

Mons. PEDRO ANISIO

Professor de Theologia

A PHILOSOPHIA THOMISTA

E O

AGNOSTICISMO CONTEMPORANEO



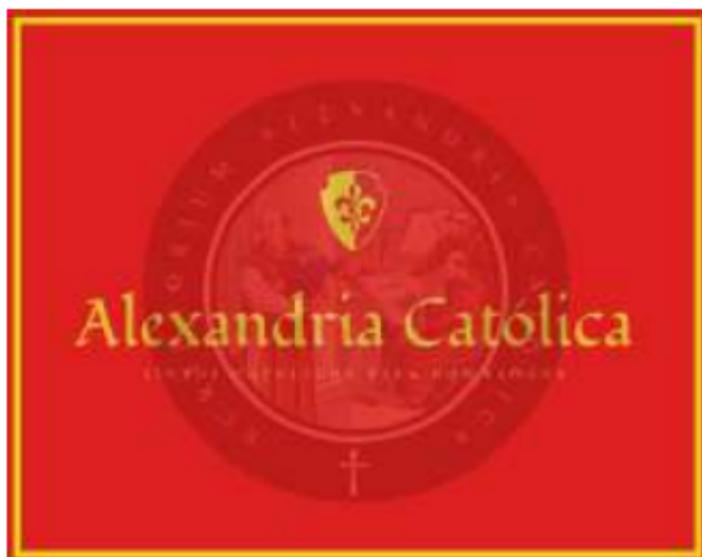
Mons. PEDRO ANÍSIO

Professor de Theologia

A PHILOSOPHIA THOMISTA

E O

AGNOSTICISMO CONTEMPORANEO



IMPRESA OFFICIAL — Parahyba — 1928

<https://alexandriacatolica.blogspot.com.br>

NIHIL OBSTAT

Mons. Anton. Alphonsus

Censor Deput.

IMPRIMATUR

Parahybac, 3 maii 1928.

† Aductus, Archiep. Parahybensis

A Santo Thomás de Aquino

Mestre e guia das Escolas Catholicas

O. D. C.

PREFACIO

O escôpo destes modestos ensaios, não o escondemos, outro não é que o de despertar, no seio da juventude de nossa patria, o interesse para os altos problemas que agitam a mentalidade contemporanea e concorrer, na medida de nossas fracas possibilidades, para o triumpho das verdades eternas ensinadas por Jesus Christo e defendidas, com galhardia, pelo genio incomparavel de Santo Thomás de Aquino.

Queremos diffundir, num meio que se resente ainda da falta de uma orientação philosophica inteiramente sã, os grandes principios da philosophia thomista.

Neste trabalho, aliás, despretençioso e em que não há buscar a perfeição do estylo, seguimos de perto a Santo Thomás, a mente privilegiada que Deus suscitou como uma graça e um dom especial para o mundo inteiro.

Tomando por guia ao grande Doutor escolastico, não deixámos, entretanto, de consultar seus grandes commentadores e discipulos que, com tanto zelo e carinho, guardam a tradição intellectualista e levam por diante a obra insigne do Mestre, retocando-a, polindo-a, aperfeiçoando-a.

Da introdução resalta o plano que nos propuemos: rumamos para a existencia de Deus e seu governo no mundo. Era preciso, porém, estabelecer previamente o valor ontologico da razão; examinar as pretensões do agnosticismo contemporaneo, discutir-lhe a doutrina, os postulados, o vigor dos argumentos, apreciar, em summa, a estrutura de todos esses systems modernos que diversos, embóra, em sua forma exterior, não o são, comtudo, em sua essencia, se attendermos á verbiagem technica, diria W. James.

Sim, era preciso justificar a nossa sciencia das coisas, abalada em seus fundamentos e reivindicar para o thomismo o lugar de honra que lhe compete ao lado das mais engenhosas e seductoras philosophias.

Dahi o titulo que encima a presente publicação — A Philosophia Thomista e o Agnosticismo Contemporaneo.

Com este excursus apresentamos a philosophia que inspirou A Religião e o Progresso Social, fructo de nossos primeiros esforços e que, pelo seu character de synthese philosophico-historica, novos desenvolvimentos ainda reclama.

