

**FACTOS**  
DO  
**ESPIRITO HUMANO**

— PHILOSOPHIA —

POR

**D. J. G. DE MAGALHAENS.**

---

**PARIZ**

NA LIVRARIA D'AUGUSTE FONTAINE,

PASSAGEM DOS PANORAMAS, Nº 35 E 36.

—  
1858



**FACTOS**  
**DO**  
**ESPIRITO HUMANO.**

L'homme n'est qu'un roseau , mais c'est un roseau pensant.  
Quand l'univers l'écraserait , l'homme serait encore plus noble  
que ce qui le tue ; car l'avantage que l'univers a sur lui , l'univers  
n'en sait rien.

PASCAL.

**FACTOS**  
DO  
**ESPIRITO HUMANO**

— PHILOSOPHIA —

POR

**D. J. G. DE MAGALHAENS.**



**PARIZ**  
NA LIVRARIA D'AUGUSTE FONTAINE,  
PASSAGEM DOS PANORAMAS, Nº 35 E 36.

—  
1858



## PROLOGO.

---

As mais altas questões metaphysicas apresentam-se naturalmente a todos os homens que, ainda mesmo sem estudos especiaes, adquirem no trato da sociedade noções geraes de todas as cousas, e pela religião possuem muitas verdades de que se occupa a philosophia; a qual sendo a mais sublime das sciencias, é a um tempo, talvez por isso mesmo, aquella que mais incanta, e á que mais tendem todos os espiritos.

Esta geral propensão de todos os homens a philosophar como podem revela assaz a importancia da sciencia universal, que trata do espirito humano, e das suas relações com Deos e o universo, e constitue o mais completo elogio da philosophia.

Como não falta entre nós quem cure de interesses materiaes, quem com escriptos os aconselhe, com discursos os apregõe, com obras os promova, com vantagens e lucros excite a cubiça a procural-os, não será de mais, no meio de tanto materialismo industrial, um unico livro que attrahia por alguns momentos, si tanto merecer, a attenção sobre interesses puramente intellectuaes e moraes, que não são os menores para o homem, nem os menos proficuos para a prosperidade, ordem, e grandeza das nações; e satisfaça conjunctamente a curiosidade, senão a necessidade de muitos, a respeito dos objectos que mais relação teem com o espirito.

No meio desse labutar incessante em procura dos commodos e prazeres da vida, não se esquece o homem dos seus mais sagrados deveres, e que lhe não foi dada a intelligencia e a liberdade para se consumirem em serviço do corpo e dos sentidos. Da philosophia dependem mais ou menos todas as sciencias, principalmente as moraes e politicas, das quaes tanto precisa um povo livre, que aspira a tomar um logar distincto entre as naçoens civilisadas; o que só se consegue com a elevação da intelligencia à tudo o que é bello, bom e justo; e todos podem cultivar a philosophia sem prejuizo, antes com muita vantagem de todas as outras sciencias e interesses.

Animam-nos estas reflexoens a dar á luz este livro, em que tratamos de todas as grandes questões da philosophia; expomos as theorias mais acreditadas e aceitas; refutamos as que nos parecem contrarias aos factos, e procuramos, por um modo diverso do que o fizeram outros, resolver com a maior clareza que nos foi possível algumas difficuldades, sem a menor pretensão de inculcar-nos como auctor de um novo systema philosophico.

O nosso unico desejo fôra que de accordo estivessem todos os philosophos sobre os principios fundamentaes da sciencia. Mas nesses principios mesmos está a maior difficuldade; e por pequena que fosse a divergencia daria materia a muitas discussões; que não se contenta o espirito humano com uma sciencia incompleta, e com simples probabilidades, senão com a evidencia. Neste ponto

é o philosopho como o avaro insaciavel, que pobre se julga em quanto não possui tudo o que deseja; e quanto mais adquire e entesoura, tanto mais conhece o que ainda lhe falta. E que ambição mais nobre, e mais digna do homem do que conhecer-se a sí mesmo, e suas relações com Deos, e as cousas criadas? E quando não o consiga, tão completamente como anhela, é o caso de dizer :

Na grande empreza até a queda é nobre.

Acontece ás vezes que os mais sequiosos de applicar-se são os menos favorecidos da fortuna, os que menos podem consultar volumosas obras escriptas em linguas estrangeiras; e a muitos até lhes falta o tempo para isso; que não escolhe a sabia Providencia as condicções dos homens para repartir os dons da intelligencia e o amor da verdade. Tão opposta é ella ao systema dos privilegios, que não permite se transmittam os talentos, as virtudes, e os vicios de pais a filhos, segundo as jerarchias sociaes; nem estabelecêo a infallibilidade da regra contraria, para não perpetuar outro privilegio em favor do vicio; mas faz que indistinctamente venham uns dos outros, como ao acaso, para que melhor se fraternizem os homens, se vejam todos sujeitos ás mesmas contingencias, e não se crêam alguns de especie differente; que uns pelos páis, outros pelos filhos, outros pelos irmãos e parentes, iguaes são todos, e de iguaes bens e males participam.

Para esses que menos folgas e ocios teem que consagram em longos e despendiosos estudos, não será de todo inutil este livro, que não é propriamente um compendio de philosophia, bem longe está de o ser, mas trata discursivamente de todas as suas principaes questoes, e com especialidade daquellas com que mais sympathisam todos os espiritos.

Não preveniremos o leitor, expondo aqui em resumo a doutrina deste livro. A surpresa é um dos incantos de quem lê. Si algum docto versado nas sciencias philosophicas lançar os olhos sobre estas paginas, achará que não limitou-se o auctor a compilar o que lêo; que continuamente discute os pontos controversos, sempre expende a sua opinião, e algumas vezes, apartando-se dos seus mestres, se aventura em novas theorias.

A unica satisfação que temos, relendo estas paginas, é que o nosso modo de pensar, a philosophia que professamos, e sempre nos guiou em todos os nossos escriptos, é justamente aquella que mais exalta o espirito humano, mais o eleva a Deos, mais moralisa o homem, e mais capaz é de tornarnos melhores na sociedade em que nascemos, e para a qual trabalhar devemos com todo o amor e desvelo, como quem se desempenha de uma divida de consciencia, quando mesmo ninguem demande, nem agradeça o pagamento.

5 de junho 1858.

---

# FACTOS

DO

# ESPIRITO HUMANO.

---

## CAPITULO PRIMEIRO.

Necessidade transcendental do espirito humano. — Fim da intelligencia.  
— Amor da verdade. — Importancia da philosophia em relação ás  
outras sciencias. — Causas do seu supposto atrazo.

---

No meio da apothéose dos interesses materiaes, cujo brado victorioso se eleva com o fumo do carvão fossil, que exhalado de mil forjas paira e negreja sobre todas as capitaes, e vôa em longas faxas de cidade em cidade, annunciando por onde passa que uma população inteira vence o espaço e a distancia com a rapidez do vento; seja permittido ao homem que se gloria do seu tempo, mas que não julga dever por isso extasiar-se exclusivamente diante da locomotiva, entregar-se um pouco a meditações menos industriaes e positivas, e aproveitar assim algumas horas desta vida tão afadigada, e ás vezes tão inutilmente cheia como o tonel das Danaides.

As vastas officinas, as numerosas fabricas, todos

esses arsenaes da industria moderna, que alimentam o commercio dos mais longiquos povos, e satisfazem os mais extravagantes caprichos do luxo, não satisfazem comtudo todas as necessidades do nosso espirito, como não resolvem o problema da existencia, e da sociedade humana.

É sem duvida um espectáculo digno de admiração o que apresenta o genero humano lutando sem cessar braço a braço com uma natureza tão rica e caprichosa, que ostenta a seus olhos uma profusão inutil para o homem, e lhe nega ao mesmo tempo o necessario, ou só lho concede como recompensa do trabalho, e em troca do suor do seu rosto, e de grandes sacrificios. Uma natureza inconstante, que em suas phases periodicas se revolta de mil modos contra o homem; desprende as cataractas do céo, arroja os rios contra as suas cidades, inunda os seus campos, devasta as suas searas, afoga as suas alimarias; solta os ventos e as tempestades, que varrem os mares, empolam as ondas, submergem os seus navios, e transportam os miasmas de um a outro continente; outorga a vida a myriadas de entes invisiveis, que empestam os ares, inficionam as aguas, ou veem disputar ao homem o fructo do seu trabalho, a vida da sua vida!

Admiraveis são na verdade todos esses esforços da industria, todas essas invenções das artes, todos esses triumphos da intelligencia humana applicada sem repouso a vencer a resistencia da

inerte materia. Mas não creio que nesse trabalho assiduo de Cyclopes se revele a dignidade do homem, nem que deva o rei da criação exaurir essa intelligencia, que pesa os astros na sua yeloz carreira, no exclusivo estudo e afano de prover as suas necessidades phycas, como si elle fosse um misero escravo do corpo, a victima da natureza, e não o seu interprete.

Si a vida material na plenitude de seus gozos nada mais tivesse que desejar; si por algum feliz descobrimento na applicação da electricidade se conseguisse augmentar prodigiosamente a uberdade da terra, como se conseguiu vencer as distancias; si esses milhares de escravos de raça branca, a que na linguagem culta da Europa dá-se o nome de povo, trabalhador, ou proletario, deixassem de comparar com olhos esfaimados os bellos productos de suas mãos com a sua nudez e miseria, e o escasso pão amargo que reparte com seus filhos, com as sobras dos festins dos ricos lançadas todos os dias aos cães; si podessem participar um pouco dos beneficios desta decantada civilisação, que bem como o raio do sol não penetra o horror das suas esqualidas espeluncas; si vissemos emfim realisados os dourados sonhos da economia politica, nem assim se daria por satisfeito o espirito humano; ao contrario, com maior ardor se lançaria nessas regioens puras da metaphysica, que em todos os tempos attrahiram os olhos dos philosophos.

Nem os productos das artes e da industria, nem o variado espectaculo da natureza, nem a vastidão das sciencias empiricas, que se enriquecem todos os dias de novos factos, para compensar e excitar ao mesmo tempo a curiosidade do sabio em proveito de outros, nem a immensidade e as maravilhas do céo, nem a contemplação poetica dos mais profundos mysterios do Cosmos, podem contentar completamente as necessidades do espirito, e esgotar a sua actividade, e amor de saber. Todas essas sciencias das cousas visiveis, em vez de fartar a avidez do espirito humano, inflammam-lhe ainda mais essa sêde inextinguivel de verdades transcendentaes, como as aguas salgadas do vasto Oceano augmentam o ardor febril do viajante a quem abrasa a sêde de melhor agua.

E o que procura o homem nos infinitos espaços dos céos, pesando os astros, medindo por milhoens e milhoens de leguas sua grandeza, suas orbitas, e as distancias incommensuraveis que os separam? O que procura elle calculando a paralaxe das estrellas, esses soes de outros tantos systemas planetarios, as ellipses descriptas por esse innumeravel cardume de cometas, alguns dos quaes consomem muitos milhares de annos na sua revolução periodica, sem que o sol perca sobre elles o imperio da sua força attractiva, não obstante as enormes distancias dos seus aphelios? O que procura, computando o rapido tempo que gasta a luz a vir do sol á terra, ou a ir

do sol a Uranos, e em quantos annos faria uma bala de artilheria igual trajecto, como si elle meditasse a conquista do céo? O que procura nesses centenares de pallidas nebulosas, embriões de novas estrellas, que se formam continua e progressivamente nas profundezas dos abysmos celestes? Porque desce elle das alturas das regioens sidereas, e o que busca nas crateras vulcanicas do Etna e do Chimborazo? Pelas summidades dos Andes, pelos virgens bosques d'America, nas differentes camadas da crosta da terra, nos leitos fossiliferos de fragmentos de familias extinctas de animaes e de plantas, em todas essas paginas geologicas traçadas pelas mãos dos seculos, e enfim nesses mundos microscopicos de existencias organicas de instantanea vida, que povoam os rios, os lagos, o Oceano e os gelos polares, e reunidos por centenares apenas rivalisam em grandeza com um grão de areia?

Procura acaso algum novo alimento para o seu corpo? Algum meio de prolongar a fugaz existencia, que lhe escapa de hora em hora, ou de repente se extingue no meio de suas fadigas, e de seus incompletos triumphos? Não; nesses sublimes vôos da intelligencia nem sequer lembra-se o homem de que tem um corpo de duração precaria, composto desses elementos inorganicos que o fazem filho da terra, e que elle analysa nos seus laboratorios chemicos. Procura talvez nesses arroubos da sua alma novos objectos que a espantem, que a encham de

admiração, e lhe inflammem as azas ethéreas da imaginação criadora para entoar um hymno immortal á ineffavel perfeição do Auctor eterno? Não; elle não se crê poeta; elle não se sente impellido pelo espontaneo enthusiasmo que arrebatava e eleva a mente á exaltação do bello ideal; a poesia lhe parece inferior á transcendencia do grave objecto das suas pesquisas : na fria pertinacia das suas profundas meditações; na sequidão das cifras, e dos hieroglyphos com que se entende; na aridez barbarica da nomenclatura que emprega, e na linguagem téchnica em que discorre, outro é o seu pensamento, outro o seu fim, outro o motivo que o dirige; e elle julga que nada iguala em sublimidade ao sagrado objecto que o occupa.

Então o que procura o homem com tanto afan e constancia? O que?

A verdade, por amor da verdade! Eis o fim das suas investigações, o objecto do seu amor intellectual, e o idolo do seu culto. Elle ama a verdade! Elle quer conhecer o mundo em que vive, as forças que o animam, e as leis geraes que o regem; quer descobrir a unidade do principio que permanece no meio da infinita diversidade dos phenomenos que passam; quer seguir com a imaginação esse perpetuo desenvolvimento genésico na immensidade do espaço e do tempo, ao travez dos seculos que se devolveram, e prever a sua estabilidade ou aniquilamento além dos seculos futuros em que elle não

espera viver; quer penetrar a essencia das cousas, achar as causas, comprehender o mechanismo do immenso universo, e vel-o como um todo harmonico, movendo-se perpetuamente por simples e poucas leis, dependentes de um só principio immutavel, dirigido por uma só força, uma só causa primeira, uma só substancia infinita, na qual o bem, o bello, a verdade, a vida se identificam na absoluta necessidade do Ser Eterno!

Elle procura a verdade por amor da verdade, e nem póde deixar de o fazer; porque essa aspiração, essa percepção, essa reflexão da verdade em sua alma é o que o constitue intelligente; e d'ahi nascem todas as sciencias. Elle attinge, e como que toca a verdade na sua manifestação physico-phenomenal; e essa faculdade é o que o constitue sensivel; e d'ahi se originam todas as artes que incantam a sua existencia. Elle escolhe, prefere, e pratica a verdade debaixo do seu aspecto do bem e do justo; e esse poder o constitue livre; e d'ahi se occasionam a moralidade, a sociedade, o progresso, a legislação, a historia e a religião. Elle ama a verdade em toda a sua força, envolta no seu resplendor do bello, tal como ella em sua plenitude espontanea e primitivamente se lhe apresenta; e esse amor, que se reflecte em todos os seus amores, que esmalta a sua existencia, o constitue poeta, o homem completo; porque a poesia no homem, como em todo o universo, é a perfeição, a intelligencia unida á força para o bem,

a unidade na variedade, a ordem, a harmonia, o bom, o bello, a verdade reunidas por mysteriosos laços que a tornam indefinivel, justamente porque a poesia tudo contém, e a tudo se applica.

Com effeito, tanto a poesia philosopha, theologisa, moralisa, dogmatisa, legisla e narra nos livros sagrados dos Hebreos, nos Vedas, nos collossaes poemas Mahabharata e Ramayana, como em todas as obras didacticas de philosophia, de theologia, de moral, de legislação, de dogma, e de chronologia; tanto ella historia, instrue e civilisa com Homero, Virgilio, Camoens e Tasso, como com Moysés, Herodoto, Thucydides e Tacito; ella canta e chora com o homem, ella o consola e o anima, ella lhe inspira todos os nobres sentimentos, ella resôa nas abóbadas dos templos com os psalmos do rei poeta, e marcha ao combate e á victoria com Tyrtêo, e o grande Alfredo.

Si pretendessemos explicar por meios puramente humanos o principio da sociedade e da civilização, alem dos laços naturaes da familia, primeiro germen da associação, mas não da civilização, o achariamos na poesia religiosa; e nos poetas os primeiros legisladores, os primeiros philosophos, os primeiros hierophantes e civilisadores do genero humano.

Sem a verdade não haveria poesia; sem a verdade seria a intelligencia um cego instincto em serviço do corpo; sem a verdade a sensibilidade se reduziria a grosseiros appetites, e jamais se elevaria

ao sentimento; sem a verdade a actividade se exerceria fatalmente, deixaria de possuir-se, e de personalisar-se; sem a verdade o homem seria o mais miseravel de todos os irracionaes. A verdade é pois a primeira necessidade do homem; o fim da sua intelligencia; e procural-a o seu mais sagrado dever.

Mas que instrumento, que faculdade temos nós para procurar e achar a verdade? Com que signal, com que toque, ou com que criterio, como dizem os logicos, a reconheceremos como verdade? Como, e onde procural-a? O que é ella? Donde nos vem, onde permanece, e que imperio exerce, ou deve exercer sobre nossas acçoens?

Eis por estas perguntas, e ainda por outras que poderiamos fazer, indicados novos objectos de estudo, e de longas meditaçoens, que attrahem e concentram a attenção, sem que nada impressione os sentidos externos, sem que se apresente á imaginação idéa alguma adventicia.

Não é pois o mundo exterior o unico theatro das nossas observaçoens; outro mundo se abre á nossa intelligencia, essa unica faculdade natural que temos para alcançar a verdade; porque a mesma revelação á intelligencia se dirige, e só por ella é aceita e convertida em fé; que não renuncia a intelligencia o seu direito de livre exame.

Nesse mundo da rasão, vasto campo das sciencias metaphysicas, reconhece o espirito como primeira

necessidade reflectir sobre sí mesmo, distinguir-se do que não é elle, estudar essa faculdade activa aberta á verdade, descobrir as suas leis, differencal-a de outras faculdades que a acompanham e assistem, classificar os seus actos, ver os que pertencem a cada uma dellas em separado, e os que dependem do seu exercicio simultaneo; e com o testemunho irrecusavel e imprescriptivel de sua consciencia, a intelligencia unico orgam de todas as sciencias, cria a psychologia, acha as leis da logica, os fundamentos da esthetica, da moral, e da legislação, e por conseguinte de todas as sciencias que se originam da liberdade humana, e que seriam vãs, ou não existiriam sem a liberdade.

Mas ahi não pára a actividade intellectual do homem, nem se estanca a sua insaciavel necessidade de possuir a verdade. Alem destas sciencias de observação interna, tão incontestaveis pelo menos como as de observação externa; alem deste conhecimento dos phenomenos psycholicos, que se apresentam como distinctos dos phenomenos physicos, as idéas de substancia e de causa realmente existentes, sem o que não póde o homem comprehender a possibilidade das apparencias, e das suas mudanças continuas; essas idéas necessarias, absolutas e eternas, e ainda outras da mesma natureza e categoria, o elevam ao conhecimento da sua origem, e ao estudo da substancia, e da causa, sciencia ontologica, ou da realidade, a mais transcendental, a mais difficil

das sciencias, á que se abalança o homem, apoiando-se em dados que lhe fornece uma profunda analyse dos factos psychologicos.

O espirito humano tem um presentimento, como uma revelação interior, ou sciencia instinctiva, que diversa é a sua substancia essencialmente activa, da do seu corpo; diversa a sua lei, diverso o seu destino; e que á cima das apparencias sensiveis, e dos actos attestados pela sua consciencia, existe o mundo da realidade substancial infinita, que poderosamente o attrahe; na contemplação desse mundo ideal da rasão pura, talvez por isso mesmo mais real que este que se nos antolha, na sua relação com todas as manifestaçoens intellectuaes, e sensiveis, acha elle um incanto ineffavel, a que nada se póde comparar, que nada póde substituir; porque esse é o seu mais bello emprego, nisso está o complemento da lei que o rege.

Eis a sciencia das sciencias, o mais alto objecto da philosophia, a qual, si desce dessas regioens sublimes envoltas no nevoeiro do mysterio, si parece desanimada vagar de assumpto em assumpto, observando e examinando tudo, como a abelha errante de flor em flor em procura dos elementos com que fabrique o seu mel; si não póde precisar e definir o seu objecto, como receosa de ostentar pretençoens á cima da capacidade humana, e vexada ao mesmo tempo de derogar a nobreza das suas antigas aspiraçoens; si com Reid e a eschola escoceza, se concen-

tra no estudo minucioso da psychologia, ou si armada de severa critica examina com Kant as leis, ou categorias do entendimento, pesa e julga a extensão e veracidade da rasão, não é que a philosophia pretenda renunciar o legado das escholas de Crotona, de Eléa e d'Academia, mas sim reanimar as suas forças, e achar novos pontos de apoio no vasto pedestal das sciencias modernas, para elevar-se ás questoes ontologicas, que ella não perde de vista.

Não comprehendemos o desdem ridiculo, o estúpido sorriso com que alguns homens, que se dão por mui positivos, olham para as sciencias metaphysicas; como si a intelligencia humana atormentada pelos problemas da substancia, da causa, do seu ser, e do seu futuro, podesse supprimil-os e annullal-os da ordem das suas idéas; como si fossem criaçoens facticias da sua vontade, para distrahir-se em algum momento de ocio, em falta de melhor cousa; como si assumptos tão antigos como a rasão, e que nos são dados em nome de Deos como objectos de fé, não merecessem a pena de um continuo e profundo estudo. E quando mesmo lhe fosse permittido supprimir esses problemas, nem sequer devia tental-o. Não; o espirito humano não póde absolutamente fallando renunciar essas questoes metaphysicas, sem renunciar o exercicio espontaneo da faculdade que as propõe; essa renuncia seria a morte da sua rasão, e o condemnar-se á irracionalidade. « O ho-

mem, diz Pascal, é visivelmente feito para pensar; nisso está toda a sua dignidade, e todo o seu mérito; e todo o seu dever é pensar como lhe cumpre: ora a ordem do seu pensamento é de começar por sí, pelo seu auctor, o seu futuro. » Os que pensam podem não acertar em tudo, mas incontestavelmente estão no caminho da verdade; os que não pensam de certo estão na infancia, na illusão e no engano, e em pouco se distinguem dos irracionaes.

Si sabios astrónomos, como Laplace e outros, seriamente se occuparam si d'aqui a alguns milhoens de seculos poderia a lua cair sobre a terra, por vel-a de seculo em seculo approximar-se do nosso planeta, e acelerar o seu movimento; calamidade, digamos de passagem, que não devemos temer, graças aos calculos dos interpretes da attracção, e do movimento dos astros, que nos promettem que d'aqui a vinte e cinco mil annos começará o satellite do nosso globo a operar o seu movimento de retirada; si o futuro remotissimo, como o tenebroso passado da nossa habitação terrena tanto interessam ao homem, que não tem por seu neste valle de lagrimas o dia de amanhã; como não occupar-nos seria e profundamente do nosso futuro, é da possibilidade de uma vida alem do tumulto, nós que de hora em hora sacrificamos o presente na esperança de melhor futuro, ou mesmo sem esperança? E como converter essa esperança, essa duvida em certeza, essa fé em

sciencia, sem o estudo da natureza substancial do ser que pensa, sente e quer, neste organismo de que se distingue em todos os seus actos? Mas como? Pela observação e analyse de suas operaçoens, pelo exame comparativo dos phenomenos intellectuaes com os do mundo sensivel; e pelas inducçoens que somos obrigados a tirar tanto das suas leis, como do modo por que esse ente a ellas se sujeita, se oppõe, ou as modifica.

Uma profunda observação psychologica, eis tudo o que é necessario : o que não exclue o concurso de outras sciencias; porque todas ellas são filhas do mesmo principio, todas se abraçam, e mutuamente se apoiam, todas servem ao homem, e todas neste mais nobre empenho do espirito humano podem esclarecel-o com um reflexo dessa luz que delle mesmo receberam; principalmente a physica, a anatomia e a physiologia. A physiologia, com especialidade, que pelas suas observaçoens e experiencias sobre os phenomenos da vida de relação, e suas pretençoens phrenologicas, aspira resolver muitos dos problemas de que se occupa a psychologia, merece que o seu testemunho seja attendido; e sem medo devemos attendel-o, que a verdade deve sair victoriosa de todas as provas; e si teme essa experiencia, não merece as honras de verdade.

Uma tal tentativa é sem duvida de mais difficil realisação que o memoravel esforço de penetração, de analogia et de inducção que mostrou Cuvier, re-

construindo seres inteiros com alguns dentes e ossos quebrados de animaes fosseis de raças extinctas; ou que as admiraveis inducçoens de Képler e de M<sup>r</sup> Leverrier, a respeito da existencia de certos planetas até então não vistos, e que mais tarde se descobriram, cujas previsoens scientificas provocaram o desdenhoso sorriso de alguns, que como o apostolo Thomé fazem da vista o unico criterio da verdade. Estes, e outros muitos factos analogos, e os prodigiosos descobrimentos da sciencia moderna, devidos á observação de pequenos factos, que por tão longo tempo passaram desapercibidos, nos animam a esperar muito mais ainda, mesmo nas sciencias philosophicas. E si o genero humano está condemnado a ignorar eternamente as verdades que mais lhe cumpre conhecer, isso mesmo necessario é que elle o saiba por uma demonstração de valor igual ao da sciencia que só lhe póde dar uma, ou outra cousa.

Não é porque a philosophia emprega, ou deixa de empregar o mesmo methodo de que se ufanam as sciencias physicas, que ella está hoje pouco mais avançada do ponto em que a deixaram Platão e Aristoteles; mas sim porque as suas verdades são desconhecidas, desfiguradas, contestadas, ou repellidas por mil interesses contrarios; o que não acontece actualmente com as verdades e conjecturas das sciencias physicas e naturaes, que podem ser divulgadas, experimentadas, applicadas, confirmadas livremente; o que dá grande animação, e muitas vezes proveito a quem

as cultiva. As verdades philosophicas porêm teem contra sí as susceptibilidades de corporaçoes poderosas, as vantagens praticas das crenças e das seitas, a ignorancia de uns, o proveito de muitos, os preconceitos de uma ordem social que dispõe successivamente da cicuta, da cruz, de fogueiras, de dragoens e de carceres para provar que só ella tem rasão. Quando muito toleram hoje, porque de todo não podem dar cabo da rasão, que viva a philosophia theoreticamente nas escholas, sem pretençoens de dirigir o mundo social, e de querer applicar os seus principios para melhorar a ordem existente. O exemplo de Galileo prova quaes seriam os progressos das sciencias physicas, apezar do seu methodo, si ellas perturbassem a consciencia, e ameaçassem o fructifero mando dos tutores do genero humano, os quaes protestando sempre contra a rasão, sempre declamando contra a philosophia do seculo, se esforçam para conservar em suas faxas um pupillo que se julga com forças de administrar a sua herança de rasão e de liberdade.

Dou a explicação do progresso e desenvolvimento de certas sciencias, e o supposto atraso, e falta de applicação de outras com rasoens que me parecem incontestaveis; mas não pretendo com isso sair das raias da especulação scientifica. Sei, e apresso-me a dizer a mim mesmo, que as verdades e conjecturas dos sabios não alteram a ordem physica do universo, que felizmente não depende da vontade humana;

podem os astrónomos acertar com Galileo, ou errar a inquisição, sem que por isso tome o rei dos astros um logar que lhe não compete, e abuse de um poder usurpado, ou seja obrigado, em attenção á certa phrase da Biblia mal interpretada, a abdicar o seu throno luminoso no meio do nosso systema planetario.

Não acontece porém o mesmo com as verdades philosophicas, as quaes teem intima relação com a ordem religiosa, a ordem moral, a ordem politica, emfim com todos os elementos do mundo social; e si essas verdades, ainda mesmo as mais incontesteveis, devessem ser proclamadas e applicadas em toda a sua plenitude, a quantas abdiçãoens não obrigariam? a quantas rehabilitaçãoens? a quantas reformas? Que grandes reorganisaçãoens após terriveis desorganisaçãoens! Ora, o que existe, com rasão ou sem ella; quem vive sem saber mesmo para que, julga-se com direito de defender o seu posto, e continuar a viver como vive, com sacrificio mesmo de melhores cousas, e melhores vidas. D'ahi opposição e lucta; e quando a victoria da rasão depende do emprego da força bruta, posto que esta não possa servir á melhor causa, comtudo loucura é tentar essa incerta victoria por meios arriscados e violentos. A philosophia deve convencer para vencer. Assim, tendo em attenção a proverbial miseria dos homens, devemos considerar como um grande bem este equilibrio de forças oppostas, que se disputam o

dominio exclusivo do generio humano; esta especie de concordata e de paz armada entre o que foi, o que é, e o que ha de ser; entre as paixoens e a justiça; entre o erro e a verdade. Perde a philosophia, é certo, neste compromisso; mas o generio humano, que ja não tem fé em uma prompta e completa cura, julga ganhar, subtrahindo-se sempre que pôde ás dores de que o ameaça a reforma, e que por vezes tem elle experimentado com muitos sacrificios, e bem pouco proveito.

Não se accuse pois a philosophia do seu supposto atrazo; não se diga que as sciencias philosophicas não andam a par das sciencias physicas por falta de ter empregado o mesmo methodo de observação e de inducção, a que estas attribuem os seus progressos. Falso e injusto é semelhante reparo. Outra é a rasão, como vimos; ao que se pôde acrescentar que mui diversas são entre sí a natureza das verdades e das theorias das duas ordens de sciencias, bem como os objectos de suas respectivas indagaçoens; que mais facil é a observação exterior, e mais conforme com todos os nossos habitos da vida, que a observação interior, a qual demanda grande concentração do espirito; que nas sciencias physicas começa-se por suppor a existencia real da materia, e a infalibilidade do testemunho dos sentidos; e contenta-se com o conhecimento dos phenomenos, e da ordem constante da sua manifestação e successão, ao que se chama lei; entretanto que a

philosophia procura conhecer, não só a validade desse testemunho, senão também a de todos os meios que temos para adquirir a verdade; occupa-se tanto das verdades contingentes, como das necessarias, e de sua relação com o sujeito e com o objecto; trata da idéa do espaço, do tempo, de substancia, de causa, do infinito e do finito.

A sublimidade e grandeza do objecto, os tropeços e desvios do caminho fazem parecer pouco e sem methodo o espaço percorrido; e os que só vêm na philosophia uma multidão de systemas sem nexos, sem unidade, sem a menor conformidade entre elles, é porque a não conhecem, ou leram por simples distracção alguns systemas, e não passaram das palavras. A philosophia como todas as sciencias deve ser estudada profundamente para ser entendida. Cada qual se crê competentê para julgar das verdades philosophicas, e do merito de Platão, de Aristoteles, de Descartes, ou de Locke; mas porque não se arvoram todos em juizes das verdades mathematicas e physicas, e do merito de Newton e Cuvier? Os que mais se apressam e adiantam a decidir são sempre os mais incapazes de julgar sobre cousa alguma. Com rasão submettia Pythagoras a um noviciado e a longos annos de silencio os aspirantes á philosophia. Só ouvindo attentamente, ou lendo muito, chega-se ás vezes a conhecer, já não digo a verdade, mas simplesmente em que consiste um problema philosophico, que

antes nem sequer suspeitavamos; e esse conhecimento já denota não vulgar intelligencia. E quantos zombam de uma opinião, que lhes daria que pensar, si a entendessem?



## CAPITULO SEGUNDO.

Objecto especial da philosophia, alem dos objectos especiaes das sciencias philosophicas. — Classificação das sciencias. — Possibilidade de uma sciencia universal com um objecto especial, dominando todas as outras sciencias, á qual mais convem a denominação de philosophia.

---

Vasto é o campo das sciencias philosophicas; mas estudando o espirito humano essas especialidades, como a psychologia, a logica, a moral, procura não só a unidade de todos os seus ramos, como tambem a unidade geral de todas as sciencias. Assim muitas são as sciencias physicas e naturaes, mas todas ellas se ligam umas ás outras; e alem do seu complexo, uma que de todas depende, a cosmologia, toma para sí um objecto proprio e universal, e domina as mais sciencias physicas e naturaes. A philosophia pela sua completa universalidade e unidade eleva-se á cima da cosmologia, e de todas as sciencias especiaes que teem por objecto o espirito humano.

E tal foi sempre o espirito da philosophia grega. O estudo das especialidades sem nexos, sem unidade, proveitoso somente ás sciencias physicas, é a morte da philosophia, que, si não comprehende a harmo-

nia geral de todas as cousas, Deos, o homem, o genero humano e o mundo physico, não passa de uma psychologia abstracta, de uma logica inutil, e de uma moral casuistica.

Não é uma vã curiosidade, uma aspiração de alguns espiritos ociosos, este desejo do conhecimento harmonico de todas as cousas. O homem mesmo é uma harmonia, um microcosmo que em si resume as leis de universo todo; e si o estudo particular de cada uma de suas partes é necessario para o seu completo conhecimento, não podemos ahi parar sem grave erro, sem destruir a unidade harmonica que constitue o homem.

A philosophia no estado actual de todas as sciencias não me parece dever consistir só no estudo dos factos intellectuaes e moraes e das suas leis, mas sim no estudo das leis geraes e harmonicas de todos os factos intellectuaes e physicos em relação ao espirito mesmo, e procurar essa unidade de todas as cousas.

Para dar-se unidade aos differentes assumptos de que se occupa a philosophia, unidade sem a qual não será uma sciencia, mas um grupo de sciencias, póde-se dizer que a philosophia é a sciencia de todas as cousas em relação ao sujeito que pensa e á causa que as produz.

Esta maneira de designar o character especial que distingue a philosophia de todas as outras sciencias, implicando uma definição, que se aparta das muitas

que pela difficuldade do objecto até hoje se tem dado, obriga-nos a um mais longo desenvolvimento deste assumpto.

Os que fazem profissão de philosophar sabem que a philosophia não é o repertorio encyclopedico das sciencias, a reunião de todos os conhecimentos humanos, como a consideravam os antigos, quando os diversos ramos da sciencia universal ainda pouco frondosos, por assim dizer, não se tinham separado do tronco commum que os nutria com sua seiva. Estremadas as sciencias com os progressos do espirito humano; circumscrevendo cada uma o seu objecto para melhor estudal-o; classificadas ellas pelas suas relações proximas em sciencias physicas, naturaes, intellectuaes e memoraes, e ainda em outros grupos, si quizerem; o que ficou sendo a philosophia? É ella acaso alguma dessas sciencias? Não; porque qualquer dellas tem a sua designação, como psychologia, moral, mathematica, etc. Será porém ella um grupo dessas sciencias sem unidade entre sí? Não; porque nesse caso, carecendo a philosophia de um objecto proprio, de um modo especial de considerar as cousas, haveria certas sciencias, a que por convenção se daria o titulo de philosophicas, mas não haveria philosophia. Dado porém tal caso, porque razão, por exemplo, a moral e a logica seriam consideradas sciencias philosophicas, e a geometria e a physiologia não? E si estas forem incluidas nessa mesma classe, porque serão della

excluidas a physica, as sciencias naturaes, e todas as mais sciencias? Com effeito si a philosophia não tem um modo seu particular de considerar as cousas, si não tem objecto proprio, esse termo não designa sciencia alguma; e neste caso, attendendo á significação da palavra, não ha rasão para que se applique antes a um grupo de sciencias, do que a todas ellas reunidas.

Mas não terá a philosophia um objecto proprio, um modo particular de considerar as cousas? Não temos nós da philosophia o conceito de uma sciencia que a todas as sciencias domina, a todas esclarece, sem comtudo occupar-se de suas respectivas especialidades, sem ser a reunião de todas as sciencias, mas a luz de todas ellas?

Sem duvida; e por uma analyse o provaremos.

A diversidade e grande numero de sciencias depende dos diversos modos ou relaçoens por que consideramos as cousas; e a face, ou ponto de vista, a que tende systematicamente a nossa attenção é o que se define objecto de tal, ou tal sciencia. Uma mesma cousa por conseguinte póde offerecer objectos diversos a varias series de estudos, ou sciencias. Assim a terra considerada em sua totalidade, e em relação com todos os mais grandes corpos que gyram no espaço, faz parte da sciencia astronomica. Si a estudamos pela sua superficie, e variedade de mares, rios e montes que nella se notam, temos a geographia. O exame da sua con-

textura e disposição das suas partes é o objecto especial da geognose, a qual bem como a geogenia, e a paleontologia, etc., entram no estudo geral das revoluções do globo terrestre, ou geologia. Do mesmo modo si estudamos os corpos pelo lado de suas propriedades geraes, temõs a physica; e si pela possibilidade que apresentam de se decompor e recompor debaixo de certas condições, é ao que chamamos chimica.

Mas em todas estas, como em outras muitas sciencias, o espirito humano, onde por assim dizer ellas se reflectem, faz abstracção de sí mesmo, e observa, considera, estuda, separa, classifica e coordena as cousas como independentes delle, em relação umas ás outras, por grupos de phenomenos, e pela ordem e condições do seu desenvolvimento. Digamos mais, este mesmo modo de considerar os factos que nos são dados pela observação, não é exclusivo ás sciencias physicas; por esse mesmo modo se estudam outras sciencias, cujos objectos tem maior relação com o homem intellectual e moral, como sejam a historia, a politica, a legislação, as religioens, etc., as quaes assim feitas e estudadas são tão empiricas como aquellas.

Em outras sciencias considera o espirito humano certas noções em abstracto, independentemente da natureza, de todas as cousas da criação, e até de sí mesmo; e essas noções necessarias de espaço, de tempo, de numero, de ordem, etc., são para elle

objectos das sciencias mathematicas, que apesar de abstractas servem de apoio á mechanica, á astronomia, á hydraulica, á optica, á geodesia, e ainda a outras sciencias.

Mas alem desses dous modos de estudar as cousas, empirica ou abstractamente, não as considera tambem o espirito humano em relação a sí, que as percebe, as concebe, e as sente, em virtude de faculdades que se revelam nesses actos de perceber, de conceber e sentir? E não procura elle saber o que são as cousas, substancia, phenomenos, e idéas, em relação a essas faculdades, qual o sujeito, e as leis destas, e a causa que as produz?

Certamente; e isso caracteriza o estudo philosophico, segundo pensamos.

Considerada por este modo, abrange a philosophia todas as sciencias, sem deixar de ter um objecto proprio, que pela sua unidade definivel a constitue uma sciencia á parte. Esta unidade é mesmo mais perfeita que a de qualquer outra sciencia; porque alem da unidade do sujeito commum a todas, mas que aqui se apresenta como centro e juiz, e se abstrahе nas outras sciencias, tem a unidade do objecto, pois que tudo é considerado em relação a elle mesmo, em quanto que nas sciencias não philosophicas, apresentando-se os factos isolados, distinctos e independentes uns dos outros, facticia é a unidade do seus objectos, e imposta pelo proprio entendimento.

Justa nos parece a distincção que acabamos de assignalar, e conforme á idéa vaga que tem o espirito humano do objecto da philosophia. Assim todas as noçoens que se constituem objectos de sciencias completas se apresentam debaixo de três aspectos: empirico, ideal, e philosophico.

Applicando esta theoria á noção das cousas divinas, temos pelo lado empirico as diversas religioens e cultos, que representam a divindade debaixo da forma real ou allegorica de qualquer objecto da natureza. Essas theologias vulgares, não satisfazendo á intelligencia humana, como tudo o que é empirico, a philosophia cria a theodicea, que partindo do ideal de um Ente necessario, infinito, justo e bom, Deos emfim, procura as provas da sua existencia real, e as relaçoens que existem entre Deos, o espirito humano, e o universo.

Assim a noção de justiça se revela empiricamente nas varias leis, e codigos, feitos segundo os tempos, as conveniências e circumstancias, o que faz que se louve e premeie em certos tempos e logares, o que se reprova e pune em outros. O conhecimento dessas leis é necessario ao magistrado, que por ellas julga e condemna, e póde satisfazer á erudição de algum legista; mas longe está de satisfazer ao philosopho, que reflectindo sobre o ideal de uma justiça igual, necessaria e absoluta, funda a philosophia do direito, ou direito natural, como outros dizem, sciencia tão necessaria ao legislador como ao juriskon-

sulto, e que foi sempre tratada pelos maiores philosophos.

Do mesmo modo a idéa do bello necessaria e absoluta, a qual se realisa segundo os tempos e os povos em varias artes e litteraturas, onde empiricamente a relevam o litterato e o erudito, dá origem á theoria do bello, ou esthetica, como a denominam os Allemães, depois de Baumgarten e Kant, sciencia que sempre fez parte da philosophia.

Para a historia empirica dos actos dos homens, das suas luctas e guerras, que se succedem com nomes e titulos diversos, variando em episodios e de nomes, mas não de assumpto, temos hoje a nascente philosophia da historia, que parte do ideal da humanidade intelligente e livre, destinada a desenvolver-se progressivamente no tempo e no espaço; sciencia philosophica tão necessaria ao historiador dos annaes dos povos, como aos que dirigem a sorte das naçoens.

Emfim, empiricas são todas as sciencias physicas, em quanto se limitam ao estudo das apparencias, ou phenomenalismo sensivel; com o que não se contenta a intelligencia philosophica, que considerando as cousas em relação a sí, parte das suas proprias sensações, e da idéa de substancia e causa finita, e cria a theoria das percepçoens externas, a qual mais desenvolvida e applicada ás leis geraes do cosmos, se poderia denominar philosophia da physica; estudo de que actualmente se occupam os psycholo-

gistas, nas suas theorias das sensações, os physicos, nas suas conjecturas opticas e acusticas, e os physiologistas, nas suas explicações dos phenomenos da vida de relação.

A base e ponto de partida de todas as sciencias philosophicas é a psychologia, da qual ellas são ampliações e applicações. A psychologia lhes dá o elemento subjectivo, e reconhece as condições necessarias e absolutas da razão, objectos da metaphysica. As leis geraes dos phenomenos e de suas relações lhe são fornecidas pelas sciencias empiricas. Si a philosophia só se occupasse do idéal absoluto, ella seria uma ideologia abstracta, uma pura metaphysica. Por outro lado a psychologia seria toda a philosophia, si o sujeito pensante não saísse da contemplação de si mesmo, si o eu espontaneamente não se distinguisse do não eu, si ao subjectivo não se oppozesse o objectivo.

Como todas as sciencias empiricas e mathematicas se reduzem nas suas especialidades a reconhecer separadamente os factos, as relações e leis das cousas entre si, independentemente da causa necessaria, e do espirito que as percebe, não haveria philosophia si o espirito humano estivesse na impossibilidade de conhecer o que são as cousas em relação a elle que as percebe, e á causa real que as produz. Esse estudo é possível, e dá unidade a todas as sciencias, e todas aspiram elevar-se a essa unidade; porque ella existe, porque tudo depende de um só

ser, de uma causa absoluta e intelligente, e tudo tem relação á intelligencia humana.

O philosopho estuda separadamente todas essas especialidades, e assim tambem a phenomenologia sensivel, sem porêem se esquecer do nexo intellectual que as une, e do fim a que se dirigem todos esses estudos parciaes; do mesmo modo que o medico estuda a anatomia, a physiologia, a chimica, a botanica, etc., não por ellas mesmas, mas pelo apoio que dão estas sciencias á pathologia e á therapeutica, no que mais particularmente consiste a sciencia hippocratica. E como, não obstante comprehender a medicina varias sciencias que a servem, só se considera medica a questão, quando esta versa sobre objecto que tenha relação com o homem enfermo, e o meio de cural-o (pathologia e therapeutica), assim tambem só se deve considerar como questão philosophica, a que trata de um objecto qualquer em relação ao sujeito pensante, e á causa que o produz; o que julgamos ter demonstrado; e em conformidade deste principio tenderão todos os nossos estudos a essa unidade.



## CAPITULO TERCEIRO.

Do methodo philosophico na indagação da verdade. — Descartes. — Variedade e classificação de todos os systemas de philosophia. — Sensualismo, espiritalismo, scepticismo, eclectismo e mysticismo. — Consideraçoes geraes sobre cada um destes systemas. — Importancia dos factos. — Do methodo que empregaremos nos nossos trabalhos.

---

Os grandes problemas da philosophia são sempre os mesmos, e de todos os tempos; diversos porém são os modos pelos quaes tentaram resolvel-os. Muitos desses problemas, os mais importantes, teem sido por alguns philosophos modernos postos de parte, e entregues á fé, pela difficuldade de esplicar-os scientificamente. Esse adiamento não póde satisfazer ao espirito humano, que quer saber o que é elle mesmo, e qual o seu destino. A todos é licito meditar sobre o que á cima de tudo lhes interessa, e não contentando-se com as theorias herdadas, ensaiar tambem as suas proprias forças; ou rejeitando tudo, e empenhando-se na grande lucta por sí só; ou examinando as diversas theorias que mais ou menos, directa ou indirectamente, encaminhal-o podem á verdade que procura. A verdade só nos parece incontestavel e evidente quando a compre-

hendemos com o nosso proprio trabalho, sem que achemos outra verdade que a conteste. Qual destes dous methodos devemos adoptar nas nossas indagaçoens ?

No ponto em que actualmente se acham as sciencias philosophicas ser-nos-ha necessario começar por suppor que todas as suas verdades careçam de novo exame, e de novas provas ? Deveremos como Descartes rejeitar, ainda que temporariamente, todas as idéas que nos foram legadas por tantos seculos de reflexão, e procurar só com a nossa intelligencia fundar a sciencia sobre novas bases ? Quantas vezes deixamos livre entranhar-se o pensamento por esse vasto campo ! E quantas vezes pela necessidade da logica nos encontramos com antigos conhecidos, que nos precederam em iguaes perlustraçoens ! Para que rejeitar verdades que sabemos ? Basta que as verifiquemos.

Esse processo sceptico, adoptado muito a propósito por Descartes, a quem se confere hoje o titulo de criador da philosophia moderna, merece todos os nossos applausos em attenção ao tempo e ás circumstancias em que apparecêo esse pensador profundo, no meio do seculo decimo-sette, no auge do geral scepticismo que succedêo á reforma de Luthero, e no descredito e queda da philosophia escolastica, a qual nascêo, vivêo, subtilisou-se, amêsquinhou-se, definiu, e expirou nos claustros, em serviço da fé, e debaixo da tutela da theologia. Mas depois que

Descartes tirou a philosophia dos bancos da eschola, e a emancipou, restituindo-lhe o seu verdadeiro methodo, o psychologico, e a sua unica auctoridade, a da rasão; serviço igual ao que alguns annos antes prestára Bacon de Verulam ás sciencias phisicas, aconselhando-lhes a experiencia e a inducção; depois dos trabalhos dos seus illustres continuadores Malebranche, Locke, Leibnitz, Reid, Kant, e tantos outros philosophos modernos, que com toda a independencia do espirito humano seguiram as tradiçoens de Platão e de Aristoteles, vaidade fôra recommear sem considerar os trabalhos alheios, como si nada estivesse feito, como si nenhum acordo houvesse entre as diversas theorias, em que se divide a philosophia.

Assaz tem sido ella, como a tela de Penélope, feita, desfeita, refeita, reformada e renovada sem cessar, não só pelas varias tentativas, e direcçoens parciaes dos espiritos, como infelizmente pela aspiração á originalidade, ou mesmo, o que é mais lamentavel, pela ignorancia de outros a respeito dos trabalhos dos seus predecessores; do que resulta apparente desacordo, mesmo na linguagem de que se servem os varios escriptores, com grande prejuizo da verdade.

Todas essas differenças porêm, todos esses generos, especies e variedades de doutrinas não são tão incoherentes e inconciliaveis que resistam a uma plausivel classificação quanto aos seus principios

fundamentaes, e conclusoens geraes. Aceitando a classificaçãõ existente, a quatro se reduzem os systemas em que se resumem á final todas as theorias philosophicas.

Esses quatro systemas, o espiritalismo, o sensualismo, o scepticismo, e o mysticismo, acham-se na India, na Grecia, na media idade e nos tempos modernos, mais ou menos em todas as epochas e em todos os povos. O idealismo e o materialismo sãõ consequencias do espiritalismo e do sensualismo.

Ainda assim o scepticismo, sendo a parte negativa ou dubitativa de todos os systemas, que nenhum delles pôde ser exclusivamente affirmativo, não devia ser considerado como um systema de philosophia. Si o scepticismo porêõ é completamente systematico e universal, si tudo nega, sem affirmar cousa alguma, então não passa de uma sophisteria engenhosa, ou de uma satyra debaixo de fórmãs logicas ás diversas theorias incompletas, do que nos deixaram exemplos Gorgias, Protagoras, Stilpon, Enesidemo, e Pyrrho, que dêõ seu nome a todos os scepticos, e David Hume entre os modernos; pelo que menos se deveria consideral-o como um systema philosophico. A negaçãõ de tudo, mesmo dos principios em que se apoia a negaçãõ, não é sciencia; mas sim um jogo logico do espirito, ou aniquilaçãõ de toda sciencia; assim em physica considera-se o preto, não como uma cor, senãõ como a privaçãõ de todas as cores, pela ausencia da luz que as re-

flecte. Nós queremos a verdade, e não a negação da verdade. O espirito humano não se condemna ao scepticismo absoluto, nem mesmo a um scepticismo parcial e temporario. Como o enfermo, prefere antes ensaiar um remedio duvidoso, ao esperar a morte resignado.

Seríamos antes tentados a ver no eclectismo um novo systema philosophico; mas rasão de igual força, posto que de natureza diversa, faz que elle não seja propriamente um systema distincto; porque o eclectismo é uma critica que suppõe o conhecimento de varios systemas e escholas differentes, onde ella se exerce, descriminando o que lhe parece verdadeiro do que se lhe apresenta como falso. Mas com que criterio se fará essa escolha? Que nova luz guiará o espirito humano nesse exame de systemas, nesse inventario de verdades e de erros? Bastará suppor que ha verdades em todos, para que logo o espirito eclectico as reconheça, as distinga, sem enganar-se em sua escolha, sem deparar em um inconnexo syncretismo? Não de certo; essa escolha se faz necessariamente em virtude de principios anteriores á critica, e com uma doutrina já formada, que lhe serve de guia, e como de pedra de toque na aquilatação das novas verdades. Essa doutrina que serve de apoio ao eclectismo, e lhe dá o seu valor, entra infalivelmente no dominio dos outros systemas, ou em algum delles em particular.

Sem que professemos o eclectismo com a preten-

ção de conciliar systemas, não podemos deixar de reconhecer pela comparação das doutrinas diversas antigas e modernas, que ha muitos factos e principios em que todas ellas estão de acordo, e muitas theorias que não são tão oppostas, e disparatadas como parecem aos seus contradictores. Mas nas sciencias um facto insignificante, uma simples reflexão faz apparecer a verdade, como nos numeros uma cifra os faz dez vezes maiores. Bem feliz é quem descobre essa cifra occulta, ou desdenhada; mas quantos annos de meditaçoens custa ás vezes o descobrimento dessa cifra! Cerca de quinhentos annos antes da nossa era, Philoláo, em virtude da theoria dos numeros de Pythagoras seu mestre, imaginava o sol no centro do mundo, e a terra e outros planetas gyrando-lhe em torno; cónta o parecer dos que pelos olhos se guiam; e mil annos depois a demonstração desse facto astronomico dêo celebridade a Copernico e a Galileo. Como é difficil a demonstração da verdade!

Si o eclectismo é uma philosophia de conciliação, e reconstrução que se oppõe ao scepticismo, o mysticismo ao contrario é uma doutrina sentimental que vive com o favor do scepticismo, que lhe serve de ponto de apoio. Quando falta ao enfermo a esperanza de curar-se, ou ao viajante em perigo todos os meios de salvar-se, lembram-se ambos dos contos mysteriosos que encantaram a sua infancia e inexperiencia, e fazem votos e supplicas, esperando evitar a morte por algum meio sobrehumano e im-

previsto. Assim se realisassem sempre essas esperanças.

Ha duas grandes luzes para o homem, a do sol e a da rasão; e só na ausencia dellas nos servem as outras, sem que nos resignemos a viver privados das primeiras.

Si o scepticismo é o escolho em que por desnor-teada viagem naufraga a philosophia, o mysticismo é a esperança de salvação por um poder superior ás faculdades humanas. Elle nega como o scepticismo a certeza das nossas percepçoens, a efficacia da rasão, a liberdade humana; mas nega somente em favor do principio de auctoridade, do qual aceitará sem provas tudo o que recusára pelos seus meios natu-raes e legitimos; e proscrevendo a philosophia como Tertulliano, Arnobe, Lactancio e outros, procura fundar a fé sobre as ruinas da rasão. Condemnar a rasão e a experiencia em favor da fé, é pretender cegar-nos para que vejamos melhor; é pretender que Deos nos dêsse guias inuteis e fallazes, que nos des-viam da verdade.

Si a um tal partido dá-se o titulo de systema phi-losophico, deveremos confessar que a verdade é o que queremos crer como verdade, e que por conse-guinte todas as crenças são verdadeiras. Si a fé des-denha o testemunho da rasão e da experiencia; si não está sujeita a nenhum criterio natural, porque então tacharemos de erronea a crença no poly-theismo, nas encarnaçoens de Vichnú, e na missão

de Mahomet? Quem senão a razão e a experiencia nos indicarão como, quando, e até que ponto nos é licito crer no sentimento, nas revelações extraordinarias, no senso commum, e na palavra de um chefe de doutrina? A razão á final é o unico criterio da verdade; e a maior conquista da fé está em mostrar que não a contradiz a razão.

Entendamo-nos porêem; a razão e a experiencia não nos obrigam a rejeitar factos, só porque como mysteriosos e extraordinarios se apresentam, ou contrarios a certos principios que temos como verdades unicas e infalveis; a tal titulo poderia o mais sabio dos antigos Gregos, si entre nós resuscitasse hoje, negar-nos todos os factos da electricidade. O que nos aconselha a razão é que examinemos os factos por todos os meios legitimos ao nosso alcance, e procuremos com a nossa propria intelligencia comprehendel-os, e explical-os, sem derogar os principios fundamentaes da razão. Quem não poder, ou não quizer dar-se a esse trabalho lento, livre é de tomar o seu partido.

A sentença divina que condemnou-nos a trabalhar para viver, condemnou-nos tambem a pensar para saber; e si a uns concede o maná do céo sem fadiga, e a outros bellas inspiraçoens, a todos não estende esses dons gratuitos, de que participam os seus escolhidos.

A marcha da sciencia é reflectida, lenta e trabalhosa; ella não faz seu cabedal de revelações excepçionaes, annunciadas por meios que annullem a

ração; e si o mysticismo contém verdades, o que não nego, devem essas verdades ser comprehendidas e admittidas pela intelligencia humana; e si inteiramente recusa esse contraste em favor de uma seita, bem o podemos deixar de parte quando se trata de philosophia. Não repudiamos as verdades do mysticismo, só repudiamos o seu methodo.

Ha tempo, logar, e circumstancias para tudo. O mysticismo tem ampla ceifa no genero humano; elle não perde os direitos que lhe confere a ignorancia dos homens, a difficuldade da sciencia, e as miserias do mundo. Quem não é mais ou menos mystico em algumas epochas da vida? Mas a philosophia tambem tem os seus direitos; e quando o homem no vigor da idade, na plenitude de suas faculdades, procura a verdade pelos meios naturaes que para isso lhe dêo a Providencia, pecca o scepticismo pelas suas bases.

O sensualismo e o espiritualismo são os .dous grandes e unicos systemas fundamentaes de toda a philosophia. Ambos são legitimos, porque procuram a verdade pelos seus meios naturaes; ambos recorrem aos factos e á experiencia; ambos podem por esse lado satisfazer o espirito humano, ainda que incompletamente; porque vasto é o campo da sciencia, e não basta a vida do homem para cultivar-o. Ambos estes systemas partem de factos psychologicos, e affirmam alguma cousa em virtude das leis a que estamos sujeitos. Si algum delle se desvia, si

attende de preferencia a certos factos, e a outros não, si erra, apresenta-se o outro para obrigar-o a reflectir melhor, ou para corrigil-o; e estes dous systemas hão de acabar infallivelmente por uma fusão, por uma só doutrina.

Sobre estes dous systemas se apoiam todas as sciencias que tomam o titulo de philosophicas; nos seus diversos principios e consequencias se fundam as regras da moral, da politica e da historia; dos seus erros e lacunas nascem o scepticismo, o materialismo e o mysticismo.

Destes dous grandes systemas o mais exclusivo é o sensualismo, e o mais pejado de tristes consequencias; porque nega a rasão e a liberdade humana. Mas si os seus principios fossem verdadeiros, si sanccionados fossem ao menos só pela experiencia, tanto importariam as suas consequencias ao espirito especulativo como importam ao physico as consequencias das leis da gravitação. Salvo si os factos contradicesssem aos principios; nesse caso converia verificál-os de novo; porque os factos devem ter uma rasão; e a theoria que os não explica ou é falsa ou incompleta.

Eis o que nos cumpre fazer antes de afirmar cousa alguma a respeito dos dous systemas que nos hão de guiar nas nossas proprias indagaçoens. Temos factos que não podem ser negados, e dos quaes pediremos explicaçoens ás duas theorias philosophicas; temos questoens que propor-lhes; e si esses systemas não

resolverem nossas duvidas, procuraremos resolver-as nós mesmos, sem sair dos dominios da experiencia e da rasão. E como não é nosso intento sustentar doutrina alguma, qualquer que seja o nome illustre que a abone, não forçaremos os factos para fazel-os caber neste ou naquelle molde; e apresentaremos com sinceridade o resultado das nossas indagaçoens, sejam elles quaes forem; e si esses factos, os principios naturaes donde emanam, e as suas legitimas consequencias nos obrigarem a uma nova doutrina, não recuaremos mesmo diante da novidade. Antes porêm de la chegarmos convem examinar os systemas até aqui conhecidos, a fim de que possamos dar uma explicação dos nossos desvios.

A sciencia não é um dogma que se apresente inteiro e sem provas; nem uma simples critica litteraria que só destróe sem nada produzir, e vive como a parasita á custa do tronco em que se enrosca; é um trabalho architectonico como o da vida, que decompõe para compor.

Não empreendemos este trabalho sem nos ter longa e seriamente preparado para elle. Successivamente estudamos sem idéa alguma fixa todas as doutrinas as mais contrarias. Como não temos direito algum sobre a verdade; como a não podemos fazer ao nosso grado; como continuará ella a ser verdade, a produzir necessariamente o que deve produzir, inutil e ridiculo esforço seria o negal-a, ou pôr a nossa opinião em seu logar; conseguiríamos

illudir-nos, e enganar momentaneamente os outros, mas não mudariamos por isso a natureza das cousas.

Nós só negamos certos factos, certas verdades, porque nos parecem contrarias ao que sabemos; e repudiamos a theoria quando nega, por não poder explicar, os factos que temos como verdadeiros. Mas por mais extraordinario e maravilhoso que seja o facto, o espirito o admite com qualquer explicação plausivel, e mesmo sem explicação alguma; porque para o espirito humano quasi tudo é possível, e o que é possível lhe parece provavel ou certo. O objecto da sciencia é antes de tudo reconhecer o facto, procurar as suas relações naturaes na ordem das cousas em que elle se manifesta, quaes as condições ou as leis que o produziram; e si o facto excede a tudo o que sabemos, e parece contrario a todas as leis conhecidas, devemos procurar que outras leis o podem explicar.

A simples existencia de algumas camadas fosseis de especies perdidas nos faz suppor diversas epochas geologicas, grandes revoluções do nosso globo, e a acção constante e progressiva da causa criadora, sempre harmonica em todas as suas produções; do mesmo modo o simples facto do sonho, das visoens, do somnambulismo, nos faz suppor um mundo puramente intellectual, e leis que nós não conhecemos sufficientemente. Estes factos in-negaveis devem estar presentes ao philosopho nas suas cogitações, e não postos de lado como excep-

coens sem causa, ou cousas indifferentes; como si alguém quizesse fazer um systema geral do universo, e deixasse de contemplar os phenomenos da vida. Este modo de philosophar abstractamente já não pertence ao nosso seculo.

A difficuldade que encontramos agora é dar ordem e clareza ás nossas idéas, sem exceder a extensão de um livro. Mas como assentamos ser mais conveniente adoptar o methodo analytico e critico, começaremos por aquella doutrina que nos parece mais simples e incompleta, e que pela sua mesma clareza mais fascina. Além de que sendo os factos da sensação os mais patentes a todos os homens, por elles ordinariamente desdenhamos os factos puramente intellectuaes, e confundimos uns com os outros; é quando elles se estremam, julgamos que nem por isso deixam de ser sujeitos ás mesmas leis, e provenientes do mesmo principio.

Começaremos pois pela analyse da theoria do sensualismo; e um dos nossos maiores cuidados será separar, o melhor que nos for possivel, psychologica e physiologicamente os factos intellectuaes dos factos sensiveis, e procurar as leis de uns e de outros, entrando mesmo para esse fim nos dominios das sciencias physica e biologica; porque, como dicemos, é mister que invoque a psychologia o testemunho das sciencias que lhe parecem contrarias, e que de facto estão de acordo com ella, como iremos vendo. Tão importante é esse acordo,

que si elle impossivel fosse, falsa seria uma das duas sciencias; e si ambas são verdadeiras, não poderão ser oppostas e contradictorias, ainda que ás vezes por algum engano o pareçam. Todas as sciencias devem estar em harmonia, ou não ha verdade nellas. Quem póde comprehender uma politica ou uma religião oppostas á moral, e uma moral opposta á psychologia; ou uma psychologia opposta a todas as outras sciencias? A philosophia compete procurar essa harmonia, e essa grande unidade de todas as sciencias e de todas as cousas, e denunciar todas as contradicções como um signal de engano de alguma das partes.



## CAPITULO QUARTO.

Ensaio de Locke sobre o entendimento humano. — Pretenções, methodo, e conclusões do sensualismo. — Do espirito considerado como uma tabua rasa. — Confusão das idéas necessarias com as suas condições. — Opinião de Descartes e Leibnitz sobre a origem das idéas. — Duvida de Locke sobre a possibilidade que a materia pense. Refutação. — Considerações e experiencias physiologicas sobre a organização da materia. — Do principio vital. — Opinião de M. Flourens, e de Isidore Geoffroy Saint-Hilaire. — Phrenologia.

---

Como na antiguidade o espiritualismo de Platão não impedio o sensualismo do seu discipulo Aristoteles, assim tambem nos modernos tempos não obstavam as *Meditações* de Descartes o apparecimento do *Ensaio* de Locke sobre o entendimento humano; e ainda hoje permanecem, e se pleiteam as duas doutrinas oppostas.

Mas quaes são as pretensões do sensualismo? Qual o seu methodo? quaes as suas conclusões?

Sua pretensão é tirar todas as nossas idéas da sensação, tudo explicar por ella, e reduzir o espirito humano á unica faculdade de sentir.

Seu methodo é sem duvida o psychologico, porém mal applicado. Em vez de começar pela analyse profunda das nossas idéas, pelo exame, e reconhe-

cimento dos seus diversos caracteres, começa pela sua origem, por suppor-lhes como incontestavel uma só fonte, uma só estirpe, a sensação; desnaturalizando-as depois para fazel-as caber nesse leito de Procuta. Como um physico que começasse as suas indagaçoens por imaginar um só elemento, uma só lei do universo, á qual amoldasse os factos a seu geito, em logar de começar pelo exame dos factos, para delles elevar-se pela inducção ao conhecimento das leis que os regem. Ou como um medico, e assim o fez Broussais com o seu principio da irritação, que não admittindo senão uma só enfermidade, reduzisse a um só meio a sua therapeutica.

A conclusão do sensualismo em psychologia é a negação da razão e da liberdade, e das idéas necessarias e absolutas, principios fundamentaes da experiencia, sem as quaes impossivel seria a sciencia, e a propria experiencia. Em moral é a negação da idéa do dever e da justiça, reduzindo-a ao interesse. Em esthetica é a negação do bello ideal, confundindo-o com o prazer que o acompanha. Em politica é o despotismo absoluto de Hobbes.

O que será a historia segundo a theoria do sensualismo? Uma lucta fatal e incessante de paixoens desordenadas, de interesses materiaes contra o poder da força, sem fim algum moral. E a religião? Uma superstição filha da ignorancia, fundada por uma politica hypocrita, em favor do poder, e de

uma ordem puramente temporaria. E qual será a missão do poeta sensualista? Exaltar os sentidos, os prazeres sensuaes, os gozos materiaes da vida, a meza, as orgias, a volupia.

Estas conclusoens existem convertidas em doutrina; não somos nós que as tiramos pelo prazer de combater o principio de que derivam; e os que tiraram taes conclusoens, as julgam mui logicas e acertadas, e se ufanam do seu trabalho. Mas que importam as conclusoens? O que antes de tudo convem é saber si verdadeiros são os principios em que se fundam. Examinemos os principios.

« Supponhamos, diz Locke, que no primordio a alma é uma *tabua rasa*, vazia de caracteres, sem nenhuma idéa qualquer que seja; como começa a receber idéas? Porque meio adquire esta prodigiosa quantidade, que a imaginação do homem, operando sem limites, lhe apresenta com uma variedade quasi infinita? Donde tira todos esses materiaes, que são como a base de todos os seus raciocinios? Responde a isso em uma palavra, da *experiencia*<sup>1</sup> »

A experiencia, segundo o nosso auctor, compõe-se da sensação, e da reflexão. « O entendimento, diz elle, não me parece ter, absolutamente fallando, nenhuma idéa que lhe não venha de uma destas duas origens : os objectos *externos* fornecem ao-

<sup>1</sup> Liv. II, cap. 1, § 2.

espírito as idéas das qualidades sensiveis, isto é, todas as differentes percepções produzidas em nós por essas qualidades; e o espírito fornece ao entendimento as idéas das suas proprias operações<sup>1</sup> » Ao que se reduzem essas idéas fornecidas pela reflexão? A saber o espírito que elle *percebe, pensa, duvida, cré, raciocina, conhece e quer*. « Entendo por reflexão, diz elle, o conhecimento que tem a alma das suas differentes operações<sup>2</sup>. » A reflexão, para Locke, é ao que chamamos consciencia; faculdade esteril, que limita-se a testemunhar os actos do espírito; e como a grande origem da maior parte das idéas que temos depende inteiramente dos sentidos, segundo se exprime o auctor, não augmenta a reflexão o cabedal da nossa sciencia.

Assim começa elle por uma hypothese, concedendo apenas á sua *tabua rasa* essa esteril reflexão, posterior á sensação, que nada lhe dá senão o conhecimento do que nella se passa. E não podendo tirar da experiencia as verdades universaes e necessarias, as reduz a simples abstracções verbaes; o que equivale a negar-lhes o caracter de absolutas com que se apresentam ellas ao nosso espírito.

Assim, forçado pelos seus principios exclusivos, ora confunde a idéa de espaço puro com a de corpo,

<sup>1</sup> Liv. II, cap. I, § 5.

<sup>2</sup> Liv. II, cap. I, § 4.

e diz que adquirimos a idéa de espaço pela vista, e o tacto<sup>1</sup>; ora as distingue, dizendo : a nossa idéa de solidez é differente da de espaço puro<sup>2</sup>

Do mesmo modo embrulha a duração com a successão, que a suppõe; e reduz a idéa de tempo á successão contingente das nossas idéas. Do que se seguiria que dous homens, no mesmo periodo de tempo, igual duração não teriam, podendo durar um mais do que o outro, segundo a maior ou menor rapidez de suas idéas. E elle mesmo declara nulla a duração do homem que profundamente dorme : como si a memoria, condicção psychologica para nós da idéa de duração, não a suppozesse necessariamente independente della. Nem é a successão das nossas idéas a exacta medida da duração, que, quanto a mim, quanto mais occupado estou, quanto mais engolphado na contemplação das idéas que em multidão se succedem, mais curto me parece o tempo, que longo parecerá a quem forçado trabalha. Estranha confusão das idéas de espaço e de tempo com as de corpo e successão, a proposito das quaes concebe o espirito as primeiras, não por uma abstracção, ou inducção successiva, como acontece com as idéas geraes collectivas, senão por uma inducção rapida, espontanea e primitiva, uma vista, preceito, ou revelação da razão pura.

Entregando-se Locke ao empirismo, collocou-se

<sup>1</sup> Liv. II, cap. viii, § 2.

<sup>2</sup> Liv. II, cap. iv, § 3.

no extremo apposto de Descartes, que tinha dito : « Nada póde vir dos objectos externos á nossa alma, pelo intermedio dos sentidos, senão alguns movimentos corporeos; mas nem esses movimentos, nem as figuras que delles procedem, são concebidos por nós taes como elles estão nos orgãos dos sentidos : do que se segue que mesmo as idéas do movimento e das figuras estão naturalmente em nós; e com mais forte rasão as idéas da dor, das cores, dos sons, e de todas as cousas semelhantes, naturaes nos devem ser, a fim de que o nosso espirito, por occasião de certos movimentos corporeos, com os quaes nenhuma similhança tem ellas, represental-os possa a sí mesmo<sup>1</sup> » Nada mais verdadeiro do que esta observação de Descartes.

Esta theoria das idéas innatas, ridiculisada pelos que não a entendem, ou reduzem o espirito humano a uma tabua rasa, foi satisfactoriamente explicada pelo seu auctor, respondendo ás objecções de Hobbes contra as suas *Meditações*, de modo tal que attenúa tudo o que ella teria de repugnante ao empirismo. « Quando digo, é Descartes quem falla, que qualquer idéa nascêo comnosco, ou está assignalada naturalmente em nossas almas, não entendo que ella se apresente sempre ao nosso pensamento; entendo tão somente que temos em nós mesmos a faculdade de as produzir. » Para nós é essa verdade

tão incontestavel até certo ponto, como adiante veremos, que a physiologia mesma separa hoje a intelligencia da sensibilidade, como esta do movimento voluntario, assignando órgãos ou instrumentos diversos para cada uma dessas funcçoens. Nem a physica, nem a physiologia fazem da sensação o sello da impressão externa; antes a consideram, e com rasão, como um modo especial e interno da faculdade de sentir, que nenhuma similhaça tem com o movimento organico, que simplesmente a occasiona; e não sendo a sensação, ou a idéa, uma imagem da impressão, nem por ella immediata e necessariamente produzida, segue-se que ella ou é produzida naturalmente pela alma, ou lhe é innata, ou lhe é dada por occasião da impressão; três casos diversos que devem ser examinados, e julgados.

Locke porêem nega todas as idéas innatas, interpretando a seu modo essa theoria, para ter o prazer de combatel-a. « Pessoas ha, diz elle, que suppoem como incontestavel verdade que ha certos principios, certas noçoens primitivas, denominadas por outro modo noçoens communs, gravadas por assim dizer na nossa alma, que as recebêo desde o primeiro momento da sua existencia<sup>1</sup>. » Não nos parece muito fiel esta exposição, attenta á explicação de Descartes, pois que não se trata de noçoens no

<sup>1</sup> Liv. I, cap. 1.

estado actual de um conhecimento presente á consciencia, ou conservado na memoria, ou formulado em axioma; trata-se de uma disposição natural do nosso espirito, com elle nascida, independente da impressão externa, e manifestando-se espontaneamente por uma virtude natural do espirito, não como um effeito necessario da impressão.

Respondendo Leibnitz ao *Ensaio* de Locke sobre o *entendimento* com os seus *Novos ensaios*, nestes termos se exprime :

« A reflexão nada mais é do que uma attenção ao que está em nós; e os sentidos não nos dão o que já em nós temos. Sendo isto assim, poderemos negar que haja muito de innato em nosso espirito, pois que, por assim dizer, innatos somos a nós mesmos, e que haja em nós *ser, unidade, substancia, duração, mudança, acção, percepção, prazer*, e mil outros objectos das nossas idéas intellectuaes? Estes mesmos objectos sendo immediatos e sempre presentes ao nosso entendimento (posto que nem sempre percebidos por causa das nossas distracçoens e necessidades) porque espantarem-se que digamos serem innatas estas idéas com tudo o que dellas depende? Eu me tenho tambem servido da comparação de uma pedra de marmore liso, ou de laminas vazias, isto é, do que chamam os philosophos *tabua rasa*; porque si a alma se parecesse com essas laminas vazias, em nós estariam as verdades como está no marmore a figura de Hercules, quando inteiramente indifferente é tal

marmore a receber essa, ou qualquer outra figura. Mas si houvesse nessa pedra veias que marcassem a figura de Hercules de preferencia a outras figuras, mais determinada seria essa pedra, e nella estaria Hercules como de algum modo innato, posto que necessario fosse trabalho para descobrir essas veias, limpá-las, e polil-as, separando o que as impedisse de apparecer. Assim é que innatas nos são as idéas e as verdades, como inclinaçoens, disposiçoens, hábitos, ou virtualidades naturaes, e não como acçoens, posto que essas virtualidades sejam sempre acompanhadas de algumas acçoens correspondentes muitas vezes insensíveis <sup>1</sup> »

Quanto á possibilidade da existencia dessas idéas innatas, sem que se apresentem á consciencia antes da experiencia, observa Leibnitz : « Pois que um conhecimento adquirido póde estar occulto n'alma pela memoria, porque não poderia a natureza do mesmo modo ahí occultar um conhecimento original <sup>2</sup> ? »

A simples possibilidade de alguma cousa é já um argumento em seu favor, quando não apresenta a contraria theoria argumentos que mais valham, e parte de uma hypothese em vez da sincera observação dos factos. Como porêm não nos empenhamos aqui a sustentar as idéas innatas, continuemos a nossa analyse.

<sup>1</sup> Leibnitz, *Nouveaux essais*, Avant-propos.

<sup>2</sup> Leibnitz, liv. I, cap. I, § 5.

Suppondo Locke o espirito uma tabua rasa, não lhe concedendo nenhuma faculdade innata, derivando todos os nossos conhecimentos das sensações produzidas pela impressão dos objectos externos, e de uma esteril reflexão, que separa, classifica, e reúne, sem acrescentar o seu cabedal; considera as idéas como imagens das cousas, renovando dest'arte a velha theoria aristotelica das especies sensiveis, e declara que « o espirito não conhece as cousas immediatamente, mas sim pelas idéas que dellas tem; e por consequente o nosso conhecimento não é verdadeiro senão quando ha conformidade entre nossas idéas e seus objectos<sup>1</sup> » Principio sceptico, que condemna o espirito á perpetua ignorancia das cousas, e o subtrahе a esse mundo material, do qual no começo, segundo Locke, elle reflectia as imagens. Deixando de lado por agora as consequencias que de similhante theoria tiraram os seus proprios concidadãos Berkeley e Hume, e a longa refutação de Reid, que sustentou uma theoria exactamente opposta por elle criada, e seguida pela eschola escoceza<sup>2</sup>, proseguindo na exposição abreviada, quanto convem ao nosso intento, da doutrina do pai do

<sup>1</sup> Liv. IV, cap. iv, § 3.

<sup>2</sup> Os *Novos ensaios* de Leibnitz, os trabalhos de Reid, e a *Analyse do systema de Locke* de M. Cousin, contido no terceiro volume do seu *Curso de historia da philosophia moderna*, nos dispensam de uma longa repetição, e só tocaremos naquelles pontos essenciaes ao fim a que nos propomos.

sensualismo moderno, remataremos, mencionando como uma das consequencias dessa doutrina a duvida do seu proprio auctor sobre a espiritualidade d'alma.

« Talvez, diz Locke, jamais seremos capazes de conhecer si um ser puramente material pensa ou não; porque impossivel nos é descobrir pela contemplação das nossas proprias idéas, sem a revelação, si Deos não dêo algum systema de partes materiaes convenientemente dispostas a faculdade de perceber e de pensar<sup>1</sup> »

Mal cabe neste caso esta appellação ao poder de Deos na bocca de quem tudo procura explicar pela experiencia. Essa contemplação das nossas idéas, que tal duvida lhe suggerira, a nós nos confirma do contrario. Na successão das nossas proprias idéas, no exercicio de todas as nossas faculdades, o eu se reconhece sempre identico a sí mesmo, sem augmentar ou diminuir, o mesmo hoje, que hontem, sempre unico e simples; si elle assim não fosse, como seria possivel a comparação, o juizo, a memoria, a consciencia, que suppoem a identidade e simplicidade do sujeito? Da materia sabemos o contrario, que é extensa e divisivel, e que está em um perpetuo fluxo, como diziam os antigos; e do mesmo modo o nosso corpo, por consequente sem identidade. Voltaire, esse espirito tão forte e independente, e muitas

<sup>1</sup> Liv. IV, cap. III, § 6.

vezes sceptico, formulando esse pensamento, assim se exprime: «Nós somos real e physicamente como um rio cujas aguas correm em perpetuo fluxo. É o mesmo rio pelo seu leito, suas margens, sua nascente, sua foz, por tudo emfim o que não é elle; mas a todo instante mudando a agua que constitue o seu ser, não ha nenhuma identidade, nenhuma mesmidade para esse rio.»

Não é um pensamento poetico, é um facto comprovado pela observação de todos os tempos, e pelos trabalhos de physiologia experimental de M. Flourens, a respeito da formação dos ossos; o que o fizeram dizer: «O ser vivo é independente da materia que constitue o seu corpo; e a força vital substitue continuamente materiaes novos aos materiaes antigos.»

A esta hypothese de Locke não podemos deixar de oppor o que tão sabiamente diz esse mesmo illustre philosopho, quando com tão fortes argumentos sustenta a espiritualidade do Ser eterno. «Suppor que o Ser eterno pensante nada mais seja do que uma multidão de partes de materia, da qual cada parte não pensa, é attribuir a sabedoria e o conhecimento desse Ser á mera justaposição das partes que o compoem; o que é o maior absurdo possivel. Porque, partes de materia que não pensam, por mais estreitamente que se ajustem não podem adquirir por esse meio senão uma nova relação de local, que consiste em uma nova posição das suas diversas

partes; e não é possível que isso lhes communique o pensamento e o conhecimento <sup>1</sup>. »

Fallando da consciencia e da identidade pessoal, que elle imagina ao principio poder existir sem a identidade de substancia, ajuncta : « Estou de accordo que a opinião mais provavel é que o sentimento interior que temos da nossa existencia, e dos nossos actos está ligado a uma só substancia individual immaterial <sup>2</sup>. »

Como então suppor que não sabemos si Deos podia dar ou não a faculdade de pensar a um systema de partes materiaes convenientemente dispostas, isto é a um organ? Donde viria a esse organ em perpetuo fluxo a consciencia da sua simplicidade, indivisibilidade e identidade pessoal, não as tendo? Essa falsa consciencia seria o maior de todos os mysterios. Do mesmo modo que a alma sabe que permanece simples e identica em todos os seus actos, não saberia tambem que era extensa e divisivel, si o fosse? Não é por ventura a consciencia da sua unidade, e identica permanencia o que a distingue da materia, e a constitue espirito? Por outro lado, a organização da materia necessita de um principio diverso e superior que a produza, e a explique; porque não se organisa a materia por sí mesma, mas em virtude de uma força estranha que a domina, de um principio im-

<sup>1</sup> Liv. IV, cap. x, § 16.

<sup>2</sup> Liv. II, cap. xxvii, § 25

ponderavel, a que chamam vida, denominado pelos antigos *alma vegetativa*.

« Falsa idéa se faz da vida, diz o sabio Cuvier, o consideral-a como um laço que retem unidos os elementos do corpo vivente ; quando ao contrario ella é a mola (ressort) que os move, e sem cessar os transporta <sup>1</sup> » Em assumpto tão delicado não são superabundantes as rasoens que estribam essa inducção, e queremos fortificar as nossas proprias convicçoens com argumentos não fornecidos só pela metaphysica, mas pela physiologia, que estuda o organismo e as funcçoens do corpo. De grande peso é o seu testemunho na questão que nos occupa, e o acordo dos physiologistas reforça o dos spiritualistas. Eis o que diz o profundo Isid. Geoffroy Saint-Hilaire : « Si viver é ao mesmo tempo mudar e perseverar sem cessar ; si um ser organizado, posto que inteiramente renovado em sua substancia, e completamente transformado, continúa, não obstante, a ser o mesmo individuo ; é que *ha nelle necessariamente alguma cousa superior* a todas essas combinaçoens que alternativamente o constituem, e a todas essas apparencias, sob as quaes se apresenta elle a nossos olhos. A cima dos factos temporarios e accidentaes da vida ha o que os liga, e os domina ; á cima de todos os modos ha o typo, do qual derivam. Assim, em um ovo, ou em uma semente, n'um vegetal como

<sup>1</sup> Cuvier, *Règne animal*, Introd.

no animal recentemente desabrochados, em um embrião, ou em um feto, em uma larva como em uma creança, além dos materiaes que passageiramente o constituem, nós percebemos aquillo que faz que elle seja um dia cousa diversa do que se nos apresenta ; isto é, o *germem*, o principio de seus desenvolvimentos ulteriores, pouco importa o nome que se lhe dê. *Est quod futurus est*, expressão celebre de S. Agostinho sobre o homem, a qual em sentido geral se pôde applicar a todos os seres dotados de vida; elles são, ou pelo menos começam a ser já *o que serão*; e onde os nossos olhos nada ainda distinguem do typo, já inteiro o vê o nosso espirito, e com certeza a elle refere todos os estados, todas as phases da vida. » Fallando da acção que entretém e conserva o ente vivo, diz ainda esse illustre naturalista : « *Acção essencialmente electiva*, porque leva, e distribue em todos os tecidos do ente vivo as moleculas de natureza diversa que compoem o meio ambiente, não indifferentemente e ao acaso, mas entre todas, e por uma verdadeira escolha, aquellas somente que podem ser uteis. Essencialmente electiva ainda pelo emprego que faz depois que dellas se apossa, collocando-as em um ponto, segundo a necessidade, ou transportando-as successivamente de organ em organ, até que, finda a sua parte, as rejeita, e chama outras. Aqui *formatriz*; alli momentaneamente *conservadora*; algumas vezes tambem *reparadora*, e por toda parte segundo este typo, cujo estabelecimento

e manutenção, na variedade dos materiaes que emprega, é para ella o fim, a regra unica e sempre presente. Desta *actividade electiva*, cuja origem está no ser mesmo, ao que por longo tempo denominou-se *alma vegetativa*, ao que uma eschola justamente celebre denomina ainda hoje *principio vital*, apenas ha um passo; mas esse passo é precisamente o que separa aqui o resultado positivo de factos constantemente observados, da sua interpretação, e da sua explicação *hypothetica* <sup>1</sup> »

M. Flourens, que tanto se distingue em nossos dias pelas suas experiencias sobre a formação dos ossos, e sobre o nó, ou ponto vital, diz, em virtude mesmo dessas repetidas experiencias: « Não é a materia quem vive: uma força vive na materia, e a move, e a agita, e a renova sem cessar. Toda a materia, todo o organ material, todo o ser apparece e desaparece, faz-se e desfaz-se, e uma só cousa fica, isto é, aquella que faz e desfaz, aquella que produz e destróe, isto é, a *força* que vive no meio da *materia*, e a governa <sup>2</sup>. »

Eis as conclusões das experiencias physiologicas! Esta verdade os antigos a adivinharam, e a proclamaram pela simples observação da natureza, sem esses experimentos que de um modo tão solemne a compravam. Elles denominaram essa força *alma irracional*, *potencia vegetativa*, *rasão se-*

<sup>1</sup> *Histoire générale des règnes organiques*, t. II, p. 89.

<sup>2</sup> *De la vie et de l'intelligence*, p. 6 e 18.

*minal*, etc., e lhe attribuiram a organização da materia, que a physica moderna não deixou ainda de considerar como inerte, isto é, incapaz de dar-se a sí mesma um movimento qualquer. « Cada animal, diz Plotino, é administrado por um principio que forma os seus órgãos, e os põe em harmonia com o todo de que são partes<sup>2</sup>. » Esta verdade reconhecida por quasi todos os antigos philosophos, desdenhada pelos materialistas e organicistas a titulo de sonho da ontologia, reaparece hoje evocada pela experiencia.

Em Locke mesmo poderíamos achar argumentos em favor da nossa these; mas a sua linguagem é quasi sempre tão vaga, tão vacillante, que se presta a todas as interpretaçoens. Assim diz elle discorrendo sobre a identidade : « Quanto ás creaturas vivas, não depende a sua identidade de uma maça composta das mesmas particulas, mas de outra cousa; porque não lhes destróe a identidade a mudança de grandes partes de materia. O que constitue a unidade de uma planta é ter uma organização de partes em um só corpo, que participa a uma mesma vida; uma planta continúa a ser a mesma planta tanto tempo quanto ella toma parte a uma mesma vida, posto que esta vida se communique a novas partes de materia unidas vitalmente á planta já viva, em virtude de uma igual orga-

<sup>1</sup> Plotino, *Enn.* II, liv. III, § 13.

nisação contínua, a qual convem a esta especie de planta. Porque estando esta organização em certo momento em um certo montão de materia, é distincta, neste composto particular, de qualquer outra organização, e constitue esta vida individual que existe continuamente desde este momento, tanto antes como depois, na mesma continuidade de partes insensíveis, que succedem umas ás outras, unidas ao corpo vivo da planta. Assim é que ella tem esta identidade que a faz ser a mesma planta, e que faz que todas as suas partes sejam partes de uma mesma planta, durante o tempo que ellas existem junctas á esta organização contínua, que é propria a transmittir esta vida commum a todas as partes reunidas por este modo.<sup>1</sup> »

Ha uma tal confusão aqui entre uma mesma organização, um só corpo, uma mesma planta, e uma mesma vida que se communica a novas partes de materia, e uma mesma organização que transmite a vida a todas as partes; que não sei realmente o que Locke quer dizer. Logo que se lhe apresenta alguma difficuldade, a sua linguagem é de tal modo ambigua, que póde cada leitor entender como bem lhe parecer. Talvez provenha essa incerteza da lucta entre os factos e a sua theoria.

Si pois os mais celebres physiologistas modernos confirmam com os seus experimentos esta verdade

· Liv. II, cap. xvii, § 3 e 4.

pelos antigos prevista; si elles, desprezando a hypothesis dos seus collegas materialistas, que fazem da vida um phenomeno da organisação, ridicula conversão do effeito em causa, reconhecem, e alto proclamam a necessidade de uma *força essencialmente electiva*, de uma força que viva na materia, e a governe; e isto para explicar os simples factos da geração, da nutrição, do crescimento, da forma e do typo especifico: porque a forma do corpo vivo lhe é mais essencial do que a materia, como se exprime Cuvier: porque o que ha de mais variavel e de mais corruptivel (nos animaes e vegetaes) é a substancia que os compõe, como se explica Buffon: porque não é a materia quem vive, como o demonstra M. Flourens; como pois, em metaphysica, admittir a duvida de Locke? Como dizer que jamais seremos capazes de conhecer si um ser puramente material pensa ou não? Como suppor que podia Deos dar a um systema de partes materiaes convenientemente dispostas as altas faculdades de perceber, de pensar, de julgar, de induzir, de generalisar, de lembrar-se; a rasão e a liberdade emfim; quando Deos nem sequer a essas moleculas materiaes dêo vida, e a faculdade de se organisarem, e de se collocarem adequadamente, si uma força estranha não as obriga, não as constringe a passar momentaneamente por uma forma, uma prensa, um typo, que ella lhes impõe, sem cessar renovando-as, como um material accessorio, que por inutil se

rejeita? Similhante duvida diante dos factos desaparece.

Ha porêm espiritos obstinados que persuadidos que só a materia existe realmente, que tudo mais é chimera, a ella só se devem referir todos os phenomenos, ainda mesmo que por ella inexplicaveis sejam. Supponhamos que nos diga um desses espiritos tenazes : Não será a materia propriamente quem pense, do mesmo modo que ella não é quadrada, nem redonda, nem preta, nem branca, mas póde tomar qualquer fórma, qualquer cor; porêm desde que se achem as suas moleculas adequadamente dispostas, como Locke e tantos outros o suppoem, desde que organisadas, e constituidas se achem em um organ, em cerebro por exemplo, porque não poderá esse organ pensar, do mesmo modo que a materia organizada em figado produz a biles? — Respondo a isso como physiologista. Não é a materia organizada em figado quem produz a biles; é a força vital, quem, organisando o figado para segregar a biles de que necessita para a digestão, transforma successivamente, não ao acaso, mas por uma verdadeira escolha, parte do sangue em parenchyma hepatico, e, nelle, outra parte em biles. E o mesmo faz em todos os outros órgãos do corpo, segundo as suas necessidades. Si essa mesma *força electiva*, como a denomina Saint-Hilaire, que converte certas moleculas do sangue em cerebro, as colloca, e as adapta com intenção, a fim de que

dest'arte organisadas lhe sirvam de instrumento, e de meio para perceber e pensar, forçoso é confessar que necessariamente tem ella em sí mesma, antes de organizar o cerebro, a idéa de percepção e de pensamento, e o conhecimento do que vai fazer; e por conseguinte a faculdade mesma de pensar e de saber; tal como um artista oculista, dotado da faculdade de ver, fabrica um telescopio, que de instrumento lhe sirva para engrandecer certos objectos distantes. Não é porêem o telescopio quem fez-se a sí mesmo, quem vê, como não seria neste caso a materia quem pensasse, mas a força immaterial que a organisa. Por outro lado, no figado, alem da potencia vital que o constituiu, e nelle opera, a secreção é material como o sangue de que se forma; mas no cerebro, alem dessa potencia superior que o organisa, qual será a secreção material analoga ao elemento de que se forma, e nutre? Diremos que a faculdade de pensar está na força que organisa o cerebro, mas que os seus actos, as suas idéas, os seus conhecimentos emfim são secreções, produções materiaes do cerebro? A materia só em materia converter-se póde. Teriamos então no cerebro idéas materiaes extrahidas do sangue? As figuras perfectas de geometria, as idéas abstractas, as idéas geraes, as idéas de virtude, de tempo, de espaço, de todas as cousas sensiveis, e intellectuaes ahi real e physicamente estariam? Naturalmente reduzidas a pontos imperceptiveis? E neste

caso como o cérebro, não vendo, não sentindo, não percebendo o thesouro que em si tinha, e que elle produzira, saberia, advinharia que o sol, por exemplo, é um milhão de vezes maior do que a terra? Mas para que esta hypothese absurda, de que não sou o auctor, si á final, dado que não se engane a physiologia, pertenceria a faculdade de pensar á força electiva que organisa o cerebro, ou a essa alma espiritual, que a duvida põe de parte?

Supponhamos que o espirito rebelde a esta demonstração insiste dizendo: quem nos obriga a conceder á physiologia essa força electiva, e á psychologia uma alma espiritual? Porque não poderá a materia ter a propriedade de organizar-se independente dessa força vital? Si lhe concedemos essa propriedade, desaparece a difficuldade. De certo; mas resta a saber si tal concessão lhe podemos fazer, sem que se revolte a propria physica. A sciencia da materia não a suppõe auctora da lei d'attracção, á que ella cegamente obedece. Aqui temos já uma lei, ou força superior á materia não inventada pela metaphysica. A chimica não attribue as affinidades das moleculas a determinaçoens proprias e voluntarias dessas mesmas moleculas; e si ellas não se aggregam voluntariamente, si obedecem a uma lei, a uma força, temos mais essa potencia superior á materia; e como estas outras muitas a que todas as sciencias recorrem para explicar os phenomenos materiaes.

Não é pois a metaphysica e a biologia que negam á materia o poder de determinar-se; é o espirito humano, é a razão universal, que não comprehende possa a materia, esse composto de moleculas, ser tudo, e tudo produzir por sí mesma, sem nada saber. Seria necessário para isso que tivesse cada molecula todas as propriedades contrarias ao mesmo tempo, e innatas com ella, que fosse redonda e quadrada ao mesmo tempo; o que é absurdo. Ou que ella as tivesse successivamente por vontade própria, sem causa alguma que a obrigasse a mudar de natureza, de posição e de forma; o que é absurdo. Ou que cada molecula tivesse uma só propriedade immutavel, sem poder perdê-la, nem adquerir outra, e ao mesmo tempo o poder de se aggregar a milhares de outras diversas, cada uma com a sua propriedade immutavel e diversa, e constituir assim um corpo simples e homogêneo; o que é absurdo. Ou que todas as propriedades possiveis inclusive as de pensar, sentir, viver, estivessem repartidas por grupos de moleculas, de modo que houvesse moleculas triangulares, outras redondas, outras pensantes, outras sensitivas, outras legislativas, outras executivas; uma vasta republica de moleculas divididas por familias e classes, todas porém de accordo a se reunirem espontaneamente, sem que nada as obrigasse, e formarem o sol, o universo, o homem, e o cerebro para pensar e admirar essa espantosa harmonia de estupidas moleculas! Si isto não é o maior dos ab-

surdos, oh razão! que será absurdo para o homem<sup>1</sup>?

Nenhum fundamento tem pois a duvida de Locke sobre a possibilidade que pense a materia. Entretanto Collins, Dodwell, Priestley e outros a converteram em verdade!

Alguns phrenologistas modernos, successores do celebre Gall, considerando o cerebro como um organo multiplice da intelligencia, e separando assim em partes differentes as funcçoens inseparaveis de um mesmo individuo, tiram da supposta existencia e necessidade dos orgãos argumentos contra a existencia do sujeito indivisivel que delles se serve; sem repararem que essa mesma variedade de orgãos, como a variedade dos sentidos, prova muito mais que alem delles ha infalivel e necessariamente um ser unico, identico, que em sí reúne todas essas funcçoens diversas; pois não póde o absurdo chegar ao ponto que haja quem diga que o ser que em nós pensa não é o mesmo que se lembra, imagina, calcula, philosopha e poetisa.

A phrenologia, dado mesmo que tenha algum fundamento, prova tanto contra a existencia de uma alma indivisivel, simples e identica, como antes della o provava a diversidade dos orgãos externos dos sentidos. Quanto mais se multiplicar os orgãos do pensamento, tanto mais se provará a unidade

<sup>1</sup> Nos capitulos XIII e XIV trataremos mais extensamente do materialismo.

de ser que pensa. A cima da phrenologia está a consciencia.

O Ensaio de Locke sobre o entendimento, bem longe de explicar a origem dos conhecimentos humanos pela sensação e reflexão, prova ao contrario que temos uma faculdade de saber distincta dessas, faculdade primitiva e essencial do espirito humano, sem a qual a reflexão pouco mais lhe daria que a sensação. E si elle pela reflexão descobre verdades que excedem os limites das sensações, é que infalivelmente possui a faculdade para isso; que lhe não bastaria essa volta sobre si mesmo para achâr o que nelle não estivesse de qualquer outro modo.

Mas talvez que outro philosopho mais habil da mesma eschola, tendo reconhecido as pontos fracos do seu systema, e meditado sobre as objecções e golpes da contraria eschola, repare as brechas do sensualismo. Cumpre examinar de modo que não nos fique a menor duvida. Nem podemos rematar este estudo do sensualismo sem fallar de Condillac, o seu mais completo representante. E si a proposito do *Ensaio sobre o entendimento humano* deixamos de tocar em muitos pontos da doutrina do sensualismo, que pedem um serio exame, é porque reservamos as nossas duvidas para Condillac, que pela sua clareza e rigor logico nos dará a verdade, ou um completo desengano. No primeiro caso não teremos difficuldade em abrigar-nos á sombra da sua theoria; no segundo, diremos o que pensamos, e edificaremos

como nos for possível no mesmo terreno, que por muito estreito e limitado não aquartela a dous contrarios. Ou a theoria do sensualismo explica sem hypotheses todos os conhecimentos humanos, e neste caso nada ha que objectar-lhe, ou não explica, e é incompleta; e não havemos de sacrificar a verdade por amor de uma falsa simplicidade, de que tanto se resente a moral como a dignidade do homem. Mais avisados andam os physicos modernos, que preferem a uma simplicidade hypothetica o admittir como elementos cerca de setenta substancias que resistem á decomposição chimica.



## CAPITULO QUINTO.

Principaes trabalhos philosophicos de Condillac. — Sua pretensão de explicar todos os nossos conhecimentos e faculdades pela sensação. — Seu methodo hypothetico. — Do homem estatua. — Transformação da sensação em attenção, memoria, comparação, juizo, reflexão, desejo, e vontade. — Refutação dessa transformação. — Impossibilidade do menor conhecimento, e da sensação mesma, sem as faculdades intellectuaes preexistentes á sensação. — Demonstração desta proposição.

---

Condillac é um discipulo de Locke, mas um discipulo que, começando por seguir a doutrina do mestre, a simplifica depois, e constitue-se o mais exclusivo, o mais completo chefe do sensualismo moderno, pelo que adquirio immortal fama. Amigo de Diderot, de J. J. Rousseau, de Duclos, e em relação com os principaes philosophos do seu tempo, a sua unica profissão era, por assim dizer, philosophar. Seu espirito, antes geometra que observador da natureza, compraz-se com as fórmias abstractas, com a simplificação, e reducção de todas as cousas a um só principio. É d'elle a celebre proposição que a sciencia é uma lingua bem feita, e que todos os nossos juizos se reduzem a proposições identicas. Os seus principaes trabalhos philosophicos são: *o Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos,*

o *Tratado dos systemas*, o *Tratado das sensações*, e o *Tratado dos animaes*.

Na primeira destas obras propõe-se Condillac a tirar os nossos conhecimentos e faculdades da simples percepção; e achando muito original esse intento, diz: « Talvez mesmo seja tão novo o designio de explicar a geração das operações d'alma, fazendo-as nascer de uma simples percepção, que tenha o leitor difficuldade em comprehender como o executarei <sup>1</sup>. »

Na verdade a difficuldade é grande, para quem não quizer inventar theorias abstractas com menos preço dos factos; nem me parece mais comprehensivel que o designio de Epicuro de tudo explicar pelo concurso fortuito dos atomos.

Mas Condillac, dominado ainda nesse tempo pelo *Ensaio* de Locke sobre o entendimento humano, que elle analysa, destróe a sua pretensão exclusiva, admittindo a reflexão como uma faculdade distincta, si bem que volte depois ao seu principio unico. « É pela reflexão, diz elle, que começamos a entrever tudo de que a alma é capaz. Emquanto não dirigimos nós mesmos a nossa attenção, vimos que a alma está sujeita á tudo que a cerca, e nada possui senão por virtude estranha; mas desde que, senhores de nossa attenção, a guiamos segundo os seus desejos, a alma então dispõe de sí mesma, e d'ahi tira idéas

<sup>1</sup> *Traité des sensations*, essai raisonné.

que a sí só deve, e se enriquece do seu proprio fundo. »

Mas depois corrige-se, dizendo: « Distingue Locke duas origens de nossas idéas, os sentidos e a reflexão. Mais exacto seria não reconhecer senão uma só origem; porque no principio a reflexão é a sensação mesma <sup>1</sup> »

Evidente parece a contradicção; mas não é das contradicções de Condillac que pretendemos aqui fazer cabedal. São tantas as suas contradicções, que só esse estudo daria materia para um volume. Mais tarde achou elle o meio facil de transformar a sensação em attenção e reflexão. Nosso fim é ver que verdades nos póde dar o sensualismo exposto e explicado por Condillac; vamos ao amago da doutrina, e estudemos o *Tratado das sensações*, onde elle resume a sua theoria.

« O principal objecto desta obra, diz o illustre philosopho, é mostrar como todos os nossos conhecimentos, todas as nossas faculdades derivam dos sentidos, ou para fallar mais exactamente, das sensações <sup>2</sup>. »

Tudo aqui se acha o mais simplificado que é possível; não é da percepção ajudada da reflexão que devem sair todos os nossos conhecimentos; é da simples sensação que derivam todas as nossas faculdades, e todas as nossas idéas. E o que faz

<sup>1</sup> *Traité des sensations*, p. 11.

<sup>2</sup> *Traité des sensations*, préambule de l'Essai raisonné.

Condillac para o demonstrar? Examina por ventura os principaes factos do entendimento humano; os diversos caracteres das nossas varias idéas para dessa analyse elevar-se ao conhecimento da sua origem? Não; como Locke, começa por uma hypothese; por não admittir senão a estreita porta da sensação; e o que por ella não poder passar são e salvo será mutilado, transformado, ou negado sem as vacillaçoens de Locke. Elle, que tão bons conselhos nos dão em favor da observação e da experiencia, que tanto declamou contra as theorias hypotheticas dos seus predecessores, recorre á hypothese do *homem estatua* para demonstrar como adquirimos todas as nossas faculdades e conhecimentos.

Mais capciosa que philosophica nos parece a razão que nos dá elle de preferir uma hypothese á observação, e de começar por um ente imaginario, por um supposto estado primitivo do entendimento humano, ao começar pelo estado actual. Assim pretende Condillac que « difficil seria observar nas crianças os primeiros desenvolvimentos das nossas faculdades, ou lembrar-nos do que se passou em nós : que fomos obrigados por esse methodo a fazer supposiçoens, que teriam o inconveniente de parecer gratuitas. »

Para evitar todas essas difficuldades, todos esses inconvenientes, todas essas hypotheses gratuitas, tem sem duvida Condillac um meio seguro e infal-

livel. Qual? Fazer uma hypothese; admittir a sensação como a unica origem de todas as nossas faculdades e conhecimentos; partir do desconhecido para o duvidoso; suppor como verdade o que está em questão; imaginar o *homem estatua*, á imitação do *espirito tabua rasa* de Locke! E o que provarão as deducçoens de um principio hypothetico? Teremos as verdades por advinhação. Os que admiram o methodo, a clareza, a precisão de Condillac, e sua doutrina adoptam, prestariam por ventura igual admiração e crença ao naturalista, que á pretexto de difficuldade de estudar no homem a sua natureza anatomico-physiologica, assentasse de estudal-a em um ente imaginario, ou em um pedaço de pedra? Creio que não.

Qual é a questão? O que procuramos saber? Convem antes de tudo não perder de vista o objecto das nossas pesquisas, a fim de não divagarmos. A questão é saber primeiro, o que são as nossas idéas; si todas se apresentam com o mesmo character de contingentes, ou si algumas, uma só que seja, se mostra como necessaria; si estas podem á final reduzir-se ás primeiras, si dellas derivam, ou si só por occasião dellas se revelam; si perceber é sentir; ou si alem da passividade de receber sensaçõens, temos a faculdade de perceber e de julgar distincta da quella, e qualquer outra faculdade. Eis a questão posta com toda a clareza, e na ordem conveniente para bem se resolver. Ora começar por suppor

que da sensação se originam todas as nossas faculdades e idéas, é começar pelo fim; é começar por se estabelecer como verdade o que está em questão; é converter em principio, antes de tempo, o que deve ser achado pela indução. E tal é o método de Condillac, seguido por toda a eschola. Não importa; convem acompanhá-lo no terreno em que elle se colloca.

Parece certo, e muitas vezes se tem dito : ver os caracteres traçados em um papel, e saber o que elles significam; ler um livro, e entendê-lo, são duas cousas diversas. Os animaes tem sensações, tem todos os sentidos, e nada percebem, nada sabem. Perceber não é pois sentir. As sensações são phenomenos em nós, que quando muito suppoem, ou correspondem a outros phenomenos fóra de nós; mas a idéa de uma substancia que as reuna, a idéa de uma causa que as produza, não são sensações. Perceber não é pois sentir. Os problemas mathematicos não se resolvem pelas sensações, nem as verdades necessarias, que nos guiam em todas as sciencias, pelas sensações se explicam, nem a sensações se reduzem. Eis o que parecêo evidente a Platão, a Descartes, a Leibnitz, e a quantos antes de Condillac philosopharam por um modo diverso do seu, e depois d'elle, continuam muitos philosophos a ter por evidente. Mas não o affirmemos por ora. Notemos como transforma Condillac a sensação em todas as nossas faculdades; colloquemo-nos

diante da sua estatua, e vejamos como anima o novo Pygmalião a sua Galatéea.

Começa Condillac concedendo á sua estatua uma sensação mais viva no meio de outras mais amortecidas; « e logo, diz elle, o espirito (da estatua) é occupado mais particularmente da sensação que conserva toda a sua vivacidade, e esta sensação *vem a ser attenção*, sem que necessario seja supportada de mais na alma. Uma sensação é attenção, ou porque ella esta só, ou porque é mais viva que todas. »

Eis mudada, transformada, metamorphoseada a sensação em attenção! O processo é facil, e não podia ser mais rapido; basta que supponhamos que uma sensação seja só, ou mais viva que as outras, para que logo o que era passivo passe a ser activo, sem que necessario seja supportar mais nada, nem mesmo essa actividade! Por esse processo póde um chimico converter o cobre em ouro, suppondo simplesmente que o cobre passa a ser ouro sem mais cousa alguma. Si a chimica não faz desses milagres, tambem os não faz a psychologia; e como é provavel que Condillac não quizesse aceitar esse cobre por ouro verdadeiro, não podemos nós admittir a sensação transformada por uma hypothese em attenção.

Por infelicidade da sua theoria de outro modo se exprime o genero humano. Ninguem diz, tendo por exemplo uma dor, que essa dor é a sua attenção, mas sim que ella lhe attrahe a sua attenção; diz que

faz todo o possível para della desviar a sua attenção; como voluntariamente presta attenção ás cousas que lhe são agradaveis. Esta linguagem do genero humano prova que alem da sensação ha uma força, uma faculdade activa, que póde resistir-lhe; e que a attenção é um acto dessa faculdade activa, e espontanea, e não uma sensação, que della não depende. Isto nos diz a consciencia, que é obrigada a receber a sensação, mas *póde* deixar de attender. Quanto mais viva é a sensação mais passivos somos; e quanto mais moderada ella é, tanto mais se manifesta a nossa actividade. Si a estatua, falsa imagem do homem, não for dotada de uma actividade propria, não poderá dar attenção alguma á sensação que se lhe apresenta. Menos ainda poderá a sensação transformar-se em attenção; poderá sim provocar-a, como se acorda a quem dorme; mas despertar uma faculdade adormecida não é produzil-a, nem transformar-se nella. Assim pois a attenção não é uma sensação transformada; é um acto produzido por uma faculdade activa mui diversa da sensação; e sem essa faculdade nem mesmo poderia dar-se a sensação para nós.

Vejamos como pelo mesmo processo hypothetico transforma Condillac a sensação em memoria. « Nossa capacidade de sentir póde dividir-se entre a sensação que tivemos, e a que temos : nós as apercebemos ambas ao mesmo tempo; aperceber, e sentir estas duas sensaçoes é a mesma cousa. Ora este senti-

mento toma o nome de sensação quando a impressão se faz actualmente nos sentidos, e toma o nome de memoria quando ella foi feita, e já se não faz. »

Não ha duvida que a memoria é a lembrança do passado : mas essa não é a questão. A difficuldade está em tirar das sensações a memoria, que ainda não existe, sem a suppor já existente, como aqui faz o philosopho. Por outra; como, e onde, a sensação presente fica sendo sensação passada, e conservando-se a sí mesma, sem que haja memoria, produz a memoria que a conserva?

Para que tenha em sí o espirito humano certas sensações como anteriormente recebidas, e saiba que já lhe duram alguns instantes as sensações presentes, necessario é que tenha 1º a consciencia da sua propria existencia, distincta da sensação que passa, 2º a idéa de duração, 3º a faculdade de lembrar-se, sem a qual as sensações passadas teriam sido esquecidas, seriam como si não fossem; nem duraria a sensação actual. Imaginai um homem dotado da faculdade de sentir, mas sem memoria alguma, sem consciencia de sua identidade pessoal, e dai-lhe uma sensação que dure um anno inteiro, e a cada instante até o fim do anno elle estará como si naquelle mesmo instante coteçasse a sentir, sem que aquella sensação lhe produza a memoria. E isto exactamente acontece em caso de *amnesia*, em que conservando o enfermo todos os seus sentidos, e tendo perdido a memoria, o que

tive occasião de observar, sempre novos lhe parecem os objectos vistos e revistos diariamente.

Um das infelizes creaturas, que conheci nesse misero estado, tinha-se esquecido de tudo quanto havia aprendido; elle não se lembrava de uma só palavra, de um só nome de cousa alguma, nem sequer do seu proprio nome. Cem vezes se lhe dizia uma palavra, elle a repetia quasi ao mesmo tempo com grande satisfacção, mas um instante após já não o podia fazer; desesperado batia na testa, mas a palavra lhe tinha fugido. Entretanto elle não era mudo, nem surdo; tinha consciencia de si, sentia perfeitamente, e muito; si o chamavam, ouvia, voltava-se, vinha, e ao segundo passo esquecia-se que tinha sido chamado.

Outro individuo, que em um estado analogo conheci, passava por doudo: elle lembrava-se perfeitamente de todas as palavras, de todos os nomes, mas tendo perdido a memoria das cousas, que novas sempre lhes pareciam de cada vez que as via, não sabia ligar-lhes os nomes. Tudo a cada momento tão novo se lhe antolhava, que perguntava os nomes das pessoas, e dos objectos que estava vendo com admiração; e quando se lhe diziam, elle os repetia, accrescentando que já os sabia, mas que estranhava aquelles objectos que ainda não tinha visto.

Si elle tivesse perdido completamente a memoria das cousas e das palavras, conservando porém a sensibilidade, e a consciencia de sua personali-

dade, cada instante lhe pareceria o primeiro da sua existencia.

A memoria não é pois uma sensação; ella suppõe ao contrario, alem da consciencia, e da idéa de tempo, uma faculdade distincta da sensação, sem a qual não terá a sensação duração para nós, nem poderão duas sensações estar presentes ao mesmo tempo. Enganou-se Condillac com a natureza da memoria, como enganou-se com a da attenção.

Elle vai agora transformar a sensação em comparação e juizo.

« Desde que ha dupla attenção, ha comparação; porque ser attento a duas idéas, e comparal-as, é a mesma cousa (para Condillac tudo é a mesma cousa). Ora não se póde comparar sem aperceber entre ellas alguma differença e alguma similhança: aperceber taes relações é julgar. É deste modo que a sensação vem a ser successivamente attenção, comparação e juizo. »

Si é desse modo que se transforma a sensação em attenção, comparação e juizo, nós não attendemos, nem comparamos, nem julgamos.

Como a attenção e a memoria não derivam da sensação, tambem não póde derivar della a comparação, que da attenção e da memoria depende; e menos ainda o juizo, que accrescenta uma idéa nova, a de relação de similhança, ou differença, idéa que não se acha contida em nenhuma das sensações comparadas.

Esta percepção de relação supõe uma faculdade de julgar, que não é a sensação. Compara quem quer, e julga quem pôde. Dous individuos comparam ao mesmo tempo dous objectos, e differentes são os juizos de ambos. Nas sciencias, na litteratura, nas artes variam muitas vezes os juizos dos melhores criticos; não devia ser assim si iguaes para todos fossem as sensações e as percepções. O juizo mesmo sobre puras sensações varia não só de individuo a individuo, como tambem no mesmo sujeito segundo os seus diversos estados; tal sensação parecerá agradável em um momento, e desagradável em outro; tal objecto nos parecerá hoje risivel, e amanhã tedioso. Julgar não é pois comparar, nem comparar é sentir.

Quanto á reflexão, Condillac a considera como um emprego da attenção, conduzida de objecto em objecto. Nò que estamos de accordo. Salvo porém que a nossa attenção, como a nossa reflexão, não é uma sensação transformada, como fica demonstrado; mas sim um acto que depende da nossa propria actividade, da consciencia, e da memoria.

Do mesmo modo tira Condillac da sensação o desejo, e do desejo todas as paixões, o amor, o odio, a esperanza, o temor, a *vontade*. « Tudo isso, diz elle, é ainda a sensação transformada. »

Eis como elle define a vontade: « Um desejo absoluto, quando pensamos que a cousa desejada está em nosso poder. Eu quero significa eu desejo. »

Acontece com o desejo e a vontade o mesmo que acontecêo com todas as faculdades que examinámos. Cuidou o celebre philosopho ter tudo extrahido da sensação com a força de sua palavra poderosa, e a sensação permanece esteril, sem produzir por sí só cousa alguma.

A sensação pôde ser condicção do desejo, si ella nos adverte de uma necessidade; e é paixão si ella arrasta fatalmente a nossa actividade a satisfazê-la. Mas a condicção do desejo não é o desejo. Um ente dotado da simples faculdade de sentir, e de mil faculdades que se reduzissem todas a sentir, sem actividade propria que fosse arrastada a fazer alguma cousa, jamais desejaria cousa alguma. Muitas cousas sentimos, ou vemos indifferentemente, sem que as desejemos, ou deixemos de as desejar, e só se manifesta o desejo quando a sensação estimula a nossa actividade, e lhe indica uma necessidade que a ella compete satisfazer. Assim, o desejo mesmo suppõe actividade no ser que deseja.

Si o desejo não é uma sensação transformada, como o será a vontade, que bem longe de ser um desejo mais forte, melhor ao contrario se manifesta em opposição ao desejo, como um acto espontaneo de uma força, de um poder livre? Ao doente repugnam muitos remedios, que não deseja pelas desagradaveis sensaçoes que lhe produzem; e entretanto os toma por sua *livre vontade*. O homem honesto pôde desejar honras e riquezas, e não querel-as por

meios illicitos. Escravos somos dos nossos desejos, e senhores da nossa vontade.

Sem esse poder de dispor livremente de sua vontade, como Zenon de Eléa teria cortado com os dentes a sua propria lingua, e cuspido-a na face do tyranno? Como teria Socrates vencido as más inclinaçoens, os reprehensiveis desejos com que nascêra, a ponto de tornar-se um modelo de virtudes? Como teria Demosthenes corrigido os seus proprios defeitos physicos, para constituir-se o primeiro orador de Athenas? Como Guatemosino, sorrindo-se sobre a fogueira, poderia exclaimar : Estou n'um leito de rosas? Si em muitos casos se une a vontade ao desejo, em muitos outros o combate, e vence a sensação. Todos os martyres da philosophia e da religião o provam; e ainda mesmo esses estoicos selvagens d'America, que julgavam indigno do homem derramar lagrimas, soltar um gemido no meio dos maiores tormentos, e dos quaes dice Leibnitz : « Si podessem taes homens conservar as vantagens do corpo e do coração, e juncal-as aos nossos conhecimentos, elles nos excederiam de todos os modos :

*Extat ut in mediis turris aprica casis.*

Seriam em relação a nós o que é um gigante para um anão, uma montanha para uma collina <sup>1</sup>. »

Mas poderão dizer : Quando parecemos querer o

<sup>1</sup> *Essai sur la bonté de Dieu et la liberté de l'homme*, part. III, § 256.

que nos repugna, ou não querer o que desejamos, é que o desejo mais forte e absoluto vence o mais fraco. O desejo que tem o doente de curar-se, de deixar de soffrer, é mais forte que a repugnancia que mostra a sua sensibilidade pelo remedio. O desejo forte que tem o homem de passar por estoico, ou por heróe, vence as pequenas paixoens, e os subalternos desejos que o contrariam. Logo, a vontade, como a define Condillac, é um desejo absoluto, quanto pensamos que a cousa desejada está em nosso poder. Querer é desejar.

Respondo : Esse supposto desejo absoluto depende de deliberação, escolha, juizo e preferencia, e uma actividade livre que póde não somente deliberar, e preferir, mas determinar-se a fazer, ou deixar de fazer o que julga melhor, a despeito da dor, da tortura e da morte certa. Nenhum destes actos se acha no simples desejo, que se manifesta fatalmente sem escolha nossa, e arrasta a actividade sem que ella se determinasse, sem que ella o queira. Esta determinação propria, precedida de um juizo de preferencia e de uma escolha, constitue a vontade um acto livre, mui diverso do desejo, que não é precedido de escolha, nem de espontanea resolução. Dar-se a mesma denominação a actos tão differentes, é confundir tudo. O remorso mesmo prova a grande differença entre a vontade e o desejo. Ninguem confunde uma cousa com outra, senão quem por espirito de systema quer unificar factos diversos e oppostos.

Sem essa vontade livre seria o homem uma machina fatal, indifferente, e irresponsavel aos olhos de Deos e dos homens pelos actos necessarios que lhe não pertenceriam. Sem essa livre vontade o que seriam então a educação, a moral, a legislação, a religião e a historia? Tyrannia, absurdo, desejos inuteis, aspiraçoens estereis. Condillac não podia deixar de ter a consciencia da sua livre vontade, elle não podia ignorar as tristes mas logicas consequencias do seu systema, consequenciâs rigorosamente tiradas por Helvetius, Saint-Lambert e outros; consequencias antes delle tirâdas dos mesmos principios por Hobbes, e por todos os sophistas que o precederam. Mas Condillac ambicionava a gloria de transformar todas as cousas em sensaçoens fosse como fosse, e para isso era necessario converter a vontade em desejo, o desejo em sensação, e em sensaçoens todas as nossas faculdades. Mas a sciencia não se reduz a uma transformação feita por palavras, nem a uma simplificação arbitraria contradicta pelos factos.

Desta analyse psychologica da geração das faculdades d'alma segundo o sensualismo, achamos uma faculdade de perceber e de julgar distincta da sensação; a memoria, que suppõe identidade pessoal, e a idéa do tempo, inexplicavel pela sensação; e uma actividade livre, que sustenta a attenção, a comparação e a reflexão, e mais se manifesta na vontade.

Todas essas faculdades existem n'alma humana; e si não existissem impossivel fôra a sensação, que não as póde produzir; e a vida intellectual, ou antes sensitiva do espirito, seria rigorosamente falando menos que um atomo no tempo, sem successão, sem passado, sem presente, sem futuro. Por consequencia, todas as idéas do entendimento que á força os sensualistas extrahem da sensação simples ou transformada por elles hypotheticamente, podem ser provenientes de outras faculdades que as expliquem, sem que necessario seja transformal-as tambem para fazel-as passar por onde jamais poderiam entrar mesmo assim mutiladas.

Fazendo a contra-prova do systema da sensação, analysando as idéas de substancia, de causa, de phenomeno, de effeito, de espaço, de tempo, do justo, do bello, e tantas outras que a mesma origem reconhecem, ser-nos-ia facil mostrar que ellas não nos veem da sensação directa ou indirectamente. Mas esse trabalho está feito por todos os philosophos racionalistas, desde Platão até os nossos dias. Feito está com muita profundeza por Kant, na sua *Critica da razão pura*; e com muita clareza, precisão e logica por M. Cousin, no seu brilhante *Curso de historia da philosophia*. Não posso competir com tão illustres mestres; mas como não escrevo para concorrer com os meus sabios guias, nem para repetir o que elles optimamente diceram, e sim para melhor esclarecer-me nas minhas proprias observaçoens, exa-

minarei aqui, não uma dessas idéas necessarias, mas um dos mais simples dos nossos conhecimentos, uma noção puramente individual, que pareça á primeira vista exclusivamente sensivel, e verei si nos póde ser dada essa idéa pela sensação, sem intervenção de outras faculdades, que já reconhecemos não derivar da passividade de sentir.

Para isso é necessario suppor com Condillac que a faculdade de perceber é a mesma de sentir; que a percepção é a sensação, e para mais rigor não sair dos seus proprios exemplos. Convem primeiro definir a palavra sensação, e não impregal-a indifferente-mente, para evitar toda e qualquer confusão. Definindo Condillac a percepção, que para elle é a mesma sensação, diz : « É a impressão occasionada n'alma pela acção dos sentidos. » Esta definição obriga-nos a um reparo preliminar.

Em physiologia, como em psychologia, distingue-se a impressão feita no organ dos sentidos, e a sensação que se apresenta ao espirito. Um homem me chama, o movimento produzido pela articulação da sua voz communica-se ao ar ambiente, a vibração do ar, ou antes o ar vibrado, chega ao meu organ auditivo, ahi produz uma vibração, ou, como se diz, faz uma impressão, que pelo nervo é transmittida ao cerebro. Até este ponto, toda esta serie de phenomenos vibratorios physicamente se explica; mas por ora não apparece a sensação, que não se segue como consequencia necessaria da im-

pressão, do mesmo modo que não scintilla immediatamente a faísca luminosa do simples movimento de uma pedra. Si eu estou distraído, não ouço aquella voz, apesar da impressão existente no organ auditivo, não sinto essa impressão, não tenho a sensação, o som. Esse som é a sensação, phenomeno puramente interior, puramente sensível, que não é a vibração, nem a impressão pelo organ recebida, que nada com ella se parece, e que só tem com ella relação em virtude de manifestar-se á nossa alma por occasião de uma impressão no organ. Do mesmo modo sentimos uma dor ao toque de uma agulha, ou de uma brasa, em qualquer parte do corpo; mas essa sensação dor não se parece em cousa alguma com a agulha, ou a brasa, nem com o apertamento, e movimento das moleculas do meu corpo, physicamente produzidos por esses dous suppostos objectos. Assim as cores, os cheiros, os gostos, a dureza, a molleza, o frio, o prazer e todas quantas sensações experimentamos por occasião de uma impressão organica. Sendo esta, como é, a verdade, não confundamos aqui a sensação que é um phenomeno psychologico, ou vital, com a impressão que é um phenomeno corporeo.

Tiremos agora um conhecimento mui simples da sensação. Não nos esqueçamos porém que o homem, ou a estatua de Condillac, não tem faculdade alguma innata, e que tudo adquire pela sensação. Tomando as cousas em rigor, como se devem tomar quando

se trata em philosophia de achar a verdade, não póde a sensação estar onde não ha faculdade de sentir; porque por mais impressoens que façamos em um corpo, nenhuma sensação terá elle, si não possui a faculdade de sentir, que se revela na sensação, mas della não nasce; porque não é o acto quem origina a faculdade que o produz. Já neste ponto de partida acha a theoria de Condillac uma objecção invincivel. Para continuarmos na nossa experiencia, concedamos á estatua, gratuitamente e contra a hypothese, a simples faculdade de sentir; o que já é conceder-lhe uma *virtualidade innata*, como diria Leibnitz. Vejamos agora si com esta faculdade, unica que alguns sensualistas se julgam obrigados a reconhecer no homem, podemos tirar, já não direi um conhecimento simples, mas uma simples sensação.

Repitamos o proprio exemplo de Condillac. A sua estatua, a quem fizemos a graça de conceder a faculdade de sentir, só tem, para principiar, o olfato, mais tarde se lhe abrirão os outros sentidos; e assim se exprime o philosopho: « Si lhe apresentarmos uma rosa, a estatua será, em relação a nós, uma estatua que sente uma rosa, mas em relação a si mesma, não será senão o proprio odor dessa flor.» Isto é, ella não poderá distinguir-se da sua sensação. E porque a estatua será o cheiro, e não uma estatua que cheira? Porque não se distinguirá ella da sensação, e com ella se identifica, como o reconhece e confessa o illustre philosopho?

Pela simples razão que não tendo ella *consciencia do seu eu*, não póde distinguir o phenomeno do sujeito, e fica sendo o phenomeno mesmo.

Mas apresente-se-lhe um cravo.

Ella ficará sendo o odor do cravo, como antes era o odor da rosa.

Mais outra flor, outras muitas.

Ella será sempre o cheiro da ultima flor.

Como não tem *consciencia da sua individualidade pessoal*, como não tem memoria, não podem essas sensações ser para ella todas presentes ao mesmo tempo. Não ha successão, nem presença para quem não tem memoria nem consciencia de sí; o que nos parece ser da maior evidencia.

Abram-se-lhe todos os sentidos; e para que lhe sejam presentes ao mesmo tempo todas as sensações possiveis, admittamos, o que é facil, que ella ao mesmo tempo receba, e sinta as impressões de todos os sentidos.

Nesse caso será ella um chaos de sensações n'um atomo indefinivel do tempo; um phenomeno impossivel de conceber-se.

Mas a estatua que ficou sendo a primeira sensação, não poderá distinguir a segunda da primeira, a terceira da segunda, e assim por diante até que se distinga de todas ellas, e se colloque como sujeito dellas?

Não; porque não tendo a estatua consciencia de sí, não tendo memoria, não póde haver para ella

successão nem permanencia actual dessas sensações de instante a instante esquecidas; nem ha distincção para quem não tem o poder de distinguir. Uma sensação não se distingue a sí mesma de outra sensação, como uma pedra não se distingue a sí mesma de outra qualquer cousa; alguém as distingue, que tenha o poder de as distinguir; e esse *alguém* é aqui o *eu*, que ainda não existe, e que deve sair da sensação, bem como a sua memoria.

E porque não poderemos nós suppor que permaneçam essas sensações, e lhe constituam o eu, e a memoria?

Porque por essa supposição já se admite o eu, e a memoria como existentes independentemente, e antes da sensação, sem o que impossível é que permaneçam as sensações. Ellas não podem permanecer, não podem durar em relação ao eu, si o espirito não existe antes dellas, si não tem memoria para conserval-as, e não sabe si ellas permanecem, ou duram. Si admittimos contra a hypothese um eu dotado de consciencia, de memoria antes da sensação, la se vai por esses ares toda a theoria do sensualismo, cuja pretensão é tirar, fazer sair o eu, a consciencia, a memoria e todos os nossos conhecimentos das sensações, sem conceder cousa alguma innata e preexistente.

Para nós, que temos consciencia do nosso eu, que temos memoria, forma-se o presente pela lembrança do passado, e a esperanza do futuro; e o

nosso presente é um dia, uma hora, ou um minuto. Si não tivéssemos memoria alguma, seria o nosso presente ainda menos de um instante; seria em relação ao tempo como um ponto mathematico em relação ao espaço. Pronunciariamos um monosyllabo, e antes de pronunciar o segundo já esquecido estaria o primeiro. Olhariamos para uma flor um dia inteiro, e esquecidos de tudo, não saberíamos no ultimo instante do dia que momentos, que tempo teriam durado as sensações de cor, e de cheiro dessa flor, que naquelle mesmo instante nos pareceria começar a sentir. Que digo? Nem sequer um instante durariam para nós aquellas sensações, estariamos como dormindo em profundo somno com todos os nossos sentidos abertos, e não teriamos mesmo sensação; porque a sensação não é um phenomeno abstracto, nem a consciencia de sí mesma, mas sim um acto, ou phenomeno de um *ser* que identico dura, e sente o que nelle se passa. Supprimamos esse ente que identico permanece, supprimamos a consciencia, supprimamos a memoria, e desaparece para nós a sensação, ella deixa de ser, não existe. Logo, as sensações não produzem a consciencia e a memoria, mas da consciencia e da memoria dependem para que sejam presentes ao espirito.

Assim a theoria do puro sensualismo não nos explica nem mesmo uma sensação, quanto mais todos os nossos conhecimentos. Ella nos diz somente

que temos sensações; e quem o nega? Mas quando nos affirma essa theoria que as sensações suppoem uma faculdade de sentir; que dependem de uma impressão qualquer nos órgãos de sentidos; que ellas são condições indispensaveis dos nossos conhecimentos, ella não o póde fazer em virtude unicamente da sensação, que é um phenomeno que não sai de sí mesmo, que não póde referir-se á cousa alguma, mas em virtude de uma faculdade de saber, de perceber, de julgar, de referir; faculdade de que ella se serve negando-a, como o antigo pyrrhonicos que movendo-se negava o movimento.

Estimamos poder abonar o nosso juizo com o parecer de um dos maiores pensadores contemporaneos, compatriota do illustre chefe do sensualismo moderno.

« Condillac, diz M. Cousin, não vio que, despojando o homem de toda actividade propria, supprimia por esse modo o principio mèsmo da sensação. Elle dá-lhe a condição, e tira-lhe o fundamento. Sem esta potencia não reconhecida por Condillac jamais um milhão de impressões produziria uma só sensação. Elle não quer que innatas sejam as nossas faculdades; quer que derive tudo da *impressão occasionada pela acção dos objectos*. Mas essa impressão que tudo deve fecundar, tudo produzir, é por sí só esteril, e não póde transformar-se em uma verdadeira sensação senão pela intervenção de qualquer cousa differente della, de qualquer cousa

innata, que é a intelligencia. Tirai a consciencia, e nada haverá para a estatua; e para que ella tenha consciencia necessita de um principio bem diverso dos sentidos. Nunca será de mais por muito que se diga : o erro constante de Condillac, e da eschola empirica, é crer que a um incidente exterior deve o homem o seu pensamento, sua actividade, e seus sentimentos, quando ao contrario é da sua propria natureza que elle tira a vontade, o sentimento e o pensamento..... Seu processo habitual é o de um logico algebrista, que, por uma serie de equaçoens, transforma uma quantidade conhecida em quantidades novas e inesperadas. Não lhe peçam observaçoens feis e imparciaes. Elle não attende aos factos senão para curval-os ao jugo de uma simplicidade mentirosa <sup>1</sup> »

Creemos que basta para que não pareça severo o nosso proprio juizo.

Em conclusão, a sensação, que é um facto incontestavel, suppõe necessariamente uma faculdade de sentir preexistente á sensação; a memoria preexistente á successão das sensaçoens; a consciencia, igualmente preexistente á sensação, e um eu coexistente com a consciencia e a memoria, e que suppõe necessariamente um *ser* real, permanente e identico, sujeito da consciencia e da memoria, e que se distingue do que nelle se passa.

*Philosophie sensualiste au dix-huitième siècle.* Deuxième leçon, pages 86 et 128. 3<sup>e</sup> édition, 1856.

Esta preexistência á sensação e á experiencia é o que na linguagem de Descartes e de Leibnitz se chama *innato*; si o termo por usado desagrada, inventem outro, dem-lhe o nome que quizerem, comtanto que reconheçam que essas cousas não derivam da sensação e da experiencia, mas a precedem, e preexistem, a despeito de todas as theorias do sensualismo antigo e moderno. As sensações presentes e passadas existem para nós, porque existiamos antes de recebê-las, e existiamos com todas as nossas faculdades intellectuaes, que entram em acção excitadas por ellas, mas não produzidas.



## CAPITULO SEXTO.

Necessidade de uma faculdade de saber para explicação dos nossos conhecimentos. — Da idéa de substancia, e do eu. — Confusão e contradicções do sensualismo sobre essas idéas. — Origem do sensualismo. — Experiencias physiologicas sobre perceber e sentir. — Unidade da faculdade de saber em seus diversos actos. — Experiencias e observaçoens sobre o serviço que presta o cerebro á faculdade de saber.

---

Póde em parte ser falsa uma theoria, e encerrar comtudo importantes verdades, que conservar-se devam. Mas quando é falso o principio exclusivo em que ella se funda, só por um erro de logica poderão ser verdadeiras as suas conclusões. A apparente unidade, e uma ou outra observação bem fundada, servem apenas a dar-lhe o brilho da superficialidade. Em tal caso se acha o sensualismo.

A simplicidade não é o caracter da verdade nas humanas cousas : complicadissimo é o nosso corpo, intrincadissimos são os nossos orgãos dos sentidos, e a menor das funcçoens vitæ de tal concurso de circumstancias depende, que espanta a quem seriamente as estuda. Com razão julgava Galeno compor um hymno ao Auctor do corpo humano, escrevendo a sua obra *De usu partium*. Entretanto uma cutes

quasi uniforme cobre uma fabrica prodigiosa, e um milhão de maravilhas ao olho vulgar que não as disseca. Não menos complicadas que as do corpo são as funcçoens do espirito, e o mais simples dos seus actos deriva de um concurso de faculdades. A unidade na natureza, como nas obras d'arte, não provêm da simplicidade dos meios empregados, senão da coordenação e harmonia das partes em relação ao sujeito e ao objecto.

O estudo do homem intellectual é verdadeiramente o hymno mais bello que ao Auctor de todas as cousas pôde tecer a creatura, a quem a bondade divina concedêo a faculdade de elevar-se a elle pela verdade. Só por esse estudo é que sabe o homem o que elle é, o que é Deos, e o que é essa natureza, que tão diversa do que é se apresenta aos sentidos.

Pela analyse á que submettemos a theoria das sensaçoens, pelo exame critico das nossas faculdades, e de uma das mais simples das nossas idéas, reconhecemos a rigorosa necessidade de admitir, alem da sensação, um ser preexistente, dotado de consciencia, e de memoria, e de uma actividade espontanea, inexplicaveis pela sensação, a qual sem essas faculdades preexistentes passaria inapercebida, não existeria para o espirito humano; o que fica provado.

Tão grande é a impotencia dessa theoria para explicar os nossos conhecimentos, que ainda mesmo que, para salvar-sê, admittisse um ser activo pre-

existente, a consciencia, e uma memoria sensitiva, nem assim explicaria os nossos conhecimentos.

Mesmo assim não saberíamos cousa alguma alem de nós mesmos; não poderíamos sair de nossa consciencia; não poderíamos referir essas sensaçoes a nenhum objecto externo. Sentiríamos apenas que sentiamos; não haveria percepção, e cada qual seria o sujeito unico das suas proprias modificaçoens, sem que possível lhe fosse presumir a existencia de outros seres iguaes, e de cousa alguma. Encontrar-se-iam os homens exactamente como espelhos vivos e animados, que mutuamente se reflectiriam, sentindo porêm cada um em sí mesmo o seu visinho. A sensação, como todo mundo sabe, é um acto interior, uma modificação da faculdade de sentir, como se diz geralmente, e não poderia jamais ser referida a um objecto externo, como o é por todos nós, si a alma não tivesse naturalmente a faculdade de o fazer. Essa faculdade não é a de sentir, nem a consciencia, nem a memoria, nem mesmo a actividade; pela simples rasão que a capacidade de receber e de conservar não póde ser a de dar e produzir, ou, fallando mais propriamente, a de julgar e referir. Do mesmo modo, a possibilidade que tem um corpo de modificar-se pelo choque de outro corpo, não é a mesma pela qual elle repelle o projectil, e volta ao seu antigo estado; o que obriga ao physico a admittir uma força elastica, sem a qual não se daria esse phenomeno. O elas-

terio d'alma, metaphoricamente fallando, é a faculdade de perceber e de julgar.

Si essa faculdade não tivéssemos coexistente a de sentir, mas não derivada della, não poderíamos dizer com Condillac : « Quer nos elevemos até o céo, quer desçamos aos abysmos, não saímos de nós mesmos; o que nós apercebemos nada mais é do que o nosso proprio pensamento. » Nós que temos, graças a Deos, a faculdade de perceber, poderíamos issó dizer do ser sensitivo que não a tivesse; mas quem assim falla de sí mesmo, já tem idéa de alguma cousa alem da sensação, e de sí mesmo; já tem idéa do espaço, idéa do céo, e do abysmo; e negando a possibilidade de sair, de subir, de descer, affirma que tem todas essas idéas, que não são sensaçoes; affirma que já fez um esforço voluntario; que quer saber alguma cousa de real alem dos phenomenos que em sí experimenta. A unica cousa que um tal ente poderia dizer é : eu sinto, eu senti tal cheiro, tal cor, tal som; sinto por diversos modos, e todas estas sensaçoes constituem o meu modo de existir; são qualidades minhas.

Não é pois á theoria das sensaçoes que podemos pedir explicaçoes das nossas percepçoes, das nossas idéas e faculdades. Essa theoria não nos póde dar nem mesmo uma sensação.

Não distinguindo as percepçoes das sensaçoes, que apenas as occasionam, diz Condillac : « As sensaçoes consideradas como representaçoes dos ob-

jectos sensiveis chamam-se idéas; expressão figurada que no sentido proprio significa o mesmo que imagens. »

Como Condillac, e todos os sensualistas antes e depois d'elle, consideram as idéas como imagens das cousas : como elle diz que a sensação é sentimento em relação a alma que ella modifica, e é idéa pela relação que ella tem com alguma cousa exterior : como é evidente, segundo se exprime Condillac, que essas idéas não nos fazem conhecer o que são os seres em sí mesmos : como todos os nossos conhecimentos, segundo essa theoria, se reduzem a essas idéas sensações que em nós só tem existencia : como essas idéas são imagens representativas de cousas que não conhecemos : como estamos condemnados por esse systema a ignorar perpetuamente si as cousas são o que nos parecem, e si ha semelhança entre os objectos e as imagens que delles temos; por tudo isso é logico Condillac quando, aceitando as consequencias da sua theoria, diz : « Nada no universo é para nós visivel; não apercebemos senão os phenomenos produzidos pelo concurso das nossas sensações <sup>1</sup> » É logico, porém absurdo.

Eis a theoria do sensualismo deparando no mais completo scepticismo a respeito mesmo desse universo material, em favor do qual convertera ao

<sup>1</sup> *Logique*, chap. III.

principio o espirito humano em uma tabua rasa, em um espelho morto, ou collecção de imagens das impressoens externas. Agora esse universo não é visivel para nós! Agora, em virtude dos proprios principios do sensualismo, não apercebemos senão os phenomenos produzidos, não por elle, mas pelo concurso das nossas sensaçõens! É pois o proprio sensualismo que nega a visibilidade do mundo physico, e subjectivando todos os nossos conhecimentos, nos diz : que nada mais apercebemos senão as nossas proprias sensaçõens! E admiram-se que negasse Berkeley a existencia do mundo sensivel! E que direito teria o sensualismo para o affirmar, quando essa negação é a consequencia logica dos seus principios?

Mas nós temos uma idéa do ser, da substancia, sujeito ou causa desses phenomenos a quem referimos nossas sensaçõens. Como adquirimos essa idéa? Donde nos veio ella, pois que a sensação não a dá? Eis o que responde Condillac no seu Tratado dos systemas : « Si per idéa de substancia se entende a idéa de algumas qualidades reunidas em qualquer parte, nós conhecemos o que chamamos substancia; si porém entende-se o conhecimento do que serve de fundamento á reunião dessas qualidades, nós o ignoramos completamente..... A substancia nem sequer se concebe, mas nós a imaginamos para servir de logar, de sustentaculo ás qualidades que concebemos. »

Temos aqui a idéa de substancia reduzida a uma idéa imaginaria, inconcebivel. Mas donde nos veio essa idéa imaginaria, que não nos foi dada pela sensação? Como nos foi possível imaginal-a, sendo ella inconcebivel? Como, por occasião dessas sensações, que só nos representam qualidades apenas concebiveis, podemos nós suppor uma substancia, ou um *logar* onde ellas se reúnem, como diz Condillac?

Mas essa idéa de substancia, do sujeito das qualidades, tão vaga como ella é, segundo a expressão do nosso auctor, existe em nossa alma, dado mesmo que não corresponda á realidade alguma fóra de nós. Ella existe no entendimento, pois que em todas as linguas ha palavras para exprimi-la; e si essa idéa não nos vem por nenhum dos nossos sentidos, e si por algum delles viesse o sensualismo o indicaria, qual será a conclusão? É sem duvida que a nossa alma tem o poder de a produzir, ou de a receber por canal diverso da sensação. Veremos depois si essa é a unica idéa que por esse novo meio recebe.

Entendamo-nos primeiro sobre o titulo de imaginaria, que lhe dá Condillac, pelo qual parece annunciar que a formamos do mesmo modo que pela imaginação representamos o monstro de Horacio, o Adamastor de Camoens, o inferno de Dante, e todas as ficções e imagens da poesia, reunindo por theor diverso qualidades que separadas observamos

pelos sentidos. Com effeito tal é o pensamento de Condillac quando diz : « Si por idéa de substancia se entende a idéa de algumas qualidades reunidas em qualquer parte, nós conhecemos o que chamamos substancia. »

Aqui, como se vê, a idéa de substancia confundida e identificada com a substancia mesma, achase reduzida á reunião de algumas qualidades; e neste caso é uma idéa imaginaria, como a de Venus, ou Marte. Mas, continuando elle o seu periodo, distingue perfeitamente a idéa de substancia, da reunião das qualidades, dizendo : « Si porêm se entende (por idéa de substancia) o conhecimento do que serve de fundamento á reunião das qualidades, nós o ignoramos completamente. »

Que importa ignoremos, segundo Condillac e outros, o que é a substancia em sí mesma? Sabe por ventura a physica o que são as qualidades em sí mesmas? A questão psychologica é saber si temos essa idéa, exista ou não realmente a substancia. Toca depois á metaphysica a questão da sua realidade objectiva; mas antes da metaphysica está a psychologia que lhe serve de apoio.

Si não tivéssemos essa idéa, não procuraria a sciencia saber ao que ella corresponde, nem a physica supporia jamais a existencia de uma substancia material, sujeito occulto dos phenomenos que observa.

Que temos essa idéa não ha duvida, pois que sobre ella questionamos: que não a formamos por uma

abstracção, ou por uma reunião de idéas, é certissimo; e Condillac mesmo, apesar dos seus rodéos, apesar de reduzi-la ao principio, em virtude do seu systema, á idéa collectiva de qualidades reunidas, bem a distingue depois, dizendo: « O conhecimento do que serve de fundamento á reunião das qualidades. » Logo, temos idéa de alguma cousa alem das qualidades? E como daríamos o titulo de qualidades a todas as apparencias, si não houvesse no espirito humano a idéa de substancia?

Mas essa supposição necessaria de alguma cousa alem dos attributos, e que sirva de fundamento de sua reunião, isso mesmo é a idéa de substancia, a qual, não sendo uma qualidade abstracta, nem formada por uma reunião de qualidades, não deve ser chamada idéa imaginaria. O que pois é ella? uma idéa, simples, necessaria, universal, uma verdadeira idéa, que no nosso entendimento existe, e que excedendo em muito á de qualidade, não nos veio, nem podia vir dos sentidos, pelos quaes só adquirimos idéas de qualidades.

Notamos que em toda esta questão, Condillac que propoz-se a tirar todas as nossas idéas dos sentidos, de proposito para não desmentir a sua theoria, confunde a idéa de substancia com o seu objecto, para involver a idéa na negação do conhecimento distincto da substancia real, como quem sophisticamente unificando a concepção de um poder occulto com os objectos allegoricos com que o representamos, cuidasse

negar a idéa da existencia desse poder invisivel, negando a realidade dos seus simulacros. Digo que de proposito o fez Condillac por amor de sua theoria, porque elle não confunde as idéas sensiveis, ou propriamente sensaçoes, com as qualidades reaes das cousas a que correspondem, e por isso dice : « Nada no universo é visivel para nós ; não apercebemos senão os phenomenos produzidos pelo concurso de nossas sensaçoes. » Aqui distingue elle o subjectivo do objectivo.

Alem dessa idéa de substancia dos phenomenos physicos, temos tambem a idéa de uma substancia espiritual, que constitue o nosso proprio ser, e as idéas de causa, de espaço, de tempo, do justo, do bello, etc. Todas estas idéas, com a de substancia em geral, existem no espirito humano como universaes, necessarias e absolutas. Ninguem, que não seja um philosopho sensualista, confunde o espaço permanente e infinito com os objectos finitos que o occupam ; o tempo eterno com a successão dos phenomenos ; o justo em sí mesmo com as prescripções mais ou menos convenientes das leis positivas ; o bello ideal com o prazer que elle nos causa, etc. Mas o processo de Condillac, como o de Locke e de todos os sensualistas para reduzil-as a contingentes e relativas, é sempre o mesmo ; e consiste em confundil-as com as circumstancias que as acompanham, ou occasionam, para dest'arte fazel-as adventicias pela sensação.

É inutil sobre cada uma dellas repetir a mesma analyse para demonstrar essa confusão, que sem cessar se repete. O modo por que explica a eschola da sensação o nosso proprio ser espirital, o nosso eu, demonstrará por todas a confusão imposta por um falso systema.

O que é o *eu* segundo essa theoria? Referindo-se Condillac, no seu Tratado das sensaçoes, á estatua imagem do homem, que em nada com o homem se parece, diz: « O seu eu não é senão a collecção das sensaçoes que ella experimenta, e daquellas que lhe lembra a memoria<sup>1</sup>. »

Temos aqui um eu imaginario sem existencia, uma collecção de sensaçoes presentes e passadas, sem sujeito que as colleccione; uma collecção por conseguinte abstracta, feita por sí mesma, e formada de phenomenos tambem abstractos, que não existem em ninguem! Porque emfim si as sensaçoes não estão em algum sujeito real, não podem ellas existir em parte alguma. Quem poderá conceber modificaçoes abstractas do ser, sem um ser que se modifique? uma dor, um prazer sem ninguem que os sinta?

Mas nem sempre se exprime Condillac do mesmo modo; e quando o não obriga a theoria da sensação, não hesita em annunciar a verdade. Assim diz elle no seu Tratado dos animaes: « A unidade da

*Traité des sensations*, chap. vi, § 21.

peessoa suppõe necessariamente a unidade do ser que sente ; suppõe uma substancia simples modificada por occasião das impressoens que se fazem nas partes do corpo. »

Descartes e Leibnitz não se exprimiriam melhor. Assim repelle Condillac, e com muita razão, a celebre duvida de Locke, sobre a supposta impossibilidade de saber si daria Deos á materia congruentemente disposta a faculdade de pensar, dizendo : « Não se cuide que para resolver esta questão seja necessario conhecer a essencia e a natureza da materia. Os raciocinios fundados sobre esta ignorancia são inteiramente frivolos. Basta notar que o sujeito do pensamento é um. Ora um acervo de materia não é um ; é uma multidão<sup>1</sup>. »

Eis como felizmente o sensualismo se combate, e destróe a sí mesmo ! Mas si a unidade da pessoa suppõe necessariamente a unidade do ser, de uma substancia simples ; si disso está persuadido o philosopho, porque dizer que o *eu* é uma collecção de sensaçoens ? Porque dizer que nem mesmo se concebe a substancia, e que por sua idéa só se entende uma reunião de qualidades ? Mas quando crer então no que dizem os sensualistas ? Será quando, em virtude de sua theoria, negam as idéas necessarias ? ou quando, obrigados pela consciencia, as affirmam ? Quem a tantas contradicçoens os obriga senão a fal-

<sup>1</sup> *Essais sur l'origine des connaissances humaines.*

sidade da theoria da sensação? E como não renunciar para sempre um principio hypothetico, que a tantos absurdos nos arrasta?

Condillac, como bem o notaram Royer-Collard e M. Cousin, não é materialista, bem longe está de o ser; não é espiritualista, pois que pretende tudo explicar pela sensação; não é idealista, pois que admitte realidades, de que são imagens as nossas idéas; não é sceptico, pois que affirma muitas verdades; não é propriamente um sophista, pois que se mostra convencido do que diz; mas contradizendo-se á cada passo, a tudo se presta. Provêm todos os seus erros da falsa theoria das sensações.

Não é com o espirito de a combater e refutar que a estudamos, mas para ver que verdade nos podia ella dar. Mais que tudo nos interessa a verdade que procuramos; e si não soubermos o que somos, o que são as nossas idéas, donde nos veem, nem ao que correspondem, e o que na realidade annunciam, nada saberemos com certeza de nós mesmos, nem de Deos, nem do mundo, nem poderemos prever o que seremos: e o viver em tão completa ignorancia é um martyrio para quem com a sorte dos brutos se não contenta. Bella é a fé, mas ella não exclue a sciencia, antes mais bella resplandece si a confirma a philosophia.

Não seguiremos a theoria da sensação em todos os seus desenvolvimentos e consequencias; o nosso fim era examinal-a no seu fundamento. No estado

actual das sciencias pretender tirar todos os nossos conhecimentos da sensação, e da experiencia, não é um simples erro, é um completo absurdo. A physiologia mesma oppõe suas experiencias á essa theoria, que deve emfim desaparecer do campo da philosophia, e apenas ficar consignada na sua historia como um dos muitos erros do espirito humano, de que abunda a historia de todas as sciencias.

Mas donde viria a certos pensadores o suppor que todas as nossas faculdades, todas as nossas idéas derivam exclusivamente da sensação? Provêm esse erro da invisibilidade das faculdades do espirito, da pouca attenção á natureza das nossas idéas, e do amor á simplicidade na sciencia, por esta tendencia natural do espirito á unidade.

Por uma comparação explicaremos o nosso pensamento.

Si os órgãos externos dos nossos sentidos, em vez de serem tão salientes e visiveis, fossem por tal modo feitos, que não podessemos descobri-los sem anatomisal-os: que, por exemplo, não tivessemos o pavilhão da orelha, e a pelle, cobrindo o orificio auditivo, lhe servisse de membrana do tympano: que os olhos, e o olfacto do mesmo modo occultamente collocados, recebessem as impressões externas ao travez da lisa cutis; não faltaria quem julgasse ser a pelle o nosso unico organo sensitivo, que só por ella viamos, ouviamos, cheiravamos, e tocavamos. Errado pareceria a esses

philosophos o raciocinio de quem lhes dicesse, que a variedade de tantas sensaçoens suppunha necessariamente variedade de instrumentos organicos. Sem darem attenção á differença das nossas sensaçoens, permaneceriam elles na falsa creença que bastaria um só organ para explical-as todas : e a theoria fiel a essa hypothese, torturando as varias sensaçoens, reduzera o frio em calor, o cheiro em som, e o prazer em dor; e só se convenceriam os empiricos si algum anatomista, levantando a pelle, lhes mostrasse os orgãos occultos.

Assim procedem os sensualistas; deixando o exame profundo das nossas idéas, dos diversos caracteres com que ellas se apresentam, e os meios que suppoem para que as possamos adquirir, e, não vendo como opéra o espirito nas suas diversas manifestaçoens intellectuaes, reduzem todos os seus actos a sentir, e todos os seus conhecimentos a sensaçoens.

Por infelicidade delles, mas por felicidade nossa, não póde a psychologia materialisar o espirito, e assim fazel-o visivel, e sensiveis as suas muitas faculdades.

Más como o nosso espirito em algumas de suas operaçoens, que mais relaçoens teem com o mundo sensivel, se serve de orgãos postos para isso á sua disposição por quem lhe dêo um corpo; o conhecimento desses orgãos diversos, bem como os nossos varios sentidos, exuberantemente prova, não

só a unidade do sujeito, como a diversidade das suas diferentes operações e faculdades. E para que, além das demonstrações psychologicas já por si sufficientes, não falte essa prova, por assim dizer, material, de que a faculdade de perceber, de julgar e pensar não é a faculdade de sentir, chamaremos o testemunho da physiologia experimental, que vem hoje confirmar o que já sabia a psychologia desde Platão até os nossos tempos.

Um dos mais profundos physiologistas contemporaneos, M. Flourens, que já tivemos occasião de citar, expondo com a maior clareza possível os seus experimentos sobre os órgãos cerebraes, assim se exprime :

« A abolição de um tuberculo determina a perda da *sensação*, do *sentido* da vista; a retina torna-se insensível, a iris torna-se immovel.

« A abolição de um lobulo cerebral deixa a *sensação*, o *sentido*, a *sensibilidade* da retina, a *mobilidade* da iris; e não destróe senão a *percepção* unicamente.

« Em um caso é um facto *sensorial*; e no outro um facto *cerebral*; em um caso é a perda do sentido; no outro, a perda da percepção.

« A distincção das percepções e das sensações é um grande resultado, e está demonstrado aos olhos.

« Dous meios ha para fazer perder a visão pelo encephalo : o primeiro pelos tuberculos, é a perda

do sentido, da sensação; o segundo pelos lobulos, é a perda da percepção, da intelligencia.

« A sensibilidade não é pois a intelligencia; pensar não é pois sentir. Eis derrotada uma philosophia toda inteira!

« A idéa não é pois a sensação; eis ainda outra prova do vicio dessa philosophia.

« Pensar é tão pouco sentir, mesmo materialmente fallando, que o cerebro é insensivel, impassivel; póde-se feril-o, pical-o, cortal-o em laminas sem produzir a menor dor.

« A sensibilidade está nos nervos da medulla espinhal, onde não está a intelligencia; e a intelligencia está no cerebro, onde não está a sensibilidade.

« A sensibilidade, e a intelligencia são por consequente dous factos distinctos, e tão distinctos que não residem no mesmo organo. Elles residem em dous orgãos mui distinctos, mui differentes, mui independentes um do outro.

« A independencia entre os orgãos é tal que um (o cerebro) póde ser tirado sem que isso prejudique o outro (a medulla espinhal).

« A independencia entre as funcçoens é tal que uma, a intelligencia, desaparece inteiramente com o cerebro; e então permanece toda a sensibilidade, porque fica a medulla espinhal.

« Admiravel é esta opposição! A sensibilidade está onde não está a intelligencia; a intelligencia

está onde não está a sensibilidade. O orgam que pensa não é o que sente; e o orgam que sente não é o que pensa.

« Prova absoluta da distincção entre a sensibilidade, e a intelligencia; e a primeira que chegasse a este ponto<sup>1</sup> »

A primeira prova physiologica na verdade que chegasse a esse ponto, como diz o seu illustre auctor, mas não a primeira prova psychologica; que ha muitos seculos uma philosophia digna desse nome tinha reconhecido que perceber não é sentir.

Eis aqui pois pela physiologia experimental separadas materialmente, mas em geral, as duas distinctas faculdades, unidas pelo mesmo eu indivisivel, e apenas exercidas por intermedio de dous instrumentos diversos e independentes.

É natural que, á vista desta prova material, reconheçam os sensualistas o seu erro; erro indesculpavel mèsmo antes desta demonstração sensivel; porque não necessita della a psychologia para conhecer os factos attestados pela consciencia, como não necessita a medicina das analyses chemicas para conhecer as propriedades beneficas das substancias que emprega. Cada sciencia tem o seu methodo proprio. Mas, emfim, não prejudicam taes demonstraçoens; e como o valor das provas é relativo ás intelligencias a que se dirigem, as mais

<sup>1</sup> Flourens, *De la vie et de l'intelligence*, sect. II, chap. 8, p. 45, 46, 47.

fracas ás vezes parecem de melhor quilate; assim certos alimentos especiaes, bem aceitos por alguns estomagos, são por outros repugnados; mas junctos e misturados com outros a todos aprazem, e melhor se digerem. Bom é empregar todas as provas.

De tudo quanto demonstrado fica podemos concluir sem a menor duvida, que, alem da faculdade de sentir, que por sí só nada produz, alem de uma actividade propria, necessaria para que possa o espirito sentir, attender, e obrar, tem elle uma faculdade de saber, tanto o que nelle está, como o que fóra delle se passa.

Saber o que está em sí mesmo, ter sciencia de todos os seus actos, é o que se chama consciencia.

A consciencia é a sciencia reflectida em alguém, individualisada, personalisada, possuida por um sujeito activo, e convertida assim em faculdade individual.

Saber, ter sciencia do que fóra de sí se passa, é o que se chama perceber.

A percepção suppõe necessariamente a consciencia. Quem não tem consciencia de sua propria existencia não póde de nenhum modo distinguir-se de cousa alguma, não póde ter percepçoens, nem sciencia de cousa alguma dentro ou fóra de sí.

A consciencia suppõe tambem percepçoens, não para que ella exista no espirito, mas para que elle se possa encher, e occupar-se de outros objectos fóra de sí mesmo.

As percepções actuaes e as passadas suppoem sempre a consciencia, sem a qual não existiriam; mas a consciencia não necessita de percepções actuaes para exercer-se; ella póde pensar com as percepções passadas, que se acham na sua memoria.

A consciencia não é pois um modo de perceber, nem uma faculdade distincta da faculdade de saber, como alguns philosophos o pensaram, mas sim essa faculdade mesma de saber, que sabe de si antes de tudo, e que percebendo, se apercebe.

Perceber é saber alguma coisa fóra de si, é um modo de saber, um modo pelo qual a consciencia recebe as noções das cousas externas, por conseguinte um acto da consciencia, que, por assim dizer, se enriquece.

Saber o que está em si, ou fóra de si é ao mesmo tempo distinguir e afirmar um objecto de outro, ou em relação ao sujeito que o percebe, ou em relação a qualquer outro objecto : distinguir e afirmar é comparar e julgar.

Como em toda percepção o sujeito que percebe se distingue da coisa percebida, toda percepção implica um juizo.

Distinguir um juizo de outro, ou uma percepção de outra percepção, comparar para melhor perceber as suas relações, é reflectir. A reflexão é pois um acto da consciencia attenta, pelo qual ella

procura perceber as relações entre as cousas que a occupam.

Perceber as relações de conveniência e similitude entre muitas percepções e juízos, é generalisar, e induzir.

Perceber um facto particular como igual a outros muitos já observados, e predicar-lhe a regra generalizada, é deduzir.

Tanto a consciencia raciocina quando de juízo em juízo se eleva a um principio geral, ou *typo commum* a muitos objectos julgados, como quando, fazendo uso do principio geral, tira todas as consequências nelle contidas. O termo raciocinar explica a ordem natural e logica de ambas estas operações.

Todas estas faculdades, modos, ou grãos de perceber nada mais são do que exercicios, actos diversos e successivos de uma mesma faculdade, a consciencia, ou faculdade de saber possuida por um ser activo que se conhece, e conhece.

O ser activo que possui a faculdade de saber permanece sempre identico, e com elle permanece a consciencia contemporanea de sua duração. Essa duração da consciencia é a memoria considerada como faculdade.

A memoria é a consciencia do passado, a consciencia da duração e da successão. A perda da consciencia arrasta a perda da memoria, como a perda completa da memoria é a perda da consciencia.

A memoria nos revela a identidade do eu e da consciencia, porque ella é o facto mesmo da duração identica do eu consciente.

Ella é a base, e a condicção necessaria da contemporaneidade, e da successão de todas as nossas idéas.

Ella é ás vezes espontanea, porque a consciencia o é : nós não percebemos porque queremos, mas porque necessitados, obrigados somos a perceber.

Ella depende ás vezes de uma volicção; porque a faculdade de saber foi dada a um ser activo, que necessita saber, porque tem deveres que cumprir; e si elle não podesse de algum modo dispor das suas faculdades, não seria livre, nem moral, nem responsavel de cousa alguma. E o homem é á cima de tudo um ente moral.

Tudo o que se diz da memoria, diz-se igualmente da imaginação; porque a imaginação nada mais é do que a memoria das cousas sensiveis que está na consciencia.

Quanto á phantasia, ou imaginação criadora, é, como todos sabem, o exercicio da actividade propria do espirito, que a seu grado dispõe dos factos existentes na sua memoria, ou na sua imaginação, ou deixa a consciencia apresental-os pela ordem de suas naturaes harmonias.

Todas estas faculdades, ou antes actos diversos de uma mesma faculdade, hém como os factos differentes da passividade de sentir suppoem um ser

activo, unico, simples e permanente que essas faculdades possuia antes de exercital-as, que pre-existia com essas faeuldades antes de incorporar-se, e que póde por conseguinte sobreviver á desorganisação do corpo, cessando a força vital que de mediador lhe servia para que delle podesse servir-se; como cremos que não se aniquilam os elementos simples do seu corpo depois de repudiados pela vida, que os subjugára por algum tempo.

Si o espirito para exercer a sua intelligencia, ou antes a percepção externa, necessita de um instrumento organico, unico, ou de um instrumento multiplice, como para as suas sensaçoens necessita de varios orgãos que recebam as impressoens exteriores, é questão que mais pertence á anatomia physiologica que á psychologia. Qualquer que seja a solução final desta difficuldade, ella não destruirá a unidade do ser unico que pensa, nem a unidade dos actos da faculdade de perceber, attestada pela incontestavel consciencia.

Mas cabe a este proposito notar que, em quanto alguns phrenologistas, Gall, Spurzheim, Broussais e outros consideram o cerebro como um orgam multiplice da intelligencia, e designam protuberancias para os diversos actos de uma mesma faculdade, o sabio physiologista, que pelas suas repetidas experiencias sobre o cerebro nos merece maior consideração, M. Flourens assim se exprime em contrario a essas observaçoens superficiaes cranioscópicas.

« Póde-se tirar em um animal quer por diante, quer por detraz, quer pelos lados, uma porção assaz extensa dos lobulos ou hemispherios cerebraes, sem que se perca nenhuma faculdade intellectual : toda a intelligencia subsiste. Mas passado um certo limite, desde que desaparece uma faculdade, desaparecem todas.

« Ainda mais. Póde-se conduzir a experiencia de modo que se cure a lesão, e renasçam as funcções. Pois bem, desde que renasce uma faculdade, renascem todas. Tudo se perde, tudo renasce ao mesmo tempo : tudo é um ; a intelligencia é pois uma faculdade unica.

« Eis a prova physiologica da unidade da intelligencia ; mais forte é sem duvida a prova philosophica ; mas a cada qual fallar devemos a sua linguagem ; e ás más philosophias, que pretendem o apoio da physiologia, necessario é mostrar-lhes que não existe esse apoio, que a physiologia não desmente o senso intimo<sup>1</sup>. »

Estas palavras revelam uma intelligencia que bem comprehende as cousas. Mas ainda um reparo é aqui indispensavel.

Destas experiencias physiologicas póde-se com effeito concluir ser o cerebro um orgãm unico da intelligencia indivisivel.

Será isso porêm uma prova de que a intelli-

<sup>1</sup> Flourens. *De la vie et de l'intelligence*, chap. VIII, p. 49.

gencia, ou faculdade de saber, em toda a sua extensão e unidade delle dependa para exercer-se? Que o espirito, o eu dotado de consciencia precise desse orgam para exercitar todos os actos da sua consciencia? Que elle desapareça, e se aniquile com tudo quanto lhe é próprio, semelhante a um phenômeno organico, como o poderia inconsequentemente suppor algum materialista?

Não. Antes de tudo é claro que si não houver condicção alguma organica para que se sirva o espirito do corpo, e nelle se revele, e opere, deve abandonal-o, como acontece pela cessação da vida; ou interromper-se a sua acção e correspondencia temporariamente.

Em segundo lugar, sabemos, pelos experimentos do illustre secretario perpetuo da Academia das sciencias do Instituto de França, que « tirado um só dos dous lobulos cerebraes, perde o animal a vista do olho do lado opposto : mas subsiste inteira a intelligencia; basta-lhe um só lobulo, como um só olho lhe basta para a visão. » Prova evidente que não necessita a intelligencia de um orgam inteiro para que inteira permaneça. Ella só cessa, sem que pare a vida, quando se tiram ambos os lobulos cerebraes.

Não será isso porque, sendo o cerebro o orgam central onde se reúnem todas as impressoens vindas do exterior pelos nervos, e ao mesmo tempo o orgam que recebe as volicoens do espirito, e as

transmitte ás diversas partes do corpo que as devem executar, lhe é por conseguinte necessario para as suas percepções e volições actuaes? E que, cessando o espirito de perceber, pela perda do seu instrumento central, cesse por isso de manifestar-se por meio desse corpo em relação ao mundo exterior, sem comtudo deixar de existir com todas as suas faculdades? E que, nesse estado, como n'um somno sem sonho, falto de sensações e percepções, não tenha motivo para fazer uso da sua consciencia, ou meio de manifestar-se, e pareça para nós sem ella, por não lhe ser permittido, em quanto de um corpo se serve, distinguir-se de cousa alguma sem opposição e o concurso do corpo? Mas, separado completamente dos órgãos, recobre a sua independencia, e com ella as faculdades que lhe são proprias? Quem o poderá negar? Não vemos nós um simples da natureza physica perder apparentemente as suas propriedades quando combinado com outro de qualidades oppostas, e recobralas, quando daquelle se separa? Não vemos nós em nosso corpo tantos elementos simples e organicos unidos e innocios emquanto os subjuga a força vital, e, soltos após, reassumirem as propriedades que parecia terem perdido? Quem o duvida?

Si a materia do cerebro não se organisa a si mesma, si ella é um monte de moleculas sem unidade e identidade, ella não póde pensar; e por conseguinte não póde tão pouco ser o organ pro-

prio, a condição indispensavel do pensamento, da faculdade de saber. O cerebro só é a condição temporaria da permanencia da impressão e da sensação; para que o espirito só perceba de um modo relativo, como ao travez de uma nuvem, e não como elle poderia saber. Do mesmo modo que os sentidos, e os seus respectivos órgãos externos, não são, em relação os seres que delles se servem, condições necessarias para que sintam como as cousas são, e todos do mesmo modo; mas sim para que as sintam de um modo relativo ás suas necessidades e destinações diversas. O condor e a formiga não vêm como o homem; com outros órgãos de outro modo veriamos. Assim só faz o cerebro que o espirito perceba com dificuldade, de um modo relativo, como lhe cumpre perceber neste mundo, onde tem deveres que cumprir; porque o homem é antes de tudo, á cima de tudo, no fim de tudo um ente moral. Livré o espirito do corpo, fica este entregue ás leis geraes da materia, e sairá o espirito com a sua consciencia, com tudo o que lhe é proprio, e perceberá conforme lhe estiver destinado; o que philosophicamente fallando não podemos saber agora de um modo claro, estreme de duvida; porque prejudicaria essa sciencia anticipada a ordem moral da sociedade humana, e a moralidade de cada individuo.

Esta these não está exhausta; porque as razoes em seu favor se irão augmentando, e recobrando.

força á medida que formos avançando no estudo profundo do entendimento; e mais adiante talvez demonstremos de um modo claro o que aqui deixamos indicado como uma simples possibilidade.



## CAPITULO SETIMO.

Exposição das idéas universaes. — Acordo das diversas theorias do espiritualismo. — Da percepção externa. — Separação anormal da sensação, sem percepção. — Condições da percepção. — Lei geral das sensações, e das impressões. — Experiencias que demonstram essas leis. — Theoria do som, da luz, das cores, e de todas as mais sensações. — Relação das sensações com as qualidades dos corpos.

---

Cumpre a quem escreve sobre assumptos pouco vulgares ser preciso e claro, para de todos ser entendido como deseja sel-o. Sei que a todos apraz um certo gráo de mysterioso em relação ás suas capacidades; e que muitos bons livros perderiam talvez para os sabios mais da metade do seu valor si escriptos fossem em linguagem menos abstrusa e vaga. A obscuridade da expressão peregrina, que tantas incertezas encobre, é, por assim dizer, o mysterioso da sciencia, que estimula a curiosidade dos adeptos a aguçar a sua perspicacia em cousas inacessiveis aos profanos. Mas a quantas falsas interpretações, a quantas accusações injustas não estão sujeitos mesmo aquelles escriptores, que visando á precisão e á clareza, não attendem comtudo ao sentido em que podem ser tomadas as suas pro-

posições, quanto mais aquelles que adrede embrulham suas idéas já vagas e indeterminadas em uma phraseologia recondita? A philosophia é já por si tão sublime e elevada á comprehensão do vulgo, que bem póde dispensar o atavio de formulas mysteriosas e vocabolos sibyllinos, que a fazem menos apreciada pelos que mais deviam amal-a. Quanto seria ella proficua si todos a entendessem! Procurarei pois exprimir-me de modo tal que me comprehendam sem equivoco, e sem prejuizo da verdade, embora pareça pouco profundo.

Dotado o espirito humano, como fica provado, de uma faculdade de saber, que lhe dá a consciencia de sua propria existencia, logo que entra em acção a sua actividade sollicitada pela percepção de algum objecto assignalado pela sensação, que se manifesta por occasião da impressão communicada por esse objecto externo aos órgãos do seu corpo, nem por isso desaparecem todas as difficuldades; nem por isso facil se torna a explicação do processo do espirito na adquisição de todos os seus conhecimentos; muitos dos quaes, os principaes, os que constituem propriamente a sciencia, excedem á experiencia, e parecem antes condicções preexistentes, do que resultados della.

De acordo estão os spiritualistas a reconhecer no ser que pensa uma faculdade de saber, distincta da faculdade de sentir, que ora desta necessita, e com ella entra em exercicio, ora independente, só

por sí opéra, como o mesmo acontece com a faculdade de sentir. A faculdade de saber dá-se tambem o nome de intelligencia, razão, e entendimento.

Si neste ponto estão de accordo, grande porêem é a divergencia entre os mais habéis quando tratam de explicar o gráo de independencia, e de simultaneidadé dessas faculdades; a acção que prestam ambas á actividade propria do espirito, ou dessa actividade recebem; si por ventura essa actividade é uma consequencia da acção das duas faculdades, ou si dellas distincta, como distinctas são as duas faculdades entre sí, devemos consideral-a como uma faculdade propria, em que mais se revela a personalidade do eu; o que não duvido affirmar com Maine de Biran, e M. Cousin.

Grande é ainda a divergencia entre esses philosophos quando tratam de explicar como adquire o espirito as idéas geraes de generos e especies; donde lhes veem certas idéas universaes e necessarias, que lhe servem de fundamento a todas as suas percepçoens e conhecimentos, como sejam as idéas puras de substancia, de tempo, de espaço, do infinito, do justo e do bello; e todas essas concepçoens evidentes e absolutas, que, formuladas em axiomas pelas mathematicas, servem para demonstrar a verdade das suas deducçoens, sem que ellas mesmas se demonstrem.

Outro ponto de divergencia é a veracidade das nossas faculdades, o gráo de confiança que nos

deve merecer o seu testemunho, e por conseguinte qual a verdade real, objectiva das cousas por ellas testemunhadas : o que é o mais alto criterio da verdade.

Com effeito, ver, perceber um, ou mil objectos da natureza, não é a mesma cousa que conceber que esses objectos, e quantos ha, houve e póde haver se compoem todos de qualidades, e de uma substancia ; que apesar da sua immensa variedade e differenças individuaes apresentam todos typos geraes, que nos obrigam a classificar-os ; que todos esses objectos finitos se contem em um espaço infinito, e se succedem em um tempo tambem infinito ; que nada começa e acontece sem causa ; nem perceber, esta ou aquella forma imperfeita da natureza é o mesmo que conceber o bello, ou o circulo perfeito, e todos esses principios evidentes em que se apoia a geometria ; e ainda outras idéas necessarias, que nos servem de guia e de norma em nossos juizos.

Apresentando - se assim nossos conhecimentos com caracteres diversos e distinctos, não é muito que diversos e distinctos pareçam os meios pelos quaes os adquirimos ; nem extranho será que dê isso origem á divergencia de opinioens, sendo-nos mais facil saber do que explicar como sabemos.

Bem comprehendido em que consiste a difficuldade do problema, facil será ao menos comprehender qual a razão do desacordo dos philoso-

phos, e da variedade das suas theorias para explical-o, e resolvel-o.

Estudadas como devem ser essas theorias das idéas archetypas de Platão, das idéas innatas de Descartes, da visão em Deos de Malebranche, da harmonia preestabelecida de Leibnitz, não são tão despropositadas como parecem: Ellas podem não satisfazer a todos, ou pelo modo por que foram enunciadas, ou pela impossibilidade de verificall-as, ou por defeito de algum facto mal observado que desorientou a logica dos juizos; como em uma experiencia chimica o elemento que escapa mesmo em pequena dose impossibilita a synthese, e, sem que tudo seja falso, nos deixa vacillantes sobre a verdade. Os que apressados censuram e reprovam bem se parecem com esses revisores que, limitando a sua perspicacia aos erros typographicos, e ignorando a materia da escritura, tomam, e trocam algumas palavras por outras, e fazem que digam os auctores o que jamais pensaram.

Entretanto apezar da variedade das doutrinas da grande eschola espiritualista, ha na realidade, mais que na apparencia, muita analogia e pontos de contacto entre Platão, Plotino, santo Agostinho, Descartes, Malebranche, Leibnitz, Bossuet e quantos os seguiram, e os seguem; como ha grande conformidade entre todos os sensualistas, que, por assim dizer, se copiam.

Como porê[m] não me proponho a sustental-os, ou a combatel-os neste ou naquelle ponto, não exporei aqui as suas theorias em forma de resumo. Para que possa devidamente ser julgada uma doutrina philosophica, é mister o conhecimento de todos os seus antecedentes, e das razoes em que ella se apoia; e para isso fôra necessario uma volumosa exposição, que excederia ao plano deste trabalho. Na minha modesta tentativa, tendo em mim mesmo o entendimento, o modelo que desejo estudar e conhecer, farei como o aprendiz que assiduamente trabalhando mais se aperfeiçôa, que ouvindo. Quando apresentar-se a occasião invocarei o juizo dos que me serviram de guias.

Convem neste estudo começar pelo mais simples, pela occasião que desperta a nossa consciencia, pelo exame da percepção externa.

Da exposição critica da theoria do sensualismo concluimos que perceber não é sentir, nem sentir é perceber; que são actos mui distinctos de duas distinctas faculdades; e si a percepção de um objecto externo é sempre acompanhada de sensação, e parece uma só cousa, um acto unico, é porque as duas faculdades se reúnem, se correspondem, operam ao mesmo tempo, sem intervallo, como sem dependencia de verdadeira causalidade, mas de simples correlação. Si em regra geral coincidem sempre os dous actos, nem por isso deixa a analyse de distingui-los; e, por excepção, os separa ás

vezes a natureza, como para ensinar-nos a não confundil-os.

Na percepção de um objecto qualquer externo, uma pedra, um animal, o sol, ou a lua, nós temos as sensações da cor, da forma, ou limite da cor, do movimento; e segundo for esse objecto, poderemos ter as sensações do som, do cheiro; e si o tocarmos, teremos as sensações de dureza, de calor, de frio e de dor. Todas essas sensações estão no ser que sente, e n'elle ficariam, si a faculdade de perceber não as referisse immediatamente a um objecto externo, pelos mesmos canaes que transmittiram, não as sensações, que fóra da sensibilidade não existem, mas sim as impressoens, que simplesmente as occasionam.

Temos pois na percepção, alem do mais que para diante notaremos, 1º a sensação, que assignala em nós uma impressão organica; 2º a presença, ou *intuição* de um objecto externo, a quem a consciencia refere, attribue as sensações como signaes de outras tantas qualidades occultas desse objecto, e colloca essas sensações em lugar dessas qualidades, como a luz que atravessa uma vidraça multicolorida, reflecte todas as cores d'ella no objecto em que toca.

A referencia das nossas sensações a um objecto fóra de nós, e a presença desse objecto como realmente existente com essas sensações por qualidades suas, constitue a percepção externa. Sem

essa coincidência e união da sensação, que é o signal da qualidade occulta de um individuo, e da concepção desse individuo, que é a crença de sua realidade como causa externa da sensação, não ha propriamente percepção sensível.

Como o conhecimento completo de todos os elementos da percepção, de tudo quanto n'ella se encerra, é a condição necessaria para que possamos resolver talvez todas as difficuldades da philosophia, convem examinal-a em todas as suas partes, separar todos os seus requisitos, e ver tudo o que n'ella se contem. As consequencias deste conhecimento profundo são maiores e mais importantes do que esse conhecimento mesmo; mas sem elle não teriam valor scientifico essas consequencias; como o conhecimento das leis geraes da attracção por sí mesmo pouco vale, mas é de um valor immenso, incalculavel na applicação, e explicação dos phenomenos physicos.

A sensação, dicemos, é apenas um signal em nós, que em nós ficaria, si a consciencia não a objectivasse. Convêm proval-o, antes com exemplos, do que com o simples raciocinio.

Si jamais tivesse a natureza apresentado o facto de paralyisia do movimento, conservando a sensibilidade, e de paralyisia da sensibilidade, conservando o movimento, jamais aquelles que só querem a experiencia, e não raciocinios, deixariam de considerar os dous phenomenos como dependentes um

do outro, apesar de tão distinctos; nem teria o physiologista inglez, D<sup>r</sup> Bell, a idéa de reproduzir esses factos separadamente, e demonstrar para sempre a existencia de nervos distinctos para essas distinctas funcçoens.

Separa o raciocinio perfeitamente a percepção da sensação, e nos diz o que seria esta só por sí; mas tambem as separa a natureza, e confirma o raciocinio. Alem dos experimentos de M. Flourens, e de varios exemplos citados nas obras de philosophia, e de medicina, tivemos occasião de observar um facto importante, que merece ser exposto.

Tendo um illustre medico, meu amigo, de fazer em um seu enfermo uma operação assaz dolorosa, communicou-me que pretendia primeiro etherisal-o para poupar-lhe as dores. Levou-me a curiosidade acompanhá-lo ao leito do doente, que por suas circumstancias estava á mercê do meu amigo. Tendo esse infeliz respirado o ether, ficou em um completo estado de immobibilidade e de estupidez; nada via, nada ouvia : os olhos parados, e as pupillas dilatadas; parecia uma estatua sentada. Cuidavamos que elle estava inteiramente insensivel, como deviria estar pela acção do ether. Logo porém que o bisturi, na mão do habil operador, penetrou o vasto tumor, que da parte posterior da orelha esquerda lhe descia ao pescoço, começou o misero a exhalar gritos horriveis e penetrantes, e mais fortes talvez do que soltaria, si naquelle estado não

estivesse. Sua physionomia estava toda contrahida, o corpo convulso, e os braços erravam como quem caminha nas trevas. Tudo annunciava uma dor profunda e interna. Entretanto não fugia a cabeça ao ferro, nem suas mãos para aquelle logar se dirigiam; elle parecia não saber donde lhe vinha a dor. Finda a operação, applicado o apparelho, só cessou de gritar quando, alguns instantes após, tornou a sí como acordando; levou a mão á parte operada, e percebendo as ataduras e a falta do tumor, perguntou sorrindo si o tinham tirado. Informado do occorrido, dice admirado: — Mas eu não senti nada! — Como não sentiste, dice-lhe eu, si gritaste tanto? — Eu gritei? Eu não vi nada, não senti nada, como podia eu gritar?

O que vale tanto como si elle dicesse: Eu não percebi cousa alguma, não tive consciencia de cousa alguma, por conseguinte não me lembro de nada. Si gritei, foi como uma machina, sem vontade, sem querer, sem saber. Si sentí o toque do ferro, a pressão da mão do operador, e a dor, todas essas sensações ficaram na faculdade de sentir; e como eu não estava presente ao corpo, não podia ter consciencia d'ellas, e por isso não as referi á cousa alguma fóra de mim; nem ellas para mim duraram, nem d'ellas me lembro. Ellas estavam na faculdade de sentir separada da consciencia, como si estivessem em outra pessoa, sem eu saber; porque *eu* não sou a faculdade de sentir, nem a sensação; eu sou o ser activo dotado de consciencia, que posso sentir,

ou deixar de sentir o que se passa no meu corpo.

É provavel, ou antes certo, que se communicasse a acção do ether ao cerebro, instrumento indirecto da percepção externa, sem paralyzar os nervos, instrumentos da sensibilidade.

A sensação estava de facto na faculdade de sentir, mas não tendo a alma naquelle estado percepção alguma do que fóra d'ella se passava, não podia objectivar aquellas sensações, das quaes nem mesmo consciencia tinha, por ter cessado as sensações especiaes dos sentidos superiores, que occasionam a sua actividade propria em relação ao corpo, e aos objectos externos.

Este facto, e alguns outros analogos que poderiamos citar, separa perfeitamente a sensação da consciencia, e da concepção, e mostra o que seria, o que é para nós a sensação só por sí, sem percepção.

Quando nós, no gozo da nossa actividade e da faculdade de saber, mas absorvidos em pensamentos profundos, como se conta de Archimedes, não percebemos o que em torno de nós se passa, bem póde ser que as sensações existam de facto na faculdade de sentir, como existem nos orgãos as impressões dos objectos externos; mas, toda enlevada a nossa alma na contemplação de assumptos mais sublimes, deixe de attender a esses objectos externos, e por conseguinte de referir a elles essas sensações impercebidas pela sua consciencia. Si porém dicerem, como dizem alguns philosophos, que em tal caso

não ha de facto sensação, embora haja impressão, confundindo deste modo a consciencia com a sensação, e a sensação com a percepção, seremos do mesmo modo obrigados a reconhecer, e a confessar 1º que a sensação não é uma consequencia necessaria da impressão; 2º que a sensação, para que exista em relação a nós, necessita da consciencia e da attenção, sem que a consciencia necessite de sensações; 3º que póde o espirito estar activo, e pensar, sem sentir, sem perceber objectos externos presentes; porque a percepção de um objecto externo é a *intuição* de um objecto a quem referimós as sensações.

A sensação, ao menos algumas, póde estar na força vital, sem consciencia, sem memoria, sem percepção exterior; e o ser vivo mover-se, guiar-se por ellas, sem as referir á cousa alguma, sem objectival-as. Ter sensações, rigorosamente fallando, não é o mesmo que ter consciencia das sensações, nem o mesmo que ter percepções; como respirar, e mover-se não é o mesmo que ter sensações da respiração, e do movimento.

Demonstrado este ponto, examinemos agora o que são as sensações em relação ás impressões, e aos objectos externos.

Todas as nossas sensações, modos diversos da faculdade de sentir, estão naturalmente classificadas pelos nossos sentidos. Ellas suppoem, para que actualmente se manifestem, uma impressão,

ou movimento especial, communicado pelos objectos externos aos nervos destinados a recebê-lo, e por esses nervos transmittido ao cerebro, ou á parte do cerebro onde reside a faculdade de sentir.

Todas as impressões, ou modificações recebidas, e transmittidas pelos nervos opticos, occasionam sensações de cores, limites, distancias e movimentos dessas cores entre si. Todos os movimentos susceptíveis de serem transmittidos pelos nervos acusticos occasionam sensações de sons. Todos os que são transmittidos pelos nervos olfactorios são assignalados pelos diversos cheiros. Quantos são communicados pelos nervos especiaes do tacto são sentidos como dureza, ou resistencia, extensão da resistencia, igualdade, ou desigualdade da resistencia (lisura, e aspereza); e quantos movimentos se communicam pelos nervos do tacto geral, que é o tacto em todo o corpo, são sentidos como peso, frio e calor.

Si esses movimentos organicos são indifferentes á vida, sentidos são com os caracteres especiaes que acabamos de designar, de cor, som, cheiro, gosto, dureza, etc. Si são convenientes á vida, não só as sensações correspondentes conservam esses caracteres especiaes e respectivos, como tambem agradaveis parecem. Si esses mesmos movimentos são disconvenientes, rapidos e perturbadores do estado normal dos nossos orgãos, dolorosas são as sensações que se manifestam, sem comtudo perdê-

rem os seus caracteres especificos. Mas si esses mesmos movimentos são completamente nocivos, insupportaveis e desorganizadores, a sensação unica que se apresenta é a dor.

Apraziveis e dolorosas podem ser todas as sensações geraes e especiaes; todas podem ser dor.

O prazer e a dor não são pois sensações especiaes, são grãos de intensidade de todas as sensações; e o mesmo prazer exagerado acaba por ser dor. A dor resume á final todas as sensações, e corresponde ao mais alto grão de força de todas as impressões.

Um pedaço de gelo em longo contacto com o nosso corpo acaba por provocar uma sensação de dor tão forte como si fosse uma brasa; e a combustão determina igualmente uma dor acompanhada de tremor como a precedente, a não se differenciar daquella, si pela percepção dos objectos que as occasionam não as distinguissemos. Si tocamos, ou apalpamos um corpo, temos a sensação propria do tocar, que é a resistencia; mas si o apertamos fortissimamente, mesmo um dedo contra o outro, só temos a sensação de dor localisada, igual em tudo á que temos si encostamos as pontas dos dedos em uma brasa, ou por longo tempo contra o gelo.

Esta experiencia está ao alcance de todos, e todos a podem verificar. A conclusão é importantissima e luminosa; apressemo-nos a tiral-a.

Si pois todas as impressoens recebidas pelos nervos da sensibilidade geral e especial, e por elles, ou algum fluido n'elles, transmittidas ao centro da sensação, podem occasionar a dor, ou pelo estado dos nossos orgãos, ou porque essas impressoens são mais fortes do que deviam ser, segue-se que todas essas impressoens são analogas, da mesma natureza, e que a sua variedade especifica depende da variedade especifica da mesma cousa, do seu gráo de intensidade, da variedade dos nervos, e do estado dos nossos orgãos.

Conhecida a natureza de uma só impressão, conhecida está a natureza geral de todas as impressoens; e teremos assim a lei geral das impressoens. Quero dizer, que si uma sensação, por exemplo, é occasionada pela vibração, ou movimento molecular de um corpo, e si a impressão que recebe o nervo é essa vibração que por elle se propaga, ou n'elle por um fluido se transmittit ao centro da sensação, todas as outras impressoens organicas são tambem especies de movimentos, de vibraçoens particulares communicadas mediata ou immediatamente por vibraçoens, ou movimentos analogos dos corpos.

Um facto bem observado dá a lei geral de todos os factos analogos; o fumo que do fogo se eleva, o cometa que erra no espaço, não estão menos sujeitos ás leis geraes da attracção do que a pedra que cai sobre a terra.

O ouvido nos dará a chave do enigma. Podia eu expor a theoria physiologica e physica da audição, mas prefiro deixar a palavra a um sabio.

« Póde-se estabelecer, diz W. Herschell, que o phenomeno do *som* produzido por uma corda de musica, ou por um sino, é o resultado de uma operação que consiste em um rapido movimento vibratorio de suas partes, o qual é primeiramente communicado ao ar, depois á orelha; entretanto o effeito immediato que succede nos orgãos do ouvido não desperta a menor idéa de um tal movimento<sup>1</sup>. »

Entendamos o que diz Herschell. O movimento vibratorio da corda, ou de qualquer corpo que vibre, communica-se ao ar; por conseguinte o ar vibra analogamente; essa vibração communica-se á orelha, e faz que vibre analogamente o nervo auditivo, ou que algum fluido nervio, ou electrico, recebendo o toque da vibração, a propague ao centro, isto é, se mova, ou vibre. Em resultado a sensação do som se manifesta por occasião de um movimento vibratório especial, susceptivel de ser transmittido pelo nervo acustico, destinado a receber-o.

« Entretanto, diz Herschell, o effeito immediato que succede nos orgãos do ouvido não desperta a menor idéa de um tal movimento. »

<sup>1</sup> *Discours sur l'étude de la philosophie naturelle*, § 74.

De certo ; porque quantos movimentos susceptiveis de serem transmittidos pelos nervos auditivos chegarem ao centro onde se manifesta a sensação , serão sempre sentidos como sons , e não como movimentos. Metta-se o dedo na orelha ; a pressão será sentida pelo dedo como resistencia , e como som pelo ouvido. Apertemos fortemente as palpebras , e o movimento produzido pela pressão sobre o olho será sentido como cor pela vista , e não como movimento , e como dor pelas palpebras. Agitemos fortemente o braço , e após , o movimento de todas as suas moleculas será sentido como calor , e não como movimento. E o mesmo acontece com todas as sensações especiaes.

Póde-se dizer sem figura que , na producção da sensação , regula-se a faculdade de sentir , quanto á especie , pelos nervos que lhe transmittem o movimento ; e quanto á variedade , ou grãos , pela intensidade relativa desses mesmos movimentos. De modo que si o movimento transmittido ordinariamente pelo nervo acustico , podesse , por uma anomalia organica , ser transmittido pelo nervo optico , manifestar-se-ia a sensação de cor , e não a de som.

No primeiro período da febre intermittente , quando se concentra a força vital , as moleculas do corpo se apertam , e todos os membros se encolhem , esse movimento de cohesão anormal é sentido como frio , embora estejamos em dias caniculares. No segundo período , quando reage a força vital , e se dilata o

nosso corpo, esse movimento expansivo é assignalado pela sensação de calor. No terceiro periodo, quando se abrem os póros, e se evaporisa o suor, esse maior movimento expansivo sem resistencia como frescura é sentido. E como esse movimento convem ao corpo, e é o termo da reacção vital, agradável lhe parece; até que, prolongando-se alem de certo prazo, começa a ser sentido como fraqueza, e acaba por ser sentido como dor.

A sensação propria do tacto, que é a dureza em todos os seus grãos, corresponde a todos os grãos do movimento de cohesão das partes do corpo tocado, até certo limite que deixa de ser sensível ao tacto.

Reconhecem os physicos depois de Newton, e com razão, que não estão as cores nos corpos, onde ellas se objectivam; mas elles as poem na luz, onde tambem realmente não estão; a menos que o vocabulo luz não designe em geral toda a escala chromatica das sensações produzidas pela faculdade de sentir por occasião dos movimentos transmittidos pelo nervo optico.

Si o supposto fluido imponderavel, a que chamam luz, derramado por toda a natureza, não nos occasiona sensações de cores, senão quando se acha em um determinado movimento vibratorio, que lhe é communicado pelo movimento do sol, e sem o que elle é tão negro como as trevas, não pôde haver a menor duvida que é esse movimento, e não o fluido

mesmo, dado que elle exista, quem provoca a sensação de cor. Tudo quanto dizem os physicos da marcha e dos movimentos da luz tenho por exacto, á excepção de collocarem n'ella raios coloridos. Felizmente é hoje geralmente adoptada a theoria das vibraçoens de Descartes, Huyghens e Fresnel, em preferencia á da emissão, imaginada por Newton.

Todas essas cores primitivas e intermediarias nada mais são do que grãos diversos de sensaçõens, occasionadas por grãos diversos de um mesmo movimento transmittido pelo nervo optico. E a prova physiologica é que, quando se prolonga o movimento que determina a sensação de brancura, e pelo seu brilho cança o nervo, manifesta-se um movimento de reacção, que nos faz ver os objectos brancos manchados de preto. E quando chega essa sensação de alvura á sua maior intensidade, a reacção é tal que nada vemos, ficamos deslumbrados, e tudo nos parece em trevas, phenomeno bem conhecido de todos.

Si o movimento que motiva a sensação de escarlate é o que fatiga o nervo, dá-nos o movimento de reacção a cor verde. E *a priori*, pela sensação de cor que fortemente experimentamos, podemos designar todas as sensaçõens de cores produzidas por occasião do movimento da reacção nervosa.

Tomando a escala gradativa das sensaçõens opticas, a começar da brancura de neve, que corresponde ao mais forte movimento vibratorio do nervo

que o transmite, e seguindo ao amarello, escarlate, azul e preto, que corresponde ao seu repouso; veremos que infallivelmente a acção prolongada que determina uma sensação de cor, occasiona na reacção a sensação correlativa; ou opposta á sensação primitiva: assim, para o branco o preto, para o preto o branco; para o amarello o rocho, para o rocho o amarello; para o encarnado o verde, para o verde o encarnado; para o azul o laranja, para o laranja o azul.

Esta ordem porêem não é arbitraria, e ao acaso. Feita a escala das cores simples, amarello, escarlate e azul, e das cores mistas, laranja, rocho e verde, teremos para cada cor primitiva a que resulta das duas outras cores que não entraram na primeira sensação, e para cada cor composta a simples que não entrou na composição. Amiudadas vezes fiz esta experiencia, outrôs a pedido meu a repetiram, e obtivemos sempre o mesmo resultado.

Sentado uma vez diante de uma janella envidrada onde batia o sol, via eu atravez dos vidros o céo azul claro, e os caixilhos cinzentos, cor que resulta do branco e preto. Sentindo eu os olhos cansados por aquella impressão prolongada, feixei as palpebras; e o que antes vira azul claro parecia-me cor de laranja esbranquiçada e opaca, e os caixilhos cinzentos via-os cor de castanha e transparentes, justamente a cor que resulta do amarello, encarnado e azul, que não entram no cinzento.

Como teriamos essas cores succedaneas, não dadas por objecto algum, e n'uma ordem harmonica, si o nervo optico irritado pela duração do primeiro movimento se não modificasse por uma lei de equilibrio vital, de modo que podesse occasionar essas sensações secundarias, com que se repousa á vista em relação ás primeiras?

Quando despertos no meio da noite, na maior obscuridade e silencio, cuidamos ouvir alguma voz surda e insolita que nos inspira terror, sentimos immediatamente um arrepiamento geral, um movimento de concentração vital acompanhado da sensação de frio. Nossa alma receosa e attenta como que toda se achega aos olhos e aos ouvidos para espreitar o perigo; cores e figuras vagueam ante os olhos; zunem os ouvidos; a bocca secca parece amargar, e as ventas tremulas, contrahindo-se para moderar o afano da respiração, como que farejam, e dão ao olfacto algum cheiro.

Donde nos viriam essas sensações de frio, de cores, de som, de gosto e de cheiro si abalados todos os nervos pelo movimento geral do susto, não as occasionassem, e si a faculdade de sentir não as produzisse tão variadas e relativás como os nervos especiaes vibrados ao mesmo tempo pelo mesmo movimento?

Si a sensação do tacto, a de dureza, não é occasionada pela materia, que não resiste, mas sim pela força do movimento de cohesão que opéra no

corpo; as sensações do gosto e do cheiro, como as de cores e sons, são também ocasionadas por movimentos, e não por qualidades especiaes dos corpos.

Vejamos o que pensa W. Herschell sobre este assumpto. « Ha ainda uma multidão de exemplos de impressões sensiveis que não podemos, actualmente ao menos, considerar senão como simples sensações. Taes são as que produzem em nós o amargo e o doce, etc. Poderíamos, superficialmente julgando, tomal-as como propriedades primarias; mas o exemplo do *som* nos ensina a ser mais circumspectos, e nos induz a consideral-as antes como puros resultados de qualquer *processo secreto que obra sobre os nossos órgãos, e tão subtil que nos escapa*. Uma experiencia simples tornará mais sensivel esta idéa. Uma solução do sal que os chimicos chamam nitrato de prata, e uma solução de hyposulfato de soda, produzem, cada uma separadamente, quando as provamos, uma sensação de amargo extremamente desagradavel, e misturadas são do mais doce sabor. O sal designado com o nome de tunstato de soda é doce, quando o gostamos, e um momento depois amargo como a quassia <sup>1</sup> »

Entrevio Herschell a verdade, como outros muitos physicos e physiologistas, e a sua duvida e hesi-

<sup>1</sup> *Discours sur la philosophie naturelle*, § 74.

tação provém somente da tendencia natural dos physicos, e de todos os homens, a tomar como qualidades das cousas o que só é dado pela faculdade de sentir, e nellas objectivado pela percepção. *O processo secreto e subtil que obra sobre nossos orgãos, como se exprime o celebre astrônomo, nada mais é do que o movimento das moleculas do corpo; movimento que deve estar sujeito as leis geraes da attracção e da expansão; movimentos que transmitidos pelos nervos são assignalados diversamente pela faculdade de sentir, segundo os nervos que os transmittem.*

Si todos esses movimentos fossem sentidos como movimentos, jamais chegaria o homem pela experiencia a discernil-os em todos os seus grãos, e não podéra servir-se das cousas, de que a cada momento necessita para viver. Elle estaria como um individuo na presença de uma vasta bibliotheca de livros não classificados, sem numeros, e sem rotulos externos, sem titulos internos que indicassem a materia da obra e os nomes dos auctores. Elle repassaria mil vezes todos os livros sem jamais poder distinguir nenhum; a menos que *a priori*, antes de entrar nessa bibliotheca, não soubesse de cór todas as sciencias, todos os livros, todos os auctores, para poder, pela simples leitura de uma pagina, separar os livros, classificar-os, especificar-os, e marcar-os no exterior com signaes diversos, que a todo instante lhe servissem.

As sensações estão para as qualidades occultas das cousas como os lettreiros para os livros antes e depois de os conhecermos. Ellas são puros signaes de movimentos, e de grãos de movimentos, signaes não recebidos de fóra, mas produzidos naturalmente pela faculdade de sentir, e objectivados pela percepção, pela faculdade de saber.

Todas as sensações estão *a priori*, e classificadas na faculdade que as produz pelas leis que a regem, segundo as necessidades do corpo, e as necessidades temporarias do espirito. O typo, a norma das sensações está nessa faculdade, como o typo de uma arvore está no germen que a desenvolve, e não na terra, na agua, ou no ar que a nutrem; como o typo do corpo humano está na força vital que o organisa, e não nas moleculas que entram e saiem em continuo fluxo.

Eis porque profundamente dizia o immortal Descartes : « Nada póde vir dos objectos externos á nossa alma, pelo intermedio dos sentidos, senão alguns movimentos corporeos; mas nem esses movimentos, nem as figuras que d'elles derivam são concebidos por nós taes como elles estão nos orgãos dos sentidos; do que se segue, que mesmo as idéas do movimento, e das figuras estão naturalmente em nós; e como mais forte razão as idéas da dor, das cores, dos sons, e de todas as cousas semelhantes, naturaes nos devem ser, a fim de que o nosso espirito, por occasião de certos movimentos corporeos,

com os quaes nenhuma similhança teem ellas, represental-os possa a sí mesmo. »

O que é da maior evidencia, uma vez que á sensação se dê tambem o nome de idéa, e que a palavra representar se entenda por perceber, ou distinguir.

Eis a razão das idéas innataš de Descartes; da harmonia preestabelecida de Leibnitz, e da visão em Deos de Malebranche.

Segundo os principios da harmonia preestabelecida, não ha nenhuma communicação reciproca entre a alma e o corpo; e todas as idéas estão originariamente no espirito, que as tira do seu proprio fundo, bem como todos os seus pensamentos. « De sorte que, diz Leibnitz, as leis que ligam os pensamentos d'alma na ordem das causas finaes, e segundo a evolução das percepçoens, devem produzir imagens que se encontram, e concordam com as impressoens dos corpòs sobre os nossos orgãos; e do mesmo modo as leis dos movimentos dos corpos, que se succedem na ordem das causas efficientes, tambem se encontram, e concordam de tal maneira com os pensamentos d'alma, que o corpo é levado a obrar no tempo que ella quer<sup>1</sup> »

Todas essas theorias dos spiritualistas, que tão diversas parecem, são como livros escriptos em

<sup>1</sup> *Essais sur la bonté de Dieu et la liberté de l'homme*, part. 1.<sup>o</sup>, § 62.

linguas differentes, e traduzidos dizem todos a mesma cousa com expressoens diversas e figuradas. Cada qual entende melhor o livro da sua lingua, e todos teem as mesmas noçoens, sem que ás vezes se entendam entre sí; salvos os que, conhecendo as differentes linguagens, deixam de lado as palavras, e só consideram as idéas que ellas exprimem.

---

## CAPITULO OITAVO.

Classificação dos sentidos em relação aos factos principaes da existencia do homem. — Onde estão as sensações. — A sensibilidade não é uma faculdade d'alma espiritual. — Considerações sobre a sensibilidade dos animaes, e dos vegetaes. — Usos do cerebro. — Explicação dos actos instinctivos dos animaes, sem consciencia.

---

É incontestavel, segundo acabamos de ver, que todas as sensações estão *a priori* na faculdade de sentir, como no germen preexiste o typo do seu futuro individuo, ou como estava a Iliada na mente de Homero, antes de produzil-a; e só carecem de um estímulo para manifestar-se. Consistem todas as impressões que as provocam em movimentos vibratorios, compatíveis com os nervos que os transmittem ao cerebro. E reduzem-se todas as qualidades dos corpos a movimentos diversos, dependentes das leis geraes da cohesão e expansão, e especiaes das affinidades. A excepção da extensão, que é a dimensão do espaço occupado pelo movimento; e a excepção da forma, que é, para cada corpo inerte, o limite onde se equilibram os movimentos de expansão e de cohesão, e determinam o estado solido, liquido, ou gazoso.

Nenhuma idéa se tem da materia sem a extensão e a fórma; mas essas condicções, a que chamam propriedades essenciaes dos corpos, dependem tanto da materia, como depende d'agua o ser solida, liquida, ou gazosa.

Assim, podemos definir as sensações : modos diversos da sensibilidade, occasionados pelos movimentos dos respectivos nervos, e que servem ao espirito de signaes naturaes e *a priori* do movimento dos corpos.

Não só as normas das sensações estão *a priori* na faculdade de sentir, que ao espirito e ao corpo igualmente serve, como tambem classificadas se acham em sentidos diversos, que pelos seus usos assignalam os factos essenciaes da existencia humana temporaria.

Assim, o ouvido importa mais á intelligencia pura que todos os outros sentidos. Por elle adquirimos a linguagem articulada; por seu intermedio gozamos da poesia, da eloquencia e da musica; a sua ausencia condemná o homem á mudez, a não communicar-se intellectualmente com os outros homens, a parecer completamente estúpido, si alguém dotado desse sentido não inventa algum meio para supprir difficilmente tão grande falta. Só goza perfeitamente do ouvido o espirito elevado e culto. Mais vezes nos rimos, e choramos pelo que ouvimos, do que pelo que vemos; jamais um quadro, um monumento nos causará tanta commoção e abalo

como uma tragedia, ou uma comedia. A mais linda aurora nos parece fria e morta, si a não saúda o canto das aves; e o estrondo do trovão que rebôa é mais sublime que o fuzilar do relampago no meio das trevas. O espectaculo da natureza, a solidão dos bosques, os campos de batalha, as scenas de lucto e de dor, que ás vezes vemos com indifferença, todas essas miserias da humanidade, todas essas ridiculas fraquezas dos homens que testemunhamos sem o menor alvoroço, narradas, descriptas, ouvidas nos commovem, compungem, ou recream; como si nada comprehendesse a intelligencia senão pelo seu sentido predilecto. Uma palavra entendida nos reanima, e vigora, ou nos prostra, e faz desmaiar. No cárcere obscuro, sem soccorro de objectos externos, o preso, cantando e fallando, por sí mesmo o pôde pôr em actividade, e acalmar as suas mágoas. É o sentido que mais enriquece a memoria, que mais serve á consciencia, e á razão. A consciencia, a inspiração, a razão mesma nos parece uma voz occulta e divina, que nos falla, e aconselha. Si o homem não fosse illuminado pela razão, que subtrahe sua alma ao mundo sensivel, e a eleva á contemplação das verdades necessarias e geraes, seria-lhe este sentido o ultimo de todos, como é para os irracionaes. Não participa o corpo dos seus prazeres todos intellectuaes, senão indirectamente, e pela satisfação mesma do espirito. As suas sensações não são

signaes de nenhuma necessidade physica, nem representam cousa alguma util ao corpo, e melhor que todas as mais sensaçoens denunciam o movimento que as occasiona.

Não se póde deixar de admirar ás maravilhas deste sentido, que melhor explica as de todos os outros, quando consideramos que, em um vasto salão de baile, o ar assoprado pela respiração de milhares de criaturas, cortado e agitado pelos movimentos d'ellas, varrido pelos dansantes, decomposto pela combustão de mil luzes, vibrado por tantos instrumentos musicos diversos, saindo e entrando em columnas pelas janellas, possa transmittir todos esses movimentos junctos aos nervos auditivos, serem todos recebidos, e sentidos como sons, e no mesmo tempo percebidos, differençados, harmonizados pela intelligencia! Si podessem os olhos ver todos esses movimentos junctos em mil direcçoens diversas, partindo a cada instante de todos os pontos, propagando-se por todos os lados, succedendo-se sem interrupção, como milhares de redominhos que desordenadamente se abalroam, e emaranham, que confusão, que vertigem, que cháos lhes não pareceria! Entretanto podemos dizer desse ar vibrado por milhares de modos differentes o que dice Galiléo em baixa voz, obrigado pelo sancto-officio a negar o movimento do sol: *e pur si muove!* — E nós ouvimos por esse modo!

Si o ouvido é o sentido que mais serve á intelli-

gencia pura do espirito, e que lhe dá o instrumento mais natural, a palavra, para discorrer consigo mesmo, e revelar-se aos outros espiritos intelligentes, a vista é o sentido que mais denuncia a reunião da intelligencia com a faculdade de sentir, e mais o chama ao mundo exterior. É o sentido da imaginação, que reúne as sensações de todos os sentidos. Por elle tende sempre o espirito a representar com fórmãs e cores a substancia dos corpos, as suas idéas, sua propria substancia, e até Deos mesmo. Sem este sentido jamais teria apparecido no mundo a theoria das idéas imagens das cousas. É o sentido das exterioridades, das artes plasticas, do luxo, e da vaidade. Elle serve melhor que os outros sentidos á rápida e multiplice percepção externa das apparencias; mas os seus signaes variados de figuras, cores, e movimentos perturbam a intelligencia na contemplação sublime das idéas puras. Sua ausencia mesmo desde o berço não causa grave damno á intelligencia, e fortifica a vontade; e si nos falta no meio da vida, reforça-se a intelligencia. Si Homero e Milton fossem antes surdos que cegos, é bem provavel que não tivéssemos a Iliada e o Paraiso perdido. O sabio universal Diogenes de Alexandria, mestre de S. Geronimo, e o celebre Saunderson, um dos maiores mathematicos de Inglaterra, foram cegos. De surdos-mudos só conheço Navarrette, discipulo de Teciano, que pela pintura adquirio alguma nomeada.

O olfacto é o sentido da vida, e melhor que todos nos revela a existencia de uma força vital, que organisa o corpo. As suas sensações operam directamente sobre essa força. Um cheiro nos pôde matar repentinamente, intacta deixando a organização; um cheiro nos revoca a vida, que parecia fugir-nos. Não são as particulas deleterias, que entram com o ar nos pulmões, o que de subito soffoca, ou mata o infeliz que respira os vapores mortíferos; esse mesmo ar infecto, respirado pela bocca em maior quantidade, sem que o sinta o olfacto, não causa tão prompto damno. É o cheiro, a simples sensação de cheiro que o mata! A dor mesma a mais violenta, o esphacelo, a destruição de uma parte do organismo não produzem tão rapido effeito sobre a vida como um cheiro. O enfermo extenuado e faminto por exagerada dieta mais lhe restaura a força vital o farejar o alimento, que tomal-o, sem sentir-lhe o aroma. Mais promptamente operam alguns remedios pelo cheiro, que pela sua tardia acção sobre o estomago, e sobre o organismo. Si melhor estudassem os medicos as propriedades dos cheiros sobre a vida, facilmente curariam algumas molestias vitaes; como as que perturbam a intelligencia as curavam os antigos por meio da musica, ao que hoje pouca importancia damos. Si dormimos, todas as sensações fortes nos despertam; mas certos cheiròs extinguem a vida mesmo no somno, sem acordar-nos. Eu creio

que os animaes se guiam quasi exclusivamente por determinados cheiros, que não sentimos. Muitos factos o provam.

Após o olfacto o paladar, sentido puramente organico, que denuncia as necessidades do corpo, da vida unida á materia; como a vista mostra melhor a intelligencia unida á sensação. Elle fiscaliza naturalmente, sob a inspecção do olfacto, as qualidades das substancias de que necessita a vida para renovar continuamente o seu corpo; e por isso jamais deixam os medicos de consultal-o, e de examinar o seu organo respectivo.

O tacto é o sentido physico e material por excellencia. A sua sensação principal, a resistencia, faz suppor a impenetrabilidade, em que consiste a materialidade. Todas as outras sensações do tacto geral, que por ser sentido puramente physico se acha em todo o corpo, o peso, o frio e o calor, signaes da gravitação, da cohesão e da expansão, nos dão esses três phenomenos primitivos do corpo inerte.

Alem destes cinco sentidos temos a motricidade, o movimento, que não sei porque o não consideram como um sentido distincto, hoje que se sabe que ha nervos especiaes para o movimento, longo tempo confundido com a sensibilidade. Este sentido, ou esta potencia, corresponde á actividade propria do espirito, liga todos os outros sentidos, e os subordina á vontade; manifesta o poder da volição livre, e a sua acção e senhorio sobre o corpo. E como as

sensações tactis nos servem de signaes da impenetrabilidade inerte no espaço, da cohesão e da expansão, essas três condições fundamentaes da corporeidade, e de cujo equilibrio resulta a forma sensível; do mesmo modo serve o movimento voluntario de signal da actividade livre e causal, em que mais particularmente se revela a personalidade do espirito, a força, o sujeito da intelligencia; como o movimento involuntario manifesta a acção instinctiva da vida animal.

Cousa admiravel! Como o espirito unido ao corpo, si bem que de naturezas oppostas, pareça com elle unificar-se, e seja ao mesmo tempo activo pela vontade, e passivo pela sensibilidade, dous factos que se diria depender um do outro, e formar uma só cousa indivisivel, posto que diversos de natureza, assim tambem os instrumentos dessas duas funções, os nervos do movimento, e os da sensibilidade, são complexos, e apenas separados nas suas origens, ou raizes. E o que é mais, as raizes e os filetes que transmittem as volições dos movimentos são anteriores ás raizes dos filetes da sensibilidade, como para indicar pela sua posição a prioridade da actividade sobre a passividade! O espirito humano póde achar essas harmonias, mas não as inventa, como não inventou o seu corpo.

Todos os sentidos servem ao espirito e ao corpo directa ou indirectamente; todas as suas sensações são modificações, ou actos da faculdade de sentir;

mas para cada facto especial e distincto da constituição harmonica do homem ha um sentido predilecto, cujas sensações lhe são mais uteis e apraziveis; cuja ausencia lhe é mais prejudicial; e por esses sentidos podemos naturalmente separar esses elementos, ou factos distinctos. Assim, para a intelligencia pura e a consciencia temos o ouvido e a palavra; para a percepção externa a vista; para a força vital o olfacto; para o organismo o gosto; para a actividade livre o movimento; para o corpo inerte o tacto.

Eu distingo aqui a sensibilidade propriamente dita, que é uma propriedade essencial da força vital, que sente sem consciencia e sem memoria, da percepção externa, ou perceptibilidade do espirito, que recebe, refere, e objectiva essas sensações, que lhe servem de signaes de alguma cousa. A perceptibilidade é a faculdade do espirito que se corresponde com a sensibilidade vital, e se serve das sensações, as reune, e as conserva em memoria, e o faz parecer sensível, pela consciencia da percepção immediata d'ellas.

A sensibilidade está na força vital. É essa força quem se modifica, e produz a sensação que se apresenta á nossa alma. Si a sensibilidade estivesse n'alma intelligente e livre, de cada vez que ella se lembrasse de uma sensação a senteria de novo, como de cada vez que se lembra de uma concepção a concebe de novo; mas si lembra-se de uma dor,

ou de um cheiro, ella não os sente de novo; e quando se lembra de uma cor, não a vê, e só a representa em um objecto qualquer percebido por ella. A consciencia e a memoria das sensações não são actos de sensibilidade, nem d'ella dependem; são actos da perceptibilidade, conservados em memoria.

Um animal inferior, um insecto, sente o cheiro, o gosto, o frio, o calor em especies e grãos relativos ás suas necessidades vitaes; guia-se momentaneamente por essas sensações, machinal e instinctivamente, sem consciencia, sem memoria d'ellas; como sem consciencia e sem memoria os animaes herbivoros desde que nascem instinctivamente tomam os alimentos que lhes convêm, segundo as suas sensações vitaes e especies, ou instinctos.

O engano dos philosophos, que fazem da passividade de sentir uma faculdade da alma humana intelligente, provêm de que a alma parece ter consciencia das sensações, e immediatamente senti-las. Mas a consciencia de uma sensação nada mais é do que a consciencia da percepção de alguma cousa acompanhada de sensação. A alma parece ter consciencia do appetite como acto seu, e não é ella quem appetite, e deseja : tem algumas vezes consciencia da percepção acompanhada de sensação do movimento involuntario do corpo, e não é ella quem o move. Sem a percepção do movimento não teria o espirito a sensação do movimento; sem a

sensação do movimento não teria elle no estado normal a percepção do movimento; mas distinctos são os dous factos, e no estado anormal se separam. O paralytico de movimento póde percebê-lo, sem sentil-o; no somno sente a vida a acção do cheiro, sem que tenhamos consciencia d'elle. O insecto sente sem perceber, e o somnambulo percebe ás vezes sem sentir as impressoens feitas sobre o seu corpo.

A fallar com exactidão o espirito não tem consciencia das sensaçõens como modificaçõens suas, como não a tem do sol, do seu corpo, e do movimento do corpo; elle só tem consciencia das percepçõens de todas essas cousas; e quanto ás sensaçõens mesmas, elle só tem uma percepção immediata, pela sua immediata união com a força vital sensitiva, que é o mediador do espirito com o corpo.

A vida que sente sem consciencia é a verdadeira *natureza plastica* imaginada por Cudworth para explicar a acção reciproca d'alma e do corpo; mas aqui ella não é uma hypothese; é um facto, é uma força real, demonstrada pela razão e pela experiencia, e não imaginada.

Não devemos pois dizer que a alma é dotada de intelligencia, de sensibilidade, e de actividade, mas sim que é dotada de intelligencia, de perceptibilidade, e de actividade livre, ou liberdade.

Como a força vital tambem é activa, mas não livre, e a força do espirito se manifesta na sua livre von-

tade, devemos dizer actividade livre, ou liberdade, e não simplesmente actividade.

Separada d'alma a propriedade de sentir, como a razão e a boa experiencia o pedem, facil será a explicação de muitos phenomenos physiologicos e naturaes; como a idéa de Galileo de suppor o sol no centro do nosso systema planetario dêo a explicação de muitos phenomenos astronomicos, e é hoje uma verdade incontestavel. Com a differença, que a verdade astronomica foi achada por uma hypothese científica; e a que apresento é o resultado da observação, e da experiencia sanccionada pela razão.

Si a sublime intelligencia de Kant, observando melhor os factos distinctos da natureza, tivesse separado a sensibilidade da perceptibilidade, não teria considerado a consciencia como um senso intimo, como um modo da sensibilidade; e tendo reconhecido melhor que ninguem os caracteres necessarios e absolutos do tempo e do espaço, não os teria considerado como condicçoens e fórmias *a priori e subjectivas* da sensibilidade, em vez de consideral-os como intuiçoens puras *a priori e objectivas* da razão. Este engano fundamental viciou toda a sua admiravel *Critica da razão pura*, e o levou a esse subjectivismo, ou antes *nihilismo* completo, apesar de propor-se a combater o scepticismo de Hume, que elle reforçou, em vez de destruir.

M. Cousin<sup>1</sup>, digno interprete de Kant, no seu exame da Critica da razão pura do philosopho de Koenigsberg, vio o erro, poz o dedo de mestre em cima; mas incompleta nos parece a sua refutação, porque elle mesmo considera a sensibilidade como uma faculdade d'alma, e a sensação como um phenomeno da consciencia. Como si a sensação fosse uma modificação do espirito humano.

Infelizmente em favor do que digo não posso citar a opinião de nenhum philosopho antigo, ou moderno; todos de commum accordo attribuem á alma a sensibilidade. Em compensação porêm apresento factos em que se separa a sensação da consciencia, como a percepção da sensação.

É verdade que a celebre eschola de Alexandria falla de uma alma irracional sensitiva, como falla de uma potencia vegetativa. Si eu bem entendi Plotino, tão notavel pèla sua obscuridade, como pela sua elevada dóctrina, elle imagina uma *natureza animal*, differente d'alma e do corpo, a quem pertence a sensação. Achando difficuldade em attribuir á alma, ou ao corpo, a faculdade de sentir, recorre a essa *natureza animal*. mista, e diz : « Si nos perguntam agora porque nós sentimos, responderemos : é porque não estamos separados da *natureza animal*, posto que haja em nós principios de um genero mais elevado, que concorrem para

<sup>1</sup> *Philosophie de Kant*, par M. Victor Cousin.

formar o todo tão complexo da *natureza humana*. Quanto á faculdade de sentir que é propria d'alma, ella não deve perceber os objectos sensiveis mesmos, mas somente suas fórmãs, impressas no animal pela *sensação*. Porque essas fórmãs teem já alguma cousa da natureza *intelligivel* : a *sensação exterior propria do animal* não é senão a imagem da sensação propria d'alma <sup>1</sup> »

Por este e outros periodos vemos que Plotino suppunha uma *natureza intermediaria*, onde está a sensação; uma faculdade de sentir propria d'alma; uma sensação exterior propria do animal; uma sensação interior propria d'alma, da qual a outra é imagem. Desta confusão de palavras só se collige que a profunda intelligencia do philosopho de Lycopolis distinguia, não claramente, duas espécies de sensações, interiores e exteriores, na duvida em que estava sobre a quem exclusivamente attribuil-as.

Os physiologistas e naturalistas modernos, concordes com todos os philosophos em dar á alma humana a faculdade de sentir, e não podendo explicar certos phenomenos da vida vegetal, ou puramente animal, deixaram a *tonicidade* de Van Helmont e Stahl, a *irritabilidade* de Glisson e Haller; o *mechanismo* de Boërhave, a *contractibilidade* de Blumenbach, e recorrem todos a uma *sensibilidade organica*, e a uma *sensibilidade animal*.

<sup>1</sup> Plotino, *Enn.* I, L. 1, § 7.

Reconhecêo o D<sup>r</sup> Bretonneau a acção anethetica do ether sobre a sensitiva (mimosa pudica), e o D<sup>r</sup> Leclerc adormecêo-a com o laudano. Como negar-lhe um certo gráo de sensibilidade latente, propriedade essencialmente vital, que talvez se modifique indefinitamente? Talvez sintam todos os seres vivos; o que não ousamos affirmar. Como não temos sensação alguma das operaçoens occultas da vida organica do nosso proprio corpo, que não são operaçoens mechanicas; como ignoramos completamente de que modo escolhem e tiram do sangue os nossos orgãos o material que lhes convem; nem mesmo como em certos casos se modifica a sensibilidade para apresentar-nos as sensaçoens que recebemos, não podemos saber em que consiste essa sensibilidade organica, que possuem os vegetaes em commum com os animaes. Quanto a estes, os mais inferiores parece terem as sensaçoens tactis; os superiores o ouvido.

Só o homem tem consciencia, tem intelligencia, tem liberdade; elle só tem alma, elle só tem falla e o senhorio de sí mesmo. Onde não ha consciencia, razão, e liberdade, não ha uma alma espirital, não ha discurso interior, nem palavra.

A sensibilidade não é uma faculdade d'alma espirital que pensa; é uma propriedade da força vital immaterial, que organisa o corpo, e ao travez da qual percebemos.

O cerebro não é o organ da intelligencia, da

consciencia e da liberdade; é simplesmente o bulbo nutritivo dos nervos, e o organo onde as impressões transmittidas pelos nervos cerebraes augmentam de intensidade, e duram, a fim de que a vida sensivel, sem consciencia e sem o senhorio de si mesma, possa pela continuação do movimento, ou da impressão do cerebro, continuar a sua operação começada. Sem essa duração da impressão, não haveria para a sensibilidade da vida duração da sensação. Não que essa duração lhe seja conhecida; mas de instante a instante começada, de instante a instante opera a vida; como uma pedra se vai movendo em quanto empurrada; e si a pedra sentisse sem consciencia, como a vida, ella se iria movendo por si, e sentindo successivamente, e successivamente esquecendo-se da sensação do movimento antecedente, de modo que, chegando ao termo do movimento, pararia, e deixaria de sentir a ultima sensação, como tinha deixado de sentir todas as outras; e para quem a visse e observasse pareceria mover-se ella em virtude de um conhecimento do que fazia.

Mas poderão objectar-me com as bellas experiencias de M. Flourens, por mim citadas. « Si ao animal tiram-se os dous lobulos cerebraes, elle perde todos os sentidos; deixa de ver, e de ouvir; perde todos os seus instinctos; elle não sabe defender-se, nem abrigar-se, nem fugir, nem comer; perde em fim toda a intelligencia, toda a percepção,

toda a volição, toda a acção espontanea <sup>1</sup>. » Logo, tem o animal uma intelligencia alem da faculdade de sentir, tem percepção, tem livre vontade e consciencia; por conseguinte tem uma alma, que se serve do cerebro como instrumento.

Ao que respondo, que por esses admiraveis experientos só se conclue logicamente que, perdido o cerebro, perde o animal os sentidos superiores, as sensações do ouvido, da vista, do olfacto e do paladar que dependem do cerebro, e fica reduzido á vida vegetal, como si elle nacesse surdo, cego, sem olfacto e sem paladar.

Não perde a vida, porque essa não reside no cerebro, e tem a sua séde, no animal, na medulla allongada, como o suppõe o illustre physiologista. Não perde as sensações do tacto geral, porque essas, no animal, tem o seu instrumento nos feixes posteriores da medulla espinhal. Não perderá os movimentos involuntarios, porque esses dependem dos feixes anteriores da mesma medulla. Perdendo o animal as sensações superiores, deixa de ser animal, é um vegetal com fórmula animal, e parecerá assim perder a intelligencia.

Poderão voltar o argumento, e dizerem-me : Dado o cerebro e as sensações superiores, adquire o animal a intelligencia, e por conseguinte uma alma com todas as suas faculdades mais ou menos. E

<sup>1</sup> *De la vie et de l'intelligence*, cap. 8, p. 42.

neste caso, ou as sensações superiores, e o cerebro só por si explicam tudo no homem como no animal; ou, si não explicam tudo no homem, também não explicam no irracional, e devemos conceder-lhe uma alma distincta da sensibilidade, ou negal-a ao homem.

Respondo : Todas as sensações superiores quantas tem o homem em commum com os animaes explicam perfeitamente os actos, e instinctos dos irracionaes; mas não explicam a consciencia, o eu distincto da sensação, a memoria, a razão, a liberdade, a inducção, a deducção e a palavra.

O animal póde mover-se, caminhar, comer, e exercitar muitos outros actos em virtude de uma sensação presente e successiva; e para isso não necessita de consciencia e de um eu. Não sei que um animal pratique acto algum em virtude de uma concepção passada, nem sei si se recolhe em si para meditar sobre o seu estado, o que fez, e o que lhe cumpre fazer; si elle tem passado, e si tem futuro. Elle póde sentir prazer por uma sensação presente, como o sentira por igual sensação passada ha um anno, sem lembrar-se da primeira, e assim parecer ter consciencia e memoria, sem a ter; como a planta nesta primavera desabrocha, produz novas flores, repete o que fizera na primavera passada, sem consciencia do presente, sem lembrança do passado. Elle póde como a formiga, como a abelha, preparar o seu celleiro, parecer ter consciencia do que faz,

e pensar no futuro ; como a vida organica sem consciencia prepara o seu celleiro no tecido cellular do animal. Elle póde no meio de sensaçoens diversas mais ou menos convenientes ás suas necessidades vitaes, parecer hesitar, deliberar, escolher, e decidir-se ; como a debil trepadeira sem consciencia se inclina, vacilla, curva-se, até achar um arrimo a que se encoste, e se vá segurando pelas gavinhas ás astes que encontra. Como o cão e o cavallo, póde parecer reconhecer o seu senhor, ser-lhe fiel, defendel-o, por instinctos naturaes modificados pelo habito, por uma acção magnetica que sobre elles exerçamos, acção conhecida, que não devemos desprezar na explicação de certos factos, e que todos os seres exercem uns sobre os outros, muitas vezes sem conhecimento.

O equilibrio das diversas sensaçoens póde dar ao animal instinctos diversos e innatos, e modificarem-se pelo tempo; como pelo terreno e a temperatura se modifica a planta; mas não lhes dá intelligencia.

Quando me provarem que o animal tem consciencia de sí, razão, liberdade e palavra; que elle tem percepçoens das cousas como nós, e não umas simples sensaçoens; que elle induz e deduz; que tem idéas geraes e necessarias, eu direi que o animal tem alma, alem da vida sensitiva.

Mas quem poderá penetrar, e ler na consciencia dos animaes, que não vejo revelar-se em cousa alguma, apesar de terem elles as mesmas sensaçoens

que temos, talvez melhores do que nós, e instinctos superiores desde o momento em que nascem? Si os tivesse o homem, com a alma que tem, muito mais adiantado estaria, e não precisaria de uma longa e debil infancia para aprender. Suppor que os animaes teem consciencia de sí, só porque teem sentidos externos, não me parece mais razoavel que o suppor que vêem os cegos só porque teem olhos.

Em conclusão, a alma humana, o ser espiritual que pensa e tem consciencia de seus actos, não é a substancia da vida, como esta não é a dos corpos; ella não pôde ter propriedade alguma que seja identica á de qualquer outra substancia; como a vida, e a materia não teem nenhuma das faculdades do espirito: e si a vida é dotada de sensibilidade, não é crível que essa propriedade pertença á alma, e á vida ao mesmo tempo.

Entretanto si a nossa alma não tem como sua a propriedade de sentir; isto é, si não é ella quem se modifica para produzir a sensação, essa propriedade da força viva tem, por assim dizer, *affinidade* com a faculdade de perceber; e faz que a alma, recebendo por ella a sensação, possa servir-se do corpo, e converter naturalmente em signaes das suas percepçoens essas sensaçõens, que immediatamente as acompanham.

Si geralmente se admitte que a alma tem acção sobre o corpo, e este sobre a alma, por intermedio da vida; que as necessidades organicas se apresen-

tam ao espirito pelas sensações da fome, da sede, e da dor; mais facil será comprehender que sejam as sensações modificações da sensibilidade vital, que não é uma força material, e póde servir de mediador entre a alma e o corpo.

Si não é a alma quem se modifica para produzir a sensação de sede, ou de dor; si ella só as recebe, e percebe o que significam essas sensações, porque não será o mesmo quanto ao som e as cores? Não vejo nisso maior difficuldade para a explicação dos factos do que na opinião contraria geralmente aceita, que as sensações são modificações do ser que pensa.

A existencia de uma força immaterial que organisa o corpo é tão incontestavel como a existencia de um espirito que pensa, e que não tem consciencia de ser elle quem organou o seu corpo, e quem opera no interior nos órgãos d'elle. Essa força identica, sensitiva e organisadora é o nexo entre o espirito e o corpo; porque não será ella quem se modifique na presença das impressões organicas, e communique immediatamente ao espirito as suas proprias affecções involuntarias?

Os que suppoem que limita-se o espirito humano á faculdade de sentir, poderão crer que assim o despojamos da sua principal, ou unica faculdade. Mas como para nós não são as cores, os sons, e os cheiros, nem a sensibilidade toda quem pensa, julga, raciocina, induz, deduz, delibera e quer, não jul-

gamos esbulhal-o de cousa alguma, attribuindo essas modificaçoens involuntarias á força vital que organisa o corpo; força que consideramos como immaterial, e que move o animal instinctivamente.



## CAPITULO NONO.

Summario do capitulo antecedente. — Condiçõens necessarias para que haja percepção. — Objecçoens, e refutação. — O que são as sensações para a consciencia. — Si os animaes percebem como o homem, e si elles teem consciencia dos seus actos. — Como se pôde bem explicar todos os seus actos sem consciencia. — Do instincto e da intelligencia. — Resposta a algumas opinioens sobre a intelligencia dos animaes.

---

Para se conhecer perfeitamente um objecto qualquer, um elemento simplés tanto da intelligencia, como da natureza physica, é necessario separal-o, distinguil-o de tudo o que não é elle, de todos os outros elementos com os quaes se pôde achar unido. No processo desta analyse vai o espirito observador notando, percebendo, e affirmando novas cousas, novas relações, e parece ás vezes esquecer-se do objecto principal das suas pesquisas. Mas da mente lhe não sai esse objecto, cujo estudo o obriga a reparos accessorios. Tal nos acontece agora com o exame da percepção externa, que não perdemos de vista.

Como todas as nossas percepçoens externas são occasionadas, ou acompanhadas de sensações, deviamos antes de tudo separar por todos os meios

os dous elementos que a constituem, o elemento puramente intellectual, e o elemento sensível; a intuição, e a sensação que lhe serve de signal.

Conhecemos o elemento sensível, a sensação produzida pela sensibilidade por occasião de uma impressão externa. Sabemos que todas as impressões, impropriamente assim chamadas, se reduzem a movimentos dos nervos da sensibilidade geral e especial: que todos esses movimentos lhes são communicados por analogos movimentos dos corpos, susceptíveis de serem transmittidos pelos nervos ao cerebro: que as especies de sensações, segundo os nossos sentidos, dependem das especialidades dos órgãos nervosos, e a sua variedade, em cada sentido, do gráo de intensidade do mesmo movimento; e fomos levados a affirmar que todos esses movimentos estão sujeitos ás leis geraes da attracção, e ás especiaes das affinidades.

Sabemos mais que podem esses mesmos movimentos nervosos ser produzidos por uma reacção vital, vinda da actividade espontanea da vida sensitiva, e que neste caso manifesta-se uma sensação pura, succedanea, contraria á precedente, sem objecto externo que a occasionasse, e á que ella haja de ser referida.

Reconhecemos mais que essas sensações não são imagens dos movimentos, nem os representam por modo algum; porque um movimento só póde ser representado por movimento analogo, e não

por uma cõr, ou por um cheiro; do mesmo modo que a sensação de dor não representa o som : que essas sensações são modificações especiaes da faculdade de sentir, que nada se parecem com as modificações nervosas, ou corporeas que as determinam : que ellas não veem de fóra, e ao contrario são produzidas pela sensibilidade em virtude de leis proprias, a que está subordinada.

Vimos que essas sensações, em quanto puras sensações, estão no ser sensível, e lhe servem de guia segundo as suas necessidades, mas sem dar-lhe consciencia, um eu que dellas se distinga, que possa livremente resistir-lhes, e servir-se dellas como signaes de cousa alguma.

Vimos ainda que perfeitamente explicam essas sensações todos os actos instinctivos da vida animal, como muitos da vida humana, sem consciencia, sem determinação livre, e sem percepção.

O que é pois necessario, alem da sensação, para que haja percepção?—1º Um *eu* activo, consciente, preexistente á sensação, e que recebendo-a, d'ella se distinga? 2º Que a tome como um *signal* natural de alguma cousa real de que elle tem uma intuição, ou crença espontanea. 3º Que refira esse signal ao objecto da intuição, e por esse modo o perceba.

Si o eu fosse sensível, e recebesse a sensação como uma *affecção*, ou modificação sua, elle não se distinguiria d'ella, elle seria a sensação mesma, como bem dice Condillac; não teria por conseguinte

percepção alguma; e mil sensações diversas que n'elle se succedessem iriam passando, e elle, modificando-se de sensação em sensação, seria sempre a ultima, sem distinguir-se de nenhuma, sem consciencia de sí, sem percepção; o que já demonstramos no capitulo quinto.

Si imaginarmos esse principio sensível em um corpo em tudo igual ao do homem, por elle organizado, ou pela Providencia, e, como a vida mesma, presente em todos os órgãos, sentindo, pelos movimentos dos nervos, todas as sensações que temos, e podendo, por impulso dessas sensações, mover seu corpo; elle fará tudo-quanto faz o irracional. Que digo? Fará talvez muito menos; porque, estando no corpo humano, faltar-lhe-hão talvez todas as condições necessarias para ter instinctos. E como essa força é puramente sensível, soffrerá todas essas sensações; como tem, qual a vida, uma actividade espontanea, moverá instinctivamente o seu corpo. Mas como a sensação para essa força é ella mesma modificada; como o movimento instinctivo para essa força é ella mesma movendo-se, não poderá ella distinguir-se da sensação, e do movimento, nem do seu corpo; não poderá dizer em sí mesma: eu; não terá consciencia de sí, nem sciencia de cousa alguma; não terá verdadeiramente uma percepção. Não haverá em fim nesse corpo uma alma distincta da vida, e que da vida, e do corpo se distinga, e se separe.

Mas, dirão, a faculdade de sentir, que produz, e tem em sí tantas sensações ao mesmo tempo, não poderá pouco a pouco distinguir-se das suas sensações, dos seus modos de ser, e distinguil-as uma da outra; e assim constituir-se o *eu* das sensações?

É a objecção mais forte que se póde fazer, e ao mesmo tempo talvez a mais inconsiderada. Para que uma cousa se distinga de outra é necessario que ella não seja a cousa mesma da qual se quer distinguir. Nada se distingue de sí mesmo, senão do que não é elle. Alem disso, é necessario que a cousa que se distingue de outra tenha consciencia de sua propria existencia independente daquillo de que se differença; deve essa consciencia preexistir á distincção, e não ser produzida pela cousa distinguida, 1º porque essa tambem não tem consciencia de sí, e ninguem dá o que não tem, 2º porque ainda que a tivesse, a consciencia é inalienavel, e ninguem póde passar a sua consciencia a outrem.

Como pois ha de a faculdade de sentir, direi mais, um ser unicamente sensivel, distinguir-se do seu modo de ser, sem o qual não se sente, ignora-se, e não existe para sí mesmo? Como ha de essa faculdade de sentir, que é um modo do ser a quem pertence, e de quem se não differença, distinguir-se do seu proprio acto, da sua propria modificação, na qual se revela, com a qual se identifica, sem a qual não se sente? Impossivel. Um factio interior ao

alcance de todos os homens mostrará essa impossibilidade absoluta.

Entre cada um em si mesmo, examine-se, e pergunte: Posso eu distinguir-me da minha consciencia, e sem consciencia de cousa alguma, conhecer-me, ou sentir-me, e dizer eu?

Não. Neste caso é como si eu estivesse dormindo profundamente, como si eu não existisse.

Mas quando me desperto, posso conhecer-me, ou sentir-me sem pensar em nada, ou sem sentir cousa alguma?

Impossivel. Nesse caso meu corpo estaria acordado, e eu estaria dormindo profundamente dentro do corpo.

Mas quando penso, quando eu exercito um acto de consciencia, distingo-me da consciencia, si eu sou essa mesma consciencia em acto? — Impossivel.

Póde essa consciencia, que sou eu mesmo, essa consciencia abstracta, ter consciencia de si mesma, e dizer-se : eu?

Impossivel; porque a consciencia sou eu mesmo, enquanto exercito um acto de consciencia, e sem mim, sem esse acto de consciencia, ella não está em ninguem, não é nada. Eu estou na minha consciencia, e a consciencia no seu acto, como o acto está na consciencia, e a consciencia no sujeito d'ella; e esta trindade fundamental, indistinguivel, constitue o eu. Supprimida uma só dessas três condições desaparece o eu para si mesmo.

Como a modificação, o acto, a qualidade, a faculdade de um sujeito qualquer, é esse mesmo sujeito modificado, em acção, em exercício, e fóra d'elle nada para elle são, não existem realmente; como o movimento de uma corda é essa corda em movimento; e fóra da corda, e de qualquer outro cousa que se mova, não é nada, não existe realmente, e apenas será uma abstracção do espirito, uma lei abstracta não executada por ninguem, e que estará na intelligencia de quem a pensou; segue-se que nada neste mundo se distingue do que o constitue; que nenhum ser se póde distinguir do seu modo de ser; que nenhuma faculdade do ser se póde distinguir do seu proprio modo de operar; porque esse modo de operar é uma modificação sua; é elle mesmo modificado. É certo.

Logo, não póde a faculdade de sentir distinguir-se da sensação; porque a sensação é ella mesma em acto.

Logo, o sujeito sensitivo, de quem a sensação é uma modificação inseparavel, indistinguivel do seu proprio ser, não póde distinguir-se d'ella, nem de mil outras sensações, e constituir-se espectador das sensações, quando todas ellas são elle mesmo. É evidente. Suppor o contrario seria um absurdo.

Os espiritalistas e racionalistas comprehendem esta verdade da maior evidencia; e não poderão os sensualistas pôl-a em duvida; porque, alem de ser por sí mesma incontestavel, foi reconhecida e

proclamada pelo chefe do sensualismo moderno, por um espirito eminente e penetrante, que por um simples erro fundamental, ou antes pelo amor de uma simplicidade systematica, foi levado, como tantos outros da mesma tempera, a um serie de erros. Attribuindo Condillac a sensibilidade á alma, e percebendo que a sensação é essa mesma faculdade em acto, uma modificação d'ella, não podendo de nenhum modo separar a modificação do seu sujeito, nem o sujeito da sua propria modificação, porque indistinguiveis e identicos, forçado pela logica dice, que « o eu das sensações nada mais é que a collecção das sensações <sup>1</sup>. » Dice Condillac muito bem, e mostrou que comprehendia a questão. Somente esse eu colectivo e imaginario não é o nosso eu, que se distingue das sensações.

Percebendo mais esse illustre philosopho que a modificação de um sujeito é d'elle inseparavel, o que não é difficil de perceber; e que nem uma, nem um milhão de modificações que elle experimente o fazem sair fóra d'ellas, ou para fóra de sí, vio-se ainda pela logica constrangido a dizer:

« Nada no universo é para nós visivel; não apercebemos senão os phenomenos produzidos pelo concurso das nossas sensações. Quer nos elevemos até ao céu, que desçamos aos abysmos, não saímos de nós mesmos; o que nós apercebemos nada

<sup>1</sup> *Traité des sensations*, chap. VIII, § 21.

mais é do que o nosso proprio pensamento<sup>1</sup>. »

Para ser mais correcto e mais conforme com os seus principios, devia Condillac dizer : quer a collecção das sensações suba com o seu sujeito até ao céo, quer desça com elle aos abysmos, esse grupo inseparavel não sai de sí mesmo ; e tudo o que elle sente nada mais é do que as suas novas modificações.

Mas esse nós de Condillac não somos nós, não é a nossa alma. É o sujeito das sensações, que não sente senão as suas proprias modificações, que não sai d'ellas, que é cada uma d'ellas, como essas modificações são elle mesmo modificado. Si Condillac ás vezes contradiz-se, não é em virtude da logica, senão em virtude do facto mais forte que a theoria, que o nega ; é em virtude da verdade mais forte que o erro. Os que, admittindo o mesmo principio causal de todos os erros, cuidam com vãs palavras corrigir os enganos do mestre, como elle se contradizem, arrastados pelo facto, pela verdade que não querem admittir ; como os mysticos que negam a auctoridade da razão, e d'ella se servem para provar as suas conjecturas.

O facto, a verdade é que nós, a nossa alma, o sujeito activo que pensa, e recebe a sensação, se distingue da cousa pensada e percebida, como se distingue da sensação. Elle não se distingue do acto

<sup>1</sup> *Logique*, chap. III.

de pensar e de perceber, porque nesse acto se revela elle; esse acto é elle em acção, é a sua consciencia; mas distinguê-se do objecto do pensamento, do objecto da sensação. Quando elle percebe, ou vê qualquer objecto externo (limite por ora aos objectos sensíveis), o sol, por exemplo, elle o percebe, e o vê no espaço, e não crê, nem cuida que esse sol seja um acto da sua consciencia, uma producção do seu pensamento, uma modificação sua; nem crê que as sensações que recebe, de sons, cores, cheiro, dureza etc., sejam actos de sua consciencia, modificações do seu proprio modo de ser: ao contrario, distinguindo-se perfeitamente das sensações, que elle colloca no seu corpo, ou fóra d'elle, crê-se espectador, e não actor, do que percebe, o paciente, não o sujeito, da sensação.

A crença invencível, incontestável que elle percebe, e que existe realmente percebendo, está n'elle, e o constitue conscio de sí. Elle nem mesmo poderia dizer: eu não penso, não existo; porque, assim dizendo, affirmaria de sí mesmo o contrario do que diria. Elle não póde dizer: quando deixo de pensar deixó de existir; porque elle sabe, tem a intima sciencia que mil vezes parecêo deixar de pensar, sem deixar de existir, e reaparecêo pensando, elle mesmo como era.

Si diante desta evidencia pára o scepticismo, parar deve igualmente diante de outra evidencia de

igual força, e correlativa; é que a consciencia de uma percepção nada mas é do que a consciencia que o objecto percebido e sentido não é ella mesma, um acto seu, uma modificação sua; mas que está fóra d'ella, é um ser diverso, independente, e produzido por uma cousa estranha. Tal é o eu da consciencia, tal é o testemunho que elle dá de sí, e das cousas ao mesmo tempo.

A faculdade de saber, que o constitue sciente de sí, é consciencia em relação a elle, e sciencia em relação ao que lhe mostra. A consciencia não é um senso intimo, como lhe chamam, é uma *sciencia intima*.

O eu humano conscio de sí, e sciente ao mesmo tempo de alguma cousa, é o verdadeiro eu, o unico ponto de partida de uma bôa psychologia; e não um eu abstracto, ou uma sensação, que não é uma modificação do eu que percebe, e que a toma como um signal da cousa percebida.

A sensação é para nós, para a nossa consciencia, como qualquer outra cousa que percebemos immediatamente. Si dizemos que ella está em nós, é porque, em linguagem vulgar, nos confundimos sempre com o nosso corpo organizado pela vida sensitiva, verdadeiro sujeito da sensação. Si o espirito a sente, é porque esse é o modo natural de recebela immediatamente, pelo contacto, por assim dizer, immediato em que está com ella; e para que a não tome como um objecto real de intuição pura, e

sim como um simples phenomeno, um mero signal das cousas, que por esse modo se dizem sensiveis, e assim o façam sair para fóra de sí mesmo. Si soffre, si goza por meio d'ellas, ás vezes sem querer, é para que attenda ás necessidades da vida do seu corpo, e faça por elle o que não póde fazer a vida só por sí, desde que foi submettida ao seu livre arbitrio, pelo lado somente em que lhe póde servir, e não em totalidade; pois que o corpo não nos é inteiramente sujeito.

A vida no corpo humano, seja-me permittida a comparação, opéra como um habil ministro que, podendo por sí só reconhecer, e reparar as necessidades do estado, submette o que é de alta politica á approvação do soberano constitucional de quem é subdito, e aguarda as ordens para executa-las; mas, no que toca ao expediente e á vida privada, o soberano e o ministro não se consultam; modelam-se, conformam-se ás vezes, cada qual porém por determinação propria. No corpo do irracional a vida é soberana, e faz tudo o que póde, segundo as suas proprias leis necessarias, sem livre escolha.

Para o espirito, porém, receber uma sensação, não é ser o sujeito d'ella; é ao contrario ser, como já dicemos, o paciente, ou espectador sympathico.

Bem longe de ser verdade o que dizem todos os philosophos, que as sensações são actos nossos, e não nos fazem sair para fóra de nós, são ellas, somente ellas, quem no estado actual nos provoca

a sair para fóra de nós. Si as sensaçõens fossem modificaçõens de qualquer faculdade de nossa alma, jamais poderíamos naturalmente objectival-as em cousa alguma.

Os sabios as collocam na consciencia, no eu, de quem fazem uma simples affecção: os homens todas as collocam nas cousas, e as consideram como qualidades destas; entretanto, nem no eu, nem nas cousas estão; mas sim na sensibilidade vital, de quem são modificaçõens.

Porque nos achamos em um corpo organizado não nos confundamos com elle, não lhe tomemos, não nos attribuamos o que lhe pertence de facto e de direito natural: evitemos igualmente o engano de attribuir aos sentidos o que é proprio do espirito, e não julguemos que alem das sensaçõens lhes devemos mais cousa alguma.

Creemos ter exuberantemente demonstrado com factos, com experiencias, com o testemunho incontestavel da consciencia, que as sensaçõens não são modificaçõens de nenhuma faculdade do nosso espirito; mas sim meros phenomenos da sensibilidade vital, e para nós meros signaes intuitivos e naturaes, que despertam a faculdade de saber a perceber os objectos, que por esse modo chamamos sensiveis.

Acabemos com essa subjectivação das sensaçõens, com essa hypothese gratuita, com essa velha cataracta da philosophia.

Si á impossibilidade em que, na sua existencia corporea, se acha o espirito de deixar de receber as sensaçoes que lhe são dadas, si quizer chamar sentir, diga-se então que elle tem a passividade de sentir, e não faculdade, ou propriedade de sentir; porque essa faculdade, ou propriedade, pertence a quem produz a sensação, não a mim que sou o paciente d'ella. Não sei que se possa dizer de ninguem que elle tem a faculdade de receber um golpe, ou uma pedrada. Nem sempre poderá evital-a; mas uma impossibilidade não é uma faculdade.

É verdade que as palavras teem o sentido que se lhes quer dar, a difficuldade está em entendel-as. Mas as especies sensiveis, as idéas imagens, as impressoes d'alma, as sensaçoes transformadas, as tabuas rasas não são figuras de rhetorica, são theorias que obrigaram a muitos erros, são expressoes entendidas litteralmente. As palavras tambem teem a sua logica. Mas aqui não tratamos de palavras, tratamos de factos que convem designar appropriadamente.

Tiradas as sensaçoes do eu, e dadas a quem pertencem, esclarece-se a psychologia, e com ella todas as sciencias. Por esse modo saberemos o que é proprio do espirito, o que é proprio da vida, e o que é proprio da materia inerte. Saberemos o que resulta da vida unida ao corpo que organisa, e d'alma servindo-se desse corpo organizado. Assim

saberemos o que é uma intuição pura, ou concepção, o que é uma sensação, e uma percepção sensível.

Os sentidos, que são por si mesmo irracionaes, dão ao espirito puras sensações, e mais nada : o movimento mesmo é para o espirito uma sensação. Todas as sensações são phenomenos, apparencias, e signaes para o espirito de outros phenomenos, de outras apparencias ; mas signaes que não os representam realmente como elles são ; mas só os classificam, e especificam, como fica demonstrado.

Por esses signaes intuitivos e immediatos conhece o espirito as cousas como ellas naturalmente se apresentam. Esse conhecimento intuitivo assignalado pela sensação, é a percepção sensível. Por essa percepção as sensações, ou signaes das cousas, a ellas são referidas naturalmente. Assim, os sons nos parecem vir de fóra pelos ouvidos ; as cores estar nos objectos, sem que os nossos olhos, e o sentido da vista soffressem modificação alguma, e o espirito mesmo exercesse acto algum para ver. Entretanto quantas condições foram necessarias para que occurresse a visão !

Mas a percepção de alguma cousa, o primeiro acto que exerce nossa alma, e por onde começa a revelar-se, não é, como parece, uma simples sensação, tal como a sensação é para os animaes, que das sensações não passam. Para o espirito humano a sensação motiva uma percepção, sem a qual elle não se apresenta. Para que occorra a

percepção é necessario que o espirito dotado da faculdade innata de saber tenha ao mesmo tempo intuição immediata da sensação; intuição de si mesmo como distincto della; e intuição de um objecto a quem a refira. A primeira intuição é a pura sensação; a segunda é a consciencia, a terceira em quem se objectiva a primeira, é propriamente a percepção sensível.

Esta primeira percepção contem-se em outras muitas intuições puras como um ponto na circumferencia de um circulo, que mais tarde o espirito distingue e separa; como sejam as intuições de substancia, de causa, de espaço e de tempo, sem as quaes não poderia ter o espirito as intuições correlativas de phenomeno, effeito, materia, e successão.

Convem antes de tudo prevenir uma objecção. Dirão talvez que eu exponho as cousas a meu modo, segundo o estado actual do espirito, e do desenvolvimento da sua faculdade de saber; mas que assim não foi no seu principio; que o primeiro acto do espirito foi uma simples sensação; e que de sensação em sensação se foi distinguindo d'ellas, e distinguindo uma das outras, e formando, e amontoando todo o seu capital de sciencia.

Respondo : O conhecimento astronomico que hoje temos de que o sol está no centro do nosso systema planetario, que elle é 1,407,124 vezes maior do que a terra, não muda em cousa alguma as con-

dicções naturaes da nossa visão; e hoje o percebemos no mesmo logar, e do mesmo tamanho como o percebemos pela primeira vez na nossa infancia. Tudo o mais que pela sciencia sabemos do sol, e de todas as cousas, não são percepções sensiveis, são intuições, ou concepções puras, induzidas ou deduzidas umas das outras, por um continuo trabalho do espirito, trabalho da sua faculdade de saber sustentada pela sua vontade, no que não entram os sentidos. A sensação de cor objectiva-se em um ponto luminoso do céu, a que chamamos cometa ou planeta, e concorre para que o percebamos; mas não entra no conhecimento do que é esse ponto, da sua grandeza real, da sua marcha, da sua força attractiva, e do seu reaparecimento após mil annos de caminho; todos esses conhecimentos dependem da intelligencia convenientemente empregada pela nossa vontade.

Não confundamos as percepções sensiveis, por onde começa o espirito a manifestar-se, com as mais operações das suas faculdades intellectuaes. As condições da percepção sensivel são sempre as mesmas para todos, em todos os tempos e idades; ella é hoje o que foi no primeiro dia, nem mais, nem menos.

Si o espirito começou por uma simples sensação, e não distinguio-se d'ella, nem a referio á cousa alguma, elle não teve percepção alguma; foi como um homem que estando a dormir, o voltaram de

um lado para o outro, sem acordar, sem dar fé de cousa alguma; a sensação, dado mesmo que a recebesse, foi perdida para elle.

Outra objecção me podem apresentar. Dirão talvez que si para haver percepção sensível é necessario que tenha o espirito consciencia de si, distinga-se da sensação, e a refira a um objecto, isto é, que tenha intuições, o que é só proprio da faculdade de saber; somos obrigados em tal caso a conceder tambem essa faculdade aos animaes, pois que elles teem percepções sensíveis.

Esta objecção acha-se em parte resolvida no capitulo antecedente; mas aqui a considero pelo lado simplesmente da percepção actual, tal como nós a temos. O animal dorme, e, como nós, parece deixar de perceber; desperta-se, e parece perceber as cousas como nós as percebemos. Eis a força da objecção.

É claro antes de tudo que não é pela simples percepção sensível que podemos resolver esta difficuldade, mas por uma serie de experiencias e de juizos, como muitas se resolvem.

Quem nos saberá dizer si o animal tem consciencia de si, e sciencia das cousas, taes como ellas se nos apresentam pela percepção sensível? Que elle veja, e ouça exactamente como nós vemos, e ouvimos, com todas as condições da percepção?

Nossa imagem se reflecte nos olhos de um animal, como se reflecte em um espelho, como a imagem

do animal se reflecte nos nossos olhos; e dahi concluimos que o animal nos percebe como nós o percebemos, e tem consciencia de sí, e sciencia do que somos. Do mesmo modo poderia uma criança pensar que o seu reflexo no espelho a estava vendo.

As sensações podem ser no animal cousas diversas do que são para nós; estarem na sensibilidade mesma dos órgãos, e os moverem como instinctos para as cousas externas, sem que sejam presididas por uma consciencia, sem que os objectos externos se lhe apresentem, como pela percepção se nos mostram.

Sabemos nós porventura como a sensitiva sente o rumor de um carro para contrahir-se, e como pelo habito se torna indifferente? Sabemos nós como os nossos órgãos sentem a presença de um corpo estranho, e se conspiram para expulsal-o, formando no exterior do corpo um tumor suppuroso, de que não necessitaram para leval-o a esse ponto? Sabemos em que consiste esse fino tacto, ou esse paladar delicado, que faz que os nossos órgãos tirem do sangue a parte que mais lhes convem, e rejeite outras?

Operando a sensibilidade vital no corpo onde não ha uma faculdade de saber, um ser consciente e livre a quem presente, e submetta as suas modificações, taes como as sensações que recebemos por ella, póde em relação ao corpo que organisa, e achando-se só com elle, modificar-se de outro modo, em relação sempre aos órgãos, e ás suas

necessidades, e dirigir por essas modificaçoens especies o animal, de quem ella é o unico proprietario. Achará o peixe salgadas e frias as aguas do mar em que vive, como nós as achamos? Os animaes que se alimentam de substâncias para nós insipidas, desagradaveis, repulsivas e damnosas, sentem os mesmos gostos, soffrem os mesmos danos que ellas em menor dose nos causam? Creio que não.

Si podemos comprehender o facto que se modifique a sensibilidade vital segundo as especies de animaes, porque não poderemos comprehender que n'elles operem as sensaçoens como instinctos, sem que o animal tenha consciencia e a posse de sí mesmo?

Quanto ao parecerem intelligentes, não ha duvida. Mas uma cousa é parecer intelligente, e outra cousa é ter intelligencia. Uma intelligencia superior os póde dirigir, sem que elles tenham consciencia de seus actos. Desde que nascem mostram os animaes mais intelligencia que os nossos filhos, justamente porque não possuem essa intelligencia, que de fóra os move, sem que elles necessitem aprender cousa alguma como nós, que possuindo a intelligencia como faculdade nossa, precisamos cultivar-a. Si o homem não fosse dotado de liberdade, ainda que o suppozessesmos intelligente, não se possuiria, obraria instinctivamente, sem consciencia; em tal caso não seria a intelligencia uma faculdade sua,

de fóra o guiara, e não precisaria elle de uma alma espiritual, intelligente e conscia de sí; e tal é a condicção dos animaes.

Nada mostra maior intelligencia que a organização mesma do corpo animal. Essa multidão de orgãos que trabalham de perfeito acordo, ignorando um o que faz o outro, movendo-se, e communicando-se por telegraphos nervosos, sem se entenderem; alimentados por aqueductos sanguineos, com fabricas diversas, depositos e esgotos; tudo no mais completo silencio, e sujeito a um sabio governo, a uma intelligencia suprema que sobre elles véla com solícito cuidado! Entretanto, si não invocarmos a sabedoria divina, seremos obrigados a confessar que sabe a vida mais do que nós, pois que não sabemos fazer outro tanto. Mas resta a saber si sabe a vida o que produz, e quem a ensinou, e si os animaes mesmos sabem o que fazem. Nós porê[m] sabemos o que fazemos por nós mesmos; temos consciencia de nós, e do que podemos.

Os animaes teem tanta consciencia de sí, sabem tanto o que fazem, percebem tanto as cousas, como as abelhas sabem geometria, apezar de se mostrarem tão peritas nas mathematicas que na construcção das suas cellulas resolvem o problema transcendental de *maxima* e de *minima*; e na fabricação da cera e do mel excedem a todos os chimicos da especie humana!

Póde pois a sensibilidade vital dessas moscas to-  
lerar impunemente o meimendro e o aconito, ter-  
riveis venenos para nós; póde fabricar a cera e o  
mel sem aprender; póde associar-as em um estado  
independente, ou grande familia soberana, como  
orgãos diversos de um só corpo, sem nada saber  
de legislação e de politica; só não poderá movel-as  
pelos olhos a procurar as flores, sem que esses  
insectos saibam o que fazem, e tenham consciencia  
de sí?

Quantas vezes o homem dotado de consciencia, e  
de muita sciencia das cousas, pratica actos externos  
que dependem da visão e do tacto, sem consciencia  
do que faz, e por conseguinte sem verdadeira  
percepção externa! Quantos somnambulos espon-  
taneos levantam-se, caminham, dirigem-se per-  
feitamente para as cousas, respondem, praticam  
actos diversos, como si tivessem percepções; e  
quando despertam no meio da lida do seu corpo, e  
recobram a sua consciencia, maravilham-se de  
tudo, do logar em que se acham, e do que fizera o  
seu corpo sem o seu conhecimento?

Grandes verdades nos revelam as excepções da  
regra geral da natureza; verdades talvez mais trans-  
cendentes e instructivas que as verdades com-  
muns. Sem os sonhos, sem a doudice, sem o de-  
lirio, a embriaguez, a paralytia, que fazem que  
uns ouçam, vejam, e tenham sensações e percep-  
ções diversas das que tem o geral dos homens, é

provavel, ou talvez certo, que jamais philosopho algum fosse levado a duvidar da veracidade das nossas faculdades, na impossibilidade de explicar por meio de suas theorias imperfeitas esses phenomenos tão instructivos.

Antes da invenção do barometro por Torricelli, e das suas experiencias sobre o peso do ar, contentavam-se os antigos com o seu *axioma do horror da natureza ao vazio* para explicar alguns phenomenos physicos. Comprehendemos hoje, depois de Newton, que se movam os astros e os corpos em virtude da lei geral da attracção; comprehendemos que de um germen imperceptivel faça a vida, em virtude de leis que lhe são especiaes, sair uma arvore, e dar fructos : que essa vida sensitiva organise um corpo animal, e o mova ás vezes instinctivamente em cousas maravilhosas ; e só não poderemos comprehender que os animaes dirigidos pela sensibilidade pratiquem instinctivamente outros muitos actos, sem conhecimento do que fazem ? Só não poderemos comprehender que o espirito distincto do corpo, e da sensibilidade, é uma potencia livre, dotada da faculdade de saber que lhe dá consciencia de sí, e intuiçoens das cousas ; e que separando-se algumas vezes do corpo, opere a vida nesse corpo o que habituou-se a fazer debaixo das nossas ordens, e do mesmo modo opere nos animaes sem consciencia de sí, e sem percepçoens como temos ; e que animaes sejam como somnambulos acordados ? Será isso mais

espantoso que o regular movimento dos astros, a organização do corpo, e os nossos movimentos involuntarios? Si dizemos que temos percepções, e consciencia de que as temos, é porque essa é para nós a primeira, a mais incontestavel verdade, diante da qual se curva o mais audaz e absoluto scepticismo.

Tememos dar um passo adiante, deixando algum ponto de duvida em que se entrincheire qualquer objecção. A sciencia humana é lenta, e não deixa o que tem pelo novo sem estar segura de ganhar. Uma só verdade bem demonstrada é uma grande conquista para ella. Da sorte desta questão dependem muitas verdades. Examinemos ainda a intelligencia dos animaes.

Um sabio contemporaneo que altamente respeito, um desses homens que não se contentam com transmittir a sciencia como a receberam, M. Flourens, refere o caso do castor, que apanhado nas margens do Rhodano apenas nascido, foi transportado para o jardim das plantas de Pariz, e alli lactado artificialmente. Não tinha visto esse castor os seus progenitores, nada d'elles aprendêra. Tinha no jardim a sua casinhola, e não precisava de cabana. Mas logo que achou terra, agua e ramos construiu a sua choça, e da primeira vez a edificou tão solida e tão bôa como os mais exercitados castores.

Nesse acto de fazer o animal o que não aprendera reconhece o illustre physiologista o natural

instincto ; mas para os cães, o cavallo, o elefante que fazem cousas que lhes ensinamos, e que jamais fariam instinctivamente, crê elle que ha nisso visivelmente um certo gráo de intelligencia.

Considerando porém a distancia immensa que vai dessa limitada intelligencia á do homem, dá a esta o nome de razão, e assim se exprime :

« O *instincto* obra sem conhecer ; a *intelligencia* obra, e conhece ; e a *razão*, somente a *razão* conhece, e se conhece.

» É porque se conhece que a razão se vê, e se julga, e que julgando-se, se eleva do *intellectual* ao *moral*.

» A moral não pertence senão ao homem. A razão se vê, a razão se julga, a razão se estuda ; e o estudo da razão pela razão, o estudo do *espírito* pelo espírito é toda a philosophia humana <sup>1</sup>. »

De acordo estou com M. Flourens sobre o que diz do instincto, que obra sem conhecer, e por conseguinte sem consciencia, sem intelligencia.

De acordo estou em tudo sobre o que diz da razão, que se conhece, e conhece, julga, e se julga ; e só para essa faculdade reserva o sabio professor a palavra espírito.

Mas ó que é essa intelligencia que conhece, sem se conhecer ? Será uma faculdade intermediaria, diversa do instincto e da razão, ou um gráo mais

<sup>1</sup> *De la vie et de l'intelligence*, chap. VII, p. 77 et 78:

elevado do instinto ? um instinto modificado ? Nesse caso é o instinto mesmo.

Eu comprehendo uma razão que se conhece, e conhece ; porque eu sou assim ; o facto está em mim. Comprehendo que um corpo organizado e sensível se mova por leis naturaes e instinctivas sem saber, sem consciencia de sí ; porque vejo no meu corpo, e fóra d'elle mil exemplos desse facto. Mas não comprehendo um ser que conheça, sem conhecer-se, sem consciencia de sí.

Para mim, conhecer, perceber, saber alguma cousa é ao mesmo tempo conhecer, e saber que a conheço ; é ter consciencia de mim, e sciencia da cousa. Mas si podesse alguém conhecer alguma cousa sem ser conscio do que fazia e conhecia, de facto esse ente não conheceria nada, não teria intelligencia alguma, obraria por um instinto primitivo, ou aperfeiçoado.

E temos nós por ventura necessidade de recorrer á hypothese de uma intelligencia, que conhece sem conhecer-se, para explicar o simples facto de um instinto natural, contrariado e modificado por uma força estranha e superior ? Não temos nós pela industria humana tantas variedades de arbustos, de flores e de fructos ? Os estames da rosa selvagem, a quem a natureza só dera cinco petalas, não se transformam pelos esforços da cultura em tantas novas petalas que enriquecem a sua bella corolla ? Não degeneram, não se aperfeiçoam tantos fructos

do mesmo modo? As laranjeiras, e muitas outras arvores enxertadas não produzem fructos de natureza mista? E saindo das suas leis naturaes, aprendem alguma cousa, mostram-se assim intelligentes, e conhecer os nossos designios?

Si Buffon dice que o vegetal é um animal que dorme<sup>1</sup>, podemos tambem dizer que o animal é um vegetal acordado e ambulante, sem lhes fazermos injustiça alguma; porque nada nos obriga a conceder-lhes o que elles não revelam possuir. Para que os pés das Chinas se desenvolvam contra as leis da natureza necessitam porventura que elles saibam porque são torturados, si bemque sintam o aperto das ligaduras? O clima, a natureza do solo, os alimentos, os habitos não modificam todos os seres vivos, e a nós mesmos, sem que entre nisso a intelligencia? Não poderão pois os animaes, submettidos a um novo regimen desde pequenos, contrariados em seus instinctos, forçados a fazer o que queremos, adquirir novos habitos? A força muscular, o prumo, a ligeireza, as habilidades acrobaticas de um Tuccaro, de um Forioso e de uma Saqui dependem da intelligencia, ou do continuo exercicio? A intelligencia inventa; mas a execução animal depende do habito.

M. Flourens, pensador profundo, espiritalista em philosophia, vitalista em physiologia, reserva

<sup>1</sup> Tome II, pag. 313.

a razão ao espirito, á alma; e a quem ficará pertencendo essa intelligencia que conhece sem conhecer-se? Quanto a mim uma tal intelligencia, si possível fosse, não passaria de um instincto modificado pela cultura do homem, do que acabo de dar tantos exemplos.

A analogia de certos actos nos obriga ás vezes a uma linguagem figurada, prejudicial á sciencia, e que desorienta a quem a não comprehende. A este proposito não podemos deixar de citar um trecho do chefe da eschola escoceza, da philosophia do senso commum.

Discorrendo Reid sobre a linguagem, assim se exprime: « Apenas sai á luz o pinto, e logo ouve os sons pelos quaes o convida a mãe a comer, ou lhe exprime a sua alegria, e os seus temores. Um cão, um cavallo distingue muito bem pelo som da voz do homem que lhe falla, si o quer acariciar, ou ameaçal-o. Mas, pelo que podemos julgar, não teem os animaes nenhuma noção de contracto, nem de convenção, nem de obrigação de se sujeitarem a isso fielmente. Si lhes tivesse dado a natureza essas noçoens, dado lhes teria infallivelmente signaes para exprimir-as; e quando ella taes noções recusa, tão impossivel é adquiril-as pelos soccorros d'arte, quanto impossivel é ao cego ter idéa das cores. Animaes ha que são sensiveis á honra, e ás affrontas; alguns teem resentimento, e reconhecimento; mas, pelo que podemos julgar, nenhum ha

que possa fazer uma promessa, ou guardar a fé, porque elles não teem essas nōçoens. Si o genero humano não tivesse pois essas noçoens infusas, si não tivesse recebido signaes naturaes para exprimir-as, jamais os homens, com todo o seu espirito e engenho, teriam sido capazes de invental-as<sup>1</sup>. »

De modo que certos animaes, os pintos mesmos, para confundir-nos, mais felizes do que os nossos filhos, mais protegidos pela natureza, nascem sabendo, com uma linguagem e idéas innatas! Si isso não é instincto, sem consciencia, não sei o que dirão os sensualistas, e os que negam as idéas innatas? Outros animaes ainda mais atilados distinguem só pelo som da voz do homem o seu occulto pensamento e intençoens! Tanto juizo e penetração não tem ás vezes o homem sincero; e si isso não é instincto, sem intelligencia, é grande fineza e perspicacia! Parece porém ao philosopho, pelo que pôde julgar, que não teem os animaes noção alguma de contracto, e de obrigação, sem o que infallivelmente teriam signaes para exprimir essas idéas! Provavelmente a natureza, destinando-os a uma vida independente e antisocial, quiz evitar-lhes querelas e processos comnosco. Si no poder de fazer contractos está a superioridade do homem, grande mercê nos fez a Providencia!

Mas ha *animaes sensiveis á honra, ás affrontas,*

<sup>1</sup> Reid, *Recherches sur l'entendement humain*, chap. iv, sect. 2.

cheios de *resentimento* e de *reconhecimento*! Oh! esses então teem consciência da sua dignidade pessoal! Teem conhecimento do que lhes é devido, e do que devem a quem os trata como merecem; teem por conseguinte idéas moraes innatas do direito e do dever, do justo e do injusto; e si não fazem promessas, nem contractos, si não guardam a fé, é porque sem duvida são uns velhacos, que entendem tudo, e se fingem mudos quando querem; e por conseguinte devem ser sujeitos aos nossos códigos penaes.

Mas vejamos agora como se exprime esse mesmo profundo philosopho, ridiculisando como merece a theoria do auctor das *Indagaçoens sobre a materia e o espirito*, apezar do seu nome illustre na sciencia. « Priestley, diz elle, nega todos os mysterios. Elle pensa, e gozija-se de pensar, que as plantas teem sensaçoens até certo ponto. Quanto aos animaes inferiores, esses não differem de nós senão em gráo. Só lhes falta a promessa da resurreição. Sendo assim não sei porque o Procurador da corôa não receberia ordem de perseguir os brutos criminosos, e porque, vós oh juizes, não lhes farieis o processo. Gratos deveis ser ao D<sup>r</sup> Priestley, que vos ensina metade do vosso dever, que até hoje completamente ignoraveis. Esqueço-me porém que devo queixar-me do legislador que não vos dêo leis sobre esta materia. Seja como for, espero que no dia em que levarem um animal perante os tri-

bunaes, lhe concedam *um jury composto de seus pares.* »

« Os animaes, diz elle em outro lugar, não se mostram capazes de distinguir os diversos attributos de um mesmo sujeito, de classificar as cousas em generos e especies, de definir, de raciocinar, de communicar seus pensamentos por meio de signaes artificiaes, como fazem os homens; ha razão para crer, com Locke, que elles são privados da faculdade de abstrahir e generalisar. » Podia ainda acrescentar, de comparar, julgar e de obrar livremente. A que ficam pois reduzidos? a sentir, e a obrar instinctivamente.

Por estes segundos trechos de Reid inferimos claramente que o grave philosopho não estava persuadido que os animaes são dotados de intelligencia, e tenham consciencia de sí; que a linguagem do primeiro periodo é toda figurada, e por analogia; e em todo e qualquer caso obram sempre os irracionaes por instincto, isto é não sabem o que fazem, nem si o fazem; porque não teem consciencia de sí, nem se possuem.

Quanto ao que diz sobre a sensibilidade dos vegetaes, não admira que os spiritualistas a negassem e a neguem ás plantas, persuadidos que é uma faculdade d'alma humana, que não póde ser attribuida á materia. Mas deslembram-se que os animaes a teem, ainda os mais inferiores e os acephalos; e não lhes occorrêo que poderia essa propriedade

pertencer á força vital, força intermediaria que organisa os animaes, e lhes dá inclinaçoens e instinctos, sem consciencia, e sem conhecimento do que fazem.

Si o que expendemos sobre a sensibilidade é uma theoria nova, parece-nos que ella tem em seu favor a razão, a experiencia, a consciencia do genero humano, e a historia natural. Livres de escrupulos sobre este ponto, podemos mais seguros continuar a analyse da percepção sensivel.



## CAPITULO DECIMO.

Continuação da theoria da percepção externa. — Com que condições conhece o espirito as cousas, e a sí proprio. Reparo sobre uma opinião de Reid á cerca da differença entre perceber e sentir. — Idéas geraes e necessarias. — Desenvolvimento intellectual das crianças. — Nominalismo e realismo. — Idéa de Deos. — Si tinham os selvagens d'America a idéa de Deos. — Origem da palavra. — Opinião de varios philosophos, e considerações sobre a origem divina ou humana da palavra. — Differença entre o estado primitivo e o actual do homem. — O que é proprio do espirito humano.

---

Todos os homens dotados de intelligencia percebem os objectos externos com as mesmas condições naturaes, qualquer que seja o gráo da sua sciencia, do seu scepticismo, ou da sua ignorancia, do mesmo modo hoje como da primeira vez que perceberam alguma cousa.

Todos percebem por meio de uma sensação, distinguindo-se d'ella naturalmente, e referindo-a a um objecto qualquer, e a uma causa estranha, fóra de sí. Ninguém julgá que seja a sensação uma modificação do seu espirito, nem que seja o objecto percebido um simples resultado do acto de sentir, e de perceber. Parecerá estranho que assim me exprima, mas obrigam-me os sensualistas e os scepticos a fallar deste modo. É preciso que sejam os

factos e os principios expostos com clareza, afim de que claras sejam as conclusões, e veja-se onde está o engano.

Assim pois a percepção de um objecto encerra três distinctas condições essenciaes, a intuição immediata da sensação, a intuição ou consciencia de ser que a recebe, e a intuição de um objecto externo a que naturalmente se refere a sensação, e por ella se apresenta assignalado.

Si supprimirmos a sensação, não haverá para nós percepção sensível. Si supprimirmos o eu consciente, não haverá nada para quem não existe, ou não se conhece. Si conservando o eu e a sensação, supprimirmos a intuição de um objecto externo, ficarão as sensações perante o espirito, como phenomenos unicos em contacto com elle, mas distinctos d'elle.

Mas são estas as unicas condições da percepção sensível? Não; estas são as condições essenciaes da percepção; mas outras muitas intuições a completam, e conjunctamente se apresentam á consciencia. Percebe o espirito alguma cousa, sem perceber-a ao mesmo tempo em um logar, em um espaço por ella occupado? E si esse objecto se move, si muda de logar, crê o espirito que o logar antes occupado tambem se mova, e va com o objecto? De certo que não.

Percebe o espirito alguma cousa no espaço, sem a intima convicção que essa cousa existe realmente,

e dura; e que deixando elle de perceber-a, elle e ella continuarão a durar independentemente um do outro? De certo que não.

Crê o espirito que a razão porque percebe esse objecto, e a causa que o muda de logar é só porque elle tem a virtude de o perceber; que essa é a causa da existencia, e da mudança daquelle objecto? Ou acredita que a existencia do objecto é o motivo porque o percebe, e que depende a sua mudança de uma causa estranha?

Creio que todo o genero humano está convencido sem a menor duvida que elle percebe não só porque tem a faculdade de perceber, como porque ha cousas que podem ser percebidas; que sem essas duas condicçoens indispensaveis, não perceberia nada.

Logo, toda e qualquer percepção é um complexo de intuiçoens, e encerra em sí a certeza da propria existencia de quem percebe; igual certeza de uma sensação ou signal da cousa percebida; igual certeza de uma realidade externa que a occasiona; igual certeza do modo porque ella se apresenta; igual certeza de um espaço, do tempo, e de uma causa.

Todas essas intuiçoens, concepçoens, crenças, certezas, idéas ou como lhe quizerem chamar, se apresentam naturalmente ao espirito em todas as percepçoens sensiveis. Ellas assim occorrem conjunctamente na primeira percepção como na ultima,

quer elle queira, quer não, e neste ponto o sabio e o sceptico, Platão e Hume, não se distinguem do maior ignorante.

Por occasião das sensações de todos os sentidos tem a intelligencia de novo todas essas intuições ao mesmo tempo conjunctas. Mudam-se, variam as sensações de um mesmo sentido, ou de sentido a sentido; as intuições ficam as mesmas. Essas intuições não são para o espirito sensações que variam, e passam, são realidades que permanecem, e sem as quaes impossivel seria o phenomeno sensível.

Prescindindo o espirito de sí mesmo, e considerando só a sua percepção, esse feixe de intuições diversas, reconhece que por occasião da sensação deste ou daquelle sentido, melhor se esclarecem uma dessas intuições ou idéas, sem que desapareçam as outras.

Assim, por occasião da modificação do ouvido, o mais intellectual dos sentidos, as intuições de tempo e de causa são mais claras que as de espaço e de uma realidade objectiva, que occasiona o phenomeno sensível.

Pelas sensações da vista a intuição de espaço, e da realidade objectiva são mais claras que as de causa e de tempo.

Pela sensação do movimento sobresaem as intuições de causa e de espaço ás de tempo e de objecto.

Pela sensação especial do tacto como que primeira

se apresenta a intuição de uma realidade finita.

Por ocasião de todas as mais sensações, de cheiro, gosto, frio, calor e dor, avantajam-se as intuições de phenomeno e de causa.

Si prescindindo o espirito dos objectos percebidos, concentrando-se em sua consciencia, reflecte sobre os seus proprios actos, tem do mesmo modo a intuição da sua existencia real, da sua duração no tempo, e de causa que é elle de suas proprias volições e determinaçoens. Só não tem em relação a sí mesmo a intuição de espaço. Elle não se apercebe occupando um logar do espaço, não se apercebe extenso e figurado, apesar da definição de Hobbes<sup>1</sup>; ou porque essa intuição de sí mesmo, a consciencia, não seja acompanhada de nenhuma sensação, como não o podia ser, porque a sensação não é um phenomeno, uma modificação do seu proprio ser; ou porque o espirito só tenha existencia no tempo, sem manifestar-se phenomenalmente no espaço.

<sup>1</sup>No seu livro *Da natureza humana*, capit. XI, § 4, diz Hobbes: « Entendemos pela palavra *espirito* um corpo natural de tal subtileza que não opéra sobre os sentidos, mas que enche um logar, como o poderia encher a imagem de um corpo. Assim a concepção que temos de um espirito é a de uma figura sem cor; concebemos a dimensão na figura; por consequente conceber um espirito, é conceber alguma cousa que tem dimensoens. » Si apraz ao auctor do *Leviathan* representar o espirito por esse modo, como aos pintores o representar as virtudes debaixo de figuras allegoricas, não se segue que elle seja assim, e que se aperceba com dimensoens.

Eu creio que em todas as linguas se diz, ou se poderá dizer, que o espaço é eterno, que dura de todo tempo; mas que ninguem diz, e seria incomprehensivel si alguem dicesse, que o tempo e a eternidade se estendem pelo espaço. Si o espirito humano, si a intelligencia comprehende a primeira maneira de fallar, e não a segunda que lhe parece absurda, é que o espaço permanece no tempo, e não o tempo no espaço.

A intelligencia humana tem leis, tem limites que não lhe é dado ultrapassar. O certo é que eu não duvido da minha existencia no tempo; e esquecendo-me ás vezes do meu corpo, que occupa um lugar no espaço, me transporto, sem sentir mover-me, de cidade em cidade, devasso intellectualmente a immensidade do espaço, acompanho os astros na sua veloz carreira, assisto á criação do mundo, a todos os fastos do genero humano, e apresento-me perante o juizo universal.

Dirão que o faço pela phantasia; que eu permaneço fixo em um lugar do corpo, e apenas com elle me transporto. Melhor! A phantasia sou eu mesmo phantasiando; e neste caso passarão talvez os seculos preteritos e futuros diante de mim, bem como o espaço occupado por tudo quanto imagino?

Dirão que não são os seculos, nem as cousas reaes, nem o espaço que passam diante de mim, mas sim a lembrança das cousas que imagino, e concebo em mim mesmo. Ainda melhor! Como

póde um ponto, ou um ser que occupa um lugar do espaço, representar em sí mesmo, ou fóra de sí, o que nelle não cabe, o que excede á sua extensão e á sua duração, o que por elle não passou, não está, nem esteve; não tendo elle tão-pouco passado pelo que imagina?

Si isto se dicesse, sem que em nós tivessesmos o exemplo, seria a cousa a mais incrível do mundo; ninguém a comprehenderia. Entretanto o espirito humano o faz quando quer! E como é um facto incontestavel, ninguém se admira, ninguém o explica, e nos parece muito natural, si bemque seja verdadeiramente prodigioso. Do mesmo modo incrível parecerá a muitos que exista o espirito no tempo, sem occupar um lugar do espaço, sem ter extensão, nem fórma; entretanto tal é testemunho que elle dá de sí mesmo; e não temos razão para desmentil-o, nem ha argumentos que o consigam.

Não ha para o espirito humano uma só percepção externa que não seja acompanhada de todas essas noçoens de substancia, de causa, de espaço e de tempo, independentemente da sua propria existencia, e conjunctamente com a sensação, que assignala o objecto, e a travez da qual, por assim dizer, elle o percebe aparentemente modificado por ella.

Nem póde o espirito receber sensação alguma, sem que ao mesmo tempo a razão lhe não dê junctas todas essas noçoens mencionadas.

Neste ponto ainda me separo dos sensualistas,

e de alguns spiritualistas, que considerando as sensações em abstracto, ou como actos do espirito, e modificações suas, imaginam por essa hypothese que pôde o espirito sentir, ter uma sensação, sem percepção alguma.

Um philosopho moderno que mais se occupou com a percepção externa, com o fim unico de acabar com a theoria das idéas representativas, e tirar esse ponto de apoio ao scepticismo, Reid, assim se exprime sobre a sensação e a percepção.

« Como ordinariamente nos servimos da mesma expressão para designar a sensação e a percepção, somos levados a consideral-as como cousas da mesma natureza. Destas duas proposições, por exemplo, *eu sinto uma dor; eu vejo uma arvore*, a primeira designa uma sensação, e a outra uma percepção. Entretanto a analyse grammatical das duas proposições é a mesma; porque ambas são compostas de um verbo activo, e de um objecto.

« Si porém considerarmos as cousas que ellas significam, acharemos que na primeira proposição não é real a distincção entre o acto e o objecto, mas somente grammatical; e na segunda ao contrario esta distincção não é somente grammatical, senão tambem real.

« Esta expressão, *eu sinto uma dor*, parece annunciar que o *sentir* é alguma cousa distincta da dor sentida; na realidade porém não ha distincção. Como pensar um pensamento seria uma expressão

que não significaria outra cousa mais do que pensar; assim tambem sentir uma dor não significa nada mais do que soffrer<sup>1</sup>. »

Parece-nos que a fórma grammatical das duas proposiçoens *eu sinto uma dor*, *eu vejo uma arvore*, é mais philosophica do que a analyse sobre ellas feita. É certo que não está formulada a primeira proposição segundo a theoria dos que fazem da sensação uma modificação do espirito; mas, quanto a nós, está formulada segundo a verdade, e a consciencia do genero humano, mais forte que todas as theorias. Quando digo : *sinto uma dor*; eu a localiso em uma parte do meu corpo; ella me parece extensa, ou limitada a um ponto; algumas vezes a creio fixa, outras vezes movel, tenaz, ou passageira; e jamais deixo de crer que ella tem uma causa distincta do meu ser, causa que procura o medico remover, não com palavras que obrem sobre o meu espirito, para convencer-me que a dor é o meu acto de sentir, mas com substancias medicamentosas que operem sobre o corpo, ou sobre a sensibilidade da parte affectada.

A dor é para o eu uma verdadeira percepção, acompanhada das intuiçoens de cousa, de tempo e de espaço, e de um objecto qual é o corpo humano, a que se refere esse phenomeno.

Si dizemos antes sentir a dor, do que perceber-a,

<sup>1</sup> Reid, *Recherches sur l'entendement humain*, chap. vi, sect. 20.

é por duas poderosas razões; a primeira, porque o phenomeno dor é mais forte do que as intuicoens que o acompanham, e attrahe por isso mais a nossa attenção; a segunda, porque reservamos mais particularmente o verbo sentir para os phenomenos que se localisam em nosso corpo, quer sejam agradaveis ou desagradaveis, ainda que o objecto, ou a causa, esteja fóra d'elle, assim dizemos que sentimos a dureza, o gosto, o cheiro e o som; só o não dizemos da cor, porque ella se objectiva mais fortemente em qualquer cousa no espaço; o que não impede que ella seja uma sensação como todas as outras.

Quanto á comparação entre *pensar um pensamento*, e *sentir uma dor*, não lhe achamos a menor paridade. Na primeira phrase confunde-se a palavra pensamento com o acto de pensar, e não define o objecto do pensamento: e na segunda phrase define a palavra dor a especie de sensação; porque podemos sentir frio, calor, cheiro e som. Só haveria paridade entre *pensar um pensamento*, e *sentir uma sensação*; porque em ambas estas expressoens nada especificariam os segundos termos, que já se conteriam nos primeiros; seria uma redundancia, um pleonasm, como dizem os grammaticos.

Mas donde procede o engano destas observacoens tão visivelmente erroneas, oppostas aos factos, e contra o qual até a grammatica protesta? Do antigo preconceito de se attribuir ao espirito o que

lhe não pertence ; de se considerar a sensação como um acto, um phenomeno, ou modificação do espirito humano. Esse engano, contra o qual protestamos com todas as nossas forças, é a origem, o fundamento unico do sensualismo, do materialismo, do scepticismo, e do subjectivismo kantiano. É esse engano que inhabilita o espiritualismo a dissipar todas essas falsas theorias.

Sentir para o espirito humano não é produzir a sensação como modificação sua, não é ser o sujeito d'ella ; é recebel-a immediatamente, é ser forçado a reconhecel-a, a ter uma intuição d'ella, e a não duvidar de que alguma cousa existe realmente, que fóra d'elle a produz, e de que mais cousas existem em que ella naturalmente se objectiva, como para gritar-lhe : eis-me aqui, não duvides, e reconhece que eu não sou tu, nem cousa tua.

Embora se apresentem esses objectos ao travez da sensação como disfarçados e embuçados por ella ; o espirito, em virtude das intuições que lhe são dadas immediatamente pela razão, pelo exame aturado, e pelo raciocinio lhes irá tirar a mascara, e reconhecer o que elles são. Essa é a sua sciencia, esse o seu trabalho proprio, essa a sua experiencia, que lhe seria impossivel sem os principios, as intuições da razão pura.

Notando o espirito que em todas as suas innumeraveis percepções permanecem invariaveis e indefinidas essas intuições de substancia, sujeito,

espaço, tempo e causa, emquanto que variam as sensações em todos os sentidos, e com ellas os objectos assignalados e indicados por ellas, immediatamente comprehende sem o menor esforço, por uma indução rápida, que a substancia, o espaço, o tempo e a causa não estão, não dependem da apparencia sensivel que varia, mas ao contrario que essa apparencia está em um sujeito, e que todos esses objectos estão em diversos logares de um só espaço, e n'um tempo, e de uma causa dependem.

Não são estas intuições as unicas que concorrem nas percepções do espirito : outras ainda se manifestam em occasiões e relações diversas. Na percepção dos objectos, e dos seus actos, o espirito os julga bellos ou feios, bons ou máos, justos ou injustos, verdadeiros ou falsos. Estas intuições se lhe apresentam tão espontaneamente como as primeiras; não são sensações, nem o resultado da experiencia, da reflexão, e do ensino : são noções immediatas da razão.

Logo que as crianças teem palavras para exprimir-as, ellas as applicam por sí mesmas e adequadamente ás cousas que percebem; e muito antes de possuirem a linguagem convencional, que jamais possuiriam si não pensassem sem ella, por actos e gritos revelam que teem essas noções que mal sabem exprimir.

Ainda nas faxas, e suspenso ao collo materno,

o tenro infante, nas suas primeiras percepções claras, annuncia de mil modos todos esses pensamentos espontaneos e occultos, com o choro, com o cerramento dos olhos, as contracções dos labios, o desvio da cabeça, a inquietação do corpo, ou com o riso, os saltos jubilosos, a dilatação das palpebras, a expansão da physionomia, e gritos. De ordinario as mães e as amas as entendem, e as crianças mostram que foram entendidas.

Si por qualquer incommodo que soffram, pela fome, ou pela sede, se mostram inquietas e impertinentes, e as amas as reprehendem, ellas se resentem, percebem a injustiça, choram, e até recusam o leite. Si a reprehensão, ou reprovação dos seus actos é ironica, ellas a percebem como falsa, e riem-se. Nós dizemos que as crianças são dadas, estranhonas, medrosas, desconfiadas. Mas ellas não se entregam como os animaes só porque lhes fazem caricias, ou porque já conheçam a quem as festeja; nem estranham só o que é novo para ellas; nem só desconfiam do que não conhecem.

O medo indica a percepção de alguma cousa como má. O choro da dor não é o do resentimento; nem a expressão e a expansão da physionomia pela percepção de uma cousa como bella é a mesma que indica o espanto pela novidade. Differente é o riso da alegria infantil, com que applaudem o movimento salutar, desse sorriso intelligente com que acolhem os esgares do falso medo que lhe querem

causar por brinquedo. Como pái tive gratas e repetidas occasioens de estudar essas revelaçõens dos primeiros desenvolvimentos espontaneos da intelligencia.

O espirito humano apresenta-se neste mundo com a capacidade innata de saber, e desde que começa a perceber, e a conhecer-se, percebe com todas as condicçoens essenciaes da razão, do mesmo modo que a criança nasce sabendo chorar, e o animal sabendo comer.

Logo nos primeiros annos da sua existencia experimental neste mundo, vai o espirito, sem diffi-  
culdade, notando, conhecendo o que os objectos percebidos teem de commum entre sí, e as differenças que os distinguem; de modo que uma criança não confunde uma cousa com outra, e generalisa sem o menor esforço; e de dia em dia, de percepção em percepção distingue as especies de cada genero; porque todos os objectos estão especificados pela natureza, como especificadas estão naturalmente as sensaçõens pelos sentidos. Assim adquire elle esses elementos primitivos de todas as futuras classificaçoens das sciencias; e tão facil lhe é ter essas primeiras intuicçoens de generos e especies, como ter percepçoens dos individuos.

Este facto, que inquestionavel nos parece, dêo comtudo occasião e materia a muitas querellas e subtilzas aos philosophos da media idade, que pelo partido que tomavam se chamavam nominalistas,

realistas e conceptualistas, segundo que reduziam as idéas geraes a simples palavras, ou admittiam os generos e as especies na natureza, ou, tomando um termo medio, consideravam essas idéas como concepçoens do espirito.

Não admira que os escolasticos, esses philosophos claustraes, mais occupados em syllogisar segundo as regras da dialectica, do que em estudar a natureza, não se entendessem, ou não se quizessem entender, para melhor sustentar com argucias as suas theses, quasi sempre estabelecidas por um principio de auctoridade. Muitos dos seus argumentos e sophismas nos fariam hoje rir. O que admira é que Reid, tèmendo rehabilitar a theoria das idéas representativas, que elle tão victoriosamente combatêo, pareça ás vezes vacillar nesta questão, ora dizendo « que Deos só criou individuos; que não foi Deos quem criou os generos e as especies, e sim os homens. » Ora reconhecendo e confessando « que ha attributos communs a um maior ou menor numero de individuos; e si a isso é que os escolasticos chamavam *universaes a parte rei*, póde-se affirmar que ha *universaes* <sup>1</sup> »

Toda a duvida de Reid provêm simplesmente do receio que transformem a noção geral em uma idéa representativa entre o espirito e a realidade. Uma vez que não supponham que ha no espirito, entre

<sup>1</sup> Reid, *Essais* IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup>, pag. 200 et 217, trad. de Théod. Jouffroy.

elle e as cousas, uma imagem representativa dos generos e das especies, elle reconhece que ha generos e especies na natureza.

Por essas intuiçoens constantes de substancia, de causa, de tempo, de espaço, do bello, do justo, do bom, e de verdade, eleva-se o espirito á intuição do infinito, á intuição de um ser eterno, de uma causa primeira, omnipotente, omnisciente, e em tudo perfeita, Deos em fim, o Auctor supremo de todas as cousas, o Deos da consciencia, da philosophia, e da humanidade, diante do qual desapparecem todos os phantasmas, todos os symbolos, todos os simulacros deificados pelas falsas theogonias inventadas pela ignorancia dos homens, pela necessidade de uma representação sensivel, e sustentadas pelos interesses mundanos. Esse é o verdadeiro Deos, real e eterno, o Deos de Moysés, de Socrates, de Platão, de sancto Agostinho, de Descartes e de Leibnitz. O Deos que Jesus Christo ensinou-nos a amar, que dêo ao homem a consciencia de sí mesmo, e pela verdade se nós mostra, e a sí nos eleva. Esse é o Deos unico criador de todas as cousas, razão que nos illumina, diante do qual confuso e abysmado chóro e rio de espanto e de prazer, e me aniquilo de reconhecimento, quando considero que elle me vê, e me ouve, e me tem tão presente como todo o universo. Podesse eu não pensar em mais nada senão em Deos! Mas elle quer que eu pense nas suas obras; que eu me aper-

feiçõe, contemplando os seus prodigios; obedecemos á sua lei.

Não sei si jamais houve no mundo povo algum que deixasse de ter a idéa de um Ente supremo; mas lembra-me que negando Locke<sup>1</sup> todas as idéas innatas, interpretadas como melhor convinha á sua refutação, diz que si houvesse alguma idéa de ser considerada como innata, seria essa por muitas razoens; porêm que nenhuma idéa tinham de Deos naçoens inteiras de selvagens, e entre estes menciona os do Brazil, apoiando-se para isso em algumas palavras de Lery. Ora, si no caso destes selvagens estavam todos os outros que não conhecemos, ousamos declarar alto e bom sòm que tinham todos a idéa de um poder superior, a quem os do Brazil denominavam Tupan; e não só na sua existencia acreditavam, como na de uma alma que sobrevive ao corpo. Não eram tão brutos como alguns os pintam.

Quando tantos philosophos foram injustamente accusados de atheismo, só porque se apartaram das crenças populares; quando na culta Europa se queimavam tantas criaturas humanas por crimes phantasticos, não admira que observadores superficiaes tachassem de atheismo esses incultos filhos dos bosques da America, só porque não eram idolatras, ou não conheciam os nossos ritos religiosos,

ou não entendiam as perguntas daquelles que tambem não lhes entendiam a lingua e as respostas, e escreviam o que melhor lhes parecia, tanto para exaltar os poucos serviços que lhes prestaram catechizando-os, como para encarecer os perigos que entre elles correram, ou simplesmente por esse amor de contar novidades, mania inseparavel dos que peregrinam por terras longiquas e desconhecidas. Não pretendiam os que escravizavam os Indios que nem sequer elles tinham alma? Entretanto todos esses chronistas que mais os diffamam em uma pagina dos seus escriptos contradictorios, em outras lhes concedem grandes virtudes, de que se honrariam os povos cultos como de um dote exclusivo da civilisação.

Si as capitaes do mundo se gloriam dos seus monumentos de pedra, dos seus museos de historia natural; si interessa aos sabios o conhecimento da vida das formigas, da transformação de suas larvas em nymphas, e destas em insectos; quanto mais deve interessar a todos os homens o conhecimento da sua propria intelligencia, do seu desenvolvimento, e das leis que a regem! Como adquirimos essas noçoens sublimes e universaes, elementos de todas as sciencias, e que, parecendo dados pela observação e a experiencia, impossivel seria sem elles essa experiencia. Quantas verdades incontestaveis incontestadas seriam, si melhor nos conhecessemos, e estudássemos o homem desde a sua infancia.

Todas essas noçoens universaes de intuição pura, formuladas pela philosophia em idéas de causa, de substancia e de Deos, estão confusamente na intelligencia de uma criança, e a reflexão depois as distingue, e as separa, mas não as produz. Desde que começam as crianças a reflectir, o que mais as preoccupa é a noção de causa. Ellas perguntam constantemente a razão de todas as cousas que percebem, querem saber a causa de tudo; e é essa noção a que mais eleva o espirito ao Auctor de todas as cousas.

Um filho meu, cuja intelligencia era tão prematura como debil e enfermo era o seu corpo, questionava-me sempre sobre as causas de tudo quanto via. Na idade apenas de três annos, perguntou-me uma vez quem tinha feito o céo e as estrellas. Respondi-lhe que Deos. Perguntou-me logo si eu o tinha visto, e onde elle estava. Curioso de saber como me comprehenderia, repliquei-lhe : que Deos estava por toda parte, no céo, e onde nos achavamos; que sabia tudo, que tudo via, e ouvia. Voltô os olhos em torno de sí, como admirado, e perguntou-me si Deos tinha olhos e ouvidos. Dice-lhe que não; que elle tudo via, e sabia, porque era elle quem tinha feito todas as cousas. Depois de um momento de reflexão, voltou-me : Papai, eu tambem algumas vezes vejo sem olhar. — Como? — Algumas vezes, sem sair daqui, vejo a cidade e o campo, e até o mar que está tão longe. Elle refe-

ria-se aos seus actos de memoria, e de imaginação, ou talvez a algum sonho. E continuando a discorrer, dice-me que assim elle entendia, que podesse Deos ver todas as cousas, sem andar de um lado para outro.

Todas as crianças teem a intuição de causalidade, e não comprehendem que existã cousa alguma por si mesma; ellas não confundem as intuiçoens puras da razão com as cousas percebidas; antes procuram uma causa fóra, e distincta do objecto.

Dirão talvez que todas essas noçoens lhe são communicadas por meio da palavra e da linguagem convencional; e que sem ella não teriam essas idéas, nem pensariam.

A palavra é, na verdade, o meio mais natural que tem o homem para discorrer consigo mesmo, e revelar seu pensamento aos outros homens. Nenhum systema de signaes póde com tanta precisão e belleza exprimir as reconditas operaçoens do espirito, as idéas universaes, geraes, e abstractas, as noçoens particulares, suas relaçoens, e ordem logica; e tão intima é a harmonia entre o signal e o pensamento, que difficil é conceber um sem o outro; donde vem que com o verbo discorrer bem se designa o pensar e o fallar. Actualmente pensar é fallar occultamente em nossa consciencia, e fallar é pensar em voz alta.

Mas nós podemos pensar e fallar em muitas linguas diversas, pensando e exprimindo as mesmas

cousas ; varia neste caso o signal, sem variar o pensamento ; e este facto distingue o pensar do fallar esta ou aquella lingua feita pelos homens. As linguas são de invenção humana, e se formam por analogia umas das outras ; mas o pensar, e o fallar primitivo da consciencia, de certo que não é de invenção humana.

Questionam os philosophos sobre a origem da palavra, que se não deve confundir com a origem das linguas. Os que mais profundamente cavaram no assumpto dão-lhe uma origem divina, na impossibilidade de explical-a por meios puramente humanos.

Os sensualistas, apostados a nada admittirem alem do estreito circulo da experiencia, pretendem que o homem inventasse a palavra. E não ha ahi quem diga, que não pensam os animaes porque não fallam ! E donde lhes vem o impedimento de fallar ? Não teem elles ouvidos, um cerebro, e orgãos vocaes como nós ? Porque não inventam uma lingua-gem ? Porque aquelles que vivem comnosco não decoram as nossas palavras, não as entendem, não as applicam como as crianças ? Entretanto parece que não são surdos nem mudos. É que elles não passam da sensação, não percebem cousa alguma, e por essa mesma razão não riem-se, nem choram, apezar de gritarem sufficientemente.

O papagaio, com um bico duro, grosso e curvo, e uma lingua espessa, carnosa e pesada, articu-

lando algumas palavras que nos ouvem, mostra que todos os animaes poderiam facilmente fallar, si pensassem; que nenhuma difficuldade organica se oppõe a essa articulação de sons em tantos animaes melhor conformados para isso do que elle; e que o verdadeiro fallar é o acto de uma intelligencia que discorre, de um ser conscio de sí, que se possui, e pensa. Parece que a Providencia nos quiz ensinar que assim como póde fazer que esse passaro articule palavras sem saber o que diz, assim tambem fez que todos os animaes sintam, sem pensar, sem perceber, sem consciencia de sí.

Estranha confusão de idéas nos parece o fazer o pensamento filho da palavra; a menos que não queiram dizer com esse paradoxo que a faculdade de pensar é a mesma de fallar. Neste caso porém tambem é verdadeira a proposição contraria; que tanto o pensamento é o verbo intellectual, como o fallar é o pensamento verbal.

Condillac, que tanto nos recommenda a observação, querendo dar uma demonstração da origem humana da palavra, começa logo por suppor duas crianças em um ermo, e as faz entrar em comunicação reciproca por meio de contorsoens, agitaçoens violentas e gritos; e por um salto inexplicavel faz surgir um systema de signaes convencionaes e a palavra, não advertindo na impossibilidade de se estabelecer essa convenção, sem que seja o signal entendido, e faça apparecer o pen-

samento occulto de quem o emprega na intelligencia de quem o ouve, e o vê.

Si me fallam hoje em uma lingua estranha, ouço as palavras, sei pela experiencia que ellas designam algum cousa, mas não se apresenta á minha intelligencia o pensamento de quem me falla. Para que eu o entenda, necessito conhecer a significação das suas palavras, que ás traduza na minha lingua, até que sabendo o valor de todas aquellas palavras, possa pensar com esses signaes que antes me eram intelligíveis. Mas o que é necessario para essa traducção? Uma intelligencia, e uma linguagem já feita; e assim irêmos de traducção em traducção, de linguagem em linguagem até uma primeira, sendo sempre, como diz Rousseau, necessaria a palavra para a invenção da palavra.

Como podia o homem inventar a palavra, sendo indispensavel para tal invenção pensamentos preexistentes, e, para exprimir esses pensamentos, palavras preexistentes á invenção e á convenção? E como se explica Bonald, o homem pensa a sua palavra antes de fallar o seu pensamento.

Herder, que prestou seu grande talento e vasta erudição á eschola do sensualismo, recuou diante desta difficuldade. « A fallar a verdade, diz elle, a historia da especie humana apresenta grande numero de factos, que impossivel me é comprehender sem o soccorro de uma influencia divina. Por exemplo, parece-me inexplicavel que podesse o

homem começar a carreira do aperfeiçoamento, e inventar a linguagem sem um guia superior. »

Este trecho do auctor das *Idéas philosophicas sobre a historia da humanidade* mostra ao menos que não é com o espirito superficial do empirismo que se resolvem questoes de tanta transcendencia. Tudo é facil para quem se contenta com as apparencias.

« Não podemos renunciar a influencia divina na explicação da origem da palavra, como diz G. de Humboldt; devemos antes abraçar o pensamento dos que attribuem sua origem a uma revelação immediata da divindade. »

Não deixaremos de expor a opinião de um profundo pensador contemporaneo, um pouco diversa da nossa, e em parte satisfactoria. Eis como explica M. Cousin a origem da palavra.

« Não consiste a difficuldade em ter signaes; os sons, os gestos, o nosso rosto, todo o nosso corpo exprimem instinctivamente os nossos pensamentos, e muitas vezes sem que o saibamos : eis os dados primitivos da linguagem, signaes naturaes que Deos fez, como fez todas as cousas. Agora, para converter esses signaes naturaes em verdadeiros signaes, e instituir a linguagem, outra condicção é necessaria. É preciso que, em vez de fazer de novo tal gesto, de soltar tal som instinctivamente como da primeira vez, tendo nós mesmos notado que de ordinario esses movimentos exteriores acom-

pañham tal e tal movimento d'alma, os repitamos voluntariamente, com intenção de fazel-os exprimir o mesmo sentimento. A repetição voluntaria de um gesto, ou de um som produzido ao principio por instincto, e sem intenção, tal é a instituição do signal propriamente dito, da linguagem. Esta repetição voluntaria é a convenção primitiva, sem a qual impossivel é toda a convenção ulterior com os homens. Ora, absurdo é empregar Deos pãra fazer esta convenção primeira em nosso logar; é evidente que podemos por nós mesmos fazer isso. A instituição da linguagem por Deos recua e descolloca a difficuldade, sem resolvel-a <sup>1</sup>. »

Tendo seriamente reflectido sobre o que diz o chefe da eschola eclectica moderna, neste logar e em outros dos seus importantes escriptos, noto que o illustre philosopho dá ao principio signaes instinctivos, involuntarios, exprimindo os nossos sentimentos, sem que o saibamos, antes da repetição voluntaria e intencional desses mesmos signaes para exprimir os mesmos sentimentos; faz consistir a instituição primitiva da linguagem nessa repetição voluntaria dos mesmos gestos e sons instinctivamente produzidos, e declara que essa repetição voluntaria é a convenção primitiva, a instituição da linguagem, que pela intelligencia e a vontade se explica,

<sup>1</sup> V. Cousin, *Introduction aux œuvres de M. de Biran. Philosophie sensualiste.*

sem a intervenção de Deos, podendo ella ser feita pelo homem.

Mas si antes da repetição voluntaria e intencional exprimio o homem involuntaria e instinctivamente os seus pensamentos e sentimentos, e do mesmo modo foi percebido, claro está que antes da repetição voluntaria, a linguagem e a convenção naturalmente se fizeram por inspiração divina; e essa é para nós verdadeiramente a linguagem, e a convenção natural e primitiva, sem a qual não se daria a convenção voluntaria.

É claro tambem que si não fosse o homem intelligente e livre desde a sua primeira percepção, não poderia repetir intencionalmente o primeiro signal, palavra, ou gesto, fosse o que fosse, para exprimir-se; e essa repetição suppõe necessariamente intelligencia, vontade e signaes preexistentes; e sem a intervenção divina nada disso se explica.

Não comprehendemos o pensamento metaphysico de M. Cousin, quando diz, continuando o seu periodo : « Signaes feitos por Deos não seriam para nós signaes, seriam cousas, que deveriamos elevar ao estado de signaes, dando-lhes tal, ou tal significação. »

Não sabemos como um gesto, um som, uma palavra naturalmente produzida pelo homem, naturalmente percebida, deixasse por isso de ser um signal, e passasse a ser cousa para o homem. A in-

interpretação do signal sendo immediata e espontanea, conservaria o signal o seu character, e não necessitaria de outro signal que o tornasse intelligivel. Não supponmos um homem fallando uma lingua toda feita por Deos, sem saber o significado della, e procurando traduzil-a; como as filhas de Milton, a quem ensinára o pái a ler o hebraico, sem ensinar-lhes a traduzil-o, e liam para que se consolasse o poeta na sua cegueira, sem que ellas soubessem o que estavam dizendo.

A primeira palavra parece-me ser tão espontanea, tão natural como o primeiro acto da intelligencia e da vontade; e como a intelligencia é de origem divina, e não um acto da vontade humana, da mesma origem é a palavra.

Isto é quanto á questão philosophica; agora quanto á questão do facto, a difficuldade da origem da palavra é a mesma da origem da intelligencia, do genero humano, e de todas as cousas. Quando demonstrar a historia como começou a especie humana; si pelo debil estado de uma desvalida infancia, ou si pelo vigoroso estado da puberdade; si ignorando tudo, sem saber servir-se de cousa alguma, no meio de um bosque inhospido, á mercê das feras, ou n'um paraíso, com todos os recursos para não morrer antes de tempo de fome, de sêde e de frio, ou envenenado por algum fructo; saberemos então de facto si os nossos primeiros páis, destinados a perpetuar a sua especie, appareceram

mudos e selvagens neste mundo, fazendo tregeitos, e soltando gritos discordes, como as crianças actualmente, ou si fallando, e entendendo-se naturalmente. Mas estou persuadido que a sabia Providencia não faria tristes ensaios, como o cavalleiro da Mancha com seu elmo de papelão, que não resistio ao primeiro golpe de espada.

Como as condicçoens da geração, do nascimento e educação do homem actual no meio da sociedade não póde servir de exemplo e regra applicavel aos nossos primeiros páis, assim tambem não podemos applicar-lhes as mesmas condicçoens com que hoje adquirimos a linguagem. É mais provavel que lhes dêsse a Providencia tudo de que necessitassem desde o primeiro instante do seu apparecimento em algum logar da terra, em que nenhum risco corressem, deixando-lhes que pela intelligencia e vontade inventassem depois novos termos; como dêo-lhes a terra com fructos para que elles depois a cultivassem. Seria a Providencia menos attenta ás necessidades intellectuaes e sociaes dos primeiros homens do que foi ás suas necessidades physicas? Cremos que não.

No estado actual, pensar para mim é fallar na minha consciencia. Eu me ouço interiormente, sem proferir o menor som, sem fazer o mais leve movimento com a lingua, ou com os lábios. Ensaie alguém de olhar para as palavras escriptas em um livro de sua propria lingua, sem as ler, sem as

proferir interiormente, e veja se percebe cousa alguma.

Entretanto posso fallar em minha consciencia outras linguas alem da vernacula; muda-se a linguagem, mudam-se todos os signaes, e o pensamento fica o mesmo, mas não fica sem uma palavra qualquer; como um objecto que póde tomar mil cores, mas que completamente desaparece aos nossos olhos, si desaparece a cor. Como não ha para nós sujeito sem phenomeno, nem phenomeno sem sujeito, assim tambem não ha para nós pensamento sem signal, nem signal sem pensamento. A palavra que não entendemos nada significa para nós, não é signal de cousa alguma, é um som, é um rumor no ouvido; e desde que a entendemos nós a applicamos a alguma cousa que sabemos.

Impossivel será essa applicação si a intelligencia humana não tiver uma noção qualquer á que possa appropriar a palavra, e á qual ella se liga como sua expressão intelligivel; assim a lingua, a palavra não dá a sciencia das cousas, mas é simplesmente a condicção da expressão da sciencia.

Applicando estes principios á questão das intuições puras da razão, da qual nos desviamos para examinar a origem da palavra que as exprime, affirmo que as crianças teem todas essas noções primitivas da razão, independentemente da linguagem que pelos páis e os mestres lhes é dada.

Com effeito, ninguém necessita saber o que é o

phenomeno, o sujeito, o espaço, o tempo, a causa, o bello, o bom, o justo, e o que é Deos, nem como essas cousas se chamam, para ter a intuição d'ellas. Eu posso ter a intuição do bello, sem saber porque tal objecto me parece bello, o que é o bello em sí mesmo, e sem saber com que palavra deva designar essa intuição; como posso perceber um objecto, um phantasma, sem saber porque o vejo, o que é elle em sí mesmo, e que nome lhe deva dar.

O estudo, a sciencia humana depois distingue, examina, trata de saber o que é o ser, o espaço, o tempo, a causa, e Deos; donde nos veem essas noçoens primitivas necessarias, absolutas; o que são essas cousas independentemente da nossa intuição, si realmente existem, e como. Nisto entra o trabalho individual do espirito humano, essa é a sua sciencia sujeita ao engano, á illusão, e á falta de logica; mas impossivel seria essa pesquisa sem os dados primitivos da razão pura, da causa primeira, que deixa a intelligencia humana pensar livremente sobre todas as cousas, sem poder sair de certas condicçoens necessarias.

O espirito humano póde attribuir-se o exercicio de sua intelligencia e vontade, desde o momento que se conhece; póde gloriar-se de ter descoberto as leis do movimento harmonico dos astros, e dos phenomenos da natureza; póde attribuir á sua propria experiencia e vontade o ter edificado milhares de cidades, inventado centenares de machinas,

achado as mathematicas, a poesia, a medicina, a pintura, a esculptura, em fim todas as suas sciencias e todas as suas artes; mas elle não póde attribuir á sua propria reflexão e experiencia os principios necessarios e *a priori* da razão absoluta, sem os quaes nada poderia perceber, achar, ou inventar.

A razão eterna e absoluta, que é a verdade mesma, nos dá a realidade indefinivel, independente da nossa intelligencia individual; a sensação, que não é uma modificação do nosso ser espirital, nos dá o phenomeno relativo e contingente; a percepção sensivel nos dá o phenomeno reunido ao sujeito, com todas as suas condicçoens essenciaes, o facto; a intelligencia, ou o exercicio voluntario da nossa faculdade de saber, separa, analysa, compara, julga, induz, e deduz, e constitue a sciencia.

A faculdade de saber que é individual, subjectiva, toma diversos nomes segundo os seus diversos actos provocados pela razão e pela sensação.

Assim ella começa pela percepção sensivel, na qual entra somente em quanto consciencia do sujeito que a possui. Mas nesse primeiro acto concorrem dous elementos estranhos a ella, duas condicçoens objectivas, sem as quaes não haveria percepção; esses dous factos conjunctos são de um lado a sensação phenomenal e significativa, do outro as intuiçoens da razão pura, reaes e objectivas.

Desse primeiro facto complexo parte a faculdade

de saber, ou eu conscio de sí mesmo, e se eleva da sensação á razão, alem da qual não póde passar.

Todos os mais actos, ou exercicios da faculdade de saber, são mais ou menos voluntarios, isto é, dependem mais ou menos da acção propria do individuo, e denominam-se, attenção, juizo, reflexão, comparação, abstracção, generalisação, deducção, inducção, memoria, imaginação e invenção; e todos estes actos constituem a intelligencia humana.

Eis como eu comprehendo o nosso espirito, ao qual não attribuo nem a sensação, nem a razão, como actos seus. Não para salvar principios ou crenças, ou para combater o scepticismo, mas por um profundo e longo exame de minha consciencia, independentemente de toda e qualquer theoria philosophica.



## CAPITULO UNDECIMO.

Idéas archetypas de Platão. — Aristoteles, Locke, Berkeley, Hume e Kant. — Exposição critica da theoria de Reid contra a das idéas representativas. — Principio natural da crença. — Resposta que se póde dar á conclusão da theoria da escola escocesa. — Razão da crença. — Da primeira sensação que recebemos neste mundo.

---

Logo que o espirito humano, collocado entre o mundo sensível e o da razão pura, sai, por determinação propria, da esphera da percepção externa e do facto complexo, e quer saber a causa e as condições porque percebe, e o que são as cousas percebidas, não em seu complexo primitivo, senão em todos os seus elementos intuitivos, tendencia espontanea da philosophia, elle entra nos dominios da metaphysica, onde se acha ou diante de Deos, ou de sí mesmo, ou do nada, segundo o seu ponto de partida. O nada o desespera; o eu só não lhe basta, e Deos lhe parece muito á cima do que procura, a ultima meta em que deseja parar; como si entre elle e Deos houvesse muito que ver. E todos estes limites o obrigam a reconhecer-se, a voltar sobre

os seus passos, e a recommençar o seu trabalho interminavel. Arrepiemos caminho antes de chegar a esse ponto.

A sciencia humana é uma navegação do finito ao infinito por mares celebres em naufragios; e si não sossobra a náó, póde varar o porto, sem ver o pharol, ou ser obrigada a retroceder, ou a pairar indecisa até que brilhe o dia, e deixe ao piloto consultar os astros. Bom é consultal-os em tempo.

As intuiçoens que recebemos por occasião das sensaçoens, mas que d'ellas se distinguem, são reconhecidas por todos os philosophos, como por todo o genero humano; si bem que os sensualistas as façam provenientes da sensação, o que demonstrado está como impossivel, e os espiritalistas as tirem da intelligencia, faculdade distincta da sensação.

Entré estes alguns que seguem ou explicam a seu modo a doutrina de Platão, consideram essas intuiçoens como idéas archetypas das cousas, attributos da razão divina, onde ellas existem, e donde emanam á razão humana; e como a razão humana é apenas um reflexo da razão divina, assim essas idéas não são para nós senão reflexos, ou copias das idéas eternas, que serviram de typos de todas as cousas.

Segundo Platão, as cousas sensiveis que percebemos são imagens, ou sombrás, em comparação dessas idéas; de modo que pela sensação nenhuma

idéa nova adquirimos, e só temos uma *reminiscencia* das que já estavam no nosso entendimento antes de nos unir ao corpõ. Dahi tirava argumento o immortal discipulo de Socrates em favor da immortalidade da alma. Esta theoria das idéas archétypas conhecida no mundo com o titulo de idealismo platonico, é mais ou menos imitada da theoria dos numeros de Pythagoras, que ensinava a crença da transmigração das almas, ou metempsychose, doutrina que o fundador da eschola italica transportou do Egypto para a Grecia, cerca de duzentos annos antes de Plató, que d'elle fallava com muito respeito.

A theoria das idéas archetypas, emanadas da razão divina á intelligencia humana, foi seguida e professada com algumas variaçoens na sua exposição pelos maiores philosophos de todos os tempos, por Plotino e toda a eschola de Alexandria, por sancto Agostinho, são Thomas de Achino, Descartes, Malebranche, Bossuet, e Fenelon. É a theoria que mais satisfaz o espirito humano na impossibilidade de explicar donde lhe veem essas noçoens necessarias, que não derivam da sensação, e que não são idéas geraes collectivas, formadas por elle pela abstracção e generalisação.

Em opposição a esta doutrina apresenta-se a dos sensualistas, de que já tantas vezes temos fallado, que nada aclara, exagerando a theoria de Aristoteles, que explicava os nossos conhecimentos pelas imagens, fórmãs sem materia, ou especies sensi-

veis das cousas, que entravam pelos sentidos, e se gravavam na alma, como na cera a impressão de um sello, e ahi se transformavam em especies intelligiveis. Entretanto, segundo os melhores interpretes da philosophia grega, não era o Stagirista tão sensualista como o querem fazer os seus discipulos e successores, pois que admittia verdades primeiras, principios que não se provam, independentes da experiencia.

Eu creio que tinha Aristoteles, como Pythagoras, duas doutrinas differentes; uma exoterica, mais clara, mais geralmente conhecida e aceita pelos sensualistas, que desejam o seu apoio, e outra esoterica, com que melhor se elle entendia. De outro modo não saberei conciliar a theoria das especies sensiveis com tantos logares da sua metaphysica.

A theoria chimerica das especies sensiveis é a base do sensualismo moderno, ou das idéas imagens dos objectos, dadas pela sensação; e dahi a conclusão logica que não percebemos cousa alguma immediatamente; que não percebemos senão as nossas idéas; que nada sabemos da realidade, mas tudo affirmamos e negamos das nossas proprias idéas, modificaçoens do nosso modo de sentir, unicousas em fim que conhecemos. E Locke mesmo assim se exprime: « É evidente que não conhece o espirito as cousas immediatamente, mas somente por intermedio das idéas que d'ellas tem, e, por conseguinte, o nosso conhecimento só é verdadeiro

quando ha conformidade entre nossas idéas e os objectos<sup>1</sup>. »

Conclue-se deste principio ser inteiramente hypothetica a conformidade entre as idéas e os seus objectos; porque não tendo nós meio algum para conhecer as cousas como ellas são, nem si ellas existem, jamais poderíamos saber e affirmar si as copias são conformes aos originães que supponmos, ainda mesmo que o fossem. A consequencia desta doutrina é a duvida sobre a realidade de todas as cousas.

Demonstrou Berkeley victoriosamente que não ha a menor conformidade entre as idéas sensiveis e as cousas que ellas nos representam, e concluiu negando a existencia do mundo physico; mera illusão dos nossos sentidos.

Armado dos mesmos principios, David Hume não só negou o mundo physico, senão tambem o mundo espirital, e a existencia real do proprio espirito humano, e de Deos mesmo, e só deixou as idéas, sem sujeito, sem objecto, sem causa, encadeando-se por sí mesmas, não sei aonde, como, e por quem.

Propoz-se Kant a combater o scepticismo de Hume, por meio de uma critica subtil e transcendental da razão pura, que infelizmente elle considera como uma faculdade pessoal do espirito humano, ou, fallando a sua linguagem, uma faculdade subjectiva, isto é, do sujeito que pensa. Reconhece,

<sup>1</sup> Locke, livre IV, chap. IV, § 3.

e classifica todos os princípios *a priori* das nossas faculdades, princípios anteriores á sensação, e independentes da experiencia; mas considera-os simplesmente como categorias, ou leis primitivas e fundamentaes da sensibilidade, do entendimento, e da razão, em virtude das quaes o espirito humano pensa os objectos que lhe são dados pela intuição sensível, sem valor algum real, objectivo; isto é, sem que possa o sujeito afirmar a existencia real do objecto das suas intuições puras; porque, segundo Kant, sendo as leis da razão humana subjectivas e pessoas ao homem, a conclusão do subjectivo ao objectivo não é legitima.

Por este modo de considerar as intuições puras da razão, como simples regras da nossa intelligencia, diz elle fallando do espaço: « Si sairmos desta condicção subjectiva, que é a lei da nossa natureza, o espaço não significará mais nada. » E fallando da idéa de tempo assim se exprime: « O tempo não é cousa que exista por si mesma: tambem não é um modo inherente ás cousas, e que subsistisse com ellas, quando se destruíssem pelo pensamento todas as condicções subjectivas da sensibilidade. No primeiro caso, com effeito, seria preciso que o tempo fosse alguma cousa que existisse realmente sem objecto real; e no segundo, elle não poderia ser apprehendido *a priori* anteriormente ás cousas mesmas. Elle é pois uma pura fórma da sensibilidade<sup>1</sup>. »

<sup>1</sup> *Critique de la raison pure: Esthétique transcendente, tome I<sup>o</sup>.*

O que serão pois as cousas que se nos apresentam no espaço e no tempo? Cousas pensadas, sem realidade alguma fóra do pensamento humano subjectivo.

Dest'arte, considerando o philosopho de Kœnigsberg, e toda a sua eschola, a razão e a sensibilidade como faculdades do espirito, e as intuições puras *a priori* como leis destas mesmas faculdades, termina a sua Critica, tão recondita e abstrusa como ás vezes empeçada e enigmatica pelá sua linguagem particular, por um subjectivismo absoluto em metaphysica, e um scepticismo completo sobre a realidade objectiva das cousas.

Contemporaneo do profundo philosopho de Kœnigsberg, Reid, nascido quatorze annos antes, em Strachan, e reconhecido como o chefe da eschola escoceza moderna, indignado contra o scepticismo de Hume, proveniente da theoria das idéas professada por todos os philosophos do seu tempo, e que elle mesmo ao principio adoptára, empenhou-se em um combate desesperado contra essa velha doutrina, mais ou menos aristotelica das idéas representativas, demonstrando que não percebemos as cousas por intermedio de idéa alguma, ou imagem representativa, mas sim immediatamente, em virtude de leis da nossa constituição.

Aceita em Inglaterra pelos successores do philosopho escocez, pela primeira vez ensinada em França por Royer-Collard, propagada pela traducção das

obras de Reid por Th. Jouffroy, e pelas lições deste, á que assistimos como attento ouvinte, e preconizada por M. Cousin, vai esta theoria da percepção immediata ganhando terreno, e merece o nosso particular estudo.

Expondo M. Cousin com toda a clareza e severa critica esta nova doutrina, assim se pronuncia sobre o seu auctor: « O objecto a que propoz-se Reid, o motivo que o inspirou nas suas meditações e indagações, foi a resolução de combater o scepticismo de Hume, que revoltava seu coração e sua razão. Sua gloria é de o ter combatido como até então se não tinha feito, atacando no seu principio, na theoria unanimemente aceita desde Locke, das idéas representativas, como condicção do conhecimento do mundo exterior. Esse é o titulo original de Reid, e o que lhe confere um logar separado na historia da philosophia. . . Foi Reid o primeiro, ou antes o unico, que comprehendêo todo o alcance da theoria das idéas representativas. Ligado ficará seu nome á destruição dessa theoria<sup>1</sup> »

Em outro logar diz ainda o profundo critico: « Si nos perguntam quaes são os principaes resultados introduzidos na philosophia pelas *Indagações sobre o espirito humano*, respondemos que entre outros ha dous, *tão novos como certos*, e que Reid estabeleceu com um rigor, e uma evidencia que nada

<sup>1</sup> V. Cousin, *Philosophie écossaise*, Leçon vii<sup>e</sup>, pag. 283.

deixa a contestar. Foi Reid o primeiro, ao menos em Inglaterra, que combatêo e destruiu a theoria das idéas representativas de Locke, fundamento commum do idealismo de Berkeley e do scepticismo de Hume; e o primeiro ainda entre os philosophos modernos, não só em Inglaterra como em toda a Europa, que mostrou o vicio da theoria que faz do juizo a percepção de uma relação de conveniencia ou de desconveniencia entre duas idéas. Sobre as ruinas destas duas theorias elevou elle uma nova theoria do conhecimento, cujo principio é a potencia natural de julgar e de conhecer que possui o espirito humano, e que exerce directa e espontaneamente, sem o intermedio chimerico das idéas <sup>1</sup> »

Não pôde ser o juizo mais favoravel, nem de auctoridade mais competente em taes matérias.

Reid, em vez de partir da simples sensação, como Locke e Condillac, e toda a sua eschola, ou dos principios reguladores do entendimento, como Kant, parte da percepção externa, que elle examina e analysa de sentido em sentido; demonstra com a maior evidencia que as sensações não são imagens das qualidades dos corpos, e em nada se parecem com essas qualidades primarias e secundarias; o que antes d'elle havia Berkeley demonstrado, e muitos philosophos não o ignoravam.

Nesta exposição da dissimilhança entre a sensa-

<sup>1</sup> V. Cousin, *Philosophie écossaise*, leçon viii<sup>e</sup>, pag. 275.

ção e a qualidade dos corpos que a occasiona, e de que ella serve de signal, parece Reid ás vezes dizer o contrario do que estabelece, pelo equivoco de se designar como uma mesma palavra a qualidade do objecto percebido, e a sensação que ella motiva; e quem o ler por alto cuidará em alguns momentos ou que elle se contradiz, censura que já lhe fez um philosopho contemporaneo nosso, ou que elle pretende que não é a cor uma sensação, mas sim uma qualidade dos corpos, o que adiante nega.

Mas quando se trata de um philosopho eminente, e de uma theoria tão preconisada, desconfiamos do nosso juizo, e o mais seguro e leal, como devemos ser, quando se busca a verdade, é citar as proprias palavras do auctor, a que iremos addicionando as observaçoens que ellas nos forem suggerindo. Tanto mais que a theoria do philosopho escocez merece ser seriamente estudada.

Tendo Reid examinado a percepção da vista, diz:

« Eu concluo que a cor não é uma sensação, mas uma qualidade secundaria dos corpos, *no sentido que demos a esta palavra*; quero dizer, que ella é uma certa potencia, ou propriedade dos corpos, que apresenta ao olho uma apparencia que nos é muito familiar, posto que não tenha nome<sup>1</sup> »

E qual é essa apparencia, que não tem nome? Aqui a cor parece ser considerada como a quali-

<sup>1</sup> *Recherches sur l'entendement humain*, chap. vi, sect. 4, traduct. de T. Jouffroy.

dade mesma do corpo que occasiona a sensação de cor, a qual, segundo a expressão do philosopho, é uma apparencia, que não tem nome; apesar de que a essa apparencia produzida pela sensação, e que se confunde com a qualidade, é o que geralmente se chama cor.

« Fizemos ver que a palavra cor, na significação que vulgarmente se lhe dá, não designa de modo algum uma idéa do espirito, mas uma qualidade permanente dos corpos; mostramos em segundo lugar que ha realmente uma qualidade permanente dos corpos, á qual convem perfeitamente a accepção ordinaria desta palavra. Podemos porventura querer provas mais fortes que esta qualidade é precisamente aquella á que vulgarmente se dá o nome de cor<sup>1</sup>? »

Aqui a palavra cor não só designa uma qualidade permanente dos corpos, que occasiona a sensação de cor, mas essa qualidade é precisamente aquella á que vulgarmente se dá o nome de cor. Este periodo encerra, quanto a mim, um verdadeiro jogo de palavras. Não se trata de saber si ha ou não uma qualidade dos corpos, á qual convenha chamar-se cor; mas sim si a cor mesma, essa apparencia sensivel, é a propria qualidade que assim se designa: e a explicação de Reid póde formular-se do theor seguinte: Ha uma qualidade permanente nos corpos á que se chama cor; logo, esta qualidade é

<sup>1</sup> Chap. vi, sect. 5.

precisamente a que deve ser chamada cor. Creio que não ficaria Reid muito satisfeito e convencido si alguém lhe dicesse, que ha uma cousa chamada phantasma, e a essa cousa é que precisamente se dá o nome de phantasma. Não ha duvida que uma qualidade supponmos nos corpos á que chamamos cor; a questão porém é saber si essa qualidade corporea é a cor mesma, ou si a cor é a apparencia sensível occasionada por essa supposta qualidade. Continuemos.

« Estou seguro, diz Reid, que, á força de attenção e de cuidado, pude chegar a conhecer as inihassensações, e decidir com certeza ao que ellas se parecem, e ao que não se parecem; eu as examinei uma após outra com todo o cuidado possível; *comparei-as com a matéria* e suas qualidades; e não achei uma só que tenha o menor traço de similhaça, nem com a materia, nem com nenhuma de suas qualidades.<sup>1</sup> »

Aqui distinguem-se as sensações das qualidades das cousas, e não teem com ellas similhaça alguma. São por conseguinte puras modificações do espirito, como dizem os sensualistas, ou idéas no espirito, como dizem os idealistas. Mas diversa é a conclusão de Reid.

Não sabemos tambem onde achou elle a materia, onde a percebêo, onde a vio, para comparar

<sup>1</sup> Chap. VI, sect. 7.

com ella as sensações. Seria muito instructivo que nos tivesse dito como fez essa comparação; si foi com a materia mesma, ou com uma idéa da materia. Com a idéa da materia, não; porque nega Reid alto e bom som que haja idéas, que percebamos cousa alguma por intermedio de idéas. Com a materia mesma, ainda menos; porque ninguem sabe o que ella é; nós supponmos a sua existencia, e não passamos dessa hypothese, ou dessa crença. É pois de crer que se limitasse Reid a fazer essa comparação com a idéa hypothetica da materia, apezar da sua theoria contra a existencia das idéas. Não será a primeira vez que indirectamente se affirme o que systematicamente se nega. Prosigamos.

« Deve-se notar, continúa o philosopho, que, na analyse que fizemos até aqui das operações dos sentidos, e das qualidades dos corpos que elles nos fazem conhecer, não achamos um só exemplo de uma sensação que represente uma qualidade da materia; nem de uma qualidade da materia cuja imagem ou similhaça fosse introduzida no espirito pelo movimento dos sentidos <sup>1</sup> »

Aqui não representam as sensações as qualidades dos corpos; e não veem de fóra pelo movimento dos sentidos. Logo, contra o que á cima diçe, a cor não é uma qualidade dos corpos, a palavra cor não convem para designar a qualidade occulta, que

<sup>1</sup> Chap. vi, sect. 7.

ocasiona a sensação de cor, e melhor designa a sensação mesma, que dá essa apparencia á qualidade occulta, que não sabemos pela sensação em que consiste, pois que não temos d'ella nenhuma imagem ou similhaça vinda pelo movimento do sentido. Continuemos.

« As sensações do tacto, da vista, do ouvido estão todas no espirito, e não podem ter existencia senão no momento mesmo em que são percebidas. Como nos suggerem ellas constante e invariavelmente a noção e a crença de objectos externos que existem, quer elles sejam percebidos, quer não sejam? O philosopho não póde dar outra razão senão a *constituição da nossa natureza*<sup>1</sup>. »

Como estão todas essas sensações do tacto, da vista, do ouvido, no espirito? Eis o que seria conveniente saber. Tem pois o espirito em sí a dureza, a cor, o som, o gosto, a dor, o frio, o calor para dar ás cousas que percebe? E como não tendo estas sensações existencia senão no momento mesmo em que o espirito as percebe, sem que lhe venham de parte alguma, sendo por conseguinte produções, actos, ou modificações suas, o espirito entretanto como taes não as reconhece; antes involuntariamente as refere a seu corpo, ou aos objectos externos, que lhe são apresentados por ellas?

Si essas sensações não são phenomenos cor-

<sup>1</sup> Chap. vi, sect. 20.

poreos, como de facto não são ; si em nada se parecem com os movimentos da materia, como é evidente, e nós mesmos o demonstramos, de alguém devem ser modificações, ou serão cousas reaes, essas especies sensiveis de que falla Aristoteles. Si as julgarmos modificações do espirito, como poderá elle distinguir-se dos seus proprios actos, dó seu modo de ser, e objectival-os, attribuil-os a quem não pertencem, ficando intimamente convencido que elle não é o sujeito d'ellas, mas sim um simples espectador, ou paciente? Si essa convicção é falsa, se lhe mente a sua consciencia, como poderá elle crer e saber invencivelmente que existem cousas alem das suas proprias sensações? Si é falsa a primeira convicção attestada pela consciencia do genero humano, como poderá ser verdadeira a segunda?

Com effeito, o espirito humano seria verdadeiramente o espirito da doudice, si exercendo um acto, ou modificando-se de um modo qualquer, assentasse não ser elle o sujeito dos seus proprios actos, e das suas proprias modificações, e as attribuisse a outro sujeito, que tomasse por objecto real fóra d'elle; ou si, produzindo elle as sensações de cor, de dureza e de dor, acreditasse não ser elle o producer, e sim o recebedor desses phenomenos.

Mas o espirito humano refere essas modificações ás cousas que percebe; por ellas as distingue, tomando as sensações por qualidades, ou apparen-

cias dessas mesmas cousas. Ora, o espirito humano sabe intuitivamente que esses phenomenos, a que elle chama sensações, não são qualidades suas, nem cousas produzidas por elle; e pela analyse reconhece que tambem não são qualidades das cousas, e nada se parecem com essas qualidades occultas, como o confessa Reid, e demonstrado fica. Logo, ou esses phenomenos pertencem a qualquer sujeito que sirva ao espirito nas suas percepções, sem ser elle mesmo, como cremos ter sufficientemente provado; ou si elles estão no espirito, como diz o nosso auctor e todos os philosophos, das duas cousas uma; ou esses phenomenos são affecções do espirito, e neste caso não os póde objectivar; ou são cousas no espirito, e aqui temos as idéas, as especies sensiveis, as imagens representativas, quer semelhantes quer não, e por consêguinte o scepticismo, a despeito da refutação do philosopho escocez, que seria completa, si tivesse mostrado de que modo estão as sensações no espirito, sem que lhe venham de parte alguma.

Pergunta Reid como nos suggerem essas sensações a crença de objectos externos, que existem, quer sejam percebidos, quer não; e responde que não póde o philosopho dar outra razão senão a *constituição da nossa natureza*.

Si não podesse a philosophia dar outra resposta senão essa, Berkeley, Hume, Kant e Fichte teriam razão. O mundo seria um sonho, uma criação do

espírito humano, sem realidade alguma fóra d'elle.

Mas vejamos a conclusão de Reid onde se acha este pensamento mais desenvolvido; conclusão importantissima para a sciencia.

« Parece-me evidente, diz elle, que nada encerram as nossas sensações donde possamos, por meio do raciocinio, concluir a existencia de corpos, e muito menos ainda a de suas qualidades. Este ponto foi provado de uma maneira victoriosa pelo bispo de Cloyne (Berkeley), e pelo auctor do *Tra-tado da natureza humana* (Hume). Parece igualmente certo que esta connexão das nossas sensações com a noção e a crença de existencias exteriores não póde ser effeito do habito, nem da experiencia, nem da educação, nem de *nenhum dos principios da natureza humana admittidos até aqui* pelos philosophos. Não é menos um facto que certas sensações são invariavelmente seguidas da noção e da crença de existencias exteriores. Somos pois auctorizados a concluir que *este phenomeno é o effeito de nossa constituição*, e que devemos reconhecer-o por um principio primitivo e constitutivo da natureza humana, até que se descubra um principio mais geral a que se possa referir-o. »

Exclue Reid o raciocinio, o habito, a experiencia e a educação como razão da connexão das nossas sensações com a crença de existencias exteriores, e o que é mais, *todos os principios admittidos até aqui pelos philosophos*; e pretende ser a crença um

effeito da nossa constituição, que devemos reconhecer como um principio.

Mas esses principios admittidos pelos philosophos, e recusados pelo Escocez, são a razão e a veracidade de Deos; e si a razão e Deos não bastam para Reid, como nos bastará esse seu principio constitutivo da natureza humana, que nos obriga a crer sem razão, podendo ser tão enganador como a sensação, que sendo tambem um effeito da nossa constituição, não nos apresenta as cousas com ellas são, nem nos diz si ellas existem realmente, e dá-nos occasião a que duvidemos do seu testemunho, sempre falso quanto ás modificaçoens da materia, e muitas vezes illusorio, apresentando-nos cousas que não existem? Esse principio primitivo da crença não pôde ter valor algum philosophico, e não é em virtude d'elle que percebe o genero humano, e crê na existencia das cousas. O mais que pôde fazer essa constituição da nossa natureza é obrigar-nos a crer, como nos obriga a ter sensaçoes, mas não a affirmar a existencia das cousas; esse principio tirado simplesmente da nossa natureza vale tanto como as categorias subjectivas de Kant.

Entretanto, recusando Reid todos os principios admittidos até aqui pelos philosophos como razão da crença, e attribuindo a Descartes um circulo vicioso, por ter derivado a veracidade das nossas faculdades da veracidade divina, pouco seguro no seu proprio principio constitutivo da natureza hu-

mana, serve-se do mesmo argumento de Descartes, dizendo, a proposito dos erros dos sentidos : « Seres de uma natureza superior podem ter faculdades que nos faltam ; podem possuir em mais alto gráo as que temos, e inteiramente exemptas das desordens accidentaes a que estamos expostos ; mas nenhuma razão temos para crer que zombasse Deos de suas criaturas, dando-lhes faculdades destinadas a enganar-as : injurioso seria este pensamento ao Criador, e conduzeria ao scepticismo absoluto <sup>1</sup> »

Sublime é esse pensamento do immortal Descartes, reproduzido pelo philosopho escocez ; mas não é em virtude da veracidade divina que cremos na existencia das cousas ; é, ao contrario, a existencia de todas as cousas, razão, intelligencia, e universo, que nos faz crer na existencia, na sabedoria, no poder e na veracidadé divina.

Não enganou Deos as suas criaturas, fazendo-as perceber as cousas como melhor lhes convem perceber segundo as suas necessidades temporarias, e o uso que d'ellas ha-de fazer ; nem quiz que vivesse o espirito humano enganado sobre a natureza das suas obras, pois que dêo-lhe meios para conhecer-se, e conhecê-las ; nem quiz que duvidasse o homem da existencia absoluta do seu Criador, dizendo-lhe pela razão, e mostrando-lhe pelos mesmos factos, que nadá acontece sem uma causa, e que nenhuma

<sup>1</sup> *Essais sur les facultés intellectuelles. Ess. II, chap. xxii.*

cousa em todo o immenso universo é causa de si mesma, ou de qualquer outra cousa. O mais deixou ao espirito humano-para exercicio da sua actividade livre, e da sua faculdade de saber. Deos não tem culpa si, tendo posto em nossos órgãos as sensações como signaes evidentes de alguma cousa fóra do espirito que as percebe, assentassem os philosophos que ellas estão no espirito mesmo, como simples affecções do ser livre e intelligente que as percebe, como actos seus ou modificações suas.

Mas em nada muda esse engano dos philosophos a ordem dos factos e as leis da natureza, nem ha scepticismo que empeça o homem de continuar a perceber as cousas como existentes no tempo e no espaço, e produzidas por uma causa. Não porque essas noções sejam princípios reguladores, categorias ou leis do entendimento humano; mas sim porque esses objectos necessarios realmente existem, independentemente do entendimento humano, a quem são apresentados como contingentes e relativos pela percepção sensível, e como absolutos pela razão pura, que é a verdade mesma, Deos mesmo, revelando-se á intelligencia humana, por meio dessas noções e de todas as cousas.

O scepticismo é um erro de observação, ou de logica, um erro de raciocínio, ou de vontade. Nós queremos o absurdo; queremos ter percepções sensíveis do que é necessario e absoluto, queremos ter a verdade absoluta por uma percepção sensível,

relativa e phenomenal; queremos ter uma percepção do nosso proprio ser espiritual, como si o espirito fosse um phenomeno material, como si elle podesse ser espirito, e representar-se a sí mesmo como objecto externo e sensivel. Desde que o homem quer um absurdo, a razão, Deos lho nega, porque Deos não faz absurdos.

Porque não quer o homem ver um som, e ouvir uma cor? Porque sabe ser isso absurdo. Mas porque procura saber o que é o som, e a cor? Porque sabe ser isso possivel, independentemente da ordem da natureza, e das leis do seu entendimento.

Perceber alguma cousa intuitivamente, pelos sentidos; conhecê-la pela analyse, pela indução, e pela deducção, e saber pela razão mesma o que realmente é esse objecto independentemente de nós que o percebemos, são factos mui diversos, que não devemos trocar e confundir. Cada um destes factos encerra uma certeza diversa, que não se contradizem, antes se fortificam, porque são especies da mesma certeza. Como a certeza de que ouvimos fallar se fortifica pela vista da pessoa que falla; e si a não vissemos, nem por isso seria menor para nós a certeza de termos ouvido alguém fallar.

Essa crença na existencia de objectos fóra de nós não nos parece ser o effeito de um principio regulador da natureza humana, como diz Reid; porque nesse caso poderíamos duvidar dessas existencias. Essa certeza nos é dada infallivelmente pelo facto

mesmo involuntario, independente da faculdade de saber, externo ao espirito, e que o fórça a reconhecer-o, como o obriga a receber a sensação, de que não duvidamos.

Mas vejamos qual o resultado da refutação victoriosa da theoria das idéas representativas contra o scepticismo.

Tendo Reid demonstrado que não ha a menor conformidade e similhaça entre as sensaçoes e as qualidades da materia, e declarando que todas essas sensaçoes estão no espirito; a sí mesmo pergunta: « Porque, dizem os scepticos, acreditais vós na existencia do objecto exterior que percebeis? Respondo, que essa crença não é feita por mim, senão pela natureza; é uma moeda cunhada pelo seu sello, tem o seu carimbo; e si não é de bom quilate, culpa é da natureza, e não minha; eu aceito-a de confiança, e sem suspeita <sup>1</sup>. »

Tal é a resposta de Reid. Estimariamos saber o que replicaria o philosopho si algum sceptico, admittindo todos os seus principios, lhe perguntasse: — Porque não aceitastes vós com igual confiança e boa fé o testemunho dos vossos sentidos, e o das vossas sensaçoes? Porque fostes esmerilhar com tanto cuidado si representam ou não essas sensaçoes as qualidades da materia? Si reconhecestes que ellas não se parecem, nem com a materia, nem

<sup>1</sup> Chap. vi, sect. 20.

com as suas qualidades; si declarais ser falsa essa moeda sellada pelo cunho da natureza, não feita por vós, como acreditais agora ser verdadeira a segunda, que tem a mesma estampa? Si as sensações são modificações do vosso espirito que nada representam, porque não será também a vossa crença um acto do vosso espirito, sem objecto algum externo?

Não sabemos que resposta daria o sabio escocez. Mas elle formúla outra questão em nome do scepticismo; vejamos.

« Pois que, como confessais (dirão os scepticos), o objecto percebido, e o acto do vosso espirito pelo qual percebeis, são duas cousas diferentes, póde um existir sem o outro; e do mesmo modo que o objecto póde existir sem ser percebido, póde também operar-se a percepção sem objecto real <sup>1</sup> »

Reconhece Reid que este argumento é sem réplica, e contenta-se com responder, gracejando, que tomou o seu partido; que não está em seu poder duvidar da existencia das cousas; que lhe é isso impossivel, como impossivel lhe é voar até á lua, apesar de lhe não faltar a vontade de lá ir.

Não cremos que haja sceptico que se pague de semelhante resposta. Não ha sceptico algum que duvide de que ouve, e vê; toda a duvida recae sobre a realidade do objecto, que póde ser um

<sup>1</sup> Chap. VI, sect. 20.

simples effeito das nossas faculdades. Berkeley e Humé não negaram as sensações ; Kant , ainda mais , admittia principios *a priori* , leis do entendimento , e entretanto elles duidavam da existencia real das cousas. E admittindo Reid que a percepção póde operar-se sem objecto real , é tão sceptico como todos os scepticos sobre a realidade dos objectos da percepção sensível , sem lhe valer a seu acto de fé contrario , sem lhe valer o seu principio da natureza humana , que o obriga a crer sem razão , sem lhe valer ainda toda a sua refutação da theoria das idéas representativas , ou não representativas.

Si as *Indagaçoens sobre o espirito humano* não destroem o scepticismo , menos destroem a theoria das idéas ; antes , ao nosso ver , a fortificam . A conclusão que tira Reid dos seus principios , parece-nos ser diametralmente opposta á que deveria inferir.

Com effeito , os que essa doutrina professam , sensualistas e espiritualistas , scepticos e dogmaticos , podem dizer : Si as sensações estão no espirito como actos seus , independentes de sua vontade ; si não emanam das cousas , nem com ellas se parecem , mas nos suggerem a crença da existencia d'ellas ; as sensações são os unicos representantes dessas cousas ao espirito , pouco importa que sejam imagens verdadeiras ou falsas , representativas ou não , espirituaes ou materiaes ; a isso mesmo é que damos o nome de idéa ; como chamamos idéa a toda e

qualquer cousa pensada, ou sentida pelo espirito, em quanto objecto do pensamento, quer ella exista, quer não, realmente fóra d'elle, quer seja um phantasma, ou uma realidade. Si não percebemos as cousas como ellas realmente são, não as percebemos immediatamente, mas por meio dessas sensações, e das idéas que d'ellas fazemos, ou recebemos, venham ellas donde vierem, sejam feitas por nós, ou por Deos; e tudo o que affirmamos, e negamos, é em virtude dessas idéas. E em quanto não se demonstrar, o que é impossivel, que percebemos os phenomenos materiaes como elles são na realidade, seremos obrigados a confessar que os percebemos por intermedio das sensações e das idéas. Pretendendo refutar a theoria das idéas, vós a confirmastes sem querer, como sois sceptico apezar vosso, e vos mostrais a um tempo inconsequente e incomprehensivel. Declarais que não ha no espirito idéas que representem as cousas; dizeis que não ha senão espiritos que percebem, e cousas percebidas sem intermedio algum, e confessais que as sensações não representam a materia, nem as suas qualidades, mas que são signaes para vós de alguma cousa. Logo, vós percebeis as cousas por meio desses signaes; e os signaes, que não são as cousas mesmas, nós os chamamos idéas; e neste caso confessais que só percebemos os objectos pelos seus signaes, ou idéas. Mudais simplesmente o nome, e fica tudo como estava; e reduz-se toda a vossa

doctrina a uma explicação, ou mudança de palavra. Si dizeis que as sensações estão no vosso espirito, mais idealista vos mostrais. Si dizeis que ellas são affecções, ou actos do vosso espirito, não só vos confessais idealista, como sceptico sobre a realidade das cousas, pois que neste caso só apercebeis os vossos proprios actos, as vossas proprias modificações; e como a vossa crença acerca da realidade das cousas é um phenomeno do vosso espirito, que póde estar em vós como as vossas sensações, só podeis affirmar que exercitais o acto de crer, e de sentir. Mas a vossa affecção, a vossa modificação, a constituição da vossa natureza nada prova sobre a realidade das cousas; pois que reconheceis que não ha relação alguma entre essas sensações e as cousas que suppondes existir, e que talvez não existam. Como vós, podemos crer humanamente na existencia do mundo, mas como philosophos procuramos a razão da crença; e o vosso principio constitutivo da natureza humana não é uma razão philosophica sufficiente.

Eis como pouco mais ou menos poder-se-ia responder á theoria do philosopho escocez; que, segundo o nosso modo de ver, não destróe o idealismo, nem o scepticismo.

Não nos occuparemos com os outros muitos escriptos de Reid, que não teem relação com a questão que nos occupa. Encontram-se nesses trabalhos muitas observações profundas e verda-

deiras, que não são explicaveis pelos seus principios, antes parecem contradizel-os; como iguaes verdades contradictorias se acham em outros muitos escriptores de igual valor e merito. Reid é uma das glorias da Inglaterra, e um dos mais eminentes philosophos do seculo passado.

Si a refutação da theoria das idéas deixou, segundo cremos, todas as questoens philosophicas como estavam, reduzindo-se a uma simples mudança de palavra, nem por isso é ella completamente innocente; porque envolve na mesma condemnação theorias mui diversas e oppostas: como sejam a de Platão e a de Aristoteles, bem pouco semelhantes; a de Descartes e a de Condillac, igualmente diversas.

Mas o que ha de notavel em todas essas theorias diversas e oppostas; o que se conclue de todas as explicaçoens e refutaçoens; o que é um factó incontestavel, reconhecido por todas as sciencias phisicas; o que é verdade evidente, é que não percebemos os objectos sensiveis como concebemos que elles são na realidade, e por conseguinte que a realidade das cousas percebidas pelo intermedio dos sentidos é um objecto de duvida, ou um objecto apparente, sem a realidade que lhe attribuimos.

Si cremos na existencia das cousas, não é em virtude de lei alguma da nossa natureza, nem em virtude da veracidade divina, mas simplesmente em virtude da percepção mesma, que sendo um

facto complexo, no qual entram elementos subjectivos, e elementos objectivos, affirma ao mesmo tempo a existencia de quem percebe, e a da cousa percebida. Separados esses elementos pela analyse, a duvida recae sobre a simples relação dos elementos phenomenaes, mas não pôde recair sobre o que é necessario e absoluto, isto é, sobre a causa externa que nos obriga a perceber.

O que é proprio do espirito humano, o que lhe é individual e subjectivo, é a faculdade de saber, intelligencia, ou entendimento das cousas, e a faculdade de obrar por sí mesmo, de servir-se dessa intelligencia, e do seu corpo até certo limite.

O espirito humano entra em exercicio neste mundo com essa faculdade de saber e de julgar innata com elle, mas que nada pôde saber sem que alguma cousa se lhe apresente e a provoque. O seu primeiro acto é a percepção sensivel; acto complexo, no qual concorre: 1º a sensação, phenomeno externo ao espirito, que se lhe apresenta como objecto; 2º a faculdade de saber propria do espirito activo, que lhe dá a consciencia de sí, e faz que elle não tome essa sensação como acto seu, e a perceba como distincta d'elle; 3º a razão que lhe dá a causa no objecto a que essa sensação se refere como effeito e phenomeno por elle provocado. Todas estas cousas se apresentam ao mesmo tempo complexas, indistinctas e confusas, e dominadas pela sensação, que, sendo o primeiro phe-

nomeno que lhe é dado pela força que o liga a um corpo, mais attrahe a sua actividade.

A primeira sensação que affecta o espirito é a dor, o maior gráo, o resumo de todas as sensaçoes especiaes, como o demonstramos, e o facto o attesta; porque essa é a primeira, a unica sensação que recebe o espirito humano ao apparecer neste mundo. É essa sensação, em que acabam todas as sensaçoes, sem excepção mesmo do prazer, a que nos revela antes de tudo a nossa existencia transitoria neste mundo de provas, e nos liga, e distingue ao mesmo tempo deste corpo phenomenal tão diverso da nossa natureza espiritual.

A dor cessa, o espirito repousa, os sentidos dormem; e passada a tormenta, tudo entra em acção, e começa o espirito a perceber; até que, senhor de suas faculdades, vai distinguindo o que confusamente percebera. Assim estréa o homem, assim se eleva dos factos á sciencia, e da sciencia á razão e a Deos. Nô primeiro momento tudo é complexo, tudo confuso, porque tudo é involuntario; mas desde que o espirito se conhece, tudo é consciencia de sí, e sciencia de alguma cousa.





## CAPITULO DUODECIMO.

Principio de causalidade de M. Cousin. — Sciencias necessarias para a completa explicação da percepção. — Da intelligencia humana e da razão absoluta. — O espirito humano dotado de intelligencia não necessita de instinctos, e de leis para adquirir as verdades necessarias. — Do ser e da causa. — Saber e perceber. — Aspiração á sciencia das cousas como ellas são.

---

Acontece-nos ás vezes analysar um facto complexo, intellectual ou physico, mal distinguirmos os elementos que o constituem, e quereremos depois inadvertidamente achar a razão do facto todo em uma só de suas partes. E não nos succede tambem ás vezes procurar longe de nós um objecto que está ao nosso lado, e sobre o qual passam os nossos olhos sem vel-o?

Concedêo Reid ao sceptico a possibilidade da percepção sem objecto real; e vio-se assim obrigado a recorrer a um principio natural de crença. Mas tão incapaz seria esse principio constitutivo da natureza humana para dar a realidade objectiva, como a sensação que o suggere, sendo a sensação e essa crença actos internos do espirito.

É logica essa concessão, visto ter Reid considerado a sensação como uma modificação, um pheno-

meno do espirito humano. Por longo tempo tambem assim o julgamos, debaixo da influencia de todos os philosophos, e não viamos meio de escapar ao scepticismo.

A nenhum sceptico fariamos hoje tal concessão; porque attesta-me a consciencia que a sensação não é uma modificação interior do meu espirito; e a sensação, que o força a reconhecê-la immediatamente, apresenta-se-lhe como um phenomeno objectivo, que o espirito logo attribue a uma causa externa.

Dignos de censura seriamos si deixassemos nesta questão de mencionar a opinião de um dos mais eruditos philosophos contemporaneos, que pela sua profunda sciencia de todas as doutrinas antigas e modernas, que elle procurou conciliar em um razoavel eclectismo, mostra o fraco de todos os systemas exclusivos.

Expondo, louvando, e aceitando M. Cousin a theoria de Reid da percepção immediata, diz que todo o segredo da crença na realidade objectiva está na virtude do principio de causalidade. Eis como se exprime o illustre philosopho francez.

« Eu experimento uma certa sensação de cheiro; esta sensação nada mais é do que uma affecção de minha alma, um puro phenomeno de consciencia, que a nada se parece senão a sí mesmo. Supponha-se que instinctivamente eu não me pergunte qual é a causa desta sensação, deste phenomeno

que passa neste momento debaixo da vista da minha consciencia, e não haverá jamais para mim qualidade odorifera; pararei na minha sensação, que terá um sùjeito, eu mesmo, mas nenhuma causa, por conseguinte nenhum objecto. Mas o facto não se passa assim. Porque? Porque logo que a sensação de cheiro affecta a minha alma, eu procuro, e não posso deixar de procurar, a causa d'ella; affirmo que este phenomeno sensitivo, que antes não existia, e neste momento apparece, tem uma causa. Ora, attesta-me a consciencia que não sou eu a causa desta sensação; porque não a posso fazer cessar, nem renascer, nem mesmo modificá-la; logo, a causa é diversa de mim. Eu não conheço sua natureza, e não affirmo senão que ella é a causa estranha da sensação que experimento. Esta causa eu não a vejo, não a toco, não a sinto, e entretanto affirmo a sua existencia com uma inteira convicção. Irresistivel é essa convicção, porque seu principio, o principio de causalidade, é uma lei necessaria do meu espirito : esta convicção é a mesma em todos os homens, porque o principio de causalidade é universal : ella é immediata e instinctiva, porque o principio de causalidade obra immediatamente, instinctivamente. Não ha raciocinio em fórma, mas ha applicação directa e legitima de um principio natural do espirito humano.

« As sensações da vista e do tocar não nos fariam conhecer as qualidades primarias dos corpos,

como não nos fazem os outros sentidos conhecer as qualidades secundarias, si pela constituição do nosso espirito não fossemos constrangidos a suppor causas a essas sensações, como ás outras.

« As sensações de resistencia, de dureza, ou de molleza, de impenetrabilidade, etc., não são também senão affecções d'alma, differentes da sensação do cheiro e do sabor, mas inteiramente semelhantes em quanto .phenomenos puramente affectivos. Quando chegasse a sensação de dureza até á dor a mais viva, não nos faria melhor sair de nós mesmos, que um cheiro desagradavel, ou um som terrivel, sem a intervenção do principio de causalidade; intervindo este principio, tira-nos de nós mesmos, e guiado na sua applicação pela vista e pelo tacto, nos revela as qualidades primarias <sup>1</sup>. »

Esta engenhosa explicação parte da hypothese geral, que as sensações são affecções da consciencia. Si assim fosse, não sabemos como faria o imaginario principio de causalidade sair o espirito de sí mesmo, e conhecer o seu corpo, ou cousa alguma. Mas si não precisa o espirito do principio de causalidade para receber a sensação, cremos que não precisa também desse principio para saber em que órgãos de seu corpo, ou em que objecto se apresentam ellas. As sensações, quanto ao nosso modo de ver, são phenomenos objectivos immediatos, que o espirito percebe com os objectos que as occasionam.

<sup>1</sup> *Philosophie écossaise*, 8<sup>e</sup> leçon, pag. 334.

A crença na existencia dos objectos externos não nos parece derivar do principio de causalidade; ao contrario, esse principio é um axioma formulado como tantos outros pelo espirito em virtude da percepção desses objectos. Elle é verdadeiro, porque o facto o é; universal, porque todos percebem do mesmo modo; absoluto, porque a razão é absoluta; e qualquer que seja o modo porque adquire o espirito a verdade absoluta, não perde ella por isso o seu character. De que serviria ao espirito a faculdade de saber, e uma livre actividade, si necessitasse que a intuição de causa externa lhe fosse dada por uma lei? De que lhe serviriam a actividade, a consciencia, e as sensações, si necessitasse ainda de um principio instinctivo para ver seu corpo, e saber que ouve pelo ouvido, que vê pelos olhos um objecto que colorido se lhe apresenta, e que recebe pelo tacto uma sensação de resistencia do objecto que vê, ou toca? Si elle, alem das percepções e da sua consciencia, não necessita de principio algum instinctivo para receber a sensação, e ver o seu corpo, do mesmo modo cremos que não necessita do principio de causalidade para saber que o objecto que toca com suas mãos é o que lhe faz receber nessa extremidade do corpo a sensação de dureza ou de calor, e de julgal-o duro e quente, e causa dessas sensações; e si para tão pouca cousa necessita o espirito de um principio instinctivo, todos os conhecimentos hu-

manos serão instinctivos, e o homem será um animal dotado de instinctos superiores aos outros animaes : e neste caso para que a consciencia? para que a intelligencia? para que a liberdade?

Agora, si quizerem chamar instincto, ou lei, o acto pelo qual o espirito intelligente e livre reconhece intuitivamente que o phenomeno que se lhe apresenta como externo, independente de sua vontade, é proveniente de uma causa fóra de sí mesmo, ou de uma vontade estranha, é questão de palavra. O facto é que o espirito tem em sí mesmo donde tirar as idéas de causa, de ser, e de tempo, alem das que tira da percepção das cousas externas.

Por felicidade do espirito humano a consciencia que lhe attesta não ser elle a causa da sensação, attesta-lhe igualmente não ser ella modificação sua, mas simplesmente ser elle o sujeito que percebe-a em tal organ, ou com tal objecto.

Um engano tão antigo como a philosophia não se destróe, no seculo em que vivemos, com poucas e simples razoens ; é necessario combatel-o de baixo de todas as fórmás, com provas directas e indirectas, a fim de derrubal-o ; e esta consideração obrigou-nos a este ultimo combate. Si o engano está da nossa parte, não foi por falta de estudar todos os mestres da sciencia ; será por não entenedel-os ; e si por felicidade acertamos, talvez o engano de todos nos mostrasse o caminho da verdade, no nosso ardente e sincero desejo de conhecê-la.

Verdades ha mui sabidas de todos, que ninguem se gloria de enuncial-as, e que entretanto não nos acodem nas maiores difficuldades, como os nomes dos conhecidos que nos fogem da memoria nas melhores occasioens.

Todos sabem que perceber os objectos como elles se apresentam naturalmente com tôdas as suas condicçoens necessarias e relativas, qual vemos os astros, as arvores, os animaes, etc.; saber o que são esses objectos independentemente do seu aspecto exterior e sensivel, quaes os seus elementos constitutivos, quaes as suas relações, quaes as leis que os regem; e saber á final o que é na realidade esse objecto; qual a sua natureza substancial ou phenomenal, e o que são as condicçoens necessarias da sua existencia; são três cousas diversas, três grãos de sciencia que se não devem confundir.

Um objecto se me afigura naturalmente como encarnado ou azul, duro ou molle, quente ou frio, redondo ou quadrado. Posso por livre determinação querer saber o que são realmente ño objecto os modos do seu ser, que mudando-se fazem que eu o perceba com qualidades diversas, que n'elle physicamente não estão. E posso á final querer saber o que é a substancia desses phenomenos, o espaço em que se movem, e a causa ultima, absoluta que os produzio.

O primeiro grão de sciencia é a percepção sensivel de todos os homens, sabios e ignorantes, na

qual entram englobada e confusamente todos os elementos, condições, e objectos das outras sciencias.

O segundo gráo de conhecimento é a sciencia humana experimental e empirica de todas as cousas, dos diversos factos distinctos e separados pelo entendimento, quer sejam factos internos, quer externos, reconhecidos e demonstrados pela observação constante, pela analyse, pela inducção e pela deducção.

O terceiro gráo de sciencia é a metaphysica, a sciencia da realidade absoluta.

Mas como os elementos primitivos de todas as sciencias se encerram, e nos são dados na percepção das cousas, em que entra o eu, e o não eu, todas as sciencias se refundem em uma só sciencia, a philosophia, que considera todas as cousas em relação ao espirito, e á causa que as produz.

A explicação completa da percepção, que, quanto a mim, é a questão fundamental da philosophia, e de cuja solução dependem todas as outras, demanda um estudo especial de cada uma das partes que n'ella concorrem, e sem as quaes não ha percepção.

Os elementos distinctos que entram na percepção são, 1º o espirito que percebe, objecto especial da psychologia; 2º os phenomenos da sensibilidade, objecto da physiologia, que estuda o movimento dos órgãos dos sentidos, sem os quaes não percebemos; 3º o conhecimento physico dos phenomenos

dos corpos, que occasionam o movimento dos órgãos e as sensações correspondentes; 4º o conhecimento metaphysico da realidade, do ser, da causa, do espaço, do tempo, e de todos os elementos necessarios que se contém confusamente na percepção.

Nenhuma destas sciencias separadas explica completamente a percepção. Si partirmos da psychologia, suppondo principios, categorias, idéas *a priori*, e sensações na consciencia, não sairemos do subjectivismo de Kant; si partirmos da sensação, cairemos no sensualismo de Condillac, e no scepticismo de Hume; si partirmos da physica, iremos dar no materialismo; e si tomarmos o nosso ponto de partida na metaphysica, depararemos no pantheismo de Spinoza; e por todos esses caminhos nos assaltará o scepticismo.

Tendo a philosophia meditado sobre o que ha de geral em todos esses elementos distinctos, os reune em dous grupos, o eu, e o não eu, a fim de poder explicar a percepção, e a origem real dos nossos conhecimentos.

O espirito entra nas suas primeiras percepções com a sua consciencia, a faculdade de saber, e sua actividade livre que lhe são inseparaveis. Elle começa a conhecer desde que começa a perceber; e tudo deve saber distinctamente pelos seus proprios esforços, em virtude da sua intelligencia empregada pela sua actividade livre.

A sensibilidade vital concorre com as suas mo-

dificaçoens, as sensaçoens, de que se servirá o espirito, e de mais, com todos os instinctos animaes, de que elle terá infallivelmente conhecimento, pelas sensaçoens que receber.

O objecto, entre os quaes seu corpo é o primeiro, lhe é dado no espaço; o tempo na duração da sua consciencia e dos seus proprios actos, em relação á successão dos phenomenos; a causa em suas livres determinaçoens, e no movimento dos objectos.

Pouco a pouco, em virtude de sua faculdade de abstrahir e de induzir, e de sua propria actividade, elle distingue o que é contingente e phenomeno do que é necessario e real, e eleva-se ao conhecimento do ser e da causa eterna, do espaço e do tempo infinitos. Elle reconhece por sí mesmo que, nada podendo existir sem essas condicçoens absolutas da existencia, essas cousas eternas existiam antes d'elle, e existirão eternamente; e então convencido que não podendo elle mesmo existir, e saber cousa alguma, sem que um ser, uma causa eterna lhe dêsse a existencia e meios de conhecer, parece-lhe que todas essas verdades necessarias da razão soberana e absoluta por ella lhe foram dadas *a priori*, ou que n'elle estavam apagadas para achal-as depois por seu proprio esforço.

Mas de certo no espirito existia, e existe o poder de as achar, distinguindo-as das cousas contingentes, com as quaes lhe foram dadas desde o principio. Outros porêm notando que só pela reflexão

e abstracção claras se tornam essas noções, cuidam que assim as adquirimos pela experiencia. Mas a reflexão e abstracção não dão o que é absoluto, o que é condição necessaria da experiencia. Separar o brilhante da terra, lapidá-lo, não é produzi-lo.

A percepção é uma relação entre dous sujeitos distintos e independentes, que se affirmam reciprocamente; é um juizo primitivo e complexo, que contém muitos outros juizos, cujos termos, o sujeito que percebe, e o objecto percebido, de novo se affirmam em cada elemento distincto que entra no sujeito e no objecto.

A percepção é ao mesmo tempo um juizo, uma crença, uma affirmação, e uma certeza da existencia do sujeito que percebe, e do sujeito percebido, que em relação áquelle é objecto. O nexó dessa relação é a sensação, verbo natural que liga o espirito ao corpo, e que, sendo uma modificação da sensibilidade vital, affecta immediatamente o espirito, e o obriga a perceber o corpo onde ella se objectiva: e a alma desperta, conscia de sí, chamada ao exterior por essas sensações á que attende, começa a perceber distinctamente todos os objectos, e tudo quanto com esses objectos se lhe apresenta; e não duvida da existencia dessas cousas, porque não póde duvidar da sua propria existencia, nem das sensações que lhe são presentes, assignalando os objectos á que se referem, não estando no seu poder evital-as

quando os objectos com ellas se apresentam, ou reproduzil-as quando com elles desaparecem.

Mas porque não duvida o espirito de que percebe alguma cousa real fóra de sí? Justamente porque a sensação lhe é dada como um objecto mesmo, ou como uma modificação do objecto que com ella se apresenta, e não como uma simples affecção sua.

Si o espirito diz eu soffro, tambem diz eu como; porque presente o espirito ao corpo animal, soffre por elle, e vê-se forçado a reconhecer os seus appetites, a regozijar-se com os seus bens, e a soffrer com os seus males. Mas o espirito sabe por virtude propria que tudo isso vem do seu animal. Nunca se persuadio elle que o som, a cor, a dureza e o cheiro fossem affecções suas, phenomenos de sua consciencia, mas cousas que lhe são presentes pelos sentidos de que se serve.

Porque o espirito percebe immediatamente a sensação, segue-se por isso que ella seja uma modificação sua? Tem porventura o espirito consciencia da dureza, da cor, do som, ou do cheiro? Elle só tem consciencia de que percebe a cor em tal objecto, a dureza em tal outro; e assim de todas as sensações.

A duvida philosophica a respeito da realidade da causa externa é puramente logica, e consequencia do engano geral, convertido em verdade, que as sensações são phenomenos de consciencia.

Logo que se conhece o espirito na presença de

uma sensação que lhe é estranha, que elle involuntariamente recebe, á que attende, si lhe ápraz, que em vão quer evital-a, si lhe desagrada, elle percebe-a como cousa independente e fóra de sí, e a toma como qualidade de algum objecto, como o effeito de alguma causa exterior.

Basta-lhe a intelligencia, e a sua livre actividade, para que saiba o espirito immediatãmente que o que não é elle, nem d'elle, é cousa diversa e fóra d'elle. A faculdade de saber de que é dotado o espirito não precisa de instinctos; todos os instinctos do homem são instinctos do seu corpo animal, de que a alma tem conhecimento, e que involuntariamente aceita, si os não póde combater.

Ao espirito só pertence saber, e obrar por sí mesmo. Elle começa a perceber pelo intermedio dos sentidos, para elevar-se sem elles ao conhecimento verdadeiro das cousas reas. Dahi á necessidade das sensaçõens, modificaçõens da sensibilidade vital que o prendé, e signaes apparentes das cousas em que se objectivam.

Percebendo o espirito esses objectos varios que se succedem, percebe igualmente as suas similhaças e relaçoens, fórmãs e numero, o geral e o especial; nota o que se lhe apresenta, o que lhe é dado pelo facto, pela verdade das cousas.

Como a sua intelligencia não póde deixar de observar o que ha de commum e de geral nos objectos percebidos, tambem não póde deixar de

differençar o que n'elles ha de necessario e de contingente : o espaço em que elles se mostram, e se movem, o tempo da sua duração, a causa que os produz, e o ser que os faz existir ora de um modo, ora de outro, e que permanece no meio de tantas mudanças, de tantas apparencias adjectivas.

Todas essas condicções necessarias concorrem com as contingentes na percepção, e se confundiam ao principio com o objecto mesmo percebido; mas reflectindo o espirito sobre ellas, por virtude propria da sua intelligencia e actividade, reconhece-as, desde o primeiro momento que as distingue, como necessarias para a existencia de tudo o que percebe, e por conseguinte não attributos dos objectos, mas independentes, reaes e absolutas, e razão mesma das cousas percebidas.

Ao principio a causa da sensação lhe parecia ser o objecto mesmo, como essas sensações lhe pareciam qualidades proprias dessas cousas. Mas logo que pela sua consciencia, pelos seus proprios actos voluntarios, sabe o que é obrar por sí mesmo com conhecimento do que faz, e o que é soffrer sem conhecimento de causa, e sem que o objecto que o faz soffrer, ou se modifica, saiba o effeito que involuntariamente produz, elle reconhece que a verdadeira causa deve ser livre, e ter em sí a razão do que produz; e como não acha plena liberdade, e absoluta razão em sí mesmo, e menos ainda em cousa alguma finita, essas intuições de causa, de

liberdade e de razão absoluta o elevam ao Ser necessario, auctor de tudo, omnisciente, razão eterna; e Deos se lhe apresenta como elle é, não como um objecto finito de percepção sensivel, mas como um ser real de razão absoluta, que em sí tem todas as perfeiçoens.

Sabe o espirito que ha Deos, e o saber para o espirito é mais do que perceber por intermedio dos sentidos; si elle o percebesse tão grande como o espaço sensivel, não o acreditaria Deos, e quereria saber o que Deos era; sabendo que elle é infinito, eterno, perfeito em tudo, não precisa percebê-lo.

Todos os homens percebem os corpos da natureza, e todos os sabios querem saber o que é a substancia dos corpos; todos percebem o sol, e nenhum astronomo julga menos certa a sciencia que d'elle tem pelos seus calculos, do que a que lhe é dada pela percepção sensivel; ao contrario todos julgam apparente a visão, e real a sciencia, porque assim é. Deos é real, justamente porque ninguem o percebe. Moysés apenas ouviu a sua voz; porque a consciencia falla, e se ouve; e o espirito em extasi póde ouvir em sua consciencia a voz da verdade que o illumina, quando para o bem a invoca.

O character necessario e absoluto das noçoens que nos são dadas pela razão foi reconhecido e descripto pelos mais eminentes philosophos de todos os tempos; mas por um infeliz engano, como acon-

tecêo com as sensações, consideraram alguns a razão que nos dá essas verdades como uma faculdade pessoal do espirito, como um gráo superior da intelligencia humana discursiva, ou como leis instinctivas que o obrigam a pensar, e a crer. Por esse modo considerada a razão como uma faculdade subjectiva do espirito humano, o objecto d'ella poderia ser puramente idéal, um producto necessario das suas proprias leis, como o suppoz Kant, sem objecto externo; ou idéas innatas com elle, como explicava Leibnitz; e não tendo essa faculdade humana o conhecimento objectivo da verdade absoluta, seria uma faculdade inteiramente inutil, e supposta; pois que para a explicação de todos os conhecimentos que possuímos basta-nos uma só faculdade de saber, que pela percepção adquire as intuições de todas as cousas reaes e absolutas que lhe são apresentadas pela realidade, a razão mesma das cousas, que mostra essas realidades como as podemos perceber; do mesmo modo que nos mostra a multiplicidade dos phenomenos pelas sensações, de maneira que nos seja facil distinguir as cousas finitas e contingentes sem trabalho, attendendo ás necessidades do homem complexo alma e corpo.

Comprehendo que se possa chamar razão humana a faculdade que recebe as noções da verdade necessaria; mas como essa faculdade não póde deixar de ser a mesma que discorre sobre essas verdades,

as compara e d'ellas deduz outras verdades , a conclusão será que essa razão humana é a mesma faculdade de saber , que tomará diversos nomes segundo os seus diversos modos de operar. Ora é percepção , quando , concorrendo com a sensação , reconhece o objecto com todas as suas condicçoens apparentes e necessarias; ora é abstracção , quando em separado considera o que em complexo lhe foi presente ; ora é inducção , ora deducção , e poderá ser chamada razão , quando medita sobre o que é real e absoluto , pondo de lado tudo o que é phenomenoal e relativo. Mas como essa razão humana não é a razão das cousas necessarias , nem das contingentes , mas simplesmente a sciência das cousas necessarias e contingentes , não lhe compete de modo algum o titulo de razão ; e as verdades puras , chamadas de razão eterna , são as realidades necessarias que pela percepção lhe foram dadas confusamente , e que o entendimento humano distingue , e separa dos elementos contingentes e phenomenaes que as acompanham.

Não se supponha que convertemos deste modo as verdades necessarias em verdades geraes abstractas e collectivas , sem realidade objectiva , formadas pelo espirito para explicar as cousas a seu geito. O chimico , que decompõe o ar , não converte em idéas abstractas , sem realidade , o oxygenio , o azote e o carbone , porque os estuda separadamente ; só destróe o complexo , cuja realidade dependia desses

três elementos reaes que o constituíam, e sem os quaes não seria ar.

Ha duas especies de abstracçoens para o espirito, uma das cousas puramente phenomenaes e relativas, com que formamos as idéas geraes collectivas, que não correspondem a nenhuma realidade na natureza, fóra dos objectos donde as abstrahimos, como a idéa geral de arvore, ou de animal.

A segunda especie de abstracção consiste simplesmente em considerar em separado os elementos necessarios que concorrem na percepção externa, e que são para nós verdades absolutas e universaes, não formadas por uma collecção de attributos relativos.

Si supprimirmos com o pensamento todas as cousas que no espaço e no tempo se succedem, não poderemos por nenhuma abstracção supprimir o espaço, o tempo, o ser e a causa; e si concebêssemos que todas essas cousas necessarias e absolutas se reduzissem ao nada, seríamos do mesmo modo obrigados pela razão a dar attributos a esse nada, e a convertel-o em ser, dizendo que esse nada era eterno, infinito, substancia e causa de todas as causas. Mudariamos o nome ás cousas reaes, absolutas, chamar-lhes-íamos nada, e ellas, sem desaparecer um só instante do nosso entendimento, nos obrigariam a reconhecel-as, e affirmal-as. Supponhamos mesmo que deixamos de existir, que tudo se aniquila, absolutamente tudo, e ainda assim nos

parece que a razão eterna fica concebendo todas as cousas. O pensamento do nada é absurdo, o espirito immortal não o concebe; o que é de razão absoluta permanece, e com ella o espirito que a contempla, e não ha abstracção que o destrua.

Quando digo que a razão me obriga a perceber os corpos no espaço, durando no tempo, e produzidos por uma causa substancial e necessaria, não entendo que é só a minha faculdade de saber, a minha propria intelligencia que não póde comprehender as cousas de outro modo, porque esteja sujeita a certas leis, ou tenha idéas innatas dessas cousas; entendo que a razão, que a isso me obriga, é a realidade mesma das cousas necessarias que estão fóra de mim; e distinctas da minha faculdade de saber : a realidade das cousas de percepção e de razão é quem obriga o espirito a concebê-las como póde, e não as leis do entendimento quem obriga o espirito a pensar n'ellas.

Si suppozermos leis necessarias a que sujeito esteja o entendimento humano, seremos obrigados a suppor tambem um ser necessario que lhe imponha essas leis, e cousas necessarias, objectos dessas leis; e neste caso o espirito humano deveria instinctivamente dirigir-se para esses objectos, sem enganar-se no meio de concebê-los. Donde viriam então os erros do espirito humano? Donde viria o desacordo entre Platão e Aristoteles, Descartes e Condillac, Leibnitz e Hume?

Como suppor uma lei, um principio instinctivo do entendimento, que o não dirija directamente ao seu objecto, que o deixe vacillar, procurando ora em sí mesmo, ora em Deos, ora nas causas, ora nas relações das cousas, como attributos, ou como realidades? Seria suppor um animal guiado naturalmente pelo instincto da sede a ir engulir uma pedra, ou um fructo por agua. Por outro lado, si essas leis *a priori* estão no espirito humano como regras, ou instinctos de seu entendimento, sem realidade objectiva, quem zombou assim do espirito humano? Si essas cousas necessárias realmente existem, si sem ellas não pôde o espirito humano perceber cousa alguma, pensar cousa alguma, de necessidade, percebendo tudo que se lhe apresenta, deve perceber com todas as condições necessárias, de outro modo não perceberia cousa alguma; e si percebe com todas as condições contingentes e necessárias, pôde meditar sobre cada um desses elementos em separado, e ter intuições distinctas de todas as cousas necessárias. Para isso não necessita elle de principio algum instinctivo; as suas unicas leis são as leis mesmas das cousas que elle percebe, e conhece.

Si todos os homens dizem que não ha acontecimento algum sem uma causa, é porque desde o principio todos percebem as cousas na dependencia umas de outras, desaparecendo umas si outras desaparecem; e para todos, a causa ao principio é o

facto anterior que occasiona o segundo facto. Mas o espirito que medita, que tem-se como causa livre e conscia de suas proprias determinaçoens, e que de occasião em occasião procura a verdadeira e unica causa de tudo, tem d'ella uma intuição bem diversa da que tem o ignorante, que muitas vezes diz que tal cousa acontecêo por acaso, sem causa alguma.

A intuição de substancia nos é dada no objecto mesmo percebido; e ao principio para o homem não ha outra substancia senão o objecto mesmo visto ou tocado, como para o vulgo o espaço é o céu azulado que elle percebe; mas quão diversas são essas intuiçoens para o sabio, que não acha os seus objectos reaes nas cousas percebidas, e as contempla em Deos mesmo, razão eterna de todas as cousas?

A gloria do espirito humano consiste em conhecer por seus proprios esforços as leis das relaçoens das cousas finitas, e distinguil-as do que é real e infinito, que elle sabe existir em uma só realidade unica, indivisivel e eterna, á que se eleva, partindo da percepção das cousas sensiveis, que elle, por assim dizer, desmascara, para vel-as como ellas são, e o que são. E isso deve elle á applicação voluntaria da sua faculdade de saber.

Não faltará quem diga que nós não sabemos o que é Deos em sí mesmo, o ser, a causa, a verdade, o bello, o justo, o tempo e o espaço.

Respondo : Si saber alguma cousa como ella é consiste em vel-a com os olhos, ou represental-a por qualquer modo, neste caso não sabemos absolutamente nada, nem mesmo pelos olhos; porque a vista não nos dá o som, o cheiro, a dureza e todas as outras sensações, nem nos dá o conhecimento do phenomeno material que occasiona a cor, nem do sujeito desse phenomeno. Saber não é ver, nem tocar; isso é perceber as cousas como ellas se apresentam. Saber é distinguir todas as condições, todos os elementos intuitivos que entram na percepção, todas as relações e leis dos objectos entre si, é conhecer, e affirmar todas essas cousas, sem represental-as por sensação alguma.

Ninguem tem percepção, ou sensação, da rapidez do movimento electrico, nem das orbitas descriptas pelos astros, nem das leis da attracção; e tudo isso, e ainda mais conhecemos, e nada disso negamos, antes affirmamos como cousas positivas, pela simples concepção do espirito, e pelas induções que tiramos.

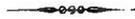
Nós percebemos as cousas por intermedio de todos os sentidos, e por cada um d'elles mudam-se as sensações, e tudo o que é contingente e phenomenoal; e fica para o espirito o que é real, puro objecto de intuição. A natureza não nos apresenta esses objectos puros separadamente, mas junctos, porque junctos estão todos ao mesmo tempo; o espirito é quem os distingue. Mas porventura porque

não póde o espirito ter os objectos puros das suas intuições, segue-se que elle nada saiba dessas cousas como ellas são? Creio que não; porque o objecto complexo que percebo só é real para mim pelo conhecimento das condicções necessarias e reaes da sua existencia; sup'is atingo todos esses elementos necessarios, e sei que elles não são as cousas percebidas, nem d'ellas dependem, eu sei por conseguinte alguma cousa real alem da percepção.

Si o espirito humano concebe a possibilidade de uma sciencia das cousas como ellas são na sua realidade absoluta, não conhecidas de fóra, como elle conhece, mas dentro mesmo do ser das cousas; elle concebe por conseguinte a omnisciencia divina, a razão absoluta, a sabedoria do Eterno. E essa concepção o eleva a Deos mesmo, e lhe confirma a existencia d'elle, melhor ainda que si o estivesse vendo. Que importa não possua o espirito humano a omnisciencia divina, si póde concebê-la, admirá-la, e quasi penetral-a, em sí mesmo, ou fóra de sí, contemplando as innumeraveis maravilhas da prodigiosa fachada deste immenso universo? E si elle de astro em astro podesse admirar-o por todos os lados, que novos, espantosos espectaculos se lhe apresentariam, antes que chegasse a comprehender tudo! E quem nos diz que todos esses incommensuraveis mundos que vagam pela immensidade do espaço, todas essas scenas que arrebatam o espirito na medi-

tação vertiginosa do sublime da natureza, estarão ahí perdidas, sem que nenhum espirito as admire, sem que nós mesmos, libertos deste corpo animal, não as admiremos um dia!

Póde o espirito humano, si quizer, contentar-se com o que sabe; não entrar no reino obscuro e mysterioso da metaphysica; parar diante das infinitas proporçoens exteriores desta immensa fabrica, sem procurar penetrar o seu interior; mas elle não possui a faculdade de saber, e a livre vontade, para satisfazer-se com tão pouco. Como não contentou-se com ver e ouvir, e quiz saber com que condicçoens via e ouvia, quer tambem saber o que é elle mesmo, como existe, donde veio, para onde irá; e como o mundo exterior não responde a essas questoes, volta-se sobre sí mesmo, e por todos os meios quer achar o que procura, e forçar a Providencia a descobrir-lhe. Ora tudo espéra dos seus proprios esforços e da sciencia, ora aspira a uma revelação divina. Si alguma cousa houvesse de verdadeiramente reprehensivel para o espirito humano seria a indifferença, e a renuncia dessas indagaçoens; não ha conselhos de prudencia que o retenham, porque imprudencia fôra aceital-os.



## CAPITULO DECIMO-TERCEIRO.

Como póde o espirito conhecer-se, e distinguir-se do que não é elle, nem d'elle. — Comparação entre as faculdades d'alma, e as operaçoens da vida; entre as suas obras, e as dos instinctos. — O que é a materia; o que é o espirito; o que é Deos. — O pensamento durante o somno. — Explicação natural do esquecimento, e das previsoens do espirito. — Explicação do sonho, e da lucidez dos somnambulos. — Conclusão moral.

---

Não é com os olhos pregados no mundo exterior, com todos os sentidos abertos e attentos aos phenomenos sensiveis, que ha-de o espirito humano conhecer a sua propria natureza, os seus attributos, e o seu destino; é recolhendo-se no sanctuario da sua consciencia, reflectindo sobre os seus proprios actos, examinando os factos attestados por elles, que poderá penetrar nesse mundo espirital da metaphysica, de que elle é um dos habitantes que por este mundo exterior viaja, esquecido ás vezes da sua nativa patria, donde veio, que sorte o espera, e tomando esta peregrinação temporaria por terras estranhas como o fim unico da sua existencia.

Pará que possa o espirito conhecer-se, é mister que pela comparação se distinga de tudo o que não é elle, nem d'elle. Bem differençar as cousas é a

base de todas as sciencias; e as cousas de que deve o espirito estremar-se são as que elle percebe, e conhece.

Para esse exame não precisa nossa alma ir longe procurar objecto algum fóra do seu corpo, o qual sendo materia organizada por uma força superior, reúne em sí todas as condicções da vida, e todas as condicções da materia; todas as operações interiores e organicas da vida, todos os seus actos sensiveis e instinctivos, como todas as propriedades primarias e secundarias attribuidas á materia : causa estranha, sujeito occulto, movimentos involuntarios e harmonicos, extensão, fórmula, numero, successão, duração, tudo em fim acha a alma reunido em seu corpo. Distinguir-se d'elle é distinguir-se de tudo; é pois d'elle, do seu proprio corpo, que não é elle nem d'elle, que o espirito ha-de estremar-se, para conhecer a sua propria natureza, a sua origem, e o seu destino.

Comecemos esta analyse pelo que lhe toca de mais perto, pelo que lhe serve de signal para perceber seu corpo, e todos os objectos complexos das suas percepções.

Si elle compara as diversas modificações da sensibilidade que lhe são presentes, com os objectos das intuições da sua faculdade de perceber, que analogia póde achar entre som, cor, fórmula, cheiro, dureza, movimento, frio, calor e dor, com as noções de substancia, causa, unidade, identidade,

tempo, espaço, bello, justo, verdade e liberdade? De um lado tudo é phenomenal, contingente, relativo, do outro tudo é real, necessario, absoluto.

Si comparamos os actos do espirito com as operaçoens organicas da vida, que todas se reduzem a formar um corpo de outro corpo, desde o germen até a sua morte ou decomposição, que relação poderemos achar entre absorver, respirar, digerir, nutrir, segregar e excretar, com perceber, comparar, julgar, abstrahir, generalisar, induzir, raciocinar, lembrar-se, imaginar, inventar, poetisar, querer livremente, tendo sempre consciencia de tudo?

Si confrontamos as obras, as criaçoens do espirito humano que se conhece, com as melhores producçoens da vida instinctiva que se ignora, quaes são os productos maravilhosos dos instinctos de todos os animaes que concorram com a philosophia, as mathematicas, a astronomia, a physica, a chimica, a geologia, a mechanica, a medicina, a poesia, a musica, etc., que passam de geração em geração, sempre aperfeçoando-se? Que relação póde haver entre as obras de todos os instinctos animaes, com cerca de duas mil linguas que fallam os homens, mil poemas que cantam, mil historias que escrevem, mil theorias que inventam, mil fabulas que imaginam, tantas religioens, tantas legislaçoens, tantos usos e costumes diversos para uma só especie? As suas producçoens materiaes são S. Pedro de Roma, a cathedral de Milão, milhoens e milhoens

de monumentos antigos e modernos de variada architectura, de esculptura e de pintura; gallerias, templos, palacios, e museos sumptuosos, enriquecidos, apinhoados de prodigiosos objectos da sua industria, e das suas artes; innumeradas cidades e jardins, todos differentes, que cobrem a vasta superficie da terra; pontes maravilhosas que atravessam os rios, e os abysmos; centenaes de náos que aram o Oceano em todas as direcções, e assoberbam as ondas; e os ventos; o bronze, o ouro, a prata, o ferro, o marmore, o porphiro tomando todas as fórmas debaixo de suas mãos; o telescopio que devassa as regioens celestes; a gravura, e a typographia que multiplicam e derramam indefinitamente as copias das suas invenções; o sol fixando as imagens das cousas pelo daguerreotypo; machinas immensas e instrumentos sem numero com fins previstos e determinados; o emprego do fogo, e do vapor, e o da electricidade, que communica os seus pensamentos, em toda a sua rapidez, por um fio, ao travez dos ares, da terra, e por debaixo das aguas! Mas quando poderei acabar de mencionar as obras do espirito humano, desta potencia invisivel, deste semideos occulto como o seu Deus, e que se queixa pelas miserias do seu corpo de terra, verdadeiro Promethêo ligado ao Caucaso!

Si não satisfeito o espirito humano de ter differenciado as suas faculdades, os seus objectos, e as suas producções, das propriedades, modificações

e obras instinctivas dos animaes; si não contente de ter visto a desigualdade, a desproporção immensa que vai entre ellas, o abysmo que as separa, quizer de mais conhecer a differença que ha entre a sua substancia espiritual, e a material do seu corpo e de todos os corpos da natureza, elle não poderá deixar de notar que essa substancia dos corpos, a que chama materia, sem as qualidades suppostas que pelas sensaçoens lhe são falsa e apparentemente attribuidas, e que n'ella não estão physicamente, se reduz quando muito a uma cousa que no espaço se move de mil modos varios, em virtude de leis necessarias e independentes d'ella; separando-se, e multiplicando-se entre sí por esses movimentos diversos, e por elles affectando fórmas e figuras, que resultam do limite, ou da orbita dos seus parciaes movimentos involuntarios.

O espirito sabe que não ha a menor analogia entre esses diversos movimentos da materia divisivel, e as sensaçoens diversas que elles occasionam por um concerto natural, não estabelecido por nenhuma das partes concorrentes. Elle sabe, como fica demonstrado, que uma cousa é o movimento de expansão e de combinação de certas moleculas da materia que se transformam, movimento a que se dá o nome de combustão; e outra cousa é o calor, o bem e o mal que em seu corpo experimenta por esse movimento, a cor com que o vê, e o som que elle desperta.

Para conhecermos a substancia material como ella é na realidade não temos pois de attribuir-lhe phenomenos que lhe não pertencem, qualidades que não possui. Despojado esse phantasma de todas as apparencias sensiveis, o que é elle? Uma cousa que se move; como um rebanho atomico que, caminhando ao longe envolto em poeira, parece um corpo compacto, e visto de perto não tem unidade, nem realidade, alem da supposta unidade e realidade de cada individuo infinitamente pequeno que se move ao lado um do outro. Um aggregado de pontos, ou de moleculas, que ora se conchegam, ora se repellem, e jamais se unem, não é um sujeito, não é uma substancia; quando muito será uma infinidade de phenomenos distinctos e impenetraveis, incapazes de formar um todo. Apparente é a sua contiguidade e extensão, como a da esponja que póde augmentar e diminuir, como a espessura da corda que vibrada parece engrossar-se.

O que serão essas substancias moleculares que separadas é um gaz, um vapor, uma nuvem, e attrahidas affectam uma fórma, e parece um solido? Terá cada uma d'ellas uma extensão propria, não susceptivel de augmento, ou de diminuição? Neste caso não será a materia divisivel ao infinito, haverá um numero certo e indefinito de atomos, e o aggregado de todos não será um infinito de extensão, nem de numero; e para que essas moleculas se movam, separem, e ostentem fórmas e extensão que

não teem, necessitam de um espaço vazio, infinitamente maior que a somma total da extensão de todas as moleculas. Mas si esses atomos são infinitamente pequenos, verdadeiros pontos mathematicos, como poderão ter extensão real, uma fórma, e serem impenetraveis? Porque lado poderão ser attrahidos, e aggregar-se? Si não teem extensão alguma, porque diremos que teem, e que essa é a propriedade essencial da materia? E o que será a materia, essa collecção de atomos, sem unidade? Porque diremos que é uma substancia?

Diz-se que a materia é impenetravel á materia, como uma parte do espaço é impenetravel á outra parte do espaço; mas que a extensão da materia deixa-se penetrar da extensão do espaço, do mesmo modo que a extensão do espaço deixa-se penetrar da extensão da materia. Até aqui ha muita analogia entre os dous objectos. Em que pois se distinguem para que os tomemos como duas cousas diversas, e não como uma só cousa debaixo de dous aspectos differentes?

É que a extensão do espaço puro se apresenta á nossa intelligencia como continuo, indivisivel, immovel, infinito e necessario; e a da materia como contiguo, divisivel, movel, finito e contingente: a primeira póde ser concebida sem a segunda, mas a segunda não póde ser percebida, ou concebida, sem a primeira. Logo, a extensão infinita, ou espaço, não é uma propriedade concreta, ou abstracta da

materia, como alguns a julgaram, de modo que, aniquilada a materia, se aniquile o espaço.

Será porêem com effeito a extensão material finita uma propriedade essencial dos atomos, distincta da extensão infinita do espaço, que elles parecem occupar ?

Si a materia atomica tem uma extensão propria, distincta do espaço; e si por essa qualidade não pôde estar fóra do espaço, porque alem do espaço não ha lugar para o que é extenso; como poderá ella com a sua extensão propria occupar um lugar na extensão do espaço, sendo a extensão impenetravel á extensão ?

Mas, dir-se-ha, o espaço é uma extensão vazia, que pôde ser, e é occupada pela materia extensa; as duas extensoens não se repellem, nem se contradizem.

Bem; mas uma razão parece oppor-se a essa conclusão; é que o espaço, ainda que vazio, não é um vazio de espaço, e de extensão; isto é, a ausencia completa de todas as dimensoens, o nada absoluto; porque fóra absurdo dizer-se que o nada é extenso, infinito, impenetravel ao nada, e fazer dессe nada fraccionado uma qualidade essencial da materia. Não sendo pois o espaço um vazio de extensão, e sendo a extensão do espaço impenetravel á outra extensão tambem do espaço, sem o que todos os pontos do espaço poderiam estar em um só ponto, como pôde uma dada extensão do espaço ser pe-

metrada por qualquer outra extensão também impenetravel ?

A materia é julgada impenetravel por ser extensa, e extensa por ser impenetravel ; a mesma concepção temos do espaço ; as duas cousas se repellem, e não podem coexistir junctas ; e para que possa a materia existir no espaço é necessario, ou que ella não tenha extensão ; e neste caso o que será a materia que affirmamos ser extensa ? ou que a sua extensão seja a mesma do espaço, que ella parece occupar ; e neste caso a materia é um puro phenomeno do espaço : ou que não haja espaço ; e neste caso onde está a materia ? como póde dilatar-se, e mover-se ?

A materia é uma cousa verdadeiramente incomprehensivel ; ella não é substancia, nem causa. Causa finita que se não possui, que não sabe se existe, e o que produz, é effeito e não causa ; como uma substancia finita, multiplice, divisivel e inerte é phenomeno, e não substancia ; e tal me parece a materia.

Leibnitz dizia : « Eu não attribuo aos corpos senão uma imagem da substancia, e da acção ; porque, fallando com precisão, o que é composto de partes não póde passar por uma substancia, como o não é um rebanho <sup>1</sup> »

Entretanto esse phantasma, esse phenomeno revela uma causa, e uma substancia, que não estão

Leibnitz, *Nouv. Essais*, liv. II, chap. XXI, § 72.

no phenomeno mesmo ; como nessa apparencia não estão realmente as qualidades que pelas sensações lhe attribuímos.

Si comparamos agora esse phenomeno que não tem conhecimento de sí, esse effeito apparente de uma causa, de um ser que não está no phenomeno, que analogia acharemos com o espirito que realmente existe, pensa, e se determina com consciencia da sua existencia, e cujos actos, pensar, e querer, estão n'elle mesmo ?

Dizem todos os philosophos que não sabemos o que é a substancia independentemente dos seus attributos. Si elles se referem á supposta substancia material, finita e divisivel ao infinito, de certo que ella nos ha-de escapar, que não poderemos saber o que é, pois que não existe substancialmente. Ella é uma apparencia da causa que a produz, e do espirito que a percebe ; como em face de um espelho n'elle nos vemos com mil outros objectos, que n'elle não estão, mas atraz de nós, como nós mesmos estamos fóra do espelho, e cujas imagens resultam do nosso modo de ver por meio de sensações, e de certos phenomenos externos, bem diversos dessas sensações, a que chamamos materiaes, ou physicos. Si como crianças tomarmos essas imagens como realidades, cairemos em um engano infantil ; e si sabemos que são apparencias, não temos que procurar n'ellas o sujeito, e a causa externa que as produz.

Acha-se porêem no mesmo caso o espirito? Poderemos dizer que não sabemos o que é a substancia espiritual?

Si querem dizer que não percebemos, que não vemos, que não tocamos a substancia do nosso espirito, é evidente que o não podemos fazer; porque não sendo a substancia espiritual um phenomeno sensível, não pôde de modo algum apresentar-se como uma apparencia material, nem attribuir-se qualidades sensíveis que lhe não pertencem, para satisfazer a curiosidade dos que a querem conhecer por um modo diverso do que ella é.

Substancia é quem se conhece existir, sabendo, e podendo, e permanecendo identico, inalteravel, sem outro modo de ser alem destes. E assim é o espirito humano. Saber e poder não são dous modos de ser differentes, duas faculdades distinctas em sua essencia; porque saber é já em sí poder saber; e poder é verdadeiramente saber que pôde. Saber é poder, como poder é saber. Fóra do ser, em relação aos factos, saber é intelligência, e poder é vontade livre.

O saber, e o poder são inseparaveis do ser, são o ser mesmo; porque o ser, a substancia, é uma força que sabe, e pôde. O ser que nada pôde é um ser inutil, que não tem razão de ser, e que não existe; é uma pura abstracção do nosso espirito, tal como a materia inerte dos corpos.

Quanto ao Ser divino, si nada sabemos, e per-

cebemos sem uma causa, um Ser real e necessario, sabemos evidentemente que elle é; que tudo sabe, porque tudo póde; e tudo póde, porque tudo sabe; que elle é por conseguinte a Razão eterna, absoluta de todas as cousas; que a sua eternidade é o tempo, condicção para nós de toda a successão; e a sua infinidade criadora é o espaço, condicção para nós de todas as manifestações. Ora, quem é omnipotente e omnisciente não póde achar opposição em cousa alguma, é por conseguinte infinitamente livre, infinitamente bom, infinitamente verdadeiro, infinitamente bello e perfeito. Si nós sabemos que Deos é assim, sabemos o que elle é, e como é.

Si não podemos saber o que é o ser espiritual, e o ser divino, privados do seu modo de ser, do seu poder essencial, é porque, o ser, sem o seu modo de ser, é um absurdo sem existencia; e o absurdo é incomprehensivel; e si queremos conhecê-lo com outros attributos que lhe não pertencem, como, por exemplo, vê-lo com uma dada extensão e figura, queremos outro absurdo, pois que queremos saber o que é a substancia sem attributo algum, e ao mesmo tempo com attributos, que de mais a mais não são seus. Seria como si quizessemos saber pelo som, o que é o cheiro, ficando o cheiro como som, sem deixar de ser cheiro.

Uma objecção se apresenta agora ao nosso espirito, e não a poremos de lado. Si o modo de ser é permanente com o ser; si o saber, e o poder são

inseparaveis do espirito humano; como é possível o somno? Como nesse estado o espirito se ignora? Como não tem consciencia da sua existencia?

Primeiramente, não é o espirito quem dorme, mas o seu animal, como dormem todos os animaes, ainda mesmo aquelles a quem ninguem se lembrou de conceder o menor gráo de intelligência. Deixa o espirito de perceber nesse estado do seu corpo, porque nenhuma sensação se lhe apresenta, e as sensaçõens não são modificaçoens suas; deixando de perceber, mui vagos e fugazes devem ser os seus pensamentos. Mas quando nos deitamos com tenção de dormir uma hora ou duas, e levantar-mo-nos á certa hora determinada, quasi sempre assim acontece; prova de que esteve o espirito vigilante para acordar o corpo. Muitas vezes sonhamos toda a noite, e no dia seguinte só nos lembramos de que sonhámos, sem que nos lembremos das cousas sonhadas; mas tambem acordados, quando pensamos em questoens philosophicas, não nos vem á memoria o que sabemos de historia ou de geographia, nem o que fizemos em outros tempos. Podemos pensar em muitas cousas, e esquecermo-nos não só das cousas pensadas, como mesmo de termos pensado sobre ellas.

A faculdade de saber e de pensar posto que seja continua e permanente, as cousas pensadas são successivas e passageiras; si assim não fosse não haveria passado para o espirito humano, tudo lhe

seria presente como a Deos. Logo que ha successão nas cousas pensadas, ha esquecimento de algumas; e essa interrupção na ordem das idéas parece uma interrupção da faculdade de pensar.

O espirito póde pensar, e pensa durante o somno, do que estamos convencidos apesar de todos os argumentos de Locke. Mas não dando nesse estado muita attenção a todos os seus rapidos pensamentos, por falta de objectos sensiveis, esquece-se do que pensára. Esse esquecimento é necessario e util; porque si estivesse sempre o espirito a recôrdar-se de todas as suas cogitaçoens passadas, não faria nada de novo.

Os somnambulos pensam, fallam, andam, exercem actos de grande intelligencia e de vontade no profundo somno do seu corpo; e quando recobram os sentidos, ao que chamamos acordar, de nada se lembram, nem do que pensaram, nem do que com o corpo fizeram.

Estimamos nesta materia poder citar a opinião de um escriptor contemporaneo, professor da Eschola de medicina de Pariz, o illustre D<sup>r</sup> Piorry. « Certos factos demonstram a persistencia dos actos da intelligencia e da vontade durante a perda do conhecimento, actos dos quaes perde o doente a memoria logo que recobra os sentidos. Assim, os epilepticos, os apopletricos, as pessoas submettidas á acção do chloroformio, os asphyxiados executam durante o estado lethargico certos movimentos voluntarios;

*elles sonham evidentemente, e entretanto, restabelecidos, não se lembram do que fizeram. Quasi sempre durante o somno nos entregamos a uma serie de idéas que ao despertar não nos vem á memoria. Assim, na perda momentanea dos sentidos a alma e a intelligencia não cessam de existir e de exercer-se; mas não se manifestam fóra, e ficam, por assim dizer, concentradas em sí mesmas<sup>1</sup> »*

Não consiste pois a difficuldade em saber si pensamos sempre, senão em saber porque nos esquecemos do que no somno pensamos. Mas como este facto dá-se tambem durante a vigilia, em cujo estado continuamente nos esquecemos da maior parte do que pensamos; nenhuma admiração nos deve causar que não nos fiquem na memoria os nossos rapidos pensamentos durante o somno; havendo mais razão para não nos lembrarmos do que sonhamos, do que para esquecermo-nos de tantas leituras, de tantos discursos, de tantos pensamentos que durante a vigilia attrahem a nossa attenção.

A explicação deste facto deve pois convir aos dous periodos, do somno e da vigilia. Vejamos si o podemos dilucidar.

Durante a vigilia exerce o espirito as suas faculdades por três modos diversos : percebendo por meio

<sup>1</sup> *Dieu, l'Áme, la Nature*, poëme par le Dr Piorry : note 139, pag. 250, 251. .

de sensações os objectos que actualmente se lhe apresentam ; lembrando-se delles , representando-os mais ou menos exactamente ; ou reflectindo sobre as suas relações , comparando , julgando , induzindo , e deduzindo por meio de palavras interiores , não articuladas pelos labios . O primeiro modo é perceber ; o segundo é lembrar ; o terceiro é discorrer ; mas por todos estes modos pensa o espirito , por todos elles está em actividade , e tem consciencia de si , porque deixando de pensar deixaria de ter consciencia .

Podemos por conseguinte ter tambem três generos de lembrança : das cousas percebidas : das cousas simplesmente imaginadas , ou lembradas anteriormente : e lembrança do nosso rapido discorrer por meio de palavras , sem representação alguma , ao que mais commummente damos o nome de memoria , de todas as lembranças a mais difficil , porque depende de uma multidão de signaes que o espirito por um longo habito emprega , sem dar-lhes quasi attenção alguma .

Nós lemos um livro , e o nosso espirito vai de phrase em phrase discorrendo , e pensando com as palavras do seu auctor . Todas as suas faculdades entram a um tempo em acção sustentadas pela attenção ; e ao mesmo tempo que elle vai seguindo todos os pensamentos escriptos , como si em sua consciencia os proferisse , vai , direi , parallelamente reflectindo , pensando , e julgando todas as propo-

sições que lê, lembrando-se de outras analogas, e representando os objectos descriptos.

Esta serie de pensamentos é tão rapida, que vai desaparecendo com os seus signaes; do mesmo modo que uma longa fila de objectos varios e imperceptiveis que passam correndo diante dos nossos olhos, escapam á nossa attenção, desaparecem, e se evaporam.

Para que possamos lembrar-nos das nossas meditações, necessitamos escrevel-as, ou repetil-as muitas vezes attentamente para decorar as palavras que as exprimem; como fazem os oradores, que compondo pouco a pouco, e escrevendo logo os seus discursos, depois os decoram para recital-os, empregando ás vezes maior tempo em decoral-os do que em escrevel-os; e si alguém em silencio discorre improvisando longa e rapidamente, e quizer reproduzir o seu soliloquio, jamais conseguirá fazel-o.

Eis o que acontece com o nosso discorrer durante o somno. Si nesse estado pensamos, representando objectos reaes, compostos, ou inteiramente phantasticos, lembramo-nos dos nossos sonhos, e então não duvidamos da actividade do nosso espirito durante o somno do corpo. Si porém divagamos simplesmente sem muita attenção, e sem intenção de lembrar-nos desses pensamentos fugazes, e sem importância, como na vigilia tantas vezes acontece, vão-se todas essas idéas, e até cuidamos

que durante este tempo nós mesmos estivemos dormitando.

Succede ás vezes que, depois de um somno, mudamos de parecer e de opinião, a respeito de alguma cousa que tínhamos tencionado fazer; e dahi vem o dizer vulgar que a noite aconselha. Com effeito; durante o repouso reflectimos sobre esse assumpto; entre todos os pensamentos, na serie das nossas reflexoens tranquillias e desapaixonadas, justa e acertada nos parece uma conclusão, e resolvemos segui-la. Logo que recobramos os sentidos, apresenta-se esse pensamento, ou essa determinação só, desacompanhada da serie dos raciocinios que a precederam; de novo achamol-a justa e conveniente, sem que atinemos como nos veio essa idéa repentina. Mas reflectindo sobre os seus antecedentes logicos, parece-nos que não nos são inteiramente novas essas razoens, e chegamos mesmo ás vezes a descobrir, por um esforço de memoria, que sonhando nos veio esse pensamento.

Pelo esquecimento da serie dos raciocinios desse interno pensar durante o somno do corpo, muitas das suas conclusoens nos parecem revelaçoens e previsoens extraordinarias, que não sabemos explicar. A vista do estado do enfermo pronostica-lhe o medico com acerto a morte, ou a vida; os politicos, os grandes pensadores sobre as cousas humanas, na presença dos factos que observam, prevêm com clareza os acontecimentos futuros; como todos

pelo calor excessivo, e pelo estado da atmosphera prevêm a chuva. Mas si se esquecem das razoes, dos raciocinios que os fizeram prever este ou aquelle resultado, julgam que adivinharam, que tiveram uma revelação, ou presentimento das cousas. O espirito humano acha um certo prazer nesse mysterio da previsão, que é a sua constante aspiração, por isso mesmo que elle tem a esperanza da sua vida futura, que nem quer lembrar-se das razoes naturaes que o fizeram prever. A natureza mesma do espirito, e a rapidez mais que electrica do pensamento, que n'um momento faz apparecer diante de si todos os seculos, é tal que até lhe parece que não reflecte, que não raciocina, e que adivinha sem o menor esforço. Deste modo, pelo esquecimento de uma multidão de rapidos pensamentos, adivinhamos e prophetisamos ás vezes dormindo, e acordados.

Nem por isso deixa o facto de ser maravilhoso. Sem fallar da verdadeira inspiração prophetica, e da faculdade adivinhatoria de alguns espiritos privilegiados. Mas que maior maravilha do que a intelligencia mesma, e a vontade, que basta querer mover este corpo, para que elle se mova no mesmo instante, por meios complicadissimos que nos espantam, quando com longo estudo os conhecemos! Entretanto elle se move, sem que o saiba; nós mesmos não precisamos saber como o dirigimos, e com esse conhecimento não o menea melhor o physiologista do que qualquer ignorante das leis da locomo-

ção. E qual é a obra de Deos, a mais simples, que não seja um grande prodigio?

Quanto ao esquecimento dos somnambulos espontaneos e magnetisados, que, na mais completa insensibilidade do corpo, o empregam em exercicios varios, e depois de nada se lembram, facto geralmente reconhecido e incontestavel que nenhum physiologista julgou poder explicar, diremos o que pensamos sobre isso, sem recorrer a explicaçoens mysticas, sem sair dos dominios da sciencia positiva.

O somno é um estado natural e periodico, durante o qual, suspendendo a vida os sentidos e o movimento, repara as suas forças, e elabora algum fluido subtil e nervoso necessario para a communição das impressoens e do movimento. Este phenomeno physiologico talvez seja determinado por uma contracção da medulla alongada, ou de qualquer outro ponto do encephalo, que intercepte, e suspenda a correspondencia entre os nervos e o centro cerebral. Todas as visceras teem um estreito, ou esphincter, que se fecha quando elabora, e se abre para deixar passar os productos d'ellas.

Como são distinctos os nervos da sensibilidade, e do movimento, e em muitos casos a paralysis de uns não arrastra a dos outros, nada mais facil que em algumas circumstancias, por uma aberração do estado normal, a contracção do centro cerebral que occasiona o somno se opere somente sobre as origens dos nervos da sensibilidade, deixando livres

os nervos do movimento; e mais forte que de ordinario ha de ser essa contracção parcial, justamente por ser anormal, e por essa mesma razão ficar mais livre e prompto o exercicio machinal do corpo, em virtude de qualquer volição do espirito.

Em tal caso, qualquer volição que tenha o espirito a executar a o corpo immediatamente conforme for pensado; sem fadiga, pois que pela suspensão da sensibilidade não se resente de cousa alguma; sem medo se exporá a todos os perigos, irá por onde o espirito pensar leval-o, fará o que elle determinar; e como de todos esses movimentos nenhuma sensação se apresenta ao espirito, pela interrupção das empresseens, não póde ter elle percepção alguma do que faz o seu corpo, e deve mesmo nesse estado ignorar si são executados os seus pensamentos; como os que profundamente dormem um somno natural podem ser transportados de um lado para outro, sem que nesse estado e depois o saibam. Nenhuma sensação tendo sido presente ao espirito, nenhuma percepção por conseguinte tendo elle tido, não póde de modo algum lembrar-se do que fez o seu corpo.

Resta a reminiscencia dos seus pensamentos e voliçãoens intimas, que determinaram esses movimentos, dos quaes por falta de percepção não teve o espirito consciencia.

Mas esses pensamentos e voliçãoens, sem sensaçãoens, sem percepçãoens, podem ser facilmente

esquecidos, como os de qualquer outro sonho, ou mesmo da vigilia; como neste momento me não lembro das phrases que acabo de escrever algumas linhas á cima; sei que escrevo com attenção, que estou pensando, e não poderei, si quizer, repetir o que acabo de escrever, apezar de ter bastante meditado sobre o que digo; e menos ainda poderei lembrar-me do que hontem fiz, nem mesmo dos meus movimentos durante o tempo que escrevo.

Para completar este estudo trataremos de explicar o sonho, e a lucidez dos somnambulos, pois que são factos psychologicos, sobre os quaes tanto se tem escripto. Mas, a dizer a verdade, em mais de vinte auctores que temos lido ainda não achamos uma explicação que nos satisfizesse; e como não desejamos alongar o nosso trabalho, não faremos citaçoens para dar-nos o prazer de refutal-as; trabalho que é sempre mais facil do que dizer alguma cousa de novo, com algum criterio.

Imaginemos um sonho complicado e difficil de se resolver, tiremos d'elle todas as conclusõens que tenham sido tiradas, e vejamos depois como poderemos explical-o, sem contradizer a doutrina que até aqui temos exposto.

Um tyranno cheio de vida e de saude, rodeado de lisonjeiros, após um lauto festim para celebrar seus annos passados na molleza, e no gozo de todos os prazeres sensuaes, deita-se, dorme, e sonha em um momento que ha muitos annos se acha encer-

rado em uma masmorra, victima da tyrannia; que seu corpo definha quebrantado pelos ferros e por todas as privaçoens; que armado de machadinha se lhe apresenta um algoz para conduzil-o ao patíbulo que já ante seus olhos se levanta; e durante esse seu sonhar elle não duvida da realidade dessas imagens sem realidade; elle soffre, e geme, seu peito arqueja, e seus labios tremulos murmuram algumas palavras; ergue-se, grita, repelle o algoz; palpita-lhe o coração, e copioso suor banha-lhe a fronte. Eil-o que acorda em fim ainda agitado; procura os objectos do seu sonho, e não sabe donde veio, como pôde ver toda essa extravagante phantasmagoria.

Poderão perguntar : onde está a memoria desse ente que sonha? onde a sua percepção externa? onde a sua consciencia? onde a sua identidade pessoal, que se não revoltam contra uma tão estranha illusão? Como é ella possível? Porque mysterio inexplicavel uma alma intelligente e livre, esquecendo-se de quem é, se attribue actos e modos que lhe não pertencem? Como toma uma concepção incoherente e desparatada por uma realidade, por uma verdadeira percepção, sem que de nada lhe sirva a memoria de um longo passado, que parece ser substituida por outra memoria?

Si um ente intelligente e livre, dotado de memoria, de consciencia de seus actos, e de identidade pessoal, pôde em um momento esquecer-se de tudo,

alhear-se por um modo tal que se attribua actos que não praticou, se julgue em um estado em que realmente se não acha, tenha sensações e percepções sem objectos reaes, e exerça todas as suas faculdades, criando um mundo que não existe, do qual se crê espectador e paciente; com que direito, com que criterio póde um tal ente affirmar a realidade objectiva das suas percepções, e a existencia deste mundo material, si elle só tem por si o testemunho fallaz dos sentidos, chamados externos, em cujo repouso outro mundo se apresenta ao espirito?

Não devemos antes crer que o sonho nos revela a indubitavel verdade, que em bom estado de saude, no completo descanço do nosso corpo, durante o somno dos nossos sentidos, podemos crer que vemos, que ouvimos, que tocamos, que sentimos uma grande resistencia, que fallamos, que nos movemos, sem que esses actos correspondam á realidade alguma fóra de nós? Donde vem pois a crença da existencia de um mundo exterior, si podemos ter sensações, percepções acompanhadas dessa crença, sem que existam esses objectos que fazem desaparecer os que antes em outro estado reputamos reaes? Que realidade é essa que depende do nosso modo de perceber? Que nós criamos sem saber como?

Concedamos por um momento que as percepções da vigilia sejam tão illusorias como as concepções do sonho; que seja o estado normal um sonho,

um delirio harmonico, regular e encadeado; e procuremos um ponto incontestavel, donde possamos partir para achar a verdade.

O sujeito que sonhou, que duvida da realidade das cousas sonhadas, como das cousas presentes, é o mesmo sujeito, ou outro sujeito? Sem duvida que é o mesmo. Póde duvidar elle da identidade da sua pessoa, sem negar a sua duvida? Não. Posso eu dizer, não sou o mesmo que era, sem affirmar que eu era, e continuo a ser o que era? Porque dizemos nós que não somos o que já fomos, que estamos mudados? Justamente porque nos reconhecemos os mesmos em relação ás nossas antigas, e novas percepções, e em relação ao nosso corpo que envelhece; mudam-se as relações, permanece identico o sujeito. Si me dicerem que o sujeito mesmo póde ser outro, e cuidar-se o mesmo; responderei que nesse caso não ha verdade alguma; que posso ser o sol, e estar cuidando que sou um ser que pensa; que posso crer que existo pensando ha muitos annos, sem existir, nem pensar; e não havendo verdade alguma, tambem é falso que não haja verdade.

Alguma cousa pois é verdade, e a primeira para mim é que existo realmente, sem o que eu não pensaria; e com esta certeza intima tenho tambem a certeza da identidade da minha pessoa no meio da multidão dos meus pensamentos, e dos meus actos.

Si o sujeito que se lembra do seu sonho é o mesmo que sonhou; si elle podia acordado n'um momento

de divagação t er os mesmos pensamentos que teve dormindo, resta a saber porque tomou os objectos dos seus pensamentos como cousas reaes, e illudiu-se por alguns instantes.

Antes por em de l  chegar, cumpre-nos notar que a consciencia, a liberdade, a memoria do passado, a intelligencia, a percep o exprimidas assim por substantivos parecem cousas distinctas do espirito, que podem vir soccorrel-o em certas occasioens; quando na realidade s o attributos seus, ou actos que o espirito exerce em rela o  s cousas, e que se devem exprimir por verbos activos.

Assim, si por um contraste mesmo com a minha passada existencia, pensando eu em varios modos de viver, representar-me, como o tyranno de sonho, que me acho em um carcere, por crimes que posso phantasiar, e que me levam ao patibulo; n o tem a minha consciencia, occupada com o pensamento actual, nem a minha mem ria, nem a minha liberdade, nem a minha identidade pessoal que me virem dizer ser falso o que estou inventando e imaginando no meu romanesco discorrer; porque pensando eu agora nesses objectos, n o dou atten o ao que sou, nem me estou lembrando da minha passada vida como homem social. Os pensamentos s o successivos, e ninguem que medita sobre um objecto qualquer actual se est  recordando de todo o seu passado historico; a menos que essa rememora o voluntaria n o seja o objecto das suas actuaes reflexoens;

e nesse caso, quando pondera sobre uma das phases da sua chronica, n'ella se absorve, e deixa passar as outras.

O que resta pois para resolver a difficuldade? Saber porque tão vivos se apresentaram os quadros da sua phantasia, que os tomou como reaes, a ponto de sentir uma grande agitação em seu corpo.

Os quadros da phantasia, como os do mundo exterior, são tanto mais vivos quanto menos contrastados. Ninguém ignora o effeito do panorama, e de qualquer painel adequadamente collocado. O artista feiza os olhos, e com a mão os cobre e entenebrece, para no escuro, sem opposição dos objectos que o cercam, melhor representar, e ver o retabulo que em sua imaginação concebe e delinea. Os que viajam de noite, pensando em salteadores e phantasmas, como que realmente os vêm surgir de um lado e doutro, e de susto palpita-lhes o coração, sentem um abalo geral, e os cabellos se lhes eriçam; mesmo de dia, em logar seguro, experimentamos essa commoção, si pensamos em algum grande perigo, ou medonho caso; e por menos ás vezes, por uma idéa passageira nos bate o coração, e se nos resfria o corpo; e a lembrança do ranger da lima que rói aguçando os dentes da serra bستا para arripiar-nos, e dar-nos un choque electrico da cabeça aos pés.

Postoque ordinariamente se diga que representamos as cousas phantasticas na nossa imaginação, ou na nossa cabeça, o factó é que as figuramos sempre

no espaço exterior, e que nada, absolutamente nada podemos representar em nós mesmos. A imaginação nada mais é do que o imaginar, isto é, o acto pelo qual o espirito pensa corporisando no espaço os objectos que com fórmãs e cores podem ser traçados. A linguagem figurada é causa de muitos erros, principalmente em psychologia. Assim metaphoricamente dizemos que os objectos e as imagens se gravam, ou ficam na nossa imaginação, como si a imaginação fosse alguma lamina ciselada, ou deposito de cousas; como si a imaginação, e todas as mais faculdades do espirito tivessem existencia substancial fóra do acto da potencia espiritual que as exerce.

Nossa alma póde pensar, representando no espaço os objectos do seu pensamento, mas deixando de imaginal-os, desapparecem esses pensamentos, nada fica no espirito, senão o poder de reproduzil-os, de represental-os de novo, e de continuar a pensar, figurando novas cousas. Esse poder de pensar, imaginando, ou não imaginando, é a mesma imaginação e memoria, quando em vez de pensar em novas cousas, pensa o espirito, reproduzindo seus antigos pensamentos. Assim é que todas as idéas estão no espirito, como n'elle estão as suas voliçãoens, sem occupar logar, sem encher-o.

Nada ha pois de extraordinario que se apresentem ao espirito as imagens do sonho mui vivas no espaço e como reaes; nada ha de extraordinario que não contradiga a memoria a sua actual con-

cepção, pois que elle não exercita essa memoria em opposição ao que pensa. Não admira que a consciencia lhe não diga que é illusoria toda essa representação ; porque a consciencia testemunha o que lhe é presente. Pertence ao espirito reflectir, e lembrar-se elle mesmo que aquelles objectos são de sua pura invenção ; e occupado o espirito com os objectos actuaes, em que pensa, não reproduz todas as suas idéas passadas, e esquece-se de fazer essa reflexão. Si alguém com os olhos feixados imagina uma serie de acontecimentos, como um compositor de romances, em quanto com elles se occupa, em quanto lhes dá a sua attenção, não se diz : tudo isto é imaginario, sem realidade ; poderá si quizer fazer essa reflexão, mas quasi sempre deixa de a fazer ; e quanto mais um pensamento nos occupa, tanto mais olvidamos o passado.

Quanto ao abalo do corpo, ninguem ignora a acção do moral sobre o physico ; tanto mais que esse sonhar quasi sempre acontece no somno imperfecto, quando por alguma desordem da vida, por lauta comida, por ausencia d'ella, por qualquer estímulo se modifica a sensibilidade vital, e apresenta ao espirito alguma vaga sensação que occasiona todo esse imaginar. Assim, esse sonhar agitado é mais frequente em certas molestias e occasioens ; os naufragos privados de alimentos sonham e deliram com opiparos manjares, e outras vezes que morrem de fome.

O que ha de verdadeiramente extraordinario e prodigioso no meio de todos esses factos é o espirito mesmo, esse espelho vivo e intelligente, que ora vê passar infinidade de objectos que n'elle se reflectem, ora os faz repassar á sua vontade; ora muitos, ora poucos; ora junctos e seguidos, ora separados e salteados; ora reaes, ora phantasticos; ora tirando-os do passado, e pondo-os no presente; ora concebendo o futuro, e pondo-o no passado; ora conhecendo a verdade, ora illudindo-se; ora querendo uma cousa, ora outra; ora confundindo-se com o seu corpo, ora distinguindo-se d'elle; e sempre o mesmo, identico, sem successão, medindo a sua duração indefinita pela successão dos seus pensamentos; ora procurando-se fóra de sí, sem poder achar-se, e achando-se sempre no presente, no passado, e no futuro. Si alguma cousa póde dar-nos uma vaga concepção do que é Deos, é o espirito humano que somos: potencia prodigiosa, que duvida do seu ser por se achar tão grande sem dimensoens, tão forte sem corpo, tão rapido sem mover-se.

Quanto ás objecções tiradas dos exemplos dos sonhos e do delirio contra a existencia apparente ou real do mundo physico, essas objecções só podem ter valor para os que confundem os objectos percebidos com as cousas que occasionam as sensações e as intuições puras, ou para os que consideram as sensações como modificações e pro-

duccoens do espirito, ou como qualidades da materia. Mas como já longamente tratámos desse assumpto, inutil é agora voltar a elle.

Quanto á lucidez dos somnambulos, á sua faculdade de saber as cousas na completa insensibilidade do seu corpo, durante a suspensão dos sentidos, pois que é um facto psychologico, incontestavel, que espontaneamente tantas vezes se manifesta, não devemos negal-o em favor de qualquer theoria incompleta; como muitos que acham mais comodo negar os factos, que explical-os.

Tal exemplo não nos dêo Bacon de Verulam, o grande restaurador da sciencia experimental, que fallando da adivinhação, a divide em duas especies, e diz : « Uma é natural, e a outra produzida por uma influencia. A natural suppõe que a alma recolhida e concentrada em sí mesma, e não diffusa pelos orgãos do corpo, tem, em virtude de sua propria essencia, alguma penetração do futuro, do que vemos notaveis exemplos nos sonhos, nos extasis, e nas proximidades da morte; o que é raro na vigilia, e no estado de saude... A fascinação é uma força, um acto poderoso da imaginação sobre o corpo de outrem... A eschola de Paracelso, e todos os que se occupam de falsa magia natural, depa-raram em grandes excessos a este respeito, a ponto de igualar a força da apprehensão da imaginação á fé que opéra milagres. Os que mais se aproximam da verdade, considerando com mais pene-

tração as energias occultas, as irradiações dos sentidos, os contagios que se transmittem de corpo a corpo, e esta propriedade que tem a força magnetica de obrar em grande distancia, foram induzidos a pensar que com razão muito mais poderosa de espirito a espirito podiam dar-se essas impressões e communicações, sendo o espirito o que ha de mais forte, de mais activo, de mais susceptivel de impressões, e mais facil de affecção<sup>1</sup>. »

Devemos reconhecer que, na percepção sensivel, entram os sentidos somente com as sensações occasionadas pelos movimentos dos objectos, unicos phenomenos que operam sobre os órgãos corporeos, e que todas as mais intuições e conhecimentos pertencem á virtude propria do espirito. Si a sciencia do espirito humano se reduzisse a ter sensações, os mais sabios seriam os que melhores sentidos tivessem.

Si ao travez de um microscopio observamos um objecto, que antes liso ao tacto, e branco aos olhos nos parecia, agora o veremos eriçado de asperezas, cheio de cavidades, e com diversas cores, que tanto existem agora no objecto visto pelo microscopio, como sem elle nesse objecto existiam a brancura e a lisura. Si pudesse o microscopio engrandecel-o mil vezes mais, veriamos talvez as suas moleculas gyrando separadamente, e ao travez d'ellas muitos

<sup>1</sup> *De augm. scient.*, lib. IV, cap. III.

outros objectos. E nós não sabemos si pela visão se apresentam os objectos maiores ou menores do que são, e onde estão realmente. Só sabemos com a maxima certeza que a dureza e a lisura, a extensão tactil e a visual são tão apparentes como todas as mais sensações. Nós percebemos as cousas como a sabedoria divina julgou mais conveniente ao nosso estado actual que as percebessemos, para servir-nos d'ellas.

Não nos esqueçamos que no estado normal percebe o espirito as cousas por um reflexo fóra d'elle das sensações que lhe são presentes, e que as sensações reflectidas nada mais lhe dão que o reflexo mesmo; tudo o mais pertence ao espirito, e ás suas intuições. Não é impossivel pois que o espirito no extasi, livre por um momento do corpo e das sensações, tenha uma visão pura e intellectual, uma sciencia, ou intuição immediata das cousas : que transparente e perto se lhe apresente o que opaco e longe nos parece. O espirito não está feixado e clausurado na nossa cabeça; nem em parte alguma do corpo; elle percebe o seu corpo mesmo como percebe tôdas as cousas, por um reflexo de suas percepções. Também não ha impossibilidade que o espirito nesse estado pense, julgue, e saiba melhor; como nos acontece quando, fazendo calar as paixões, não importunados pelas sensações, nos concentramos para pensar e reflectir com mais acerto; e nesse

caso as suas inducções e deducções serão previsões e prophcias.

Note-se o facto do poeta no momento do enthusiasmo. Quanto mais se concentra o seu espirito, quanto mais subtrahe-se ás sensações, e ás impressões externas, tanto mais se illumina e fulgura a sua intelligência, tanto mais força adquire, e mais brilhantes são os seus pensamentos, e muitas vezes propheticos. Ainda um verso não está proferido, e já o segundo e o terceiro estão pensados. As vezes na rapidez dos seus improvisos elle pensa anticipadamente a rima, a palavra final do verso, antes de pensar como encher a sua medida; e o verso lhe cai dos labios inteiro e sonoro, completando o pensamento anterior, e preparando o seguinte que já lhe está na mente. O que ha de pensar e dizer, o que ainda é futuro para quem o ouve, para elle já é presente, já está na sua memoria, já é passado. A palavra sai uma após outra, e marca externamente a successão das idéas, mas todos esses pensamentos futuros estão ao mesmo tempo presentes ao espirito que os produz. Seus olhos, seu rosto, seus braços, todo o seu corpo, que elle nem vê, movendo-se harmonicamente, acompanham, exprimem sentimentos diversos. Esse corpo, outr'ora vulgar, se envolve da belleza e da magestade do espirito que o agita. Os que o vêem nesse estado participam do seu enthusiasmo, olham-no como um objecto sagrado,

e o crêm possuido de um espirito divino; e esse espirito divino é esse mesmo espirito humano de todos os dias, que um momento após sentirá o seu corpo extenuado pelo que não fez, e não poderá lembrar-se do que pensou, do que dice, quando subtrahindo-se ás sensaçoens o mais que lhe foi possível, recobrou a virtude que lhe é propria.

A lucidez de alguns somnambulos, quasi estupidos fóra desse estado, facto que parece excepcional, como tantas outras excepçoens que nos guiaram á verdade, é mais uma prova do que é o espirito, e de que póde pensar, e existir pensando, sem o corpo; como um corpo animal póde existir, e praticar mil actos diversos, sem que n'elle espirito algum se conheça, e pense.

Para fallar mais exactamente, só existe realmente o que é espirito, o que sabe, e póde, e tem consciencia de sí; tudo o mais existe phenomenamente, não em sí, não para sí, mas para quem o pensou, e o faz apparecer a quem póde ver os seus pensamentos. E nesse caso se acham todos os animaes, todos os corpos, e o nosso proprio corpo. Mas deixemos esse assumpto para objecto de outras meditaçoens, que não é possível tudo dizer a um tempo.





## CAPITULO DECIMO-QUARTO.

Da unidade absoluta. — Duas especies de pantheismo. — Materialismo. — Theoria dos atomos antiga e moderna. — Naturalismo. — Contradiçoens, e refutação do materialismo. — Existencia de todas as cousas em Deos. — São Paulo, Plotino, Sancto Agostinho, Bossuet, Fenelon e Malebranche. — Explicação da existencia das cousas em Deos. — Da permanencia, e da variedade. — Ordem universal. — Consideraçöens sobre a immortalidade d'alma.

---

Todas as sciencias humanas se reduzem ao conhecimento dos factos e das suas leis; factos e leis que debaixo de um aspecto harmonico se apresentam como phenomenos correlativos, effeitos ligados, successivos, dependentes uns dos outros, por uma ordem gradativa do particular ao geral, revelando todos e tudo um ser necessario, e uma causa primeira e absoluta.

Comprehendo que elevando-se o espirito humano por tanta harmonia e belleza a esse principio unico; absorvendo-se todo na contemplação dessa unidade absoluta, desse Ser eterno, dessa causa necessaria, e esquecendo-se da sua própria consciencia individual, e da multiplicidade dos

phenomenos, se perca nessa unidade absoluta, ou pantheismo transcendental e metaphysico das escholas de Eléa e de Alexandria, ou mesmo no pantheismo moderno de Jordano Bruno, de Spinoza, de Schelling, e Hegel.

Façamos justiça aos illustres mortos, talvez mesmo a denominação de pantheismô, apesar da qualificação de transcendental e metaphysica que aqui lhe damos, não convenha á doutrina dessas escholas, e dos philosophos que mencionamos, si a compararmos com esse pantheismo vulgar do sensualismo, que applicando a idéa de unidade aos phenomenos do universo sensível, o deifica, considerando-o como a unica realidade necessaria, o tudo Deos. Pantheismo inteiramente contrario á doutrina theologica de Xenophanes e de Plotino, e ao qual bem cabe o que diz M. Cousin : « O que é o pantheismo? não é um atheismo disfarçado, como se diz; não; é um atheismo declarado. Dizer-se em presença deste universo, por mais vasto, mais bello, e magnifico que seja : allí está Deos todo inteiro; eis Deos, não ha outro; é dizer no estylo mais claro que é possível, não ha Deos; porque é dizer que o universo não tem outra causa essencial differente dos seus effeitos <sup>1</sup> »

Esse pantheismo da eschola ionica, de Democrito, de Epicuro, de Hobbes, e Holbach, que é

<sup>1</sup> *Pensées de Pascal*, avant-propos, pag. XLIII.

a negação mesma da existencia de Deos, tanto tem de commum com a primeira doutrina, á que impropriamente se estende o titulo de pantheistica, como o idealismo de Hume se parece com o idealismo de Platão.

Designando-se ás vezes na sciencia uma mesma cousa com diversos nomes, não sabemos como á theorias tão diversas se dê o mesmo epitheto, e que não achassem os criticos termos adequados aos dous systemas, alem do appellido dos logares em que primeiro foram professados. A confusão não é nossa; nós a achamos na historia da philosophia; contentamô-nos em distinguir a primeira doutrina com o titulo de transcendental, metaphysica, podendo denominar-se a segunda pantheismo physico, ou melhor ainda, atheismo.

Um dos mais esclarecidos interpretes da philosophia grega, M. Cousin, justifica Xenophanes da accusação de pantheista que sobre elle pesa; e para esclarecimento do que acabamos de dizer sobre as duas opinioens oppostas, a que ordinariamente se applica a mesma denominação, julgamos util transcrever aqui algumas de suas reflexoens a proposito da fundador da eschola eléatica.

« A eschola iónica e a eschola pythagorica introduziram na philosophia grega os dous elementos fundamentaes de toda philosophia, a physica e a theologia. Eis pois na Grecia a philosophia de posse das duas idéas de que ella se occupa : a idéa do

mundo, e a idéa de Deos. Dados por este modo os dous termos de toda especulação, não lhe resta senão achar a sua relação. A solução que primeira se apresenta ao espirito humano, preocupado necessariamente da idéa de unidade, é de absorver um dos dous termos no outro, e de identificar o mundo com Deos, ou Deos com o mundo, e por essa maneira cortar o nó, em vez de desatal-o. Naturaes são ambas estas duas soluçoens. Natural é, quando se tem o sentimento da vida, desta existencia tão variada, e tão grande de que fazemos parte, quando se considera a extensão do mundo visivel, e ao mesmo tempo a harmonia que n'elle reina, e a belleza que resplendece em todas as suas partes, de parar onde param os sentidos e a imaginação, e suppor que os seres de que se compõe este mundo são os unicós que existam; que este grande todo tão harmonico, e tão um, é o verdadeiro sujeito, a ultima applicação da idéa de unidade; que, em uma palavra, este todo é Deos. Expressamos este resultado em linguagem grega, e eis ahi o pantheismo. O pantheismo é a concepção do todo como Deos unico.

« Por outro lado, quando se descobre que a apparente unidade do todo não é senão uma harmonia, e não uma unidade absoluta, uma harmonia que admite uma infinita variedade, que bem se parece a uma guerra, a uma revolução constituída, não é menos natural então o separar-se deste

mundo a idéa de unidade, indestructivel em nós, e assim separada do modelo imperfeito deste mundo visível, referil-a a um ser invisível, collocado á cima e fóra deste mundo, typo sagrado da unidade absoluta, alem do qual nada mais ha que conceber e procurar. Mas uma vez que se chéga á unidade absoluta, não é facil d'ella sair, e comprehender de que modo, dada como principio a unidade absoluta, possível é chegar-se á pluralidade como consequencia; porque a unidade absoluta exclue toda pluralidade<sup>1</sup>. Resta pois, relativamente a esta consequencia, negal-a, ou ao menos despresal-a, e considerar a pluralidade deste mundo visível como uma sombra mentirosa da unidade absoluta, que unica existe, como uma queda apenas comprehensível, uma negação, e um mal, do qual nos devemos separar, para tender sem cessar ao unico ser verdadeiro, á unidade absoluta, a Deós. Eis aqui o systema opposto

<sup>1</sup> Tomando-se a unidade absoluta no sentido rigoroso e litteral, é claro que exclue essa unidade absoluta toda a pluralidade; mas tomando-se no sentido de ser eterno indivisível, immutavel, presente todo em todas as cousas, essa unidade absoluta não exclue a pluralidade como obra sua. Eu acho a concepção dessa unidade absoluta da eschola de Alexandria bem caracterisada em Bossuet, na sua obra, *Connaissance de Dieu et de soi-même*, chap. iv, § 6. La vérité et l'intelligence ne font qu'un, et il se trouve une Intelligence, c'est-à-dire un Dieu, qui étant aussi la vérité même, est elle-même son unique objet. . . .

L'intelligence et l'objet, en moi, peuvent être deux; en Dieu ce n'est jamais qu'un. Car il n'entend que lui-même, et il entend tout en lui-même, parce que tout ce qui est, et n'est pas lui, est en lui comme dans sa cause.

ao pantheismo. Chamai-o como bem vos parecer<sup>1</sup>. »

Assim perfeitamente expõe e classifica M. Cousin as duas doutrinas diametralmente oppostas; uma inteiramente sensualista e physica, a da eschola ionica, representada na Grecia por Thales, Anaximandro, Anaximenes, Heraclito, etc.; outra inteiramente theologica e metaphysica, commum á eschola italica, á de Elea, e á de Alexandria. Si cabe á primeira o nome de pantheismo, não póde esse titulo de modo algum convir á segunda.

Comprehendo que o espirito humano, exaltando-se na contemplação do ser indivisivel que subsiste por sí mesmo, causa e razão de todas as cousas, não achando essa unidade absoluta identificada com esta multiplicidade de phenomenos sensiveis que a revelam, constituindo o universo aos nossos olhos, considere a materia dos corpos como o *não-ser*, como o *mal*, e diga com Plotino: A fórma dos objectos sensiveis não sendo senão uma imagem, a sua materia não é tambem senão uma imagem<sup>2</sup>.

Comprehendo que não querendo Descartes negar a existencia substancial dos corpos, e procurando demonstral-a, não achasse outra razão senão a veracidade de Deos, que não póde illudir-nos com vãs apparencias; como si essa illusão, rela-

<sup>1</sup> M. V. Cousin, *Fragments philosophiques. Philosophie ancienne: Xenophanes*, pag. 50, 51.

<sup>2</sup> Plotino, *Enn.* II, liv. IV, § 5.

tiva e conveniente ao nosso estado, não estivesse demonstrada pelos phenomenos apparentes das cousas, e as qualidades occultas que n'ellas supomos.

Comprehendo que Malebranche, a quem dá-se o titulo de Platão francez, para provar a existência da materia, recorresse á revelação e á auctoridade da Biblia; que o bispo de Cloyne a negasse completamente; como a nega a philosophia vedanta da India; e que Condillac mesmo, o chefe do sensualismo moderno, desse sensualismo em que se apoia o materialismo, diga: « Os philosophos a quem parece tão evidente que tudo é material, colloquem-se por um momento em logar d'ella, e imaginem como podem elles suspeitar que exista alguma cousa que se pareça com o que chamamos materia <sup>1</sup> »

O que eu não comprehendo é a theoria contraria, esse materialismo puro que toma o mundo sensível como o unico ser real e necessario, existente por sí mesmo, sem uma causa superior que o produzisse, sem uma intelligencia infinita que presida ás suas continuas evoluções, sem um ser eterno, absoluto, immutavel que o mantenha.

O materialismo parte de uma hypothese, que não ha seão uma só substancia, e que essa substancia unica é a materia mesma dos corpos, extensa e divisivel como elles, e identica em todos.

<sup>1</sup> *Traité des sensations*, I<sup>re</sup> partie, chap. 1<sup>er</sup>.

Mas não explicando uma tal substancia a infinita variedade dos seus phenomenos, dos diversos estados dos corpos, e dos seus movimentos, consideram-na depois, não como uma substancia unica, indivisivel, mas como um aggregado de infinitos atomos collocados em distancia uns dos outros, sem jamais se tocarem : o que equivale ao negar-se á materia a possibilidade que ella seja *uma substancia*.

Por outro lado, os corpos se apresentam como simples, ou compostos; dahi nova necessidade de representar os primeiros como formados de uma collecção de atomos da mesma natureza homogenea, e os segundos como compostos de moleculas constituintes de atomos heterogeneos; e nesta diversidade elementar dos atomos se funda a theoria das proporçoens chemicas. Mas porque todos es atomos não são homogeneos? Serão elles heterogeneos por sí mesmos? O que será essa materia, que se dissolve em colleccoens de atomos homogeneos e heterogeneos? Rigorosamente fallando a materia é um termo generico e abstracto, sem objecto algum real, e que serve para designar uma somma de phenomenos, ou uma collecção de atomos de especies diferentes, que ninguem vio, que ninguem sabe o que é, e a que ninguem póde attribuir cousa alguma.

Assim, um physico moderno, o sabio Ampère, fallando dos atomos; diz que a unica propriedade que se lhe póde attribuir com certeza é, *que elle é*

*absolutamente indivisivel.* Ora, como ser indivisivel quer dizer ser um, e não muitos, essa concepção metaphysica da unidade absoluta applicada ao atomo como qualidade sua essencial, reduz-se á final a dizer : o atomo é um atomo, e a sua propriedade essencial é ser um atomo. Mas si algum mathematico dicesse que a unidade é a unidade, e tem por qualidade a unidade, nem por isso poderia elle tirar uma multiplicidade concreta e varia, dessa unidade abstracta e simples, ou de muitas unidades do mesmo valor.

Com razão diz Locke : « Estimaria muito que me mostrassem na noção que temos de espirito a confusão e a contradicção que encerra a noção de corpo; fallo da divisibilidade ao infinito de uma extensão finita. Porque, ou admittamos essa divisibilidade ao infinito, ou a regeitemos, ella nos leva a conseqüencias impossiveis de explicar, ou de poder conciliar, e que acarretam maiores difficuldades, e mais patentes absurdos que tudo o que se póde inferir da noção de uma substancia immaterial dotada de intelligência <sup>1</sup>. »

Alguns physicos, para attribuir aos atomos algumas qualidades essenciaes e positivas, vão designando com diversos nomes uma mesma concepção puramente abstracta ou metaphysica; assim dizem que elles são impenetraveis, solidos e extensos na

<sup>1</sup> Liv. II, chap. xxiii, § 31.

sua indivisibilidade infinitamente pequena e absoluta; como si essas palavras não designassem sempre a mesma concepção de unidade. O que é a extensão indivisível, senão a concepção mesma de uma unidade sem partes? O que é a impenetrabilidade ou solidez, senão a concepção mesma de unidade irreductível a qualquer outra unidade? O que é a extensão visível, senão a concepção de muitas unidades ao lado umas das outras? O que é o movimento, senão a concepção dessas unidades em relações diversas umas das outras?

A hypothese dos átomos imaginada, segundo consta, por Moschus de Sidonia, que vivêo antes da guerra de Troia, seguida na antiga Grecia por Leucippo, Democrito, e Epicuro, poetizada por Lucrecio, resuscitada por Gassendi, adoptada por Dalton, e generalizada pelos physicos modernos, serve apenas de auxiliar na explicação das combinaçoens chemicas, e da isomeriá que apresentam alguns corpos da natureza; mas não serve para explicar a variedade dos simples, a vida, o movimento, a harmonia, a belleza, e as leis do universo, nem a sua existencia como elle se nos apresenta, ou como elle é na realidade, e menos ainda a sua causa.

Suppondo, ou affirmando alguns materialistas que essa mesma imaginaria substancia atômica dos corpos póde ser, ou é a substancia que pensa, isto é, que o pensamento é um phenomeno, uma propriedade de alguns átomos da matéria, dizem que nós

não conhecemos todas as propriedades dessa materia. Mas eu perguntarei, quaes são as propriedades da materia que conhecemos, afora as que lhe attribuímos pelas sensações, e que não são propriedades d'ella? E o que é essa materia formada de atomos que nós supponmos existir, e que uma vez dada a hypothese da sua existencia, nada mais podemos attribuir-lhe senão essa mesma existencia hypothetica?

Podemos fallar da materia dos corpos, e dos atomos, e entendermo-nos perfeitamente, como nos entendemos quando fallamos da dureza, das cores, dos sons, dos cheiros, do frio, do calor; como nos entendemos quando fallamos dos numeros, das figuras, do movimento, e de forças physicas. Mas diversa cousa é considerar os objectos como phenomenos, sujeitos a certas leis, e o consideral-os como substancias, como cousas existentes por si mesmas: e nada nos obriga a tomar como realidade substancial o que se apresenta como uma simples apparencia, um phenomeno, um effeito, um resultado do nosso modo de perceber por meio de sensações, e de uma causa necessaria, eterna, fóra de nós, ser infinito em poder e saber, que no universo se revela sensivelmente, sem que com elle se identifique.

Si a concepção que temos da materia reduz-se a represental-a como um aggregado de atomos inertes, sem propriedade alguma, sujeitos a leis que

não dependem da sua natureza, e isso como um meio facil para explicar os phenomenos sensiveis, sem que a cada instante tenhamos que recorrer ao unico ser, e causa de tudo; essa concepção nada tem de reprehensivel, uma vez que reconhecamos que á cima desses atomos phantasticos, e dessa materia apparente, ha um ser criador, e espiritos que percebem.

Si o materialismo é absoluto, e considera a supposta materia como a unica substancia existente por sí mesma, simples e composta, divisivel e indivisivel, uma e multiplice a um tempo; aqui com certas propriedades, alli com outras; aqui movendo-se de um modo, alli de outro; aqui attrahindo-se sem jamais tocar-se, alli dilatando-se immensamente sem deixar vasio entre sí; ora sendo essencialmente extensa, ora tendo uma extensão apparente; ora sujeita a leis necessarias, ora sendo ella a sua propria lei; ora sendo causa de tudo, ora sendo um effeito nosso, ou de sí mesmo, do acaso, ou do nada; um tal materialismo é contraditorio, absurdo, e se refuta a sí mesmo.

Cuida ás vezes esta especie de materialismo escapar ao desproposito, e revestir-se de um aspecto scientifico, personificando a natureza, e representando-a como uma força necessaria e cega, que tudo produz sem nada saber, por um fatal acaso, podendo mesmo produzir a intelligencia, sem ter ella intelligencia alguma; e deste geito, por uma

continua petição de principios, e manifesta contradicção, pretende explicar todos os factos intellectuaes e phisicos por essa natureza fatal e estúpida, e considera essa natureza como a somma mesma de todos os factos, sem existencia alem d'elles.

Essa natureza machina é bem semelhante á *intelligencia* á que nos apertos recorria Anaxagoras; pelo que dice Aristoteles, na *Metaphysica*: « Serve-se Anaxagoras da intelligencia como de uma machina. Quando se vê embaraçado para explicar porque causa é necessario isto ou aquillo, então apresenta elle em scena a intelligencia; fóra disso, em todos os mais casos, attribue a producção dos phenomenos a toda e qualquer cousa de preferencia á intelligencia. »

Os materialistas não querendo admittir um só ser eterno, infinitamente sabio, e criador de todas as cousas, acham mais razoavel e intelligivel admittir a existencia real de uma infinidade de atomos eternos e necessarios, e de uma causa abstracta e cega, a natureza, sem existencia fóra dos atomos imaginarios, e explicar uma cousa pela outra, sem jamais sairem de uma continua contradicção; e tudo isto só para não reconhecerem uma intelligencia suprema, que nessas mesmas contradicções os obriga a reconhecê-la. A verdade é mais forte que o homem.

Mas poucos são os que assim se esgarram da verdadeira philosophia; e não admira que o espirito especulativo, recorrendo a todas as hypotheses pos-

siveis, produzisse o materialismo, quando o christianismo produzio os horrores da inquisição.

O espirito humano dotado de intelligencia e de vontade, comprehende um só ser absoluto de infinita sabedoria e poder, causa necessaria de todas as cousas ; mas não póde comprehender, por mais esforços que faça, uma natureza ignara, e um numero infinito de atomos eternos e necessarios, produzindo cegamente e ao acaso o entendimento, a vida, o universo, tão vario, e tão harmonico a um tempo. Tanta ordem, tanta belleza, tanta sabedoria são incompativeis com uma natureza abstracta e cega, que não se conhece, que não sabe o que faz, e se dissolve toda em atomos imperceptiveis e estupidos, que repugnam á existencia.

Mas não admittindo nós, como não podemos admittir, que a materia dos corpos seja uma substancia, no sentido que se dá a expressão substancia material, negaremos por isso a existencia do universo? Não, como comprehendemos que elle realmente existe; e sim, como os materialistas o consideram, sem outra realidade alem d'elle.

Mas de um modo, ou de outro, cairemos no pantheismo daquelles que, identificando o mundo com Deos, o consideram como uma somma de phenomenos de Deos, e em Deos, de modo que elle se não distinga dos phenomenos de que é substancia? De nenhum modo é essa a nossa maneira de comprehender as cousas; e repellimos essa hypothese,

pois que reconhecemos a existencia de espiritos livres, conscios de sí mesmos, e obrando por seu proprio impulso; e o reconhecemos, não por uma contradicção dos nossos principios, para salvar a nossa individualidade, senão porque o facto é verdadeiro, e se concilia com a nossa maneira de pensar.

Eu me comprehendo, psychologicamente falando, inteiro e identico em todos, e em cada um dos meus pensamentos, e de minhas voliçoens, e não me identifico com nenhum dos meus actos, que não existem para mim sem mim; posso por conseguinte comprehender Deos criando todas as cousas pela sua sabedoria, sem identificar-se com ellas, e sem que ellas o esgotem. Mas em outro logar exporemos o nosso pensamento com mais clareza.

Todo o engano provêm de quererem representar o ser infinito como um corpo de dimensõens infinitas, occupando todo o espaço, e no qual estão as cousas como modos diversos do seu ser, ou como objectos que o encham, e d'elle se não separem; mas essa é a maneira de representar materialmente o ser eterno, ou antes de representar o universo. Não é com imagens sensiveis que havemos de comprehender o ser eterno, e as suas criaçoens intellectuaes; é com os factos da nossa propria intelligencia, e do nosso espirito, que poderemos conceber Deos, e suas criaturas. E tal é o pensamento de Bossuet quando diz : « Nada

serve tanto á alma para se elevar ao seu auctor como o conhecimento que ella tem de sí mesma, e de suas sublimes operaçoens, a que chamamos intellectuaes <sup>1</sup> »

Todas as cousas estão intellectualmente em Deos como ellas são, como pensamentos seus. Esta maneira de comprehender as cousas, consequencia forçosa do que até aqui temos dito, e de todos os estudos que fizemos, sem a menor tenção de concluir antes de um theor que de outro, parece-nos estar de acordo com algumas palavras da Escripura, e com o que diceram os maiores theologos e philosophos. Mas como ás vezes reprova-se em uns o que se admira em outros, convem antes de expor claramente o nosso pensamento sobre a criação de todas as cousas por Deos, que preparemos o nosso caminho, e aplanemos algumas difficuldades com a auctoridade não suspeita dos que mais profundamente meditarão sobre esta importante questão, uns com o fim de sustentar a doutrina do christianismo, outros por simples espirito de especulação philosophica.

Bossuet, tão grande philosopho como theologo e historiador, na sua carta ao papa Innocencio XI assim se exprime : « Nós fizemos um *Tratado do conhecimento de Deos, e de sí mesmo*, em que explicamos a natureza do espirito pelas eousas que cada qual em sí experimenta, e mostramos que o ho-

<sup>1</sup> *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, chap. iv, § 5.

mem que sabe tornar-se presente a sí mesmo, acha Deos mais presente que qualquer outra cousa, pois que sem elle não haveria nem movimento, nem espirito, nem vida, nem razão; segundo *esta palavra verdadeiramente philosophica* do Apostolo pregando em Athenas, isto é, no logar em que estava a philosophia como no seu fórte: *Elle não está longe de cada um de nós; pois que n'elle é que vivemos, que nos movemos, e que somos.* »

Ninguém dirá que S. Paulo e Bossuet supponham que as cousas estejam, e se movam materialmente em Deos, como os corpos no espaço. Este pensamento do Apostolo, adoptado e desenvolvido pelo sabio bispo de Meaux, acha-se em Plotino com pouca differença nas expressões: « Devemos ter em nós mesmos a causa, e o principião da intelligencia, Deos, que não é divisivel, que subsiste, não em um logar, mas em sí mesmo, que é contemplado por uma multidão de seres, por cada um dos seres aptos a recebê-lo, mas que permanece distincto desses seres, do mesmo modo que o centro subsiste em sí mesmo, emquanto que todos os raios n'elle veem terminar de todos os pontos da circumferencia. Assim é que nós mesmos, por uma das partes de nós mesmos, tocamos a Deos, a elle nos unimos, n'elle estamos de algum modo suspensos; ora, nós nos edificamos n'elle quando para elle nos voltamos <sup>1</sup> »

<sup>1</sup> *Enn.* V, liv. I, § 11.

Certamente que o estylo pelo qual explica o philosopho alexandrino a existencia das cousas em Deos não é mais claro e intelligivel do que as palavras do Apostolo, que elle devia conhecer, pois que vivêo no segundo seculo da Igreja, e foi discipulo de Ammonio Saccas, que, segundo consta, fôra christão apostata.

Bossuet, profundamente instruido nas doutrinas de Platão, e de Aristoteles, que elle procurou conciliar, essas duas fontes da philosophia moderna, onde largamente beberam os grandes Padres da Igreja, encontra-se muitas vezes com a doutrina dos philosophos de Alexandria.

S. Agostinho professa os mesmos principios, e posto que não seja mais claro em dizer como existem as cousas em Deos, de cujo ser dependem, comtudo a sua opinião facilita a nossa maneira de considerar as cousas em relação a Deos, e ao nosso espirito. Referindo-se esse primeiro Padre da Igreja latina aos seus caros platonicos, assim se enuncia : « Esses philosophos tão justamente superiores aos outros em gloria e fama, comprehenderam que nenhum corpo é Deos, e eis porque procuraram Deos á cima de todos os corpos. Ellés igualmente comprehenderam que tudo o que é mudavel não é o Deos supremo, e eis porque procuraram o supremo Deos á cima de toda alma, e de todo espirito sujeito a mudança. Elles comprehenderam em fim que em todo ser que muda, a fôrma que o faz ser

o que é, qualquer que seja a sua natureza e seus modos, não pôde vir senão d'*Aquella que é em verdade*, porque é immutavelmente. Si pois. vós concebeis alternativamente o corpo do mundo todo inteiro com as suas figuras, suas qualidades, seus movimentos regulares, e seus elementos, que abraçam na sua harmonia o céu, a terra, e todos os astros corporeos; depois a alma geral, tanto aquella que mantem as partes dos corpos, e os nutre, como nos astros; tanto aquella que alem disso dá o sentimento, como nos animaes; e aquella que ajuncta o pensamento ao sentimento, como nos homens; e a que em fim não necessita da faculdade nutritiva, e se limita a manter, sentir e pensar, como nos anjos, nada de tudo isso, corpo ou alma, pôde possuir o ser senão d'*Aquella que é*<sup>1</sup>.»

Comquanto se preste o pensamento do S. bispo d'Hippone a duas diversas interpretaçoens, ou que o ser immutável é o unico ser verdadeiro, o unico ser de todas as cousas, e que as constitue por uma apparencia e fórma; ou que todas as cousas recebam o ser e a fórma desse ser immutavel; a sua expressão, *Aquella que é em verdade*, esclarece o pensamento, e tira-nos da duvida.

Fenelon, na sua demonstração da existencia de Deos, parece-nos mais explicito sobre esta idéa; eis como elle se explica : « O mesmo Deos que me

<sup>1</sup> *Cidade de Deos*, VIII, 6, tom. II.

faz pensar não é somente a causa que produz o meu pensamento; elle é ainda o objecto immediato; elle é tudo a um tempo, infinitamente intelligente, e infinitamente intelligivel. Como intelligencia universal elle tira do nada toda a actual intellecção; como infinitamente intelligivel elle é o objecto immediato de toda intellecção actual. .. Este ser que infinitamente é, vê, subindo até o infinito, todos os diversos grãos aos quaes póde communicar o ser. Cada grão de communicação possivel constitue uma essencia possivel, que corresponde a este grão de ser que está em Deos indivisivel com todos os outros<sup>1</sup> »

Encerra este trecho do sabio arcebispo de Cambray o mesmo pensamento de Bossuet que diz : « Deos entende tudo em sí mesmo, porque tudo o que é, e não é elle, está n'elle como na sua causa<sup>2</sup> »

Lembraremos ainda a celebre theoria, tão mal julgada, da visão em Deos do padre Malebranche, e citaremos um pedaço pouco conhecido de uma carta desse eminente metaphysico ao um philosopho do seu tempo, onde achamos com muita clareza exposto o seu pensamento. « Deos está em toda parte. Mas a extensão local de que é composto o mundo, Pariz, Roma, meu proprio corpo, extensão que não é o objecto immediato do meu espirito,

*Existence de Dieu*, II<sup>e</sup> part, chap. iv.

<sup>2</sup> Veja-se a nota, pag. 331.

não existe necessariamente; porque eu concebo que si Deos aniquilasse o mundo criado, e me affectasse, como me affecta, eu veria o mundo como o vejo, e acreditaria que este mundo existia ainda; porque não é este mundo que obra sobre o meu espirito<sup>1</sup> »

Acham estranha e sem fundamento a profunda theoria de Malebranche, e aceitam a conclusão do sensualismo de Condillac, que diz: « Nada no universo é para nós visível; nós não apercebemos senão os phenomenos produzidos pelo concurso das nossas sensações. »

Parece dizerem ambos a mesma cousa; mas que distancia, que differença entre as duas theorias! Em uma, nós vemos todas as cousas intellectualmente em Deos, pelas idéas mesmas de Deos, que elle nos communica; na outra, o universo é um phenomeno produzido pelas nossas sensações, por conseguinte uma pura imagem fóra de nós do que só está em nós, não tendo outra existencia senão a apparencia dada pelas nossas sensações.

Malebranche põe o mundo material de lado, seja elle o que for, ou como for, e faz-nos ver todas as cousas pelas idéas mesmas que Deos nos communica. Condillac põe Deos e o mundo de lado, e nos deixa solitarios, vendo o producto phantastico das nossas sensações.

<sup>1</sup> *Fragments de philosophie cartésienne*, par V. Cousin; *Correspondance de Malebranche et de Mairan*, pag. 307.

Mas concluamos o extracto da carta do grande metaphysico : « O mundo intellectual está em Deos, e é Deos mesmo ; porque o que está em Deos é substancialmente tudo Deos. Deos é tudo o que é, por toda parte onde está, em tudo o que é, e o que o espirito finito não póde comprehender. Mas quando nós pensamos na extensão, e no mundo intelligivel, não vemos a essencia de Deos, segundo o que ella é em sí mesma absolutamente ; nós não vemos senão o que Deos via em sí mesmo quando quiz criar o mundo. »

Por todos estes extractos, e por muitos outros que temos presentes, e que deixamos de citar, para não alongar de mais este trabalho, é notavel o accordo entre todos os mais eminentes theologos e philosophos sobre este ponto importantissimo, em que ninguem póde deixar de meditar, e concluiremos com uma reflexão de S. Agostinho sobre a criação : « Como era importante ensinar-nos três cousas concernentes á criatura, quem a fez, porque meio, e para que foi ella feita, a Escriptura declara tudo isso, dizendo : — Deos dice : Faça-se a luz, e a luz foi feita, e Deos vio que a luz era boa. — Assim, é Deos quem fez todas as cousas, é por sua palavra que elle as fez, e elle as fez porque ellas são boas. Não ha obreiro mais excellente que Deos, nem arte mais efficaz que a sua palavra <sup>1</sup> »

<sup>1</sup> *Cidade de Deos*, XI, 21, tom. II.

Certamente, que a palavra, o verbo de Deos, que é a sua infinita intelligencia identica com a sua omnipotencia, não precisa de cousa alguma alem de sí mesmo para pensar todas as cousas; nem antes e depois de as ter pensado necessitou e necessita de substancia alguma estranha e inerte para ser o sustentaculo dos seus pensamentos.

Ao meu modo de entender, o chaos da cosmogonia é uma imagem poetica para representar á imaginação dos homens, não a materia bruta do universo, mas sim o incomprehensivel nada que seria, si não houvesse Deos; e existindo Deos, a imagem do chaos representa a possibilidade das cousas antes que Deos as faça aparecer no seu devido tempo, pela sua palavra interior, que lhes dá existencia; e para isso basta-lhe querer. Assim, em relação ao espirito humano, imagem finita de Deos, os pensamentos que elle não teve, e póde ter, os actos que ainda não exercêo, e póde exercer, estão para elle no nada, ou no chaos, antes que os effectue. Com a differença porém que ignora o espirito humano que pensamentos, que voliçãoens terá, si bem que não ignore com que condicçoens necessarias ha de pensar e querer. Mas Deos não ignora cousa alguma; somente elle nos mostra os seus pensamentos eternos em uma ordem successiva, porque não póde o espirito humano, como elle, abranjel-os todos ao mesmo tempo; e por isso para nós em quanto algumas cousas estão presentes, outras que

já foram presentes, nos parecem no passado, ou no futuro, esquecidas, ou esperadas.

Mas, de todas as citaçoens e reflexoens que acabamos de fazer, que conclusão podemos tirar, que seja conforme á nossa maneira de entender? Conclusão que reuna todos estes modos diversos de dizer, e seja, si possivel for, mais clara, e sem equívoco? Nessa clareza intelligivel estará todo o merito da nossa demonstração. Mas para isso necessitamos recapitular a difficuldade, e expor claramente este problema.

Temos um ser unico, absoluto, em que estão todas as cousas; temos o universo intelligivel nesse ser, pensado por elle, sem existencia fóra d'elle; temos o universo sensivel, o universo das nossas percepçoens, em cuja existencia cremos. Haverá identidade entre esses dous universos? Será um a imagem do outro?

Alem disso, temos os espiritos humanos, que somos nós, dotados de consciencia de sua individualidade, e de sua liberdade, e destinados a uma vida moral. Estes espiritos, que estão em Deos como todas as cousas, pensam por sí mesmos? obram por sí mesmos? ou é o ser eterno quem em nós pensa, e quer, e tem consciencia de sí, personificando-se em nós?

Encerra este problema muitas difficuldades a um tempo, que devem ser ponderadas separadamente. Deixemos por ora a questão dos espiritos como a

ultima, e a que mais objecçoens offerece, e tratemos da primeira, que nos abrirá caminho á segunda. Quero antes de tudo entender-me; e si não poder resolver a duvida, ao menos não a illudirei a meus proprios olhòs.

Como pelo estudo que fizemos da physica, da physiologia, e da psychologia reconhecemos da maneira a mais incontestavel que este mundo sensivel não tem em sí as qualidades que pelas sensaçoens lhe attribuimos; que elle é para nós o resultado do nosso modo de perceber, e de uma causa necessaria fóra de nós, que nos faz perceber por meio de muitas intuicçoens reunidas; podemos concluir, que todo este immenso universo sensivel, que nos parece substancialmente existir entre nós e Deos, só existe intellectualmente em Deos como pensamentos seus, sem outra existencia fóra da intelligencia mesma de Deos, que o pensou; que nada tem existencia material fóra de Deos; porque não ha nada fóra de Deos, nem em Deos, que seja material; tudo, absolutamente tudo é intellectual, tudo espirital, tudo está, e permanece na sua razão eterna, pela acção contínua do poder da sua infinita sabedoria. Todas as cousas que sabemos, e as que ignoramos, lhe estão sempre presentes, como elle presente está em todas as cousas; porque elle sabe que são pensamentos seus, que uma vez que os concebêo permanecem n'elle para sempre, pois que não esquecendo-se Deos de cousa alguma

que uma vez concebêo, não pôde cousa alguma aniquilar-se.

Esse mesmo immenso universo um e unico, que só existe intellectualmente no espirito divino que o concebêo em toda a sua extensão, harmonia e belleza; esse universo unico que o verbo divino poderia, si quizesse, fazer desaparecer em parte, ou todo, pensando outras cousas, si esse seu querer fosse conforme á sua eterna razão; esse mesmo universo intellectual, que está no pensamento de Deos, esse universo presente aos espiritos criados, não em sua totalidade e immensidade, mas como Deos julgou melhor que os homens o vissem, é o universo das nossas percepçoens externas, percepçoens que, como o demonstramos, encerram muitas intuiçoens puras das cousas necessarias existentes em Deos.

Pelas nossas percepçoens esse universo intellectual se reflecte, e se corporisa no espaço perante os nossos sentidos, e toma as proporçoens convenientes, relativas ás condicçoens actuaes dos espiritos criados; pela sciencia elle se engrandece ao nosso entendimento, e nos parece mil vezes mais bello e extraordinario do que se nos apresenta; pelas intuiçoens puras elle toma o seu verdadeiro ser, em Deos que o concebêo, e em nós que o percebemos intellectualmente.

Nós julgamos o universo real e immenso; porque real e immenso elle é intellectualmente em Deos,

e para nós. Nós o julgamos sujeito a leis necessarias; porque essas leis é a ordem, a permanencia mesma dos pensamentos de Deos. Nós o julgamos um phenomeno, um effeito de uma causa superior, sem existencia por sí mesmo, sem as qualidades que pelas sensaçoes lhe attribuímos; porque na verdade, fóra de Deos que o pensou, e de nós que percebemos os seus pensamentos como podemos perceber-os, não existe cousa alguma. O intellectual em Deos, e o intelligivel para nós se identificam em um mesmo pensamento, em uma mesma cousa pensada, e percebida. Tudo existe na intelligencia, pela intelligencia, e para a intelligencia.

Um exemplo tirado dos factos do espirito humano poderá mais claramente representar a nossa idéa.

Demos um homem pensando no que quizer; seja no espectaculo mesmo da natureza : o céo, sol, nuvens, terra, montanhas, arvores, rios que correm, aves que voam, animaes que pastam, em fim um vasto quadro, como tantas vezes fazemos acordados, ou sonhando, representando no espaço o que póde ser figurado, e pensando o que não podemos representar. Demos que eu me ache em face desse sujeito que pensa; e como se persuadem alguns phisicologistas que os somnambulos lucidos vêm as cousas que estão no pensamento das pessoas em contacto magnetico com elles, seja isso assim ou não, como é facto que os somnambulos vêm com os olhos feixados e dormindo o que não podemos

ver com elles abertos e acordados; admittamos por um momento que, ou somnambulo, ou por graça divina, possa eu perceber tudo o que pensa esse espirito. O que acontecerá? É que todas as cousas pensadas e imaginadas por elle me serão presentes como reaes, e com todas as condicçoens do nosso modo de perceber. Eu me verei envolto nos seus proprios pensamentos, debaixo desse céo, esclarecido por esse sol, no meio desse campo, entre essas arvores que elle imagina, ouvirei o canto das aves, o susurro das aguas, sentirei o perfume das flores; como nós mesmos, quando sonhamos, nos vemos em logares diversos, no meio das cousas por nós sonhadas. Si elle pensar que eu estou longe, que entre mim e elle ha uma immensidade de cousas que o encobrem, todos esses objectos me serão presentes, e elle desaparecerá dos meus olhos.

Si me perguntarem onde estão todos esses objectos, responderei : no espaço. Mas todos esses phenomenos, esse mesmo espaço, o que são na sua realidade? Pensamentos de um espirito que em si pensa, perceptíveis a outro espirito, e sem realidade alguma substancial fóra dos dous espiritos, que por esse meio se communicam. Esses phenomenos me revelarão um ser e uma causa, e esse ser, essa causa é o espirito que os pensou. É deste modo que nós percebemos o universo intellectual, que está em Deos, e nos vemos nesse mesmo universo

como parte d'elle; e tudo nos revela Deos, em nós, e fóra de nós; porque a vontade divina é a unica substancia, a unica vida do universo.

E quem nos affirma que tudo assim se passa? Deos mesmo por todas as sciencias phisicas, physiologica, e psychologica; pelos sonhos, pelo somnambulismo, pelas visões; pois que são todas essas sciencias, todos esses factos citados é reconhecidos, que nos obrigam a tirar esta conclusão, que sendo logica e conforme ás observaçoens e theorias as mais contrarias, deve infallivelmente ser verdadeira, e não uma hypothese.

Devemos porém fazer um reparo. Quando nós pensamos uma serie de cousas puramente phantasticas, como que os nossos pensamentos se enca-deam por sí mesmos, se combinam, e movem, sem que façamos o menor esforço de vontade, e de reflexão; si representamos um exercito em um campo variado, manobramos todos os batalhoens em direcçoens diversas, sem que nos cançemos a fazer marchar cada individuo separadamente: tudo imaginamos, pensamos, ordenamos, e prevemos ao mesmo tempo, e n'um instante podemos fazer durar uma batalha um dia inteiro, ou annos. Tal é o facto, tal a virtude da nossa intelligencia criadora como a de Deos, mas em muito inferior escala.

Tendo Deos pensado toda a harmonia do seu universo intellectual, não precisa a cada instante estar pensando de novo a mesma cousa para que

tudo permaneça, ou succeda segundo a ordem uma vez dada. Essa ordem estabelecida para todas as concepções, são as leis, os generos, as especies, a vida, os instinctos, tudo em fim o que nós reconhecemos permanecer no meio da infinita multiplicidade harmonica. Assim, tendo elle uma vez classificado, e especificado todas as sensações em relação a todos os movimentos dos seus pensamentos, essas sensações se manifestam nos animaes, e os dirigem instinctivamente, e por meio do animal humano se apresentam, e affectam o espirito do homem com todas as intuições puras do que é em Deos, logo que alguma cousa se nos apresenta; e essas sensações se irão modificando, e variando segundo as diversas relações dos movimentos das cousas contingentes, sem que variem as intuições puras do que só permanece em Deos, e na nossa intelligencia.

A ordem geral do universo é sempre a mesma, porque ella é boa, bella, justa, e a melhór que podia ser; mas o Supremo Poeta sabe conciliar uma infinita variedade com a mais perfeita unidade, e renova a todo instante cada um dos seus pensamentos, conservando as leis e os typos de todas as cousas. Os individuos percebidos por nós parecem decompor-se, e os restos aproveitados entrar na composição de novos individuos; mas essa é a ordem mesma da transformação e successão de muitos pensamentos em um, ou de um em muitos. Si Deos

julgasse dever supprimir o sol do seu universo, fazendo-o desaparecer pouco a pouco como um vapor que se fosse diffundindo até sumir-se, sem porêr supprimir para nós a successão dos dias, e a ordem actual do movimento dos mais astros; veríamos o sol dilatar-se, apagar-se, e sumir-se, e diríamos que as suas moleculas tinham sido attra-hidas pelos astros, e que outras se tinham derramado pela atmosphaera; e explicariamos a visibilidade periodica das cousas pela vibração dessas moleculas, causada por qualquer outro objecto que coincidissem constantemente com a illuminação das cousas; ou diríamos que a successão periodica dos dias e das noites dependia de uma lei, ou causa occulta. Não haveria o sol para nós, e elle poderia estar no universo intellectual, como tantos milhares de outros que não vemos, e que vagueam na intelligencia de Deos, como essa infinidade de estrellas estranhas ao nosso systema solar, todos esses orbes immensos, que reunidos por centenares nos parecem manchas esbranquiçadas e nebulosas, que ahi estão por esses abysmos do infinito, proclamando á nossa absorta intelligencia a grandeza, a sabedoria e o poder do Eterno. E si tudo permanece na infinita intelligencia de Deos, como deixará de existir o espirito humano, feito á imagem de Deos, para eternamente admirar as infinitas maravilhas do seu criador?

Contemplemos a eternidade do tempo, que é a

eterna duração de Deos; contemplemos a immensidade do espaço, que é a imagem da immensidade de sua intelligencia criadora. Tudo póde durar nesse infinito, o que nos parece que já foi, o que é, o que ha de ser para os homens; e si o universo persevera na intelligencia divina, porque não permanecerão os espiritos intelligentes que o contemplam? Será isso impossivel ao eterno Ser? Não. Repugna essa immortalidade com o que sabemos da natureza do espirito? Não de certo. Não é em nós que Deos se contempla? Não é na nossa intelligencia que elle reflecte todos os seus pensamentos immortaes, e uma parte do seu universo, mostrando-nos ao longe milhares de outros mundos, como para dizer-nos: Um dia melhor os vereis? Ninguem em vão deposita em mim as suas esperanças; tudo é como deve ser, e tudo o que é possivel já é, e ha de ser. Eu vos criei livres e intelligentes para que por vós mesmos procurasseis conhecer os meus pensamentos eternos, e praticasseis a virtude, como eu a concebi no meio de todos os contratempos passareiros, segundo as vossas forças; a verdade vos será mostrada na minha eternidade, e com ella vos darei o premio dos vossos esforços.

Assim ouço na minha consciencia resoar a voz da razão eterna; assim comprehendo que todas as cousas existem em Deos, e para nós.



## CAPITULO DECIMO-QUINTO.

Da corporeidade. — Causa da permanencia na ordem das percepções.  
— Resposta a uma observação de Leibnitz. — Porque criou Deos os espiritos humanos. — O que limita o poder do homem. — Da ordem social existente. — Possibilidade de qualquer outra ordem social. — Conveniencia de uma sociedade livre. — Tudo se comprehende com a liberdade humana. — Conciliação da liberdade com a presciencia divina. — Deos está presente á ordem social. — Moralidade dos nossos actos. — Motivo das nossas acções. — Refutação da theoria do interesse individual. — Fim moral do homem. — A virtude é mais facil do que parece. — Sentimentos moraes. — O dever. — Immortalidade d'alma.

---

Trato de comprehender a ordem universal de todas as cousas, e explical-a a mim mesmo sem hypothese, e não invento para o meu prazer uma theoria abstracta, procurando á força harmonisal-a em todas as suas partes, para dar-lhe essa belleza ideal da unidade com que aspiram os grandes engenhos a sellar as suas obras. Parto de factos reconhecidos por todos os philosophos das mais contrarias escholas, e por todos aquelles que possuem qualquer conhecimento geral das cousas da natureza; invoco o testemunho de todas as sciencias não suspeitas de metaphysica e de mysticismo; procuro os principios, as demonstraçoens e con-

clusoens de todas as theorias as mais antagonistas, o que ellas affirmam, e o que negam systematicamente, e o que sem querer confessam, pela efficacia da verdade, que reluz em todas as theorias, mesmo naquellas que a desconhecem; como brilha a luz ao travez do nevoeiro que o encobre.

Não é por falta de intelligencia que deixamos ás vezes de reconhecer a verdade, mas por deficiencia de attenção, o que depende da vontade; e muitas vezes por um falso preconceito que nos faz duvidar da evidencia só por parecer contraria ao nosso modo habitual de entender, e a certos principios que fabricamos por uma analyse incompleta, e uma indução precipitada. Custa-nos muito no meio, ou no fim da vida, renovar as nossas idéas, como o mudar de linguagem, e reformar os nossos costumes. Assim, não ha verdade em sciencia alguma, não ha facto novo achado pelo trabalho assiduo de alguns espiritos, que não fosse, e não seja combatido por mil juizos anticipados. Outras vezes, não podendo conciliar factos que nos parecem contrarios ao que sabemos, negamos hoje o que affirmámos hontem; damos agora como causa o que antes reconhecemos ser effeito, ou desacoraçados duvidamos de tudo; o que tambem é um erro, porque infallivelmente alguma cousa é verdade sem a menor duvida para o espirito humano, a começar pela sua propria existencia.

Do que até aqui fica demonstrado podemos con-

cluir que este universo sensível é uma reverberação do universo intellectual, que existe no pensamento de Deos, e que se corporisa para nós pelo reflexo das nossas intuições e sensações : que essas sensações não são qualidades de nenhuma substancia finita , e atomica , mas simples signaes dos movimentos dos pensamentos de Deos, que por ellas se nos tornam sensíveis ; do mesmo modo que si nos fosse possível perceber por meio de sensações todos os actos de qualquer espirito humano, elles nos pareceriam movimentos rapidos, e os seus pensamentos nos pareceriam objectos corporeos.

Si deixasse a intelligencia eterna de pensar este universo, elle desapareceria todo em um momento, e d'elle não ficaria um só atomo.

Os objectos dos nossos sonhos se esvaecem quando se abrem os sentidos, porque sendo meras reverberações dos nossos pensamentos imitados, só para nós existem quando os ideamos, e nada fóra de nós os sustenta, e os percebe ; nem lhes póde dar permanencia a nossa vontade limitada. Mas sendo este universo sensível um reflexo fóra de nós dos pensamentos de Deos, os quaes intuitivamente percebemos, esse Ser eterno que o concebêo lhe dá duração, e faz que elle constantemente nos affecte.

A força vital sensível que organisa, e todas as forças, ou leis da natureza, são volições, determinações do Ser eterno ; e o que chamamos substancia material é simplesmente a vontade de Deos, que

sustenta os seus proprios pensamentos, ou criações intellectuaes. A verdadeira substancia, o verdadeiro e unico Ser é o espirito infinito que tudo sabe e tudo póde, e que pensando e querendo, criou todo o universo.

Neste sentido entendo o sublime pensamento de Leibnitz fallando de Deos : « Seu entendimento é a origem das *essencias*, e sua vontade é a origem das *existencias*. Eis em poucas palavras a prova de um Deos unico, com suas perfeições, e *por elle* a origem das cousas <sup>1</sup> »

Para que possamos bem comprehender o que são os objectos que percebemos, e o espaço mesmo em que se elles movem, e como tudo está na intelligencia divina, sem existencia substancial fóra d'ella, imaginemos agora muitos homens dormindo em uma estancia, e todos sonhando diversamente; uns representando cidades; outros, bosques; outros, mares, etc. Todas estas especies se lhes antolham ao mesmo tempo; e nesse estreito logar onde os vemos immoveis e dormindo, se movem elles intellectualmente, e viajam por paizes vastos e diversos, contemplando milhares de cousas que nos são invisiveis; de modo que esses espiritos por virtude propria criam momentaneamente não só as cousas que imaginam, como tambem o espaço em que ellas se movem.

<sup>1</sup> *Essais sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal.* Partie I<sup>re</sup>, § 7.

Mas, em vez de ser muitos espiritos que sonham, é um só espirito infinito, uma só intelligencia eterna, ou só Deos quem tudo pensou e pensa; e nós, espiritos finitos, percebemos uma parte dos seus mesmos pensamentos, sem intermedio algum; porque todos os suppostos intermedios são outros tantos pensamentos de Deos, que percebemos ou concebemos.

Assim é que o espaço mesmo infinito está no espirito infinito que o concebêo, bem como todas as cousas que no espaço percebemos; e esse espaço infinito está na intelligencia eterna, não como nós o representamos, mas como em nós está o poder de imaginar, de idear, e de querer.

Não parecerá agora extravagante pensamento si dicermos, que o espirito não está no corpo e no espaço, mas sim que o corpo e o espaço estão intellectualmente no espirito, ou perante o espirito.

Nós percebemos o nosso corpo com as mesmas condicçoens que nos servem na percepção de qualquer outro corpo: a sensibilidade que a elle nos prende, isto é, os pensamentos e as sensaçõens que o representam, não lhe dão outro ser, outras qualidades alem daquellas que pelas intuiçoens e sensaçõens lhe attribuimos. O nosso corpo está para nós como para elle está a sua effigie reflectida em um espelho, onde elle não está realmente; e quando queremos ver o que se acha no nosso rosto, olhamos para o espelho, e ahi o vemos. A figura que

se nos antolha no espelho nada mais é do que o segundo reflexo da nossa percepção. Si por uma hallucinação se apresentar ao meu espirito uma imagem do meu corpo bem diversa da que tenho agora, eu verei no espelho essa imagem presente á minha phantasia, e não aquella que eu reputava antes ser o aspecto verdadeiro do meu corpo; e como o corpo é um effeito de uma serie de idéas reflectidas por nós, mas não por nós inventadas, qualquer alteração na ordem da successão desses signaes produzirá um novo corpo, ou uma nova fórma e qualidades.

Si no estado normal o effeito corporeo das nossas percepções parece o mesmo e real para todos, é porque a serie dessas idéas que produzem o corpo, e os corpos, se reflectem em todos os espiritos do mesmo modo, tendo ellas sido todas pensadas por uma só intelligencia suprema.

Lembra-me agora a este respeito uma observação de Leibnitz. « Creio que o verdadeiro criterio em materia dos objectos dos sentidos, diz elle, é a ligação dos phenomenos..... E a ligação dos phenomenos, que affiança as *verdades do facto* relativamente ás cousas sensiveis fóra de nós, se verifica por meio das verdades de razão; como as apparencias da optica se esclarecem pela geometria. Entretanto devemos confessar que não é de supremo gráo toda essa certeza, como bem o reconheço o nosso auctor (Locke); porque não é impossivel,

metaphysicamente fallando, que haja um sonho seguido e duravel, como a vida de um homem; mas é uma cousa tão contraria á razão, como o seria a ficção de um livro que se formasse por acaso, atirando-se confusamente os caracteres de uma typographia. De resto, é verdade tambem que, com tanto se liguem os phenomenos, pouco importa lhes chamemos sonhos ou não, pois que a experiencia mostra que não nos illudimos nas medidas que tomamos em relação a esses phenomenos<sup>1</sup> »

Aceitando este reparo de um dos primeiros sabios do mundo como uma objecção, que nos poderia ser apresentada, respondemos, que essa possibilidade metaphysica não é contraria á razão, pois que a razão e a experiencia mostram que essa possibilidade é o facto, não produzido por acaso, como a hypothese do livro, sem que nenhuma intelligencia pozesse em divida ordem os baralhados typos, mas sim pela unidade da intelligencia suprema, que coordenou os signaes que servem aos homens, signaes que em dadas condicçoens lhes apresenta um mundo uniforme e permanente, e em outras condicçoens, quando reproduzidos só pela nossa vontade criadora, nos exhibe um mundo passageiro, vario e illusorio.

Si até aqui dicemos alguma cousa que pareça

<sup>1</sup> *Nouveaux essais*, livre IV, cap. II, § 14.

estar em contradicção com o que avançamos neste e no ultimo capitulo, é porque julgámos conveniente caminhar pouco a pouco, e fallar successivamente a linguagem conhecida de cada sciencia que invocavamos em nosso soccorro; como quem, subindo uma escada, de degráo em degráo se apoia, até que, chegando ao tópo, se mostra na extremidade opposta ao ponto de que partira.

Deixemos agora o corpo, que physica e metaphysicamente fallando sabemos o que é, e tratemos do espirito, e da sua existencia em Deos.

É certo que si todas as cousas estão intellectualmente em Deos, e nos espiritos, porque fóra de Deos e dos espiritos não ha lugar para cousa alguma, de necessidade o espirito humano está em Deos. Mas o espirito humano não é um simples pensamento da intelligencia eterna que, sem conhecer-se, se mova por determinaçoens necessarias, que só exista intellectualmente em Deos, ou como objecto para outros espiritos, como o corpo existe para nós.

O espirito humano tem consciencia de sí; na sua intelligencia se reflectem os pensamentos de Deos, elle procura comprehendel-os, delibera, e obra por sí mesmo. Essa consciencia e liberdade lhe dão uma individualidade real, a posse de sí mesmo, e elle diz *eu*, e realmente existe; e quer o constituisse Deos com o seu proprio ser, quer lhe desse um ser analogo ao seu, de ambos os modos elle se

conhece pela sua propria consciencia, e se distingue da consciencia eterna e universal, bem como da consciencia de todos os espiritos seus irmãos. Por essa consciencia individual, e por seus proprios actos, é que elle se julga, e é julgado; que goza, ou padece; que se queixa, ou se applaude; que é virtuoso, ou culpado; não tanto pelo que faz, como pela intenção com que o faz; porque na intenção está a virtude para Deos.

A intelligencia divina seria a unica e solitaria espectadora dos seus bellos pensamentos, si não houvesse outras intelligencias que os percebessem, onde elles se reflectissem. Incompleta fóra a sua obra, si tendo Deos pensado a ordem social, e a virtude no meio de todos os contrastes, seres livres que a executassem, não desse a esses seres da sua intelligencia uma existencia real, uma consciencia propria, e uma verdadeira liberdade.

O facto é que existimos.

Creando-nos Deos para saber e poder, não absolutamente como elle, mas relativamente ao que pozesse á nossa disposição, dêo-nos todas as condicçoens essenciaes do ser á imagem sua, a duração identica, attestada pela consciencia e pela memoria; a intelligencia e a liberdade, e por consiguiente a posse de nós mesmos, e a faculdade de inventar, testemunhada pelas sciencias progressivas, e por todas as nossas obras, e pelos sonhos.

O que limita o nosso poder é o corpo animal,

essa imagem, esse complexo de phenomenos sensiveis, sujeito a leis necessarias, independentes da nossa vontade, que demanda imperiosamente a nossa attenção, e involuntariamente se oppõe ás nossas determinaçoens. O corpo não nos foi dado como uma condicção de saber e de querer, mas como uma sujeição que quartasse esse poder livre de que abusariamos, chamando-nos á vida pratica. Sem esse corpo, sem as relaçoens sensiveis com outros espiritos, e com os objectos pensados por Deos, e postos ao nosso alcance, não poderíamos effectuar as intuicçoens puras de justiça, de dever, de virtude e do bello no meio de todas as luctas da liberdade e da intelligencia, de que a historia, essa consciencia do genero humano, conserva a lembrança para nosso ensino. Só com esta triste condicção poderíamos ser entes moraes. Essa é a nossa gloria, e o nosso bem. Só tem liberdade neste mundo quem é intelligente; só tem intelligencia quem é livre e obra por sí mesmo; e quem tem intelligencia e liberdade tem consciencia de sí mesmo, é de necessidade um ente moral.

Podia Deos sem duvida criar uma sociedade de espiritos puros, não obrigados a cousa alguma, não sujeitos á menor dor, seres angelicos que vivessem em uma eterna bemaventurança, só contemplando as maravilhas do seu criador. Mas qual seria o merito desses espiritos para tanta ventura? Necesita Deos de admiradores inuteis? Pois que se nos

apresenta este pensamento, quem dirá que não seja esse soberano bem o premio final que nos espera?

Mas voltemos ao nosso estado actual, que só por elle chegaremos a saber o nosso futuro. Concebemos que a vida humana e a ordem social podiam ser melhores do que são; que não estivessemos sujeitos a tantas afflicções e enfermidades; que fossemos todos bons e bellos; que não necessitassemos de tão rudes trabalhos para esta vida transitoria; que justas fossem todas as nossas inclinações; que não houvesse odios e guerras; que Deos mesmo nos governasse. Mas o que seria então a liberdade humana, si estivesse inteiramente subjugada a instinctos naturaes? Qual seria o nosso merito, si nenhum obstaculo se nos apresentasse? O que seria a virtude, si a não praticassemos com algum esforço, vencendo as difficuldades e os vicios com que nos oppomos uns aos outros? Qual seria a nossa sciencia, quaes as nossas artes, a nossa industria, si as necessidades, as privações e as misérias humanas, a que chamamos males physicos e moraes, não nos instigassem a uma continua actividade livre, a um trabalho incessante?

Mas demos que desaparecessem todas as virtudes, e todas as sciencias, desaparecendo todas as suas occasiões, todos os vicios, e todos os males humanos; essa sociedade de machinas vivas, pouco mais ou menos como a das abelhas, impossivel seria com a intelligencia e a liberdade; porque bastariam

estas duas condicçoens para que cada individuo pensasse, discorresse, e quizesse ordenar as cousas a seu geito; e cada qual pensando, e querendo operar a seu grado, não haveria accordo, não haveria sociedade, seria a guerra o estado permanente, e viviriam os homens em um estado muito peor do que o actual. Suppondo porêm uma sociedade de entes sem liberdade, sem virtudes nem vicios, sem bens nem males, todos de acordo e uniformes obedecendo a uma só vontade sempre justa, uma tal sociedade é possível, e talvez exista em qualquer outro systema planetario; mas sendo tambem possível uma sociedade de homens livres, que não exclue a outra, nem é por ella excluida, esta sociedade existe de facto no nosso planeta, e d'ella somos membros, livres graças a Deos, a fim de que sejamos justos por nós mesmos, virtuosos e sabios pelos nossos proprios esforços, e não um rebanho de machinas, obedecendo cegamente a uma vontade soberana.

Alfonso X, rei de Castella, denominado o Astronomo, não satisfeito talvez com o systema de Ptolomêo, adoptado no seu tempo, que ainda então não tinham apparecido Copernico, Kepler e Galileo para esclarecel-o, dizia que si Deos o tivesse consultado quando criou o mundo, melhor o teria ordenado. Si o presumido monarcha, apezar da sua sciencia astronomica, ignorava com que sabedoria havia Deos regulado o movimento dos astros, mais

ignorava ainda a ordem das cousas humanas, e a arte de governar um Estado; porque descontentes os povos, seu proprio filho Sancho IV o expulsou do throno.

Com a intelligencia, a liberdade, e a vida futura comprehendemos o homem, a ordem social, a virtude e o vicio, o bem e o mal; sem a intelligencia, sem liberdade, sem vida futura tudo é obscuro, tudo incomprehensivel, tudo absurdo no homem, e na ordem social.

Quem nega a liberdade humana cae em uma contradicção manifesta; porque, negando-a, prova que sabe o que é liberdade; que quiz, e deixou de querer alguma cousa em opposição á outra; que fez esforços para resistir; que pensou sobre os meios de subtrahir-se á necessidade; que foi livre na sua resolução, na sua intenção, no seu querer, e que só deixou de executar o que livremente quiz, porque a execução depende de cousas estranhas á sua livre vontade. Si esse poder de effectuar fosse tanto como o de querer, imagine-se que ordem haveria neste mundo! Aniquilada estaria a especie humana, ou seria a terra um verdadeiro valle de lagrimas. A liberdade de muitos só era possivel com algum elemento fatal, que as reunisse, e as harmonizasse; e a coexistencia da liberdade e da necessidade prova que tudo foi previsto e ordenado com maior sabedoria que a ordem de todo esse immenso universo. E como de facto existe esta harmonia da liberdade e da

necessidade, nenhuma difficuldade temos de admittir o livre arbitrio, e a presciencia divina.

Este grande problema da conciliação do livre arbitrio e da presciencia divina, tão discutido pelos maiores theologos e philosophos christãos, tem sido explicado por modos diversos, mas não resolvido. Uns, reconhecendo o livre arbitrio, negam como incompativel a presciencia divina. Outros, julgando impossivel que Deos ignore o que os homens teem de fazer, sacrificam a liberdade á omnisciencia do Eterno. Outros emfim, admittendo ambas as cousas como certas, procuram ajustar as duas verdades, sem comtudo satisfazerem completamente.

Eu creio que, reconhecendo-se bem no que consiste o livre arbitrio, distinguindo-o do elemento fatal e previsto que lhe resiste, e da opposição mesma de todas as vontades livres que se combatem, cõordenam e harmonisam perante á razão absoluta, e á necessidade das cousas, que não dependem da nossa vontade, possa tudo estar previsto, sem que deixem os homens de ser livres.

Para o merito do homem, para a sua virtude, basta a intenção com que elle livremente faz o que deve fazer, ou se oppõe, sem que possa subtrahir-se á necessidade : e essa liberdade de resolução, e o seu merito, são tanto maiores quanto elle ignora o que ha de acontecer, e attribue-se a determinação e a execução. Põde Deos ter previsto todos os acontecimentos, e para que sejamos livres, para que

tenhamos o merito e a responsabilidade dos nossos actos, basta que não determine elle todas as nossas resoluçoens e voliçoens, que serão annulladas umas pelas outras, diante da necessidade prevista que ignoramos, e da razão que consultamos.

Supponhamos que não tivesse Deos previsto um acontecimento, uma revolução qualquer feita pelos homens para derrubar uma má administração, e estabelecer uma nova ordem, segundo o seu intender. Determinavam-se uns a combater, outros a deffender, luctavam, e triumphavam os primeiros pelos esforços que fizessem, pela industria que empregassem, pelos meios que achassem ao seu alcance. Teriam esses homens obrado livremente, teriam consciencia de suas livres determinaçoens, acreditariam que sem elles não se faria a revolução, attribuiam-se a resultado, a glória dos seus feitos, e estabeleciam á final um novo governo, e uma nova organização dependente das circumstancias. Seriam livres neste caso os actos desses homens? E porque? Sem duvida por terem feito o que quizeram, segundo as suas posses. Supponhamos agora que tudo estava previsto por alguém; teriam esse homens feito as mesmas cousas, obrado do mesmo modo, empregado os mesmos meios, segundo as diversas contingencias, seria identico o resultado; deixariam elles por isso de ter procedido livremente? Teriam sido cegos instrumentos por causa dessa previsão que ignoravam, e que não influio nas suas deliberaçoens e

determinações? Cremos que não. Muitas cousas prevemos nós quasi como infallíveis, e empregamos comtudo recursos immensos para evital-as, sem que o consigamos. Livres somos nos nossos esforços, e o que ha de ser acontece, não por ter sido previsto e determinado, mas como uma consequencia natural da lucta da liberdade contra a necessidade.

Deos está presente á ordem social; elle não a deixou entregue á mercê da vontade caprichosa de alguns homens: elle previo tudo, e deixando toda a liberdade ao espirito humano para pensar e determinar-se como quizesse, obrigou-o pela razão e pelo corpo a conformar-se á ordem providencial dos seus infallíveis planos, para o maior bem das suas criaturas, filhos da sua predilecção, em quem reflecte os seus pensamentos. Elle saberá premiar a todos, segundo as suas obras, com uma justiça igual á sabedoria sem fim que se patentea em todas as cousas.

Não podemos deixar de aceitar as condições da nossa existencia neste mundo; a razão nos aconselha a conformarmo-nos voluntariamente aos sábios decretos da Providencia sempre justa; e a lei da necessidade, representada pelos phenomenos da sensibilidade e pela ordem mais conveniente de todas as cousas, a despeito nosso nos obriga e arrasta. Si nos revoltamos ás vezes contra a razão que nos aconselha, e a necessidade que nos constrange, é porque temos a consciencia de que somos

livres, senão nem tal pensamento de revolta nos viria. Todos os nossos juizos sobre o bem e o mal, sobre o justo e o injusto, sobre o merito e o demerito, sobre Deos e os homêns, provam essa liberdade; a educação, a moral, a legislação, a religião e a ordem social o provam. Que importa tudo esteja previsto, si essa previsão nos deixa livre a consciencia, e ignoramos o que ha-de acontecer? Não sabemos todos que havemos de morrer? Quem o duvida? Mas a incerteza do dia da morte, em que ninguem pensa, deixa a todos livre campo a mil projectos até o fatal momento. Nós devemos praticar como si nada estivesse providenciado, como si tivéssemos a faculdade de mudar inteiramente a ordem das cousas, como si só de nós dependesse o nosso estado, e outro pudesse ter sido o nosso passado. Essa ignorancia do que tem de acontecer dá-nos uma inteira liberdade nos nossos juizos, deliberaçoens e resoluçoens, e perfeita moralidade aos nossos actos. A fatalidade nas cousas humanas não se apresenta como razão e motivo das nossas determinaçõens, senão como um effeito, um resultado d'ellas.

Não comprehendemos ás vezes as cousas por as considerarmos separadamente, sem todas as suas relaçoens; mas nós vemos que todos os phenomenos, todos os factos do universo, todos os acontecimentos intelligiveis, e sensiveis se encadeam admiravelmente, e assim parecem sair uns dos outros,

como uma serie interminavel de causas e effeitos ; bemque tudo dependa de uma só causa eterna. Essa razão absoluta de tudo, esse principio permanente que incessantemente opéra, esse poder patente em todas as cousas, essa sabedoria infinita, esse Deos invisivelmente presente a todas as intelligencias, e que se revela na immensidade dos mundos, e no modo maravilhoso porque percebemos os seus pensamentos, por tal modo ordenou todas as cousas em relação aos espiritos, que nada deixa de ter uma causa final. Si um ser não pôde obrar livremente sem ter consciencia de sí, sem o conhecimento do que pôde e deve fazer, essa liberdade, essa consciencia, essa intelligencia inseparaveis, quer altere, quer não altere a ordem da cousas, deve infallivelmente ter um fim previsto e certo. Si essa liberdade dá moralidade ao acto, essa moralidade não pôde ser inutil, sem merito algum ; sem servir para alguma cousa.

Com effeito, a consciencia de todos os homens liga o premio ao merito e á moralidade da acção livre, e não condemna o que obra sem intelligencia e liberdade. Si assim julgam naturalmente todos os homens em relação uns aos outros, e a todas as cousas, assim devemos julgar de nós mesmos em relação a Deos ; porque elle é a justiça infallivel, a verdade mesma, que nos faz pensar deste modo.

Mas como daremos verdadeira moralidade aos nossos actos ? Quaes os principios por onde nos

devemos guiar nas nossas resoluções? Como homens, como cidadãos, como membros da grande familia humana, como criaturas de Deos, necessitando de tudo o que nos cerca, achamo-nos a cada instante em relações diversas, e muitas vezes vacillantes nas nossas resoluções. O que faremos? Deixar-nos-hemos arrastar impassiveis pelas circumstancias, e pela fatal necessidade? Mas ainda assim, levados pela torrente, vamos julgando, resolvendo, applaudindo a nossa sorte, ou protestando contra ella, e accusando de injusta a ordem dos acontecimentos. A intelligencia e a liberdade não se resignam sem esforço a esse fatalismo mahometano, mais em palavras que em obras, como não deixa a sensibilidade do produzir a dor, si nos retalham o corpo.

Tomaremos nós por guia a sensibilidade? Procuraremos somente aquillo que nos possa causar prazer, e evitaremos tudo o que nos cause alguma dor, segundo o principio da eschola cyrenaica? Mas essas sensações, pelas quaes involuntaria e instinctivamente se movem os animaes, não nos impedem que muitas vezes com intelligencia e vontade supportemos dolorosas operações para salvar a vida, e mesmo para livrar-nos de algum pequeno defeito que enfeia o corpo, sem comprometter a sua existencia, sem causar-nos a menor dor; e todos julgam que obramos bem, quando supportamos todas essas dores, quando tomamos

remédios que nos causam as mais repugnantes sensações, quando nos entregamos a grandes e penosos trabalhos do espirito, ou do corpo, com algum fim qualquer que pareça razoavel.

Devemos talvez guiar-nos pelo principio do interesse individual, proposto pelo sensualismo; motivo tão desprezivel á consciencia mesma dos que o seguem, que com o titulo de egoista infamamos a quem por elle parece determinar-se?

Esse principio do interesse individual, bem ou mal entendido, depende de um calculo, suppõe intelligencia e vontade, e o desprezo da dor e dos males presentes na esperanza de um maior gozo, e de um maior interesse. Qual é esse maior interesse, que não é o prazer, e o interesse actual, momentaneo? Haverá pois para nós um interesse real e positivo, pelo qual devamos sacrificar outros muitos interesses, os nossos commodos presentes, e os nossos prazeres?

Qual será esse interesse individual bem entendido, que nos impõe alguns sacrificios? Será tudo o que quizermos, e o que julgarmos ser da nossa maior conveniencia? Si alguém julgar que o seu maior interesse é ser rico a todo custo para gozar como deseja; si assentar que para isso lhe é necessario roubar pelo commercio, ou por qualquer outro modo, ou matar com todas as precauções um parente, amigo, ou estranho, e ir depois deleitar-se em paiz longinquo, onde seja considerado e estimado

pela sua riqueza ; será isso justamente o que elle deve fazer , no seu interesse ? Si um pai de familia julgar em algum momento de perigo que o seu principal interesse é salvar-se antes de tudo , e deixar sua mulher e seus tenros filhos expostos ; é justamente isso o que elle deve fazer ? Si um principe cuidar que o seu melhor interesse , a sua verdadeira gloria , consiste em governar despoticamente a seu bel-prazer , sem a menor opposição ; e si para a sua segurança , assentar de organizar um grande exercito , assalariar mercenarios , mandar prender e matar os homens intelligentes que não queiram submeter-se a sua tyrannia , escoltar-se de vis aduladores ; fará bem esse principe ? Assim é que deve obrar ? O miseravel escriptor que , calculando as vantagens pecuniarias e sociaes que poderá fruir do seu mesquinho talento , assentar que o verdadeiro é vender a sua penna a um partido , ou profanal-a escrevendo infamias e calumnias , ou falsas doutrinas que desmoralisem e prejudiquem os homens ; faz o que deve , recolhendo o vil salario que esperava ? Não haverá pois nem bem nem mal , nem justo nem injusto , nem virtude nem crime , nem bello nem feio , nem util nem inutil ? Será tudo indifferente ? tudo o mesmo ? E só será moralmente util o que parecer a cada um de sua maior utilidade ? Quem ousará dizer que sim em sua consciência ?

Si ha pois alguma cousa verdadeiramente util , independentemente do prazer e da dor , de toda

qualquer paixão, de qualquer vontade, de qualquer calculo de interesse, ha por conseguinte alguma cousa que seja absolutamente boa, justa e verdadeira, que nos impõe o dever de procural-a por ella mesma, e não pelo prazer ou interesse particular. Temos pois um bem, um soberano bem, que deve ser o fim de todas as nossas determinaçoens, e um dever rigoroso, absoluto de procural-o, e de realisal-o apezar de todos os sacrificios, e de todos os calculos de interesse, sob penna de sermos immo- raes e corruptos, si o não fizermos.

A resolução e acção serão verdadeiramente mo- raes aos olhos de Deos, e da nossa consciencia, quando, reconhecendo nós esse bem, essa verdade, essa justiça absoluta, que é Deos mesmo que se nos apresenta relativamente a todas as cousas, a pra- ticarmos com a intenção unica de cumprir o nosso dever, sem outro qualquer motivo, ou qualquer outro fim.

Podemos ser heróes, justos, caridosos aos olhos dos homens, praticando actos de bravura, admi- nistrando a justiça, e dando esmolas aos pobres. E quanto basta ás vezes para o mundo, que não penetra as nossas ambiciosas intençoens, e ainda bem; mas não basta para a perfeita moralidade da acção: e si os homens descobrem que não prati- camos o bem por um principio de dever, que pro- curamos a gloria, a recompensa, a fama, a conside- ração, elles deixam de admirar-nos, e como a nossa

propria consciencia, como Deos mesmo, nos dizem : fostes movidos por um sentimento de vaidade, de **ambição**, e de egoismo ; nada fizestes por dever, e por amor do bem ; acertastes nos vossos calculos, tanto melhor ; mas si não acertasseis, vos terieis arrependido do que fizestes. Si porêem tiveis obrado por amor do bem, qualquer que fosse o resultado, não terieis remorsos, nem arrependimento ; e a consciencia vos diria : fiz o que devia, e continuarei a fazer o que devo, qualquer que seja o resultado.

Não se arriscará porêem a enganar-se o homem, tomando por bom e justo o que na realidade for máo e injusto ? Quantos fanaticos religiosos e politicos, quantos ignorantes inflammados por perversos conselheiros, ou por falsos principios, cuidam cumprir o seu dever ; praticando actos reprehensiveis e criminosos ?

Nós distinguimos a intenção justa, pura de todo o calculo de interesse individual, intenção que dá o verdadeiro character de moralidade á acção, dá acção em si mesma, que póde ser bôa ou má independentemente do motivo moral que a determina. Considerando separadamente a acção, não duvido afirmar que, á excepção dos casos de rematada **doudice**, todos os actos dos fanaticos politicos e religiosos, todos os crimes praticados neste mundo não tiveram outra causal senão o calculo do interesse individual, e paixoens egoisticas, e não o mo-

tivo puro de dever, como fim de fazer o bem. Esses criminosos, esses malvados não ignoravam o que é o bem, e quaes os seus deveres. Hypocritas, que nem o titulo mereceis de fanaticos, serpentes, raça de viboras, segundo a phrase do Evangelho, que sois como sepulchros ornados por fóra, e cheios por dentro de podridoens e immundicias; ambiciosos de bens terrenos, que matastes com fogo e ferro, e roubando, e mintindo, negastes a verdade aos homens; dizei, qual foi o motivo dos vossos crimes? Foi o amor do bem? foi algum principio de dever? Ignoraveis a sancta doctrina de amor e caridade, tão recommendada por Jesus-Christo, que vos dice: Meu reino não é deste mundo? Hypocritas! ha porventura a menor conformidade entre os vossos actos infames, e a verdade que sabeis e conculcais, e o dever que vos impõe o vosso ministerio? Foi o dever, ou o vil interesse individual quem vos guiou, e vos guia? Foi o desejo do mando, do poder, dos palacios, do luxo, e das sumptuosidades do mundo. Vos serieis capazes de derramar a impiedade sobre a terra, de revoltar os homens contra o sancto, o honesto, e o justo, si esses sentimentos não fossem nos coraçõens dos homens mais fortes, mais poderosos que as vossas iniquidades.

Que os homens infelizmente obram ás vezes por cálculos de interesse, por motivos de prazer, ou dominados por paixõens violentas, quem o nega? Mas dará isso moralidade e belleza aos seus actos

e pureza ás suas intenções? Ou não somos nós entes moraes e sociaes? Para que a intelligencia, e a liberdade? Serão para estar em serviço dos appetites, das paixões, e do cálculo de interesses individuaes? Necessitam o corpo e as paixões de um ente moral que como escravo as sirva? Não teremos outros deveres, outro fim senão cuidar cada um no que lhe convem? Será a nossa propria individualidade o unico objecto do nosso culto, dos nossos calculos, e do nosso interesse? Deveremos tudo fazer por amor de nós mesmos? Não, mil vezes não. A theoria do sensualismo e do materialismo é tão falsa em moral como em psychologia, e não somente falsa como principio, senão tambem falsa e desmentida pela pratica. O homem é muito superior á pintura que d'elle fazem, e mais facil a virtude do que parece. Essa moral repugnante dos Helvetius, essa perfida politica dos Machiavellos, esse abjecto despotismo da força dos Hobbes, são satiras e sarcasmos á humanidade, e não cousas que lhe convenham. Ellas só servem para ridicularisar e embrutecer o homem, deslustrar a virtude, enthronisar o vicio, e corromper os governos. Não é nos hospitaes, e nos putridos cadaveres que se estuda a natureza humana; ella ahi se mostra em parte, mas enferma, corrupta, ou morta.

O homem é antes um ente moral, do que individual. Desde o momento em que apparecemos neste mundo até aquelle em que o deixamos, á

cada instante dependemos e necessitamos da sociedade; n'ella vivemos, por ella e para ella nos instruímos; todos n'ella pensam, e trabalham por nós e para nós; como nós por ella e para ella : a mesma razão nos illumina a todos; a nossa consciencia é por assim dizer a consciencia da sociedade; e mais vezes a consultamos do que a nós mesmos. A intelligencia, a vontade, o amor, a paternidade, a amizade, a caridade, o heroismo, as intuições puras do bem, do bello, e do justo, todas as sciencias, todas as artes bellas, todas as industrias, a saude e a enfermidade, tudo nos conduz á sociedade, ou d'ella nos vem, como um fluxo e refluxo contínuo de um só elemento.

O homem é um ente moral, porque é social, e social, porque é moral; as duas relações constituem um só facto. Naturaes, ou voluntarios, directos ou indirectos, todos os nossos actos, nós todos para a sociedade nos convergimos; não por um contracto, não por um principio de interesse individual, mas por uma lei da providencia, pela razão mesma de sermos homens. Nenhum organo do nosso corpo é feito por sí, e para sí mesmo; todos são feitos por uma só força vital, e para um mesmo corpo vivo; ainda que pareçam trabalhar separadamente, todos trabalham em commum e para todos. Assim somos nós para a sociedade; ella é o nosso verdadeiro corpo moral.

Podemos dizer que o fim particular do homem

neste mundo é merecer na sociedade pela prática da virtude, e o seu fim geral é a perfeição da sociedade pela prática da justiça. Moralmente falando, o acto é bom, justo e bello, si serve para a conservação e perfeição da sociedade; e a intenção é pura e meritoria, si tende ao mesmo fim. A intenção é immoral, e sem merito algum, si o egoismo, o amor proprio determinou o acto.

Sendo o hómem perfeitamente moral, será tambem perfeitamente religioso, sêgundo a lettra e o espirito do Evangelho, que só nos ensina o amor da verdade, e a prática do bem e da caridade, não por um calculo de interesse individual na esperança de um premio futuro, mas pela firme vontade de obedecer á justiça divina pela sua propria perfeição, quando mesmo não fosse certo o premio.

Tudo o que tende á perfeição da sociedade nos moralisa, e nos eleva a Deos; e só ama a Deos quem ama o proximo.

Todos julgam da bondade do acto, porque é o que apparece; e não da intenção, que só é presente a Deos e á consciencia. A intenção será pura, e o acto infallivelmente bom, si não nos determinarmos por nenhum motivo de interesse proprio. Podemos pois, quanto á bondade do acto, guiar-nos pelo juizo da sociedade; porque n'ella brilha a mesma razão que nos aclara. Mas como só é bom o que é verdade, e a verdade é o fructo da nossa intelligencia desenvolvida pela cultura de todas as scien-

cias, no meio da sociedade, e com os seus proprios soccorros, o dever moral dos sinceros cultores da sciencia é communicar a todos o que elles julgam ser verdade, ainda que ella seja contraria á opinião geral. Mas esse dever não lhes dá direito algum de impor a verdade por meio da força. A sociedade é livre como a nossa consciencia, e livre deve governar-se, para que se aperfeiçõe; essa liberdade deve ser respeitada, quando ella não tende ao mal.

Socrates não duvidou ensinar a verdade, e a morrer por ella sem resistencia, apezar de sua convicção, e de ser ella contraria á ordem social em que vivia; e o genero humano o admira por isso. Mais perfeito e bello exemplo nos dão o Divino Mestre, praticando o que ensinou-nos, sacrificando-se por todos, e recommendando aos seus discipulos que pacificamente espalhassem a verdade sem ferro e fogo. Morramos pela verdade si for necessario, mas não matemos por ella, que não ha verdade alguma que nos dê o direito de matar.

O fim moral do homem é o fim mesmo da sociedade, e de todo o genero humano, o aperfeiçoamento de todos conjunctamente. O unico instrumento humano dessa perfeição é a nossa intelligencia, que tem por fim a verdade em todas as cousas, o conhecimento do que é bello e justo. Bôas são todas as sciencias, não só porque nos elevam a Deos, fazendo-nos conhecer as suas obras, como porque servem á sociedade. Bôas são todas as artes

bellas; porque, procurando realisar a idéa pura do bello, nos despertam esse nobre sentimento que tanto humanisa e aperfeiçoa os homens. Boas são todas as industrias; porque ellas são applicaçoes das sciencias e das artes, e tendem a melhorar as condições da existencia humana e social; só é immoral o que é feio, injusto e máo, o que nos desvia da verdade, e de Deos.

A prática do dever e da virtude, independente de toda a intenção boa ou má, de todos os calculos de interesse individual, não é tão difficil como parece. O auctor de tudo indicou-nos todos os nossos deveres com um cuidado incessante, e facilitou-nos com grande profusão todos os meios de satisfazel-os.

O que convem ao corpo nos é annunciado pelos appetites e desejos periodicos, que não dependem de calculo algum, e cuja satisfação natural nos dão prazeres, e póde dar-nos algum merito, combatendo-os quando desordenados, e tendentes a embrutecer-nos.

Deixando os appetites e desejos puramente animaes, todos os sentimentos moraes, que já dependem de um conhecimento do espirito, e que sem essa intuição não seriam sentimentos, nos levam aprazivelmente á sociedade e á prática da virtude, e nos abrem um vasto campo ao merito, moderando-os pelo conhecimento do bem, e combatendo os sentimentos contrarios, que devemos considerar

como enfermidades do espirito, como sejam o odio, a colera, e o desejo da vingança.

Todos os bellos sentimentos moraes nos tiram de nós, e nos conduzem á sociedade, particularizando-a pela familia, os amigos, os conhecidos, os cidadãos illustres e benemeritos, e a patria; e com o bem de todos nos regozijamos! A gloria da nossa patria é a nossa propria gloria. Que sacrificios não somos nós capazes de fazer por este doce nome de patria! Como palpita o coração do proscripto ao pronuncial-o! Com que lagrimas de amor e de reconhecimento contemplamos o heróe que a defende, o poeta que a canta, e o sabio que a illustra, sem que o menor calculo de interesse determine os nossos actos e o nosso juizo sobre o merito dos cidadãos que a enchem de gloria?

Si me perguntarem porque amamos a patria ainda que ingrata seja, porque amamos os filhos e os amigos; eu não acharei outra resposta senão: é porque é o nosso dever; porque ninguem foi feito para amar-se a sí mesmo, mas para amar a todos, e a tudo o que é bom, justo e bello.

Si saimos destes sentimentos que particularisam as nossas affeçoens moraes, e as nossas sympathias; si entramos no dominio da intelligencia pura, encontramos o amor da verdade, o amor do justo, e o amor do bello que nos fazem cidadãos do mundo; e ainda mais esquecemo-nos de nós mesmos e dos nossos interesses individuaes, procurando a ver-

dade, o justo e o bello na patria, e longe d'ella, em todos os tempos, em todos os povos, admirando sem interesse algum Homero, Virgilio, Socrates, Platão, Aristides, Epaminondas, Marco-Aurelio, Raphael, Michel-Angelo e Washington.

Por este amor puramente intellectual, o espirito de todo se universalisa, e vive mais para contemplar a verdade com todos os espiritos, do que para sí mesmo; mais para admirar, do que para gozar; e quanto mais universal e abstracta é a idéa, tanto mais elle é capaz de sacrificar se por ella. E quaes são os gozos egoisticos, os interesses individuaes que o espirito procura em troco das privaçoens, dos prazeres sensuaes, de tantas vigílias, de tantos incommodos, da pobreza, do desprezo dos homens, e de uma vida toda de sacrificios, e até da morte? o ser chamado heróe, sabio ou poeta? Foi porventura por amor d'esses titulos que centenaes de illustres espiritos se sacrificaram, e se deixaram flagellar, mutilar e queimar neste mundo, sem a esperança mesmo que depois do martyrio e da morte lhe conferissem esse titulo, posto em duvida pelos seus ingratos contemporaneos, e pelos injustos juizes? Não; é porque o homem não foi feito para sí mesmo, para amar-se a sí mesmo; e por isso está sempre prompto para sacrificar-se pelos outros, por uma idéa, e por tudo o que não é elle, e lhe parece ser o seu dever. Si dicermos ao joven co-barde, que trata de fugir para não prestar-se em

serviço da patria, que elle fará bem no seu proprio interesse de correr os perigos da guerra, que poderá distinguir-se, e merecer grandes honras; elle nos responderá, que bem sabe o que é do seu verdadeiro interesse; que não deseja a gloria das armas; que a sua vida é mais preciosa, e que a não sacrificará inutilmente. Mas fallemos de seus pais, da sua patria, do seu dever; e talvez um nobre pensamento acorde em sua alma, talvez palpite o coração do cobarde, tinja-lhe as faces o rubor da vergonha, e resolute venha combater por amor dos outros, e ser heróe contra todos os calculos do egoismo.

Alguns coraçoes generosos parecem ás vezes manifestar sentimentos de egoismo, lastimando a ingratidão dos seus contemporaneos, como si por amor de vil premio os servissem; assim se queixam ás vezes os heróes e os poetas. Mas é que a ingratidão é tão feio e injusto proceder que nos revolta, do mesmo modo que a perfidia, ainda que praticada seja contra um inimigo nosso. Reprovamos o iniquo comportamento que nos vexa, e continuamos a prestar-nos aos ingratos. Porque desprezamos o avaro, dado que enthesoure para nós? Porque a avareza denuncia a ausencia do sentimento do bello, do bom e do justo.

Mas á cima de todos esses amores puros da verdade, do justo e do bello, quando considera o espirito a sua propria natureza, quando medita sobre essa noção de um Ser eterno e necessario, de uma

causa absoluta, de um poder infinito unido á uma infinita sabedoria, que reunidas lhe dão a concepção de uma bondade incomparavel, e de uma perfeita belleza, que se revela em todas as suas obras; quando elle compara com os attributos infinitos desse Ser a sua propria intelligencia tão grande e tão limitada, a sua propria causalidade tão forte e tão circumscripta, o seu proprio ser tão real e presente, e tão indefinivel; quando elle pela philosophia e a verdadeira religião se eleva a Deos, e o acha por toda parte, e tudo n'elle e por elle; o espirito cheio de sancta admiração, e de um espanto ineffavel, em Deos se absorve, esquece-se de sua propria individualidade, e não acha para sí outro ser alem daquelle Ser infinito que lhe dêo a consciencia, outra intelligencia senão aquella que o illumina; outro poder senão aquelle que o dirige; e depois deste extasi que o purifica, elle volta satisfeito os olhos a este mundo, que então acha perfeito e bello, porque lhe revela a omnisciencia e a omnipotencia de acordo para o bem; e na verdade só é bello o que para o bem é feito com sabedoria e poder. E si antes sentia o homem alguma difficuldade, por amor de sí, em cumprir os seus deveres; si como forçado cedia; si ainda esperava alguma recompensa do seu sacrificio; si ainda pensamentos egoisticos se apresentavam aos seus calculos, agora a abnegação de sí é completa; elle não espera que se lhe apresente a occasião para fazer o bem, elle a pro-

cura, e se esforça para cumprir os seus deveres; e a sua unica vontade é sacrificar-se por todos, e conformar-se com as sanctas leis da Providencia.

O egoismo não é uma lei do espirito humano, nem um sentimento natural; é uma depravação, uma enfermidade, proveniente da ausencia do sentimento do dever, occasionada pelas necessidades facticias do homem, ou das necessidades viciosas do corpo.

Si a vida do homem sobre a terra é um contínuo merecer; si é um contínuo cumprimento de mil deveres moraes, que não teem os animaes; si elle deve constantemente aperfeiçoar-se na sociedade pelo conhecimento da verdade, e pela pratica do bem, do bello e do justo; esses deveres moraes, e a sua propria natureza espiritual, lhe afiançam uma existencia alem da campa.

É incompativel com a sabedoria, e a infinita bondade divina, que um ente espiritual que tem deveres moraes a cumprir neste mundo, para complemento dos altos designios do seu criador, seja inutilmente condemnado a tantos tormentos moraes, a tantos soffrimentos physicos pelos outros, e pelo seu corpo; e depois de alguns annos de dores, de meditações, de trabalhos, de sacrificios, de edificação e até do martyrio, os que cumpriram os seus deveres, e os que não os cumpriram, os bons e os máos, os justos e os injustos, os tyrannos e as victimas, voltem todos a um mesmo nada.

Si por um acaso inconcebivel, ou cega fatalidade

existesse toda esta ordem universal, toda esta harmonia prodigiosa, intellectual, moral e physica, ainda assim, por esse mesmo acaso, por essa mesma cega fatalidade poderia resurgir o ser que pensa em qualquer parte deste imenso universo, e os bons e os máos terem destinos differentes. Quando mesmo a consciencia da nossa individualidade, e a memoria dos nossos actos fossem meros phenomenos sensiveis de uma substancia qualquer, simples, ou organizada, essa mesma consciencia individual, essa mesma memoria poderia reaparecer em qualquer porção dessa substancia, como para nós renascem as sensações; e essa consciencia, em qualquer parte que revivesse, poderia achar-se em melhores, ou peiores condições, em relação aos seus actos passados, e ao bem, e ao mal de que se accusasse.

Que impossibilidade ha nessa duração e immortalidade da consciencia individual? Não me conheço eu hoje o mesmo que era ha quarenta annos, tendo crescido o meu corpo, e tendo-se renovado continuamente de modo tal que não ha n'elle uma só molecula com que veio luz do dia? Porque não poderei eu, psychologicamente fallando, existir quando a outros olhos parecer este corpo sem mim? Quando por falta de um organ não possa o espirito dizer aos que prantearem em torno deste expolio: Eu aqui estou, liberto pela morte desse phantasma, sobre o qual ainda chorais!

Porque não poderíamos nós ter existido no seio de Deos, ou mesmo neste mundo, como o suppunha Pythagoras, antes de revestir-nos do corpo actual? Porque não poderíamos ter perdido a memoria dos nossos actos passados, a fim de que livre e meritoriamente cumpramos alguma missão? Lembramo-nos porventura do que fizemos nos primeiros annos desta vida transitoria? Nós vemos uma criança nos braços maternos, ou ensaiar jubilosa os seus primeiros passos sobre a terra, e temos por esse modo a certeza que pelo mesmo estado passámos. Mas quem se recorda dos seus primeiros esforços para caminhar e fallar, dos seus primeiros discursos, das cousas que vio, das dôres que padecêo na sua tenra infancia? Entretanto que vida tão agitada e tão cheia de commoçoens cômo a da criança? Que impossibilidade ha pois que, por um sabio designio da Providencia, tenhamos perdido a lembrança da nossa passada existencia?

Este mysterio que cobre o nosso estado anterior é igual ao que envolve a origem do genero humano, e ao esquecimento da nossa puericia, apesar de vel-a reproduzida em nossos filhos. Mas de certo não começou o genero humano por um casal de crianças, produzidas uma vez por acaso pela terra, e lançadas ahi á tôa em bravio bosque, entregues á sua inexperiencia, e abandonadas ao que acontecesse. Nós subimos com os annaes dos povos ao nebuloso Oriente, esse berço inescrutavel da

especie humana, e deparamos com ruinas de todos os elementos de uma civilisação gigantesca, e não descobrimos essa barbaria, esse fabuloso estado selvagem que vemos no meio de nós, no meio da nossa incompleta civilisação, como ramos seccos de uma arvore frondosa, caidos por terra ao pé do tronco, ou arrojados para longe por um cataclysmo. E alem não passa a historia da humanidade. A civilisação é filha da civilisação; eis tudo o que sabemos; do mesmo modo a intelligencia é filha da intelligencia. Esse esquecimento do passado, e a duvida sobre o futuro são tão providenciaes como toda a ordem do universo. Que impossibilidade ha pois que recobremos um dia essa memoria completa dos diversos periodos da nossa vida inteira? Fallo como philosopho, trato da simples possibilidade; e não acho razão alguma que a isso se oponha; não vejo nisso difficuldade alguma; e prescindindo de todas as provas psychologicas e moraes, já expostas em seu favor, esta concepção é certamente mais clara, mais intelligivel, mais razoavel, mais philosophica do que a de uma materia atomica, que tudo produz sem intenção, sem nada saber; mesmo a intelligencia, mesmo a crença da existencia de Deos, sem que haja Deos; mesmo a religiosidade, e a esperança de uma vida futura, sem que haja razão para isso.

Comedia horrivel seria este mundo, uma illusão sem causa este universo, a existencia humana uma

zombaria do nada, e tudo mentira, si não houvesse um Deos justo e bom! Os malvados teriam razão por um mero acaso; não haveria verdade e justiça nem na terra, nem no céu! O que é absurdo não póde ser verdade. Deos existe; e o espirito humano é immortal com a sua consciencia.

FIM

# INDEX.

---

PROLOGO . . . . . v

## CAPITULO PRIMEIRO.

Necessidade transcendental do espirito humano. — Fim da intelligencia.  
— Amor da verdade. — Importancia da philosophia em relação ás  
outras sciencias. — Causas do seu supposto atrazo . . . . . 1

## CAPITULO SEGUNDO.

Objecto especial da philosophia, alem dos objectos especiaes das sciencias philosophicas. — Classificação das sciencias. — Possibilidade de uma sciencia universal com um objecto especial, dominando todas as outras sciencias, á qual mais convem a denominação de philosophia . . . . . 21

## CAPITULO TERCEIRO.

Do methodo philosophico na indagação da verdade. — Descartes. — Variedade e classificação de todos os systemas de philosophia. — Sensualismo, espiritalismo, scepticismo, eclectismo e mysticismo. — Considerações geraes sobre cada um destes systemas. — Importancia dos factos. — Do methodo que empregaremos nos nossos trabalhos. . . . . 31

## CAPITULO QUARTO.

Ensaio de Locke sobre o entendimento humano. — Pretensões, methodo, e conclusões do sensualismo. — Do espirito considerado como uma tabua rasa. — Confusão das idéas necessarias com as suas condicções. — Opinião de Descartes e Leibnitz sobre a origem das

idéas. — Duvida de Locke sobre a possibilidade que a materia pense. Refutação. — Considerações e experiencias physiologicas sobre a organização da materia. — Do principio vital. — Opinião de M. Flourens, e de Isidore Geoffroy Saint-Hilaire. — Phrenologia . . . . 45

#### CAPITULO QUINTO.

Principaes trabalhos philosophicos de Condillac. — Sua pretensão de explicar todos os nossos conhecimentos e faculdades pela sensação. — Seu methodo hypothetico. — Do homem estatua. — Transformação da sensação em attenção, memoria, comparação, juizo, reflexão, desejo, e vontade. — Refutação dessa transformação. — Impossibilidade do menor conhecimento, e da sensação mesma, sem as faculdades intellectuaes preexistentes á sensação. — Demonstraçõ de esta proposição . . . . . 71

#### CAPITULO SEXTO.

Necessidade de uma faculdade de saber para explicação dos nossos conhecimentos. — Da idéa de substancia, e do eu. — Confusão e contradicções do sensualismo sobre essas idéas. — Origem do sensualismo. — Experiencias physiologicas sobre perceber e sentir. — Unidade da faculdade de saber em seus diversos actos. — Experiencias e observaçoens sobre o serviço que presta o cerebro á faculdade de saber. . . . . 97

#### CAPITULO SETIMO.

Exposição das idéas universaes. — Acordo das diversas theorias do espiritualismo. — Da percepção externa. — Separação anormal da sensação, sem percepção. — Condições da percepção. — Lei geral das sensações, e das impressões. — Experiencias que demonstram essas leis. — Theoria do som, da luz, das cores, e de todas as mais sensações. — Relação das sensações com as qualidades dos corpos. . . . . 125

#### CAPITULO OITAVO.

Classificação dos sentidos em relação aos factos principaes da existência do homem. — Onde estão as sensações. — A sensibilidade não é uma faculdade d'alma espirital. — Considerações sobre a sensibi-

lidade dos animaes, e dos vegetaes. — Usos do cerebro. — Explicação dos actos instinctivos dos animaes, sem consciencia . . . 151

#### CAPITULO NONO.

Summario do capitulo antecedente. — Condiççoens necessarias para que haja percepção — Objecçoens, e refutação. — O que são as sensaççoens para a consciencia. — Si os animaes percebem como o homem, e si elles teem consciencia dos seus actos. — Como se pôde bem explicar todos os seus actos sem consciencia. — Do instincto e da intelligencia. — Resposta a algumas opinioens sobre a intelligencia dos animaes. . . . . 173

#### CAPITULO DECIMO.

Continuação da theoria da percepção externa. — Com que condiççoens conhece o espirito as cousas, e a sí proprio. Reparo sobre uma opinião de Reid á cerca da differença entre perceber e sentir. — Idéas geraes e necessarias. — Desenvolvimento intellectual das crianças. — Nominalismo e realismo. — Idéa de Deos. — Si tinham os selvagens d'America a idéa de Deos. — Origem da palavra. — Opinião de varios philosophos, e consideraçoens sobre a origem divina ou humana da palavra. — Differença entre o estado primitivo e o actual do homem. — O que é proprio do espirito humano. . . . . 205

#### CAPITULO UNDECIMO.

Idéas archetypas de Platão. — Aristoteles, Locke, Berkeley, Hume e Kant. — Exposição critica da theoria de Reid contra a das idéas representativas. — Principio natural da crença. — Resposta que se pôde dar á conclusão da theoria da eschola escoceza. — Razão da crença. — Da primeira sensação que recebemos neste mundo. . 237

#### CAPITULO DUODECIMO.

Principio de causalidade de M. Cousin. — Sciencias necessarias para a completa explicação da percepção. — Da intelligencia humana e da razão absoluta. — O espirito humano dotado de intelligencia não necessita de instinctos, e de leis para adquirir as verdades necessarias. — Do ser e da causa. — Saber e perceber. — Aspiração á sciencia das cousas como ellas são. . . . . 267

## CAPITULO DECIMO-TERCEIRO.

Como póde o espirito conhecer-se, e distinguir-se do que não é elle, nem d'elle — Comparação entre as faculdades d'alma, e as operaçoens da vida; entre as suas obras, e as dos instinctos. — O que é a materia; o que é o espirito; o que é Deos. — O pensamento durante o sonho. — Explicação natural do esquecimento, e das previsoens do espirito. — Explicação do sonho, e da lucidez dos somnambulos. — Conclusão moral. . . . . 291

## CAPITULO DECIMO-QUARTO.

Da unidade absoluta. — Duas especies de pantheismo. — Materialismo. — Theoria dos atomos antiga e moderna. — Naturalismo. — Contradiçoens, e refutação do materialismo. — Existencia de todas as cousas em Deos. — São Paulo, Plotino, sancto Agostinho, Bossuet, Fenelon et Malebranche. — Explicação da existencia das cousas em Deos. — Da permanencia, e da variedade. — Ordem universal. — Consideraçoens sobre a immortalidade d'alma. . . . . 327

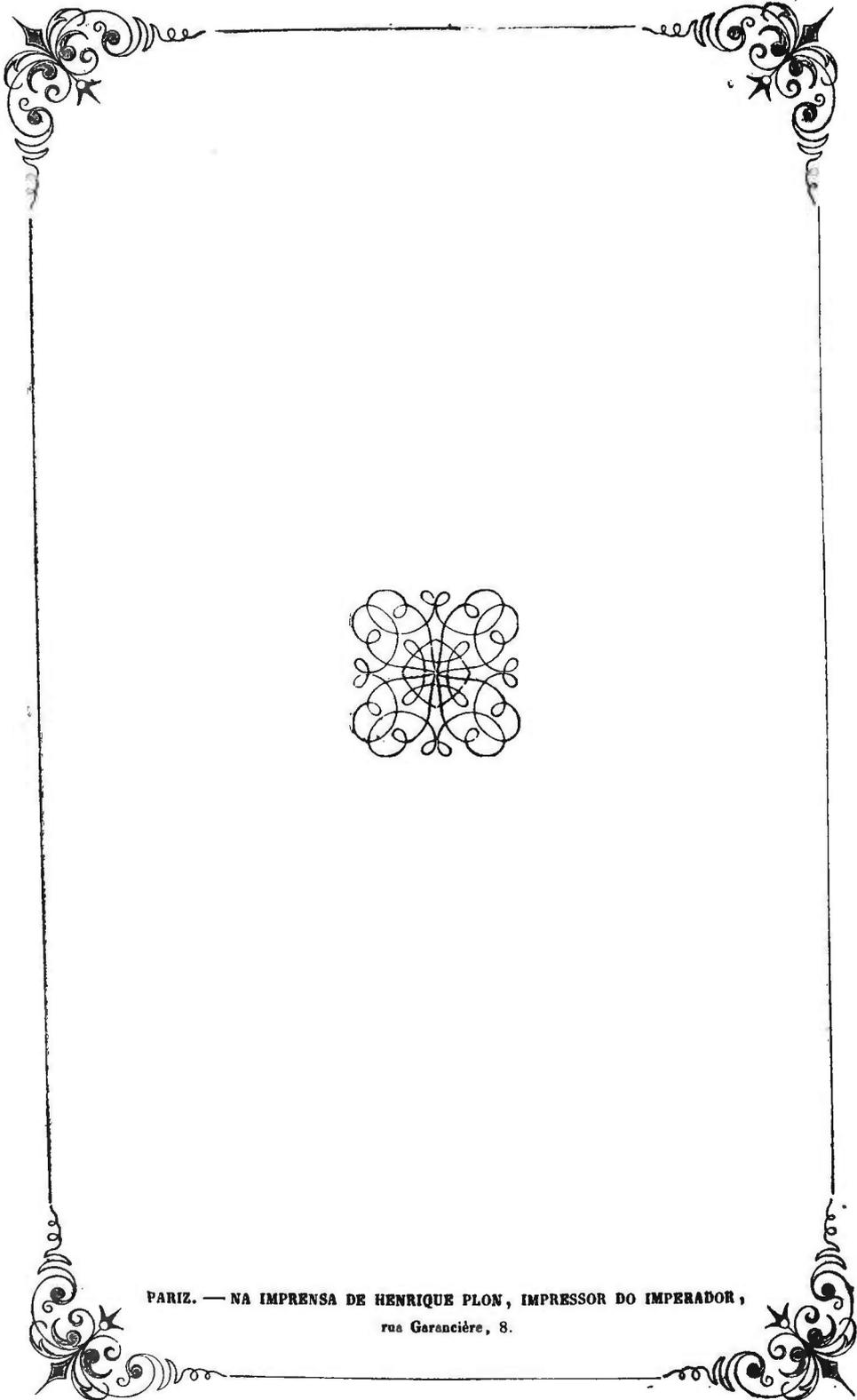
## CAPITULO DECIMO-QUINTO.

Da corporeidade. — Causa da permanencia na' ordem das percepçoens. — Resposta a uma observação de Leibnitz. — Porque criou Deos os espiritos humanos. — O que limita o poder do homem. — Da ordem social existente. — Possibilidade de qualquer outra ordem social. — Conveniencia de uma sociedade livre. — Tudo se comprehende com a liberdade humana. — Conciliação da liberdade com a presciencia divina. — Deos está presente á ordem social. — Moralidade dos nossos actos. — Motivo das nossas acçoens. — Refutação da theoria do interesse individual. — Fim moral do homem. — A virtude é mais facil do que parece. — Sentimentos moraes. — O dever. — Immortalidade d'alma. . . . . 359

## ERRATA.

*Na pagina 35, linha 17, em vez de scepticismo, leia-se mysticismo.*





PARIZ. — NA IMPRENSA DE HENRIQUE PLON, IMPRESSOR DO IMPERADOR,  
rua Garanière, 8.













## BRASILIANA DIGITAL

### ORIENTAÇÕES PARA O USO

Esta é uma cópia digital de um documento (ou parte dele) que pertence a um dos acervos que participam do projeto BRASILIANA USP. Trata-se de uma referência, a mais fiel possível, a um documento original. Neste sentido, procuramos manter a integridade e a autenticidade da fonte, não realizando alterações no ambiente digital - com exceção de ajustes de cor, contraste e definição.

**1. Você apenas deve utilizar esta obra para fins não comerciais.** Os livros, textos e imagens que publicamos na Brasiliiana Digital são todos de domínio público, no entanto, é proibido o uso comercial das nossas imagens.

**2. Atribuição.** Quando utilizar este documento em outro contexto, você deve dar crédito ao autor (ou autores), à Brasiliiana Digital e ao acervo original, da forma como aparece na ficha catalográfica (metadados) do repositório digital. Pedimos que você não republique este conteúdo na rede mundial de computadores (internet) sem a nossa expressa autorização.

**3. Direitos do autor.** No Brasil, os direitos do autor são regulados pela Lei n.º 9.610, de 19 de Fevereiro de 1998. Os direitos do autor estão também respaldados na Convenção de Berna, de 1971. Sabemos das dificuldades existentes para a verificação se um obra realmente encontra-se em domínio público. Neste sentido, se você acreditar que algum documento publicado na Brasiliiana Digital esteja violando direitos autorais de tradução, versão, exibição, reprodução ou quaisquer outros, solicitamos que nos informe imediatamente ([brasiliiana@usp.br](mailto:brasiliiana@usp.br)).