deus sobre o mesmo plano: a these, é Deus; a antithese que está contida em Deus é a do mundo physico e do mundo espiritual; a synthese, é a união das duas faces do mundo entre si e com Deus.

Aos principios da these, da antithese e da synthese prendem-se agora as leis especiaes do conhecimento, principalmente os principios da identidade, da contradicção e da razão sufficiente, unicos que foram submettidos a um exame serio, e admittidos quasi sem contestação na logica. O primeiro é um caso particular da lei da these; o segundo, da antithese; o terceiro, da synthese. Verifiquemos o valor e o logar delles, no complexo das leis do pensamento.

§ 3.

Lei da these.

Na lei da *these*, estão comprehendidas todas as categorias que referem-se ao ser considerado em si mesmo, como, entre outras, as ideas geraes de essencia, fórma e existencia, de unidade, identidade e totalidade. Esta lei pode exprimir-se assim: Cumpre pensar e determinar cada cousa, segundo sua essencia e fórma, na unidade de tudo que lhe pertence como proprio. E' a lei da unidade que applicamos, quando referimos a um e mesmo objecto as impressões que recebemos pelos cinco sentidos, ou quando systematizamos a serie de nossos conhecimentos. A identidade é outro momento da these; mas não é o primeiro, nem o unico. A idea de identidade é a do proprio ou do mesmo, feita a abstracção de toda a consideração de tempo. Como principio de conhecimento, esta idea não significa que as cousas persistem as mesmas, sem mudança e sem alteração, mas simplesmente que ellas são o que são, nem mais nem menos, que são eguaes a si mesmas, que teem uma essencia propria, e que são essa essencia, não outra. Esta lei é applicavel a todos os objectos do

pensamento, e reveste tantas fórmulas quantos são os objectos: Deus é Deus, eu sou eu, o verdadeiro é verdadeiro. Dahi os juizos de identidade, que são absolutamente incontestaveis, e que dizem numa só palavra pouco mais ou menos o que pode se dizer de um objecto. As indagações scientificas seriam illusorias, si não começassem por admittir a legitimidade deste principio. Mas a lei da identidade não é, como querem Fichte e Schelling, o principio absoluto e completo da sciencia: é uma propriedade essencial, mas não é a essencia inteira.

§ 4.

Lei da antithese.

Na lei da *antithese*, estão comprehendidas todas as categorias dos *contrarios*, a determinação e a exclusão, a affirmação e a negação, o ser e o não-ser. A sua fórmula geral é esta: Cumpre pensar e conhecer cada cousa na multiplicidade dos elementos nelle contidos, e na opposição recíproca de todas as suas partes. A esta lei referem-se, entre outros, os principios da determinação, da contradicção, da originalidade, da analogia e do parallelismo.

Pelo principio da determinação o objecto deve ser examinado por todos os lados, e em todo o seu conteúdo, para que desapareça o que houver de obscuro e vago na intelligência. Cada ser é exclusivamente o que elle é, mas pode, no que elle é, ser determinado ao infinito, de um modo positivo ou negativo, pela applicação de todas as propriedades, ou pela combinação de todas as categorias.

A lei da *contradicção* refere-se aos elementos contrarios contidos num todo, isto é, aos membros determinados de uma opposição, emquanto estes membros são limitados, ou affectados de negação. Os termos de uma antithese são, por exemplo, a linha recta e a linha curva, e não a linha e a linha curva ou a linha e a

linha recta; o espirito e o corpo, e não o homem e o corpo. E' aos contrarios, e unicamente a elles, que applica-se o principio da contradicção, como lei da antithese. De dous termos oppostos ou coordenados, cada um é o que elle é, mas nenhum é o seu contrario; cada um é identico a si mesmo, mas é o contrario do outro; o primeiro não é o que é o segundo, e é o que o segundo não é; cousa que não impede que ámbos tenham ainda propriedades communs, e reunam-se no mesmo genero; porque não é nas qualidades communs que elles são contrarios, mas nos characteres oppostos que affectam estas qualidades. A linha recta e a linha curva teem, ambas, uma direcção, mas esta direcção é determinada de dous modos que se excluem. O principio de contradicção, baseado nesta opposição interior da essencia de um ser, exprime-se assim: uma cousa não é a sua contrária; um ser não é o que elle não é; o mesmo objecto não pode ter dous attributos contradictorios, um dos quaes seja a negação do outro. Nestes limites, applicado aos contrarios, considerados taes, o principio de contradicção é tão certo e tão indispensavel, como principio de identidade, que elle completa.

As especies do mesmo genero excluem-se, as partes do mesmo todo repellem-se. Haveria contradicção na concepção de um angulo que fosse, ao mesmo tempo, agudo e obtuso, de uma vontade que fosse, ao mesmo tempo, livre e determinada por causas exteriores. Mas, do todo para as partes, do genero para as especies, não applica-se o principio de contradicção, é sim a subordinação e a synthese. O principio de contradicção não rege este caso, ou, si governa-o, é de modo positivo, deixando subsistir a contradicção, ao passo que adapta-se de modo negativo ás especies comparadas entre si. E', pois, inexacto dizer-se de modo indeterminado que nada de contradictorio existe no mundo. Cada ser, pelo contrario, é e tem em si partes contrastantes ou elementos contradictorios, cada um dos quaes pode ser, ao mesmo tempo, affirmado e negado, sem offender a ver-

dade. O homem, por exemplo, é espirito e não é espirito, a materia muda e não muda. O principio de contradicção, pois, não applica-se negativamente com suas fórmas ordinarias, sinão ás partes consideradas nas relações recíprocas; porque as partes, como taes, são completamente determinadas ou são a negação umas das outras. Esta applicação respeita o principio de identidade, que subsiste entre as partes, como membros do mesmo todo e da synthese que lhes é possível. As leis do pensamento completam-se, mas não se destroem. A contradicção não extingue a unidade de essencia, e a unidade não prejudica a verdade.

A lei da antithese encerra ainda outros principios. A identidade e a contradicção combinadas applicam-se ás cousas individuaes encerradas nas especies. Cada individualidade é identica a si mesma, e exclue as outras individualidades do mesmo genero. E' assim que os homens differem entre si, posto que sejam membros da mesma especie. E' o *principio da originalidade*. Mas a originalidade não impede a similhaça. As individualidades que revelam-se como distinctas, na mesma especie, teem, entretanto, todas as propriedades comuns de sua especie, por consequencia de seu genero e ordem. A linha recta e a linha curva, posto que oppostas entre si, assimelham-se como linhas, isto é, como comprimentos dotados de certa direcção. Na mais lata accepção dos termos, pode-se dizer que tudo é analogo a tudo, poisque em todas as cousas sujeitas ao pensamento encontra-se a essencia, a fórma, a existencia, a unidade, a identidade, a relação, todas as categorias do ser. Dahi a lei da *analogia* universal, tão fecunda em applicações nas sciencias. Porém, num sentido restricto, a *similhaça* liga-se a cousas que são identicas, até na propria essencia, como dous circulos ou dous triangulos equilateraes. Quando a analogia manifesta-se entre os dous membros da antithese, torna-se *parallelismo* ou similhaça contrastante, como

quando o espirito e o corpo desenvolvem-se parallelamente na vida como organismos homologos.

§ 5.

Lei da synthese.

Na lei da *synthese*, estão comprehendidas as categorias das relações que ligam as partes entre si e com o todo, como a condição, a continencia, a razão ou fundamento, a causalidade. Esta lei exprime-se pela fórmula geral: Cumpre conhecer cada cousa na união de tudo com tudo; cumpre liga-la ao seu todo, si é determinada, e desenvolve-la em todas as relações de suas partes.

A lei da *relação* merece a importancia que lhe dão muitos auctores; mas deve ser comprehendida tambem nas suas relações com as outras leis do pensamento, para não ser falseada em suas applicações. Esta lei exige que o objecto seja desenvolvido no complexo de suas condições internas e externas, como condição de um perfeito conhecimento; mas não declara, como muitos dizem, que o objecto só pode ser conhecido estando em relação com outro, por via de comparação. A lei da relação não destrua as outras leis do conhecimento, apenas as completa. A relação suppõe, pelo menos, dous termos, depende e existe por elles: si os termos são desconhecidos, a relação tambem o é, mas o conhecimento dos termos ainda não dá o conhecimento da relação. A attenção, pois, fixa-se primeiramente sobre as cousas, os seres; depois faz-se a comparação. E', por esta razão, que a noção é anterior ao juizo: primeiro a intuição de um objecto, depois a intuição de uma relação. Fazer da relação o principio exclusivo do conhecimento, é prejudicar a questão da legitimidade do pensamento, ou declarar antecipadamente, e sem exame, a insolubilidade da questão. A sciencia necessita de um ponto de partida e de um principio; o

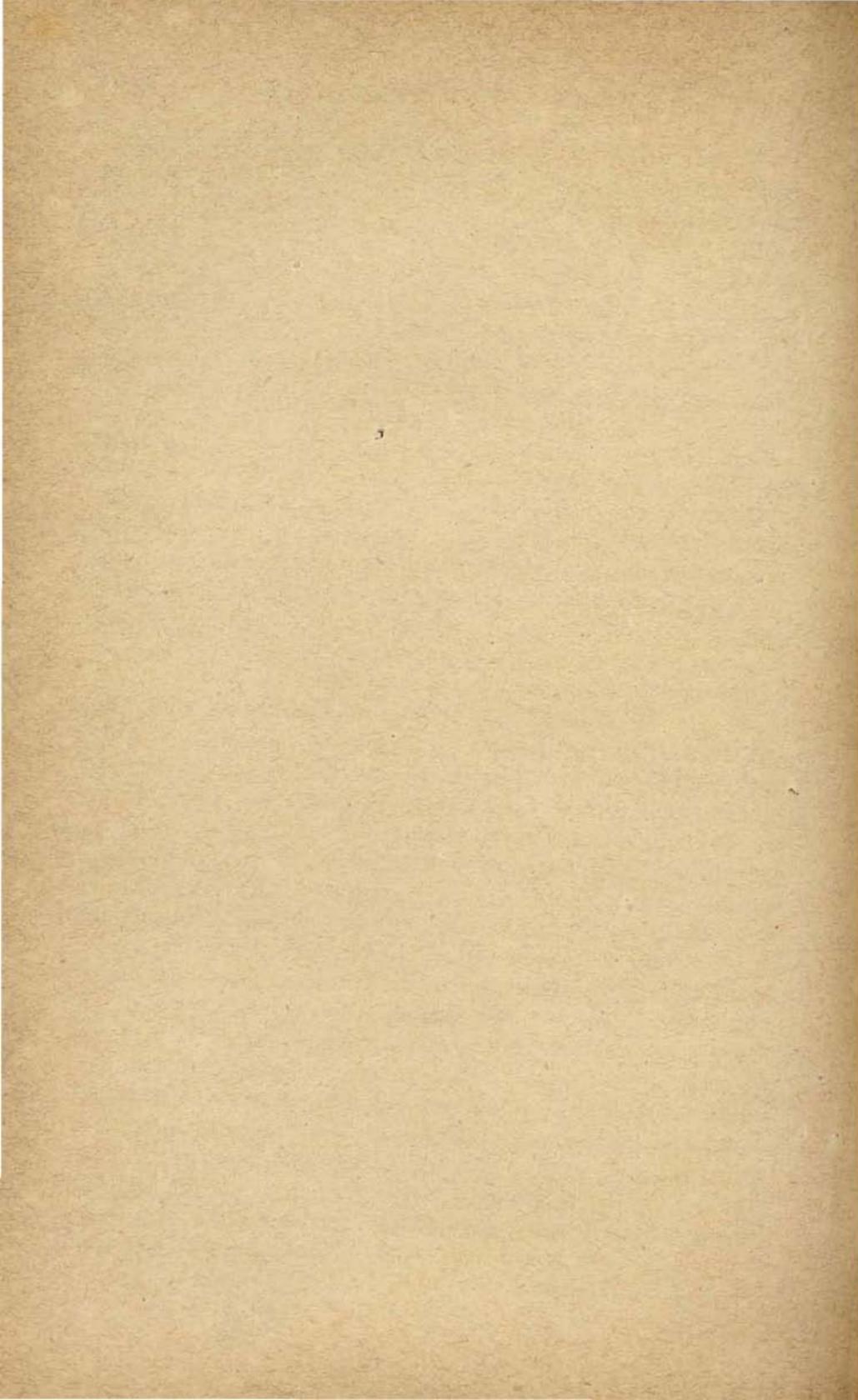
primeiro é o eu, o segundo é Deus. Ora, não ha termo de comparação para o primeiro pensamento que apparece na consciencia, e para o pensamento um e inteiro que completa o desenvolvimento da consciencia. A lei da relação deve, pois, ser conservada em justos limites, e nunca entrar no conhecimento indeterminado.

Das relações das partes entre si, nasce a lei da *condicionalidade*, que applica-se aos membros determinados de uma antithese. Estes membros existem uns com os outros e para os outros, e estão entre si, como fim e como meio. Elles devem, portanto, ser reconhecidos na sua dependencia recíproca, e explicados cada um pelo seu contrário, por meio do contraste, como termos correlativos. Dahi, egualmente, a lei da *reciprocidade*, segundo a qual tudo que está unido num todo, actua e reage, modificando-se mutuamente. E' assim que o espirito e o corpo, essencialmente unidos no homem, são modificados por esta união, ao ponto de contrahirem, unindo-se, propriedades, que elles não teriam, como seres isolados.

A condicionalidade e communitade de acção são concernentes á relação das partes entre si. Si agora considerarmos as relações das partes com o todo, temos as leis da subordinação. Estas leis teem a sua fórmula geral no principio de *continencia*. As partes estão no todo, e o todo está egualmente em cada uma das partes. E' assim que as partes imaginaveis do espaço estão no espaço, e o proprio espaço é estas partes com toda a extensão que ellas abarcam. E' assim que o espirito e o corpo estão no homem, como partes constituintes da natureza humana, e o homem é egualmente o espirito e o corpo com suas determinações e serie de phenomenos. Nas relações destes termos, um dos quaes exprime o todo e o outro uma parte, vê-se que tudo que está na parte está tambem no todo, poisque o proprio todo é cada uma das partes, mas que tudo o que está no todo não está porisso na parte, poisque as partes não são eguaes ao todo.

Os principios de razão e de causa supõem o principio de continencia. Aquillo que está no effeito ou na consequencia, está tambem na causa ou na razão; aquillo que não está na causa ou na razão, não está igualmente no effeito ou na consequencia. As duas recíprocas não são verdadeiras; porque a causa e a razão ultrapassam suas manifestações particulares: tudo que está na causa, não está no effeito, e tudo que está fóra do effeito, não está fóra da causa. Estes principios são leis fundamentaes do conhecimento, e satisfazem a necessidade do pensamento, quando indaga a origem e fim das causas.

Tal é o complexo das leis do conhecimento reconhecidas nas suas relações organicas e ligadas á idea fundamental do ser. As leis do pensamento prendem-se ás categorias: ambas são indispensaveis á solução do problema da legitimidade dos conhecimentos humanos.



LIVRO QUARTO

Legitimidade do conhecimento

Examinemos agora a legitimidade do conhecimento. Attinge o conhecimento o seu objecto, tem o pensamento valor objectivo? E', como se vê a questão da verdade e da certeza ou a questão da sciencia. De um lado, o dogmatismo affirma que o espirito humano é capaz de verdade e de certeza, sob condições que a sciencia tem de determinar; de outro lado o scepticismo o condemna ao erro e á dúvida.

O poncto preciso do debate, affastados os vãos clamores contra a fraqueza do espirito humano, é este: Um conhecimento legítimo é um conhecimento verdadeiro e certo, um conhecimento scientifico. Perguntar si os conhecimentos humanos são legítimos, é, pois, perguntar si o homem sabe que as cousas são em si mesmas, taes como elle as conhece. Si procedermos com methodo, não ha dúvida, que as podemos conhecer.

O methodo philosophico compõe-se de anályse e de synthese. Pela anályse, verificamos como as cousas nos apparecem, ou nos são dadas na intuição; pela synthese, verificamos como ellas devem ser, em virtude de seu princípio. Si as cousas nos apparecem na observação, taes como devem ser, para a razão, a questão da certeza fica decidida. A verdade é garantida contra a dúvida pela independencia recíproca dos dous processos, da intuição e da deducção, que servem ao conhecimento, e que verificam-se mutuamente. A anályse vê, observa, contempla o objecto; a synthese de-

monstra o objecto como consequencia de uma verdade superior, guiando-se unicamente pelo raciocinio. Mas, a demonstração suppõe um *princípio*. Existe um princípio absoluto, e pode o homem conhece-lo? Esta primeira condição é, ao mesmo tempo, a mais difficil. E' evidente que, si o espirito humano não encontrasse difficuldade na posse do princípio absoluto do conhecimento a sciencia em geral não suscitaria contestações, como as sciencias particulares, que repousam em princípios certos. O espirito é, pois, forçado a procurar o princípio, poisque sem elle não ha sciencia. Esta indagação não pode ter por base o conhecimento transcendente, susceptivel de dúvida, mas o conhecimento immanente, que fornecerá uma verdade, superior á opposição do subjecto e do objecto, e a todas as objecções do scepticismo. Esta verdade sera o *poncto de partida*, segunda condição.

O poncto de partida e o princípio, ligados pelo methodo, taes são as condições fundamentaes do conhecimento scientifico. A sciencia começa pela primeira, e completa-se pela segunda. Aquella é a base subjectiva do desenvolvimento do pensamento; esta, a base objectiva.

Examinemos os dous ponctos da questão.

CAPÍTULO I.

Conhecimento immanente

§ 1.

O pensamento EU é o poncto de partida da sciencia.

O *poncto de partida* da sciencia deve ser immediato, certo, universal. A psychologia deu-nos uma verdade que reúne as tres condições, verdade só e unica, e que

consiste no pensamento *eu*. Observemos que não se tracta aqui da existencia e da identidade do eu, propriedades que podem ser definidas e contestadas: mas do facto primitivo da consciencia. Tracta-se pura e simplesmente do eu, sem designação, mas tambem sem exclusão de qualidade alguma. É o primeiro exemplo de uma noção que não suppõe juizo e raciocinio. O pensamento eu é anterior aos pensamentos particulares relativos ás propriedades, ás partes, aos actos, ás relações do eu. Aquillo que se affirma do eu, já é baseado na affirmação do eu. Com mais força de razão, o pensamento eu é anterior a qualquer pensamento relativo ao não-eu, a qualquer conhecimento do mundo ou de Deus. Porque o não-eu, como termo negativo, só existe com referencia ao eu, a que oppõe-se, e que limita, e não pode penetrar na consciencia, sem que o eu já tenha consciencia de sua propria limitação, isto é, de uma de suas propriedades. Ha, pois, um pensamento, um só, que precede necessariamente aos outros, immanentes ou transcendentés, o pensamento eu. É immediato, poisque não deriva de outro, por via de consequencia: é universal, poisque existe para todos os seres racionais, sem excepção dos scepticos, que não poderão negá-lo sem contradicção: é certo, poisque o eu ainda não é determinado como corpo, como espirito, como sujeito ou como objecto, e assim verdadeiramente superior á opposição entre os dous termos do conhecimento. Esta qualidade confere-lhe o titulo de poncto de partida da sciencia.

O poncto de partida é uma intuição, intuição indeterminada, cujo objecto é o eu inteiro, antes de qualquer acto de análise, portanto, uma intuição intellectual. A existencia das instituições intellectuaes figura, pois, no poncto inicial da sciencia. Esta intuição intellectual contém em unidade todas as intuições sensiveis, applicadas ás diversas determinações do eu, como pensamento, como sentimento e como vontade. A sciencia do eu é o desenvolvimento da intuição eu, e

este desenvolvimento parece inesgotavel. Por esta razão o pensamento eu, que serve de ponto de partida para a sciencia inteira, é, ao mesmo tempo, o *princípio particular* da psychologia; porque chamamos princípio aquillo que é razão de outra cousa, que a contém na sua essencia. Fichte confundiu estas duas ordens de pensamentos, e dando a intuição eu por princípio da sciencia, concluiu logicamente que o eu é tudo, e que o não-eu é apenas a outra face do eu. Dahi o idealismo subjectivo.

Os conhecimentos immanentes estão estrictamente encerrados na esphera do eu, e apresentam esta particularidade notavel, que o subjecto e o objecto do pensamento são identicos, ou que o objecto não sae dos limites do subjecto. Elles teem por fim a determinação completa do eu, por meio do senso íntimo e da observação interna.

§ 2.

Legitimidade dos conhecimentos immanentes.

Os conhecimentos immanentes reúnem as condições da sciencia, teem um ponto de partida, logo elles são legitimos, contanto que se proceda com methodo. A certeza da intuição eu arrasta a certeza das intuições particulares baseadas no eu. É um *criterium* a respeito destas affirmações determinadas. Porisso o scepticismo, em geral, respeita os factos da consciencia, percebidos directamente pelo pensamento, differenciando-os dos phenomenos do mundo exterior, percebidos atravez do prisma dos sentidos. O espirito tem a propriedade de referir-se a si mesmo, de interrogar-se, de responder a si mesmo, de julgar-se; elle observa, e é o proprio observado. Similhante conhecimento, no qual o subjecto e o objecto são cousas identicas, não pode servir de origem ao erro. A psychologia é, pois, possível como sciencia, ao menos nos limites da observação individual.

O conhecimento immanente, com effeito, é concernente exclusivamente ao *eu individual*. A sciencia do eu não é a sciencia da humanidade, objecto transcendente da intelligência, mas a sciencia de um ser determinado. A metaphysica decidirá si as propriedades do eu individual são as propriedades de todos os seres racionais, as propriedades do genero humano. Convém reconhecer estes limites do conhecimento immanente. Assim, quando empregamos ao eu certas propriedades, que chamamos categorias, como o ser, a essencia, a unidade, a identidade, a causalidade, não é como categorias que as empregamos, mas como simples attributos do eu. Não concedemos a estes elementos valor universal, poisque não deixamos o campo do eu; o unico valor que lhes damos é o valor objectivo que resulta de sua applicação ao eu. Afirmamos que o eu é um ser ou um objecto, que o eu existe, que é substância, conforme a significação ligada a estes termos; o conhecimento transcendente, poderá affirmar si ha outros seres, outras cousas, fóra e acima do eu.

Si o objecto da sciencia é individual, a *certeza* que ella acarreta, tambem o é. Estou certo do testemunho da minha consciencia, mas ninguem é obrigado a acreditar nas verdades que eu só posso perceber. Porisso eu devo exprimir-me sob a fórmula de juizo individual, para bem caracterizar a situação do eu no conhecimento immanente: eu penso, eu existo. Devo abster-me de generalizar, poisque tracta-se do eu. Nestas condições, a certeza é completa.

Com isto não queremos dizer que a psychologia está ao abrigo do erro, porque o erro é possivel em qualquer materia, mas pode ser evitado, desde que a base da sciencia esteja assentada. No conhecimento immanente, o espirito deve conformar-se com as regras da observação, consignar exclusivamente os factos, sem espirito de partido, premunindo-se contra as hypotheses e opiniões preconcebidas, philosophicas ou religiosas; deve evitar os abusos de linguagem, e definir cuidadosamente os

termos ; deve, emfim, caminhar com methodo do conhecido ao desconhecido, conservando a ordem e o encadeamento natural dos factos.

O conhecimento immanente, rigorosamente circumscripto nos seus limites, resiste aos ataques da critica. E' legítimo desde que realiza as condições da sciencia. Dahi um complexo de verdades certas que a dúvida não pode abalar.

Examinemos si o scepticismo pode, egualmente, ser expulso do conhecimento transcendente, que tem por objecto o não-eu.

CAPÍTULO II.

Conhecimento transcendente

§ 1.

Passagem do conhecimento immanente para o transcendente.

Fóra e acima do eu, existem objectos que o espirito não pode perceber sem a intervenção dos sentidos e da razão. E' a respeito destes objectos, não garantidos pelo testemunho da consciencia, que a dúvida é logicamente possível. Aqui, o sujeito e o objecto do conhecimento são distinctos, talvez até incompatíveis e contradictorios. Não illudamos a difficuldade do conhecimento transcendente. Muitas vezes somos vítima de alguma illusão de optica ou de acustica, o que prova que os sentidos nem sempre nos transmittem fielmente os objectos exteriores; não sabemos si o entendimento percebe as cousas externas, taes quaes são em si mesmas. Não sabemos quem tem razão, si aquelles que affirmam, ou aquelles que negam a existencia de Deus, poisque não sabemos si a razão nos transmitta fielmente seu objecto. Excepto o eu, tudo está sujeito á contestação. Haja um Deus ou não, haja um mundo ou não, sejamos ou não induzido em erro pelos sentidos e pela razão, cada um pode dizer com certeza: eu existo. E

si quizermos ir além, necessitamos das categorias que applicamos a todos os objectos do pensamento; mas si as categorias são legítimas, referidas ao eu, quem garante o valor dellas no mundo transcendental?

Estas difficuldades existem, mas podem ser superadas. Seria uma singular anomalia, com effeito, que a sciencia tivesse começo, e não tivesse fim. Temos um poncto de partida, porque razão não teremos tambem um principio? A difficuldade está justamente neste principio. Si o conhecessemos, é provavel que os obstaculos desaparecessem á luz desta verdade superior. O principio é precisamente a razão das cousas, e é, na razão das cousas, que deve-se procurar a razão dellas. O principio do conhecimento é a razão final do conhecimento, e nella deve estar a solução das dúvidas que embaraçam a theoria do conhecimento. Si o principio do conhecimento é, ao mesmo tempo, o principio da realidade, a sciencia constitue-se na sua unidade, sob o poncto de vista do sujeito e do objecto, e então haverá harmonia, entre a intelligência e a realidade, entre as leis do espirito e as leis das cousas.

A passagem, do conhecimento immanente para o conhecimento transcendente, acha-se na razão. Franqueando-nos o mundo absoluto e divino, a razão dá-nos principios e leis, que ultrapassam a esphera restricta da individualidade, e pelos quaes tomamos posse do não-eu. Tendo por base os principios de causa e de condição, de todo e de parte, de interior e de exterior, affirmamos a existencia de um complexo de cousas que nos circumdam, que subsistem por si, no qual encontramos os meios e a razão da nossa propria existencia. O eu então colloca-se em face do não-eu, e adquire, por esta opposição, o mais vivo sentimento de sua limitação, dependencia e relações de toda especie com o exterior. Então começa o desenvolvimento do conhecimento transcendente, segundo as leis da vida intellectual, sob o predominio successivo da sensibilidade, do entendimento e da razão. Pelos sentidos, re-

conhecemos phenomenos, cousas individuaes; pela linguagem, communicamo-nos com os nossos semelhantes; pelo entendimento, combinamos e generalizamos as impressões dos sentidos; pela razão, finalmente, elevamos-nos acima do eu, acima do mundo, até Deus. Dahi os conhecimentos sensiveis, os abstractos e os racionaes, que comprehendem os objectos transcendentos do pensamento.

No exame da legitimidade dos conhecimentos transcendentos, a logica tem um limite: tracta-se de decidir a questão em geral, e não nas suas particularidades. No conhecimento sensivel, por exemplo, tracta-se de estabelecer a legitimidade em princípio, e não na totalidade das applicações aos objectos da experiencia. De mais, quando o problema fica resolvido nas suas condições geraes, todas as sciencias podem prevalecer-se da solução.

Lembre-mos que os conhecimentos sensiveis exigem o concurso do entendimento e da razão, que os conhecimentos abstractos são a generalização dos dados da sensibilidade, que os conhecimentos racionaes são independentes de toda experiencia. A marcha, pois, que vamos seguir é traçada pela natureza das cousas: os conhecimentos racionaes estão contidos, como condição, em todos os outros; é, por elles, que devemos principiar. As categorias estão ligadas, com razão ou não, a todos os objectos do pensamento, sensiveis ou supra-sensiveis. Já sabemos que ellas são legítimas, quando applicadas ao eu; se-lo-ão tambem no seu uso transcendental? Terão um valor objectivo e universal? Eis a questão preliminar. Além disso, o conhecimento racional é que tem por objecto o estudo do princípio da sciencia, e sem princípio não podemos dar um passo. Assim, si o conhecimento racional é illegitimo, os outros tambem o são; e si for legítimo, a legitimidade dos outros sera facilmente provada, por via de consequencia. Os objectos supra-sensiveis são os que a theoria tem mais difficuldade em attingir, e suscitam dúvidas

que não affectam os objectos da experiencia, como a crítica de Kant deixou demonstrado. Ora, a certeza dos objectos da razão acarreta a certeza do princípio da sciencia, a certeza do emprego das categorias, a certeza do accordo do pensamento com seu objecto, na ordem da especulação. Assim, quanto aos conhecimentos sensiveis e abstractos, quando a certeza é adquirida naquelles differentes ponctos, basta estabelecer simplesmente que o pensamento harmoniza-se com seu objecto, na ordem da observação.

Frisemos agora a questão. Temos um poncto de partida; temos um princípio? Falamos do princípio da sciencia inteira, de toda a sciencia, e não do princípio deste ou daquelle dominio da sciencia. As sciencias, por mais extensas que sejam, não são a sciencia, e seus principios o unico objecto do pensamento. Tracta-se de saber si existe um princípio mais elevado, que comprehenda, ao mesmo tempo, os principios de todas as sciencias, e os reuna, em unidade, no organismo da sciencia, uma e inteira.

O *princípio* de uma sciencia contém os desenvolvimentos della; é a razão commum das verdades de seu dominio, encadeia-se pelos laços do raciocinio, fórma da sciencia um só todo, ou a reduz á unidade. Antes de examinar o princípio da sciencia, vejamos quaes os seus caracteres necessarios. Como a sciencia suppõe a distincção do sujeito e do objecto, o princípio da sciencia deve tambem conter a sciencia inteira, no duplo poncto de vista do sujeito e do objecto. E' necessario, pois, que elle envolva, em primeiro logar, todos os nossos pensamentos, ou os reuna num só. pensamento, que sera a unidade subjectiva da sciencia. E' necessario, depois, que elle envolva todos os objectos da intelligência, ou que una os seres ao ser; esta é a unidade objectiva da sciencia. Assim, pois, o princípio sera, ao mesmo tempo, princípio de *conhecimento* para o pensamento e de *existencia* para a realidade; e ambos formarão um só, isto é, o princípio das cousas

sera tambem o principio do conhecimento. Deste modo, o principio é a expressão da unidade da sciencia. Mas, *contendo* tudo, o principio da sciencia é tambem, em unidade, tudo que é, é o todo; porque o todo é egualmente cada uma das partes ou determinações interiores, sem ser limitado nesta parte, ou encerrado nos limites della, sem nada ter de determinado. Finalmente, si o principio da sciencia é tudo, e contém tudo que é determinado, o principio é *um*; porque é impossivel concebermos dous principios, cada um dos quaes seja tudo.

O principio da sciencia, portanto, deve ser uma cousa unica, ou antes, o ser unico, que é tudo e contém, na sua essencia, tudo que é limitado, tornando assim possivel a explicação dos conhecimentos humanos e de seus respectivos objectos. Mas, similhante principio existe? Essa é a questão. Da existencia delle depende a legitimidade ou não legitimidade do conhecimento. Notemos, antes de ir adiante, que todos os povos, em todos os tempos, acreditaram na existencia do principio; porque todos falam de um ser unico, que é a realidade inteira, a causa de tudo quanto é determinado; este ser chama-se *Deus*. Os caracteres do principio da sciencia são precisamente aquelles que, por toda a parte e sempre, foram attribuidos á divindade. A questão do principio da sciencia transforma-se, pois, nesta outra, na da *existencia de Deus*.

§ 2.

Deus é o principio da sciencia.

Deus é o principio da sciencia. Mas temos certeza da existencia de Deus? A certeza suppõe o conhecimento; ninguem está certo sinão daquillo que sabe. Assim, para resolver a questão, e até para comprehendê-la, precisamos das noções de certeza, de existencia e de Deus. A convicção da existencia de Deus

depende da noção que a respeito delle os homens formam. Si Deus for considerado como um ser finito, situado além do mundo, cumpre negar-lhe a existencia.

Por *certeza* entendemos a consciencia que temos da verdade: é certa a cousa, quando sabemos que é verdadeira, quando a reconhecemos, tal qual é na consciencia, após maduro exame. A proposição que repelle o exame, que colloca-se acima das faculdades do espirito humano, pode ser verdadeira, mas não é evidente ou certa. A certeza resulta dos esforços para attingir a verdade; é a recompensa do trabalho espontaneo da intelligência; suppõe, o livre exame, como condição preliminar. No maior número dos casos, a certeza é adquirida por via de demonstração, mas sem confundir-se com ella. A demonstração é um meio de chegar-se á certeza, mas não é o unico. Si a certeza não fosse mais extensa que a demonstração, a sciencia seria impossivel, porque o principio e o poncto de partida da sciencia não se demonstram. Os axiomas da geometria são evidentes, sem demonstração. Comecemos, pois, por distinguir entre a demonstração e a certeza: perguntar si a existencia de Deus é certa, não é perguntar si Deus se demonstra, mas si temos consciencia da existencia delle.

Por *existencia* entendemos a propriedade das cousas, quando são postas. E' uma combinação da essencia e da opposição ou da fórma. Uma cousa existe, quando sua essencia é posta, quando é positiva. Mas a essencia pode ser posta de diversas maneiras, em nós ou fóra de nós, só ou com outras cousas. No primeiro caso, as cousas teem existencia imaginária, como as creações da Fábula; no segundo, as cousas teem uma existencia objectiva no mundo, como as plantas e os animaes. As cousas que existem com outras, chamam-se *finitas*, e teem uma existencia limitada. O finito é, pois, aquillo que está em opposição com um complexo de objectos. O finito não é toda a essencia, mas uma parte da essencia; não é o ser inteiro, mas um ser

determinado. Suppõe necessariamente outros seres, e os exclue. O finito é, pois, positivo em si mesmo, e negativo relativamente a tudo aquillo que não é elle. A idea de negação é inseparavel da de limitação. O mesmo acontece com a de exterioridade. O ser finito, visto como existe com outros, é envolvido por todos os lados, e ha para elle um mundo exterior. Aquillo que é posto, como só e unico, sem antithese, que é a essencia inteira, aquillo a que nada é exterior, que não é negativo, sob poncto de vista algum, chama-se infinito. O infinito nega, pois, a negação e a exterioridade. O infinito é tudo; nada lhe é opposto, nem lhe é exterior. Donde segue-se que o infinito não pode logicamente existir na imaginação só; sinão, seria apenas um termo opposto á natureza; deixaria de ser tudo o que é, deixaria de ser infinito. Ao infinito convem a existencia infinita, e a existencia infinita é necessariamente, ao mesmo tempo, subjectiva e objectiva. Envolve tanto o mundo da imaginação, como o mundo exterior, ao passo que a existencia finita, pelo facto de ser finita, pode ser circumscripta num destes mundos.

Entendemos por Deus o Ser, todo o ser, o ser inteiro, sem restricção, nem limitação, o ser infinito e absoluto. Não dizemos, pois, que Deus é um ser, um espirito ou um corpo, porque um ser é alguma cousa determinada, oppondo-se a outros seres; não dizemos até que Deus é o ser mais elevado, mais perfeito, aquelle que está acima de todos os outros; porque similhante ser seria ainda determinado, seria apenas um termo na serie das essencias, seria o ser primeiro ou derradeiro, o primeiro ou o último annel da cadeia dos seres. Deus é em unidade o que é. E' neste sentido que Deus é infinito; porque o infinito, na sua dupla negação designa a totalidade da essencia, ou a essencia inteira. E porque Deus é o ser, Deus é tambem só e unico. Não estando com outrem, Deus não depende de cousa alguma; é tudo o que é, possui todas as condições de sua propria existencia; sua essencia e qualidades

lhes são proprias. E' neste sentido que Deus é o incondicional ou absoluto, porque o absoluto exclue toda condição e limitação.

Tal é a noção que devemos formar de Deus, de conformidade com o desenvolvimento natural do espirito. Esta noção é preparada pela análise do conhecimento racional e das leis do pensamento. Ella presuppõe a posse das ideas de ser, de essencia, de unidade, do infinito e do absoluto, e apresenta-se á consciencia, no grau superior da cultura intellectual, depois de reconhecida a insufficiencia dos elementos dados pela observação sensível e dos diversos generos de realidade fornecidos pela abstracção. Si se quizer uma confirmação da noção de Deus pelo testemunho historico, basta consultar as differentes epochas da história da philosophia, antiga e moderna, e nesta última, encontraremos grande cópia de testemunhos insuspeitos.

Mas, Deus pode ser comprehendido pelo espirito humano? A objecção foi affastada, quando tractamos do infinito e do absoluto; basta, portanto, menciona-la aqui. Pensamos que comprehender é conhecer, mas que conhecer não é esgottar o objecto do pensamento. Conhecemos a Deus pela razão, não pela imaginação, como conhecemos o espaço e o tempo, sem podermos completar a determinação destes objectos. Os conhecimentos humanos teem imperfeições e limites, inherentes á natureza de um ser limitado, mas são sempre conhecimentos. A sciencia de Deus progride, no nosso espirito, como a sciencia do homem e do mundo; mas nunca conheceremos a Deus, como Deus se conhece a si mesmo; porque deveriamos ter a omnisciencia, para profundar este conhecimento. Mas o conhecimento pode existir, e pode até ser verdadeiro, sem ser completo. Conhecer algumas partes da sciencia é conhecer algumas verdades.

Cumprê não confundir o conhecimento com a verdade. O conhecimento exprime simplesmente uma relação, entre o pensamento e o objecto, relação scien-

tífica ou não. A opinião é já um conhecimento, embora vago. Neste sentido, a incompreensibilidade de Deus não é duvidosa, temos já uma noção de Deus. Basta que Deus se apresente ao pensamento, para que seja conhecido. O pensamento dirige-se para a essência própria das cousas, mas pode não percebê-la. Deus, porém, não é objecto unicamente do pensamento individual; é também objecto de pensamento do genero humano ou da razão universal. A nossa própria essência é conforme com o senso commun. Com effeito, todos os povos teem uma religião, e nutrem, por consequencia, relações com Deus. Cada lingua possui um termo correspondente ao termo *Deus*, e que attesta que a cousa representada é um objecto do pensamento. Deus não é, pois, uma cousa desconhecida. A these que combatemos não tem apoio, na noção de conhecimento. Para affirmar que Deus é incompreensivel, é necessario já conhecer a Deus. Compreender que Deus é infinito, e affirmar que Deus é incompreensivel, é uma contradicção. Aquelle que declara não conhecer a Deus deve conhece-lo, si tem consciencia do que diz.

§ 3.

Existencia de Deus. A revelação e a razão.

Examinemos agora si o conhecimento de Deus é legitimo ou scientifico, isto é, verdadeiro e certo. Este é o poncto preciso da questão.

A *revelação* é um termo de que tem-se abusado; é o argumento preguiçoso, *ignava ratio*, o argumento daquelles espiritos que não querem dar-se ao trabalho de reflectir, e julgam poder decidir todas as cousas com uma palavra. E' o mesmo que acontece com a omnipotencia de Deus, que, nas mãos dos theologos, serve, para levantar todas as difficuldades da metaphysica. Depois que a razão emancipou-se da fé, o dominio da revelação historica circumscreve-se cada vez mais. Hoje,

pode-se estabelecer como princípio que a revelação é inutil para tudo aquillo que poder ser determinado pela razão; a invocam unicamente na carencia de argumento scientifico; os proprios theologos abster-se-iam della, si podessem justificar todos os pontos de sua doutrina de modo intelligivel; restringem-na ao que chamam a ordem sobrenatural. Não ha dúvida que não nos assiste o direito de dizermos que não existe objecto para a revelação; mas diremos, como Leibnitz, que a revelação não pode supprir os meios de conhecer, nem contradizer as proposições reconhecidas como certas. « Querer proscreever a razão, para substitui-la pela revelação, seria arrancar os olhos, para ver melhor os satellites de Jupiter, atraves de um telescopio. » — « Isto faz com que a revelação não possa ir contra a clara evidência da razão, porque, quando mesmo a revelação fosse immediata e original, cumpre saber com evidência que não nos enganamos attribuindo-a a Deus, e que comprehendemos o sentido della; e esta evidência nunca pode ser maior que a de nosso conhecimento intuitivo, e, por consequencia, nenhuma proposição poderia ser recebida como revelação divina, quando é opposta contradictoriamente a este conhecimento immediato; ao contrario, desappareceria toda a differença no mundo, entre a verdade e o erro, toda a medida do crível e do incrível. E não é concebivel que uma cousa venha de Deus, bemfazejo auctor de nosso ser, a qual, sendo recebida como verdadeira, deva aluir as bases de nossos conhecimentos, e inutilizar nossas faculdades. E aquelles que teem a revelação mediatamente, ou por tradição de boca em boca, ou por escripto, teem ainda mais necessidade da razão para certificar-se della (1). » A revelação, numa palavra, deve ser subordinada á razão.

Com effeito, achamo-nos na presença de muitos sistemas revelados. Cada povo do Oriente tem o seu.

(1) Leibnitz. *Nouv. Essais sur l'entend. humain.* liv. IV. ch. XVIII et XIX.

Budha, Zoroastro, Hermes, Moyses, Mahomet, os evangelistas passam como reveladores aos olhos de seus concidadãos e proselytos. Não falamos dos impostores e espiritos enfermos, que pretendem ser favorecidos de uma communicação da divindade. Ora, todos estes systemas revelados, que devem explicar Deus, o mundo e a humanidade, contradizem-se em muitos pontos. Assim, pois, é inutil affirmarem que estão em posse da verdade, o princípio de contradicção e senso commum os repellem. Mas, qual delles adoptar, e qual a base para a escolha? Basea-la na fé, é impossivel, porque é resolver a questão pela questão. Cada systema tem seus crentes. Todos, pois, serão egualmente verdadeiros e respeitaveis, e dever-se-á sustentar que Deus dictou soluções contradictorias sobre os interesses fundamentaes do homem, que não ha differença, entre a affirmacção e a negação, entre a verdade e o erro, que tudo é verdadeiro ou falso, como se quer. Verdadeira é aquella religião que é conforme como a razão, e aquillo que, num systema revelado, é contrário á razão, é falso.

A revelação é, pois, insufficiente. Mas, quando mesmo fosse incontestavel, não poderia nunca ser consultada, sobre a questão da existencia de Deus; porque aquelles que negam a Deus, negam egualmente a revelação, e estariam assim na impossibilidade de reconhecer o princípio da sciencia. A revelação só é possivel com a condição de Deus existir, mas não é uma consequencia necessaria da existencia de Deus. Sem dúvida, si ha uma revelação, ha um Deus; mas, qual o modo de estabelecer a existencia da revelação, sem estabelecer, primeiramente, a existencia do Ser supremo? A revelação é menos evidente que Deus, e não é permittido demonstrar uma cousa incerta por outra que ainda o é mais. Estas observações logicas são, alias, confirmadas pela história. Os Gregos não tinham livros sagrados, doutrinas reveladas; e entretanto elles admittiram a existencia de Deus, e seus philosophos tractaram dos attributos ontologicos e moraes

de Deus, de modo mais scientifico do que os Orientaes; até mesmo deixaram suas obras por modelos aos Padres da Egreja e aos doutores da média idade.

Assim, pois, em relação á questão que nos occupa, a revelação é inutil e impossivel de ser adoptada. O tradicionalismo deve abandonar este posto, a seu ver inexpugnavel, e donde jogava doestos sobre a razão humana. Um theologo de muito dignos sentimentos, incumbiu-se de condemnar a de Bonald, e de vingar a razão. Registramos com prazer esta sentença, e a recommendamos aos philosophos retardatarios. « O conhecimento da existencia de Deus, dos primeiros deveres moraes, da immortalidade da alma, fórma o dominio proprio da razão, na ordem da verdade natural, religiosa e moral. O homem, por sua propria natureza, por sua propria essencia, pela necessidade das ideas e suas consequencias, está, pois, de posse dos elementos da vida intellectual, religiosa, moral. Ha, pois, na realidade, verdades religiosas e moraes, essenciaes á razão e á consciencia (1). »

Estas proposições restituem á razão o conhecimento dos problemas fundamentaes da ordem moral e religiosa. Basta assignalar a importancia, e fazer notar que ellas são conformes com as decisões da auctoridade romana. Ha alguns annos, o arcebispo de Pariz publicou quatro proposições, formuladas e approvadas no seio da congregação do index. A segunda é concebida nestes termos: *Rationatio Dei existentiam, animæ spiritualitatem hominis libertatem cum certitudine probare potest.*

E' pois, pela razão só que se deve estabelecer a existencia de Deus. Com effeito, todas as questões de princípio são da jurisdicção da razão. Ha seculos que a razão apoderou-se deste problema, e fortificou-se procurando resolve-lo. Tres processos teem sido seguidos:

(1) *Philosophie et Religion*, par Maret, doyen de la faculté de theologie, vicaire général de Paris. 1836. Leçons 17, 23.

o processo demonstrativo, o processo hypothetico e o processo analytic.

O *processo demonstrativo* comprehende diversas ordens de provas: a prova ontologica conclue do pensamento do Ser infinito, necessario, perfeito, a realidade deste ser; a prova cosmologica conclue, da existencia do mundo, a existencia de Deus, como causa; a prova teleologica parte da ordem, da belleza, da proporção, da correspondencia dos fins e dos meios que brilham por toda a natureza, e eleva-se assim ao reconhecimento de um ser soberanamente intelligente; a prova moral, finalmente, certifica a necessidade de um accordo entre a virtude e a felicidade, e vendo esta harmonia tantas vezes perturbada na vida presente, invoca um ser soberanamente justo, para dar, na vida futura, completa satisfação á ordem moral.

Façamos algumas considerações geraes sobre estas diversas provas. O processo demonstrativo tem vantagens e defeitos. Tem o merito de habituar a razão ás especulações metaphysicas, de elucidar algumas ideas fundamentaes, de profundar alguns attributos de Deus. O proprio desenvolvimento deste processo é uma prova de que o pensamento engrandece na lucta com as cousas supra-sensiveis, e tem concorrido muito para esclarecer a noção de Deus. Com effeito, as principaes propriedades do Ser foram submettidas á anályse. Na prova ontologica, instituida por S. Anselmo, e continuada pela eschola cartesiana, Deus figura como o Ser infinito e perfeito, que existe necessariamente, pelo facto de termos o pensamento d'elle, porque este pensamento, differente nisto das outras nossas noções, não pode decorrer sinão do proprio Ser infinito. Na prova cosmologica, exposta por Leibnitz, Deus é concebido como a causa primeira e immediata dos estados successivos do mundo, como o Ser supremo que está fóra e acima da serie dos effectos, e que é o unico capaz de satisfazer as necessidades da razão, na indagação das causas. Na prova teleologica, que dirige-se ao coração, e harmo-

niza-se perfeitamente com as maravilhosas descobertas das sciencias naturaes, Deus é a Providência infinitamente sábia e bemfazeja, que creou a ordem universal e dispos tudo em harmonia com tudo. Finalmente, na prova moral de Kant, Deus reveste um novo character : é o fim supremo do homem, é a justiça absoluta que sanciona os nossos actos, é o legislador da ordem moral. Estas provas fortificam-se, e completam-se mutuamente ; conformam-se com as crenças do genero humano ; servem para determinar de modo scientifico e dão entrada, na razão cultivada, ás verdades essenciaes da religião.

Porém, si taes provas podem contribuir para a solução do problema, entretanto, não o resolveram. E' uma singular illusão a do homem em acreditar que pode-se demonstrar Deus, como demonstra-se uma proposição da geometria. Este é o vício radical do processo demonstrativo. A demonstração, com effeito, tem limites. Suppõe uma these, um argumento e uma relação de continencia ou de subordinação, entre a these e o argumento. O argumento contém a these, como as premissas do syllogismo contem a conclusão. Donde segue-se naturalmente que a demonstração é um raciocinio deductivo e não inductivo, que é applicavel a tudo que está encerrado num principio superior, isto é, aquillo que é finito, mas não convira de modo algum ao infinito, porque o infinito é tudo, e contém tudo. O infinito é a razão do finito, mas não o finito do infinito. O finito é subordinado ao infinito, e decorre d'elle ; o infinito, porém, não é subordinado á cousa alguma. Deus, pois, não se demonstra. Uma demonstração de Deus seria a negação de Deus, porque Deus é precisamente a unica cousa que não se demonstra.

E' visivel, portanto, que, nas provas da existencia de Deus, empregam-se argumentos cuja certeza depende da propria these que está por demonstrar. Taes são a existencia objectiva do mundo e o valor universal do principio de causalidade.

Além deste erro *commun*, ha ainda erros particulares. Na prova ontologica, a conclusão ultrapassa as premissas; porque as premissas apenas versam sobre o pensamento de Deus, e a conclusão sobre a sua existencia. Este raciocinio prova unicamente uma cousa: é que nos é logicamente impossivel pensar em Deus, sem pensar nelle, como existente. Nestas proporções, elle é inexpugnavel, mas, não é uma demonstração. Nas outras provas, deduzidas, ou do mundo em geral, ou do mundo moral ou physico, a conclusão é egualmente mais extensa que as premissas, porque o mundo não é adequado a Deus. Uma serie de efeitos finitos não dá uma cousa infinita, mas pode unicamente suggerir esta noção, em virtude das leis da intelligência. No mesmo caso está a observação das maravilhas da natureza. A natureza é bella e harmonica, sem dúvida; mas o pouco que conhecemos della no nosso globo não é exempto de desordens. Por este motivo Kant destruiu estas pretendidas provas da existencia de Deus, e, ao mesmo tempo, a *metaphysica* das escholas; e é o primeiro a confessar que a sua propria não tem o valor de uma demonstração *apodictica*.

O *processo hypothetico* nasceu da insufficiencia do processo demonstrativo, na opinião de Kant: poisque Deus não se demonstra, disseram os successores deste philosopho, basta affirma-lo; poisque não pode-se obte-lo como consequencia do raciocinio, cumpre estabece-lo como princípio; poisque repelle a marcha discursiva e laboriosa da demonstração, a razão deve attingi-lo por uma intuição immediata ou directa. Assim, pois, é por Deus que a philosophia deve começar, não demonstrando-o, mas mostrando-o, revelando-o á razão, como a natureza revela-se aos sentidos, manifestando-o ao espirito e ao coração, como a suprema *hypothese* que explica tudo, e justificará a si propria, pelo complexo das consequencias acarretadas, isto é, pelo *systema* inteiro da sciencia.

Esta reacção do processo *hypothetico* contra o de-

monstrativo é legítima em si, mas exaggerada e defeituosa em alguns pontos. Porque a demonstração não attinge Deus, porque a noção do ser infinito é uma intuição immediata: não se segue que se deva começar por Deus o trabalho philosophico. O espirito precisa de preparação, para conceber o ser na sua pureza e verdade; é uma necessidade da natureza humana, pelo menos nas condições terrestres. O espirito, com effeito, começa a desenvolver-se pela sensibilidade, e completa-se pela razão. A marcha indicada pela natureza deve igualmente ser observada no desenvolvimento da sciencia. A noção de Deus, no caso contrario, sera uma noção vaga, arbitraria, misturada de erros; o espirito fica exposto a falsear o systema da philosophia, porque estabelecerá, como base do edificio, uma hypothese illegítima.

§ 4.

Solução da questão da existencia de Deus pelo processo dialectico de Krause.

O *processo analytic*, inaugurado por Krause, e designado com razão, como um dos resultados mais importantes da philosophia moderna, nasceu das imperfeições e perigos dos dous methodos antecedentes.

O *processo analytic* tem em consideração a parte verdadeira dos outros processos, e resguarda-se aos erros delles. É uma combinação methodica, não um amalgama, daquelles methodos. Com effeito, o *processo analytic*, completo em si mesmo, recolhe as verdades parciaes, sem intenção de fazer eclectismo, e as liga, despojando-as de exclusivismo, sem cair em extremos: isto é o signal de um systema superior. Exige, como o *processo demonstrativo*, que o pensamento de Deus seja elucidado no espirito, antes deste pronunciar-se sobre seu valor objectivo, e até reclama uma preparação mais extensa e regular na qual nos offe-

rece as diversas provas da existencia de Deus; mas não nutre a pretensão de demonstrar o que é indemonstravel. Exige, como o processo hypothetico, que a intelligência conceba a Deus, por uma intuição immediata ou directa; mas não confunde o poncto de partida com o princípio, e a noção de Deus, maduramente elaborada e discutida na consciencia, evita assim os characteres da hypothese.

Vê-se que o processo analytic compõe-se de duas partes, uma preparatoria, outra final, que correspondem aos methodos anteriores. A primeira é uma elevação successiva a Deus. O fim della é sondar o espirito, despertar-lhe as energias, fortificar-lhe a actividade especulativa, e conduzi-lo progressivamente, passo a passo, até á presença do ser infinito e absoluto. A segunda parte do processo, é mais simples. Quando o espirito está na presença de Deus e tem attingido as relações desta noção suprema com as outras noções fundamentaes, que pertencem á serie dos conhecimentos, — com o mundo e o eu, com o ser, a essencia e a existencia, com o infinito, o absoluto e a causa, tracta-se então de ver, com evidência, que Deus está acima de toda demonstração, que não pode-se provar sua existencia, nem sua não-existencia, sem cair num círculo, que podemos, e devemos ficar satisfeitos com uma intuição racional. Esta intuição, provocada pelas necessidades da razão, basta e satisfaz as necessidades da logica.

Esboçemos os ponctos principaes do processo analytic.

A consciencia propria offerece-nos uma primeira verdade, immediata e universalmente certa, o *eu*. Mas, a intuição eu é insufficiente: todos os pensamentos e sentimentos não podem se concentrar nella. O eu é, pois, o poncto de partida, não o princípio da sciencia; porque a noção do princípio deve conter todas as outras noções, e explica-las. Tal é o pensamento *Deus*, mas tal não é o pensamento *eu*.

Dahi as duas especies de conhecimentos, que teem por objecto o eu e o não-eu. A esphera do eu cir-

cumscreve o conhecimento immanente, cuja certeza é garantida pela consciencia propria. O mesmo não acontece com o conhecimento transcendente. Neste, o sujeito conhece pelo emprego das categorias de essencia, de unidade, de identidade, de causalidade, ideas cujo valor objectivo não pode ser decidido pela experiencia, e obrigam ao espirito a remontar a um poncto mais alto.

Apliquemos a idea de causa aos conhecimentos transcendentos. A *causalidade* exprime, entre duas cousas, uma relação de determinação: o effeito é determinado pela causa. Esta relação suppõe duas outras, a continencia e a subordinação: o effeito está na causa e sob a causa. Com effeito, pela observação verifica-se que o que um ser effeitua, como causa, é o que está na sua natureza, no seu poder, o que lhe é possível. Um espirito não produz effeitos phisicos, um corpo, effeitos espirituaes. Daqui segue-se que a idea de causa é applicavel a tudo que está contido noutra cousa, consequentemente, a tudo que é finito. Esta applicação é uma necessidade da razão, e constantemente a verificamos pela inspecção ocular: mas, é ella legítima, além dos limites da observação? E' impossivel affirmar-lo, neste momento. Entretanto, convem distinguir dous casos: um refere-se aos actos realizados no tempo; o outro, as propriedades ou a propria essencia dos seres. A causa de um acto reside no ser que o produziu: mas a causa deste ser lhe é superior, ou acha-se na essencia superior que o contém. Um ser não é causa de si mesmo, de sua propria essencia; porque a essencia não está contida *no* ser, mas é adequada *ao* ser. Procurando a causa, procuramos o todo, e queremos conhecer o todo, porque os seres finitos, partes da realidade, não nos satisfazem. Mas, o todo, o infinito, não tem causa, poisque não está contido noutra cousa.

A propria causa tem causa, porque é uma propriedade particular, e a causa da causa é, sem dúvida alguma, Deus. A causa não está acima do ser infinito, mas baseada nelle. Serve-nos, certamente, de instru-

mento para elevarmo-nos até a noção de Deus, mas não de argumento logico para o estabelecimento da existencia de Deus. A idea de causa não contém a idea de Deus, está contida naquella, e tem nella a sua justificação. Emquanto a existencia de Deus não for certa, a categoria de causalidade, como as outras, é apenas uma hypothese; esta hypothese, é exacto, é conforme com a constituição do espirito humano, mas necessita de verificação. Assim, o princípio de causa é para nós unicamente um meio que faculta-nos o desenvolvimento do *pensamento* de Deus, e não uma premissa que decida da existencia d'elle. Vê-se agora que o esquecimento da relação destas duas ideas faz com que as provas da existencia de Deus sejam circulos: dão á idea de causa um valor universal, quando este valor deve derivar, como consequencia, da propria existencia de Deus.

Appliquemos esta idea aos conhecimentos humanos. Em primeiro lugar, os nossos conhecimentos teem uma causa, porque são uma propriedade particular do eu considerado nas suas relações com um objecto. Si os conhecimentos são immanentes, a causa está em nós; porém, si o conhecimento é transcendente, a causa não está unicamente em nós, nem unicamente fóra de nós. O eu pode bem ser causa de seus pensamentos e de sua direcção, mas não do objecto delles. O não-eu pode ser a causa do objecto dos nossos pensamentos, mas, não dos proprios pensamentos. Além disso, a união entre o eu e o não-eu, que constitue o conhecimento transcendente, ultrapassa, ao mesmo tempo, a esphera do eu e do não-eu. O eu não é causa de suas relações com uma cousa extranha, nem o não-eu com o nosso pensamento. Devemos, pois, procurar a causa do conhecimento transcendente acima do eu e do não-eu, numa essencia superior que contenha a ambos, e que lhes explique a união. Esta essencia superior que envolve o eu e o não-eu, que é a razão dos nossos pensamentos e seus objectos, é o princípio

da essencia. Assim a sciencia reduz-se á unidade. O princípio da realidade é identico ao do conhecimento.

O princípio, contendo tudo, e explicando este conteúdo determinado, é um, infinito, absoluto. Mas a noção transcendente do infinito não pode emanar sinão de um ser infinito, que é e contém, ao mesmo tempo, o eu e o não-eu. Este ser chama-se *Deus*. Com isto não affirmamos ainda a existencia de Deus; dizemos unicamente que somos impellidos a concebe-lo, pela justa applicação da idea da causa, que é uma lei do nosso pensamento, e que o concebemos necessariamente, como o Ser um, infinito, absoluto. Esta é a verdade da prova ontologica, e esta verdade quer dizer que, si a lei de causalidade é legítima nas suas relações com os conhecimentos transcendentés, a idea de Deus, infinita como seu objecto, não pode estar em nós, sem ser dada por Deus, ou que Deus só pode ser causa da noção que temos de Deus.

Mas, como lhe falta plenitude, esta noção é vaga e obscura. Para esclarece-la e desenvolve-la, consideremos os conhecimentos humanos quanto aos seus objectos. Os conhecimentos teem por objecto propriedades e substâncias, e nestas, o eu e o não-eu, e no não-eu, espiritos, corpos e seres de união, que reunimos successivamente no pensamento de um mundo espiritual, de um mundo physico e de humanidade.

Na infancia, a observação apenas revela a existencia de um pequeno número de *corpos*. Porém, á proporção que o espirito desenvolve-se em forças, a experiencia estende-se, e reconhecemos, pouco a pouco, as especies tão variadas que povoam a terra. A propria terra apparece-nos então, como um corpo unico, como um astro que percorre o espaço, e faz parte, com outros planetas, de um mesmo systema solar. A este vem unir-se depois outros systemas, mais extensos, e chegamos, finalmente, a conceber a *natureza* inteira ou o mundo physico, como um todo infinito no seu genero,

abrangendo uma infinidade de corpos, esparsos no espaço infinito.

O pensamento do mundo *espiritual* desenvolve-se parallelamente ao do mundo corporeo. No princípio, estamos em contacto apenas com alguns espiritos; porém, á proporção que as relações sociaes multiplicam-se, communicamo-nos, pela linguagem e pela escriptura, com um número progressivamente mais consideravel de espiritos que unidos a corpos, habitam ou habitaram a terra, e acabamos por presumir que o mundo espiritual é infinito no seu genero, como a natureza, sua antithese e companheira.

Mas, pela observação verifica-se que os espiritos estão intimamente unidos a corpos, e formam, assim, seres complexos, de entre os quaes distinguimos os homens. A noção de *humanidade*, para a criança, é, ao princípio, a noção de familias; mais tarde estende-se a um grupo de familia, e torna-se a cidade ou a tribu. Muitos povos selvagens não vão além desta fórma elementar da humanidade; porém os povos civilizados constituem-se em corpos de nações, de conformidade com as affinidades da raça. É o limite da noção de humanidade para os antigos, que reputavam-se autochthones, oriundos de uma divindade nacional e separados das raças estrangeiras, qualificadas barbaras, despojadas dos attributos do homem, e destinadas á escravidão. Mas, graças ao christianismo, preparado pela doutrina stoica, o pensamento de humanidade dilatou-se ainda, e comprehende agora todos os povos da terra, sem distincção de raças, de sexos e posição social. Esta grande noção de humanidade, inaugurada pelo Christo na terra, e applicada pela Igreja á sociedade religiosa, devia, igualmente, no percurso dos seculos, transformar a sociedade civil. Ella é a origem da civilização moderna. Com tudo, esta noção não é o termo final da progressão. Concebida a humanidade terrestre, podemos e devenios ainda conceber a humanidade universal, espalhada na natureza inteira e po-

voando os globos habitaveis, persemeados no espaço infinito.

Os objectos de nossos conhecimentos são, pois, a natureza, o espirito, a humanidade; e estes objectos reunidos formam o *mundo* ou o universo. Conhecemos mais alguma cousa? Sim: aquellas tres noções, ainda que pareçam infinitas, cada uma no proprio genero, são, entretanto, cousas determinadas, oppostas umas ás outras; são partes da realidade, não a realidade inteira. Ora, a parte não nos basta; a parte suppõe o todo, e a noção do todo é a unica que pode satisfazer a razão. Dahi o quarto objecto do pensamento, e este objecto é *Deus*. Mas este quarto objecto não é a somma ou a collecção dos tres primeiros, erro do pantheismo, repellido pela idea de causa.

Da premissa que anteriormente estabelecemos, parece decorrer que o mundo não tem causa, porque o supposmos infinito, e o infinito não tem causa. Esta solução, porém, é rejeitada por um exame mais attento. O mundo, em si mesmo, é um todo collectivo, que carece de unidade, como termo superior á multiplicidade; é o complexo das cousas finitas, espiritos, corpos e homens, reunidas no pensamento de natureza, de espirito universal e de humanidade. Cada um destes generos pode ser infinito, mas é um genero, isto é, uma parte; é um *infinito relativo*, uma cousa infinita em si mesma, mas não infinita sob todas as relações. Os infinitos deste genero podem coexistir, porque cada um restringe-se na sua esphera, como acontece com as noções de natureza, de espirito e de humanidade. Estas tres noções são, pois, cousas determinadas, com limitação e opposição recíprocas, e affectadas de negação. Ora, o principio de causalidade tem applicação a tudo que é finito ou determinado, a tudo que faz parte de outra cousa. Por consequente applica-se tambem ás cousas que são infinitas de um modo relativo, isto é, ás diversas partes do universo.

O mundo, portanto, tem uma causa; e como esta

causa não pode ser o proprio mundo, ou qualquer de suas partes cumpre procura-la acima do mundo. Ella residirá, conforme a lei de causalidade, num ser ou essencia superior que contenha, ao mesmo tempo, o espirito e a natureza, que lhes sirva de base common, e determine assim a sua união na humanidade. E', na essencia deste ser superior, que se ha de descobrir a razão da constituição do mundo. Assim, si se disser que, entre Deus e o mundo, ha intermediario, cousa que não pode ser provada pela experiencia, este intermediario é a causa proxima do mundo, não a última, sera uma causa determinada que, pela definição, tera tambem sua causa. Deste modo, remontamos de causa em causa até a causa final, que não tem causa, e que chamamos Deus.

O processo cosmologico, pois, conduz-nos á presença de Deus. E' impossivel, na plena luz da consciencia, não admittirmos que o mundo tenha uma causa, e que esta causa seja differente do mundo. Esta causa deve ser completamente infinita, para explicar a infinidade de cousas concebidas em cada genero; a causa unica sufficiente do mundo é, pois, o ser absolutamente infinito, que é Deus.

A noção precisa de Deus, desenvolvida no seu conteúdo, é o pensamento do Ser um, infinito, absoluto que é, e contém na sua essencia a natureza, o espirito, a humanidade, e todos os seres finitos. « In Deo sumus, vivimus et movemur. Ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia. » E' o pensamento mais completo que possuímos, ou antes é o pensamento unico que comprehende tudo, sendo os outros pensamentos apenas os reflexos deste, que lhes serve de pensamento, sem exceptuar a intuição *eu* e a idea de causa. Não ha noção alguma alheia á noção de Deus; porque em todas as operações da intelligência, affirmando alguma cousa, affirmamos o ser ou uma determinação do ser.

A fórmula que convem ao pensamento de Deus não é, pois, uma fórmula negativa ou restrictiva. Deus

não é isto ou aquillo, Deus é tudo, é a unidade absoluta da essencia. O unico nome que lhe convem é o nome *ser*. Deus é o Ser; é Aquelle que é.

Eis a primeira parte do processo analytico pelo qual o espirito eleva-se progressivamente do poncto de partida ao princípio. Obtivemos uma intuição clara e precisa de Deus. Reconhecemos, conformando-nos com as leis da nossa organização espiritual, que os conhecimentos, considerados em si e nos seus objectos, tem necessariamente uma causa, e que esta causa, que contém tudo aquillo que concebemos, como finito ou infinito, é necessariamente superior ao mundo. Comprehendemos a Deus, e não podemos deixar de comprehende-lo, uma vez que as nossas disposições intellectuaes estejam sufficientemente desenvolvidas, como o Ser um, infinito, absoluto, que é tudo e que é a causa de todas as partes da realidade. Como tal, Deus não é um ser determinado, mais elevado que os outros, é o Ser inteiro, objecto necessario do pensamento. A noção de Deus é absolutamente completa e positiva; é a noção unica que comprehende todas as outras e não deriva de nenhuma dellas. Porisso, esta noção deve surgir immediatamente ao espirito do homem, após conveniente preparação. Deus não sendo deduzido, não pode ser ligado a um princípio superior, por via de raciocinio e de demonstração. Sendo só e unico, Deus não se exprime sob a fórma de conclusão ou de proposição, mas sob a fórma de noção. Deus é objecto de uma intuição intellectual. Devemos vê-lo pela razão, como vemos que o todo é maior que a parte e que o phenomeno tem causa. Tal é a noção que devemos patentear, e amadurecer, antes de podermos, com conhecimento de causa, pronunciar-nos sobre a *existencia* de Deus. Vejamos agora a applicação.

A noção de Deus, assim desenvolvida, tem valor objectivo, ou é apenas um producto phantastico da imaginação do homem? Deus existe realmente, e temos certeza de sua existencia? Aquelle que comprehende

a questão resolve-la-á sem custo; aquelle que ainda não comprehender, deve abster-se, até que o pensamento de Deus lhe illumine o espirito. A certeza é cousa individual; exige certa cultura da consciencia, proporcionada á grandeza do objecto; a razão inculta não tem consciencia das cousas racionaes. Para que uma cousa torne-se certa ou evidente, é necessario e sufficiente que ella seja clara e precisa. Ora, aquelle que vê a Deus claramente, deve ver, ao mesmo tempo, que Deus existe. Com effeito, concebemos a Deus como o ser que é tudo; ora, o que é tudo é tambem a existencia. A existencia é alguma cousa: é uma propriedade positiva; ora, aquelle que é tudo, não pode carecer de alguma cousa de positivo. Aquillo que existe é mais do que aquillo que não existe; ora, o Ser de toda a realidade não pode ser menos do que uma outra cousa. Por outros termos, conhecer a Deus, é ver a essencia de Deus ou o que Deus é. Ora, a essencia é inseparavel da existencia. Quem affirma a essencia, affirma a existencia de qualquer modo, no pensamento ou na realidade; quem affirma a essencia infinita, affirma a existencia infinita. No ser absolutamente infinito, a essencia envolve a existencia, como disse Spinoza: é o pensamento mais profundo emitido a respeito de Deus, e, cousa digna de notar-se, o auctor desta proposição passou e ainda passa por atheu.

As cousas finitas, na verdade, possuem unicamente uma existencia limitada e contingente; existem ou não fóra de nós. Mas é contradictorio que uma cousa infinita não exista, e não tenha a existencia inteira; em ambos os casos, ella cessaria de ser infinita, poisque deixaria de ser tudo. Aquillo que existe no pensamento e na realidade, é mais do que aquillo que existe só no pensamento; um tem existencia real e completa, outro, imaginária e parcial. Ora, o que ha mais completo, mais real, mais positivo que o ser dos seres? Conceber a Deus, é, pois, conceber que Deus existe. Não podemos soffrer contradicção no nosso espirito; ora, estaríamos

em contradicção conosco mesmo, si, de um lado, pensassemos em Deus como Ser da realidade inteira, e si, de outro lado, pensassemos que Deus não existe; porque a segunda proposição é negação da primeira. Insistir em semelhante aberração, é abdicar a razão. Repitamos, pois, com uma convicção bem reflectida: é impossivel pensar no Ser infinito, sem ser como existente; ora, nós pensamos no Ser infinito; logo devemos admitir a existencia delle.

Isto, porém, não é uma demonstração da existencia de Deus. Pelo contrario, o que demonstramos foi que tanto a existencia, como a não-existencia de Deus, são igualmente indemonstraveis, e que, entretanto, somos impellidos, em virtude da nossa natureza espiritual, a aceitar uma, e a rejeitar a outra. Deus mostra-se ou revela-se directamente á razão esclarecida; mas não demonstra-se, porque não tem causa, porque é o principio de todas as cousas, por conseguinte tambem o principio da demonstração. Para que a demonstração seja possivel, e não se prolongue ao infinito, é necessario que haja uma cousa que não possa ser demonstrada, e esta cousa é precisamente Deus. Mas, porisso mesmo, é evidente que Deus não tem necessidade de demonstração, poisque é objecto de uma intuição immediata, e que o ensaio de demonstração de Deus é a negação de Deus, como Ser infinito, como causa primeira e última. Mas, tambem a não-existencia de Deus não se demonstra; porque o principio desta demonstração deveria achar-se, em definitivo, na propria natureza da causa primária, que é Deus. Si Deus não se demonstra, não se pode tambem demonstrar completamente cousa alguma sem Deus. Deus é, pois, o principio absoluto da certeza, e a origem de toda certeza de ordem metaphysica. E' justamente o que affirma Sancto Agostinho nestas palavras memoraveis: *Deus in quo et a quo et per quem vera sunt, quæ vera sunt omnia.*

Concluamos, pois, affirmando contra os scepticos, e

qualquer homem que não ignore os termos pode affirmar comnosco, que Deus existe. A sciencia é, pois, possível; porque tem um poncto de partida e um principio certo. A sciencia existe, desde o momento que reconhecemos a Deus. Desde então, tambem o homem entra no goso da razão, da dignidade, da independencia. Tem em si mesmo a auctoridade que os outros procuram no exterior. Está em relação directa com Deus, e dispensa qualquer intermediario para a realisação de seu destino. E' o proprio ministro da verdade. Ao criterium subjectivo da consciencia: *tão certo como eu existo*, o homem pode accrescentar o criterium absoluto, que completa o primeiro: *tão certo como Deus existe*.