Teremos conseguido o nosso intento?

Não ousamos dizer que sim, tantas as imperfeições que reconhecemos em nosso trabalho.

A natureza do assumpto e a complexidade destas questões altas e profundas estavam a exigir outra penna mais experta e habil.

Assim, acatamos o juizo dos entendidos, de quem esperamos, agradecidos, a critica serena e imparcial.

INTRODUÇÃO

I

O RENASCIMENTO PHILOSOPHICO

A geração contemporanea, como o assignala Willam James, retorna felizmente á philosophia.

Há, por toda a parte, uma renascença nas letras. De país em país, a chamma do saber chegou ás mais longinquas regiões. E de todos os lados nos surgem os espiritos de eleição que acodem ao trabalho e ao esforço pessoal e condensam em livros as proprias lucubrações e experiencias amontoadas de annos.

O movimento intellectual forte e sadio, que teve seus começos na segunda metade do

seculo passado, abriu novos horizontes ás doutrinas philosophicas e pôs no seio das correntes do pensamento moderno um principio de vida, uma energia fecunda, que trouxe esta inesperada e portentosa revolução nas idéas.

A nossa época sentiu intensamente, como nunca talvez, a necessidade de sahir das estreitezas desse empirismo em que vivia aprisionada, como os ventos na caverna de Eólo, e lançou-se ás questões essenciaes, áquellas a que estão ligados os interesses supremos da humanidade.

Romperam-lhe alfim o envolucro as forças que dormiam no germe fecundo.

Já Bergson, cognominado o novo Platão, se não arreceou de integrar a philosophia no real, inculcando-nos a possibilidade do saber absoluto ante as varias formas do agnosticismo contemporaneo.

Certo não foi pequeno merito interromper a tradição que vem de Kant aos nossos dias, e proclamar, com os antigos, que é preciso ir da realidade á idéa, e não vice-versa, da idéa ás coisas, como o pretendia o Kantismo.

Debaixo deste aspecto, poderá justificar-se a hyperbole de Le Roy que ousa comparar a mutação operada pela philosophia nova á revolução socratica ou ainda á que produziu no mundo a Critica da Razão Pura.

Passou o tempo do materialismo ronceiro. O positivismo que imperava, poucos annos faz, foi de todo vencido. Das negações accumuladas por Hume, Estuart Mill e Taine não nos ficou senão esta formidavel reacção contra o empirismo radical, reacção a que já não há resistir.

A philosophia é hoje mais que um capitulo da historia natural.

Não subsistiu tampouco aos embates do espirito novo o evolucionismo espenceriano que tinha a escoral-o o grande prestigio de seu Auctor. Bem precisos são os nossos conceitos sobre o determinismo e o transforminismo. A historicidade da consciencia e da vida é affirmada por pensadores independentes deante da hypothese mecanicista e do parallelismo psycho-physico.

A mentalidade moderna, não há duvida,

orienta-se toda para o espiritualismo, cada vez mais conquistador.

Nunca Aristoteles e Platão fôram tão lidos e meditados como nos dias que correm. E' bom prognostico: a nossa era mais se avizinha da verdade.

Boutroux, Eucken, Blondel, Balfour, Delbos, Dunan, Gentile, Croce, Alliota, todos os arautos, em summa, da philosophia independente, revelam tendencias espiritualistas. E, na vanguarda, a pleiade illustre dos neo-thomistas, que, com ardor e entusiasmo, defendem dos ataques dos neo-criticistas as idéas mestras do systema aristotelico.

Não é só o fulgido e laureado centro de Lovaina, sementeira de sabios, que avulta com seu insigne fundador, ainda há pouco roubado ás letras. É uma phalange de cultores da philosophia que nos vêm de todos os pontos: da França, Allemanha e Italia.

Aqui mesmo no Brasil já se vão tornando menos escassas as publicações de character philosophico, dignas de leitura meditativa e que são como o éco das conquistas do pensa-

mento sobre a materia arida, fria e sem vida.

Em vez da cadencia e da sonoridade da phrase, procura-se agora principalmente o ritmo do pensamento, a elevação da idéa, a madureza dos conceitos, a reflexão. Entra-se de meditar a vida e de discutir os graves problema; sociaes.

A PHILOSOPHIA. SEU PAPEL

Uma philosophia é uma interpretação do mundo, uma vista geral do universo.

Assim escreveu S. Thomás que o philosopho, o sabio por excellencia, não é o que attinge sómente os fins particulares -- *singulares quarundam rerum fines* —, mas o que se eleva á consideração do fim do universo -- *cuius consideratio circa finem universi versatur*, ou, como o énsina Aristoteles, o que lhe indaga o principio e a causa primeira.

Em abono desta concepção se pode allegar, com o Santo Doutor, o que se observa na hierarchia das artes, onde umas regem as

outras, segundo a ordem e dependencia dos fins. Assim a medicina a respeito da pharmacia; a arte militar, a respeito da equestre, etc.

Estas artes principaes ou governativas são chamadas architectonicas e seus artifices, architectos ou sabios.

Mas o nome de sabio cabe principalmente ao philosopho; este é o sabio por antonomasia; pois sómente elle sóbe á consideração do fim do universo; ao passo que todos os mais não excedem os fins particulares das disciplinas que versam.

Já daqui apparece que a philosophia se não pôde confundir, por via alguma, com a sciencia. Tem ella seu escôpo especial que lhe assegura um lugar á parte no conjuncto de todas as sciencias particulares.

Nenhuma pôde substituil-a. Antes domina todas e a todas offerece os primeiros principios e as primeiras noções — as dignidades e os axiomas — que contêm em germe todo o humano saber.

E os sabios notaveis como Dukem, Poincaré, Grasset reconhecem que a sciencia não

esgota o facto bruto, o dado primitivo, razão pela qual presuppõe outra ordem de saber, uma sciencia propria do ser e de suas leis.

Em vão assoalha a escola positivista o desaparecimento da philosophia, a morte da metaphysica deante do prestigio cada vez mais crescente das sciencias que, desde a Renascença, se constituiram autonomas e independentes. Crêm que a sciencia só tudo póde interpretar.

Dahi também o esforço dos modernos para a formação de uma philosophia, de indole puramente scientifica, nos moldes em que concebeu Häckel, isto é separada de toda a metaphysica, exclusivamente experimental, tendo por base o monismo evolucionista.

Fracassarão, porém, todas estas tentativas, porque a sciencia tem seus limites bem determinados, suas columnas de Hercules, além das quaes não póde ir.

Adstricta á ordem experimental, ella não se pode bastar a si mesma, não constitúe um conhecimento completo, não nos fornece uma synthese acabada como desejamos.

Sua esfera propria é a do determinismo dos phenomenos. Mantendo-se nos dominios dos factos verificados pela observação e a experiencia, como pôde ella subir ao estudo das causas ultimas das coisas e ventilar as questões prementes sobre as nossas origens e os nossos destinos?

Desde o famoso discurso de 1880 sobre os enigmas da sciencia, todos os sabios repetem, com Dubois-Reymond esse *ignoramus* e *ignorabimus*.

«Nós ignoramos, escreve Gautier, a sciencia intima das forças ou causas que modificam as propriedades visiveis dos corpos.»

«A sciencia positiva, assim Berthelot, não procura nem as causas primeiras, nem o fim das coisas... A investigação da origem e do fim dos seres escapam á sciencia positiva.»

O dr. le Bon e Felix le Dantec falam da mesma maneira. «A sciencia, diz o primeiro, vê-se obrigada a confessar que não conhece a primeira razão das coisas nem entrevê siquer meio algum de conhecê-la.» Nem é menos explicito o segundo: «Sendo relativa, assim o

sabio materialista, a sciencia é incapaz de elucidar a origem e a natureza das coisas.»

A sciencia não transpõe jámais as balisas do mundo phenomenico. Não sómente ignora a causa primeira das coisas, mais ainda lhe ficam por saber muitos factos, muitas leis, donde o caracter progressivo que possui: todos os dias se projecta luz sobre o campo do incognoscivel scientifico.

Bem demarcados os territorios da philosophia e da sciencia, não há temer entre ellas conflicto de especie alguma.

Por maiores que sejam as conquistas das sciencias, sempre haverá margem para as indagações philosophicas, para o conhecimento do real em si, para a prosecução da verdade.

Esta é a razão por que, longe de ser athéa, concorre a sciencia com a philosophia, para uma synthese superior de nossos conhecimentos. E sabios como Dubois-Reymond não se pejam de affirmar que a sciencia moderna deve sua origem ao christianismo (1).

(1) Apud M. F. Santanna. O Materialismo em face das Sciencias p. 61.

III

A RAZÃO E A FÉ. A APOLOGETICA

Assim como nenhuma incompatibilidade há entre a sciencia e a philosophia, que, ao invés, se abraçam e se completam; assim também nenhuma opposição se póde jámais descobrir entre a sciencia e a fé. O pretenso conflicto que a escola materialista ahi enxerga, não existe na realidade.

Todas as vezes que a sciencia se occupa da causa ultima dos phenomenos, usurpa, como o dissemos, os direitos e prerogativas da philosophia, e só contradizendo-se explicita ou implicitamente póde o sabio, que faz profissão

de materialismo, abalançar-se a estas questões que transcendem de todo a ordem positiva.

Assim se pronunciam Claudio Bernard, Tindall e todos os grandes representantes da sciencia moderna.

E' perfeito o accôrdo entre a sciencia e a religião, embora uma se não confunda com a outra.

Duas ordens há de verdades, ensina o Concilio Vaticano, assim distinctas pelo seu principio como pelo seu objecto: pelo principio, porque uma conhecemos pela razão natural e a outra pela fé divina; pelo objecto, porque, além das coisas a que a razão humana póde chegar, se propõem á nossa fé mysterios escondidos que, se não fôra a revelação divina, não pudemos jámais conhecer.

Deante dos materialistas, homens de vista acanhada, que não accitam senão o que lhes cae sob os sentidos, e dos racionalistas, apóstolos da razão que só a exaltam para supprimir o sobrenatural, a revelação e o milagre, o Concilio proclama igualmente os direitos da razão e da fé.

E por tal maneira inculca o poder da humana intelligencia que o proprio Draper confessa que é, de facto, bella homenagem prestada á razão e que traz o sello do progresso do tempo.

Doutro modo, não é esta a primeira vez que a Igreja se manifesta a favor da razão, como erradamente o suppõe o escriptor americano. A mesma doutrina ensinou ella em todos os tempos.

Ainda Santo Agostinho, que de todos os Padres é, talvez, o que mais recommende a fé e lhe exalte o valor, não desmente este ensino, que é, pode dizer-se, de todas as idades e de todos os lugares.

O illustre bispo de Hipona, consoante nota Batiffol, preludeia ao *Cogito, ergo sum* de Descartes, quando exige que a razão preceda á fé. Contra os Pirrronicos e os Gentios prova que a razão póde elevar-se do visivel ao invisivel, do presente á eternidade, só com os seus proprios recursos.

Com Santo Agostinho apparecem bem distinctas as duas ordens de conhecimento, natu-

ral e sobrenatural que o Concilio nos inculca. Sabe elle concordar a philosophia de Platão com sua fé, mas á auctoridade de Christo e á certeza haurida da revelação accrescenta a certeza da ordem natural, razões previas que devem legitimar a crença: *Turpe est, escreve, sine ratione cuiquam credere.*

Continuando a tradição platonica, admite, com Santo Thomás, que a alma, por sua força natural, possa chegar até Deus.

A philosophia medieval, como, aliás, as artes, as sciencias e todas as manifestações da vida social, acha-se, é certo, impregnada de religião, nem podia deixar de ser assim, pois foi o Christianismo o grande phenomeno que dominou largo periodo da historia, formando uma mentalidade propria e imprimindo um cunho original á civilização.

Nada, porém, nos conduz a pensar que a philosophia desse tempo se caracteriza pela idéa religiosa.

Os que assim falam ignoram as multiplas tendencias e correntes diversas que se desenvolveram parallelamente umas ás outras, taes

entre outras: o neo-platonismo e o pantheismo eriugena, o averroísmo e o aristotelismo, nem se dão conta dos systemas que floresceram no seio mesmo da Escola.

Cingindo-nos á philosophia thomista, não será demais dizermos que ella assenta em bases puramente racionaes e se nos apresenta com todos os requisitos de uma verdadeira e solida philosophia, sem invadir jámais os domínios da fé.

A ella cabem, com maioria de razão, os elogios dados por E. Boutroux á philosophia grega. E' bem «esta obra prima de clareza, de logica, de harmonia», que ainda hoje causa admiração a todos.

A revelação não lhe trouxe estorvo de especie alguma, como se pudera crer, mas, ao contrario, abriu-lhe um mundo novo, immenso que, se ella não fôra, ficara eternamente por explorar.

Já o sabio grego, ajudado exclusivamente da razão natural, vingara alçar-se até a Primeira Causa, instituindo as provas da existencia de Deus e levando-nos á posse de ou-

tras verdades attinentes á sua natureza e seus attributos divinos.

E'co fiel de Aristoteles, S. Thomás, de nenhum modo, nos dá uma concepção atomistica do mundo. Seu systema não se limita, como o dos mecanistas, a uma ordem extrinseca; elle pôe a finalidade no amago do real, assim nas partes como no todo, e ruma para Deus a especulação philosophica.

Para logo somos instruidos de que muitas verdades há que estão acima do entendimento humano e já pela revelação podem ser estabelecidas.

Sem duvida, por meio das coisas sensiveis, podemos subir até Deus, a quem apprehendemos como primeiro motor, causa incausata, ser necessario e intellecto separado e ordenador. Sendo Deus auctor de todo o creado, uma intelligencia, o fim do universo não pôde ser senão o que Elle se propôs em o fabricando: é, portanto, o bem da intelligencia, a verdade.

E foi para dar testemunho da verdade,

diz o Santo Doutor, que o Verbo Divino se fez carne e appareceu no mundo.

Ora, a ordem da verdade segue a ordem do ser: *Sic enim est dispositio rerum in veritate, sicut in esse*. Do homem para Deus há uma gradação admiravel segundo a lei que rege a communicacão do ser. Vae grande distancia entre o humano intellecto, que é a ultima das formas, e o divino, que é acto purissimo. E, pois o conhecimento é proporcionado à natureza do cognoscente, muitas verdades, conhecidas de Deus, escapam inteiramente á nossa intelligencia finita e limitada.

Das espheras superiores o homem nada conhece em suas essencias.

Está, assim, bem assignalado o campo da razão e o da fé (1).

Igualmente se deprehende daqui qual seja o papel de uma apologetica das verdades christãs.

Com effeito, ainda que a razão humana não possa desvendar os mysterios da fé, que

(1) — Cf. Contra Gent. — Lib. I, c. III.

são de sua natureza inacessíveis, não se acha, contudo irremediavelmente condemnada a esta pobreza e inopia summa e desamparada de todo o auxilio divino.

A capacidade ou aptidão fundamental da intelligencia creada para receber a revelação divina apparece manifesta, desde que consideramos que toda a causa secundaria obedece, como instrumento que é, á acção da causa primeira na execução de seus fins.

Isso é verdade de todos os seres da natureza, mas por excellencia se verifica a respeito do homem, ser intelligente e rei da criação.

Demonstra-o S. Thomás num artigo de-
veras soberbo que é, na auctorizada opinião
de Gardeil, dos mais bem trabalhados e syn-
theticos da *Summa*.

Em todas as naturezas hierarchizadas, diz
o Angelico Doutor, dois elementos concorrem
para a perfeição da que lhe é inferior: um cor-
responde a seu movimento proprio, o outro ao
movimento das naturezas superiores. Assim se
passa com as marés que resultam da gravi-

dade propria da agua e da acção superior dos astros. . . Só o homem, que de todos os seres é o que conhece a razão essencial do bem e do ente, é immediatamente ordenado para Deus, principio universal do ser. Sua perfeição, portanto, está não só no que lhe compete segundo suas forças proprias, mas ainda no que se lhe attribue por communicação da bondade divina. Dahi vem que a ultima perfeição do homem consiste na visão sobrenatural de Deus, a qual elle não pode attingir senão por ensinamento divino, consoante o que se lê em S. João: «O que ouviu de meu Pae e aprendeu, este vem a mim».

Só com vagar, porém, como o requer a sua natureza progressiva, é que o homem consegue este intento.

O que primeiro se deve aprender é a fé na palavra do Mestre, condição da sciencia perfeita, ao que diz Aristoteles. Por esta razão se faz mistér que o homem creia em Deus, como o discipulo crê em seu mestre, sem o que não chegará á perfeita visão de sua beatitude.

Destarte, se fecha a bôca aos incredulos que se recusam a acceitar a revelação divina, como se Deus, infinitamente sabio, não podesse falar ao homem, instruil-o, e que fortemente se empenham em mostrar que ella deprime a intelligencia e impede toda a humana actividade, quando, ao contrario, outra coisa não faz que elevar a mente, confortal-a, trazendo-lhe novas forças e energias.

Que actividade immensa não exerce a alina antes de prestar assenso á auctoridade divina !

Depois, com o aprender de Deus, seu Auctor, o homem só tem muito que lucrar.

A fé é a corôa e o acabamento do edificio intellectual. Ella é, antes de tudo, uma norma *negativa* ou indirecta para a indagação das mesmas verdades scientificas, pois nos cerra as portas ao erro e, ademais, nos aponta o caminho certo por onde seguir. Reprime a presumpção, que é inimiga acerrima da verdade, assegurando-nos que são bem estreitos os nossos horizontes.

Não elimina um só dos conhecimentos

humanos, não despreza uma só das conquistas da sciencia; abraça-as todas, recolhe todos os fragmentos da verdade por onde quer que os encontre disseminados, protege todas as iniciativas e surtos da razão.

«Tudo o que um homem, poeta grego, bardo celtico ou escravo ethiopico pode pensar de verdadeiro e digno acerca de Deus pensa-o, diz sabio escriptor (1), e ensina-o tambem a fé christã. E quando nos papyros egypcios que cada dia se exhumam do pó, ou entre os sabios da Asia, com quem de mais a mais entramos em intimidade, se descobrem grande numero de verdades sublimes que não envergonhariam a um doutor christão, somos nós os crentes os primeiros a alegrar-nos e, quiçá, tambem somos os unicos no mundo cuja alegria seja pura e sem preconceitos.»

A revelação não se desinteressa tampouco da sciencia, porque é instrumento poderoso para a refutação dos erros contra Deus.

(1) — Weiss *Apol. du Christianisme* tr. fr. de Collin t. III c. *Notre Dieu*.

E a prova está na pleiade illustre de sabios que foram christãos sinceros e que, em todos os tempos, souberam harmonizar a crença mais perfeita com o mais rigoroso espirito scientifico.

Esta alliança da sciencia com a fé é affirmada em termos precisos ainda pelos escriptores mais independentes

As sciencias phisicas, escreve Papini (1), até durante o grande despertar do seculo XVII e depois ainda fôram cultivadas por theologos, por crentes e mesmo por exegetas visionarios, e muitas das theorias que contêm tiveram origens theologicas. Mach na sua *Mecanica* mostra-nos Napier, o inventor dos logarithmos e auctor, ao mesmo tempo, de esquisitas especulações sobre o Apocalypse; Ottó de Guericke, inventor da machina pneumatica e auctor de uma tentativa de accordo entre o milagre de Josué e o systema de Copernico; o grande Newton que tinha quase em mais conta os seus commentarios do Apocalypse do que a

(1) - *Il Crepuscolo dei Filosofi*, p. 166. apud Zacchi - Dio, t. I, pag. 215 e 216.

lei da gravitação; Leibnitz, theologo e mathematico; Euler, que nas suas famosas Cartas a uma princeza de Allemanha, ás mais importantes questões scientificas, misturava, sem dar por isso, as mais curiosas questões theologicas. Maupertius, o primeiro que enunciou o principio do menor esforço, queria demonstral-o com a sabedoria do Creador; e Kepler, o grandissimo Kepler, acreditava na feitiçaria. A sciencia moderna, noutras palavras, foi creada por mysticos e theologos.»

Além disto, têm a revelação por fim não só ensinar-nos as verdades que transcendem a nossa razão senão também restaurar as proprias verdades de ordem natural, desfiguradas no curso dos seculos e ensinadas, de envolta com erros hediondos no seio do paganismo e das quaes, entretanto, depende principalmente o progresso dos povos e a civilização da humanidade. (1)

Taes são, entre outras, a existencia de Deus e a criação do mundo.

(1) — Cf. *Contra Gent Lib 1, c. IV e V.*

Esta é a ingente gloria e o immarcessivel trophéo do christianismo, ter dado, ao mundo, a saber, a verdade integral, a verdade sem mescla de erro.

A' philosophia thomista nada se póde imputar de censuravel. Santo Thomás leva ao extremo seu espirito philosophico. Jámais se vale dos textos revelados, como nol-o diz Gilson, para demonstrações philosophicas da falsidade de uma doutrina

Elle acceita igualmente sua razão e sua fé, cada una com suas exigencias: o valor de sua philosophia repouisa não no facto de ser christã, mas no de ser verdadeira.

Há entre a philosophia e a theologia uma distincção formal absolutamente estricta; não se oppõem, não se contradizem, não se ignoram nem se confundem.

A razão e a fé se dão assim as mãos; são duas fontes de verdades, de ordem differente que se completam; ambas vêm de Deus (1)

Emfim, para rebater toda a ignominia lan-

(1) — Cf. *Contra Gent. Lib. I, c. VII.*

çada sobre a philosophia thomista, não nos esqueça que para S. Thomás um estudo misto, resultante de uma sabia dosagem de sciencia e de fé, como o de que se compraziam tantas consciencias mysticas de seu tempo, é algo de contradictorio e monstruoso, um ser chimerico e sem significação. Neste sentido, não trepida Gilson em affirmar-o, S. Thomás é com Alberto Magno, seu mestre, o primeiro e não o menor dos philosophos modernos.

PARTE PRIMEIRA



AS PHILOSOPHIAS AGNOSTICAS

ARISTOTELES E KANT

CAPITULO I

ARISTOTELES E KANT

Não são assim tão numerosos, como a muitos poderia parecer, os systemas philosophicos, até hoje excogitados, para nos dar a chave do enigma do universo

As divergencias que, á primeira vista, se nos figuram assás profundas quase que se desvanecem e apagam de todo a um exame mais detido.

Se exceptuarmos as duas escolas principaes, a antiga e a moderna, eminentemente representadas por Aristoteles e Kant, as quaes, é licito oppôr uma a outra, as mais já não dizem tanta irreductibilidade e, sem grande es-

forço, se podem reduzir a um e o mesmo systema.

São ellas aspectos do mesmo cosmo, photographias, ou melhor, retratos varios do mesmo mundo, visões fragmentarias, mais ou menos imperfeitas, que se entrançam, como consequencias do mesmo principio, ramos da mesma arvore, afluentes do mesmo rio.

Cada systema philosophico é, na phrase de Bergson, uma como pedrada que acertasse de tocar, lá em baixo, o fundo de um mesmo oceano, trazendo á tona, de cada feita, novas materias.

A metaphora, que é expressiva, ainda melhor se applicaria ás differentes phases por que passou o pensamento grego até chegar a Aristoteles, quando sómente a philosophia é posta em bases verdadeiramente scientificas.

No começo, com effeito, as especulações se acham restringidas ao mundo exterior (1).

(1) — Pomos de parte as verdades e noções philosophicas esparsas entre os povos da mais alta antiguidade.

Os recentes estudos de ethnologia persuadem-nos de que

Emquanto Parmenides se preoccupa com o elemento estavel e real, com o ser homogêneo e immovel, buscando explicação para a ordem que resplende nas coisas, volta Heraclyto suas vistas para o elemento dynamico, attentando no movimento e nas mutações que se passam, a cada instante, no universo.

As duas escolas, que são entre si antagonicas, miram cada qual um dos aspectos apenas do ser: Parmenides fundou o monismo estatico, Heraclyto, o monismo dynamico.

Supposto soffram profundas modificações, os dois systemas persistem através das idades e passam á philosophia contemporanea (1).

ainda os povos de infima cultura, como os Australianos, os Andamanos, os Bantus, etc. tiveram sua organização social e idéas elevadas acerca de Deus, da alma e da vida futura, o que se conforma admiravelmente com a doutrina de uma revelação primitiva feita á humanidade e que se veio a degradar através da corrupção dos costumes e dos cultos polytheistas.

É uma phase que se pôde denominar com J. Maritain de *pre-philosophica*.

Da mesma forma se pode dizer que os mais povos civilizados: os Egyptios, os Semitas e a mesma Índia não chegaram com suas especulações ao estadio philosophico propriamente dito. Cf. Maritain — *Introduct. Générale à la philos.* C. I, pags. 9-21.

(1) — Cf. Angelus Pinotta, *De Dualismo Transcendentali*; Divus Thomas cad. de Julho, 1925, p. 517 e seqs.; Zeiler, *Raenmker*, Ueberweg indicam, *passim*, o nexo entre as diversas escolas.

A's simples afirmações do realismo antigo succedem as duvidas e incertezas da razão humana que deixa, assim, a phase da infancia e de espontanea, mais e mais, se torna reflectida.

O movimento philosophico não se operou de prompto, senão lento e lento. Seductora se torna a philosophia grega para quem a considera debaixo de seu aspecto historico, diz Paulsen, precisamente porque nella se observa como o homem passa aos poucos da admiração do mundo á explicação da natureza.

Que progresso de Thales, o fundador da philosophia, a Anaxagoras que, apoiado em argumentos philosophicos, estabelece a espiritualidade do ser intelligente e a perfeita distincção entre Deus e o mundo!

Para chegar a um resultado apreciavel, que longo esforço se não requer! Todos devem trazer o seu concurso á causa da verdade, e os proprios erros de uma escola ajudam as especulações mais felizes de outra. (1)

(1) — Muito a proposito escreve J. Maritain: *La vérité (en tout ce qui dépasse les données du sens commun), la vérité n'est*

Neste sentido, a própria *sophistica* pode ser encarada como um dos factores do progresso da *philosophia*.

De facto, ainda que, com seu scepticismo enervante tenha tolhido o caminho á verdade, suscitou, contudo, graves problemas que as idades seguintes cabalmente resolveram. Ella preparou os espiritos para a grande revolução que não conhece rival na historia do pensamento humano e que data do dia em que o homem da consideração do mundo cosmologico veio ao do mundo anthropológico.

A Socrates estava reservada a gloria de encaminhar a razão ás suas *immorredoiras* conquistas. Elle dá o passo decisivo para a construcção da *philosophia perenne*. É elle

pas, comme le croiraient volontiers ceux qui ont eu le bonheur de naître en un monde formé par elle, donnée toute faite à l'homme, comme un bien de nature. Elle est difficile à attendre, dure à garder, c'est une chance exceptionnelle de la posséder sans mélange d'erreur et dans l'ensemble varié de ses aspects complémentaires. Combien donc il est juste de reconnaître le bien fait de l'enseignement révélé qui nous donne d'en haut, en même temps que la connaissance de la vérité surnaturelle inaccessible à la raison, la possession ferme et aisée des éléments essentiels de cette même vérité d'ordre naturel qui, de soi, est accessible à notre savoir, et que notre savoir est si habile à manquer! Introd. p. 20,

que inculca, na ordem moral, a necessidade das idéas geraes para escapar ás antinomias do «um e do multiplo» (1). Estuda o homem, suas faculdades, seus destinos e arranca das trevas o mundo interior, dilatando, por esta forma, os horizontes do saber. E', bem diz Maritain, o fundador da sciencia moral e o philosopho das essencias.

Platão, que vêm depois, completa a Socrates. Absorve a doutrina de Pitagoras, resume toda a especulação precedente, systematiza o conhecimento, relacionando uma com as outras as ordens ontologica, logica e moral.

No que toca a sua epistemologia, ella assignala, não obstante os seus defeitos, uma era nova e singular triumpho. Sua alta e profunda doutrina sobre a participação e o gráo

(1) — Aristoteles, no livro I, cap. VI da *Metaphysica* refere como Socrates ajudou Platão a construir o systema das idéas: «Quum vero Socrates, escreve, de moralibus quidem tractaret, de tota vero natura nihil, in his tamen universale quaereret, et primus mentem ad definitiones applicaret, illum ob hoc laudans, putavit (Plato) de aliis et non de aliquo sensibilibus hoc fieri; impossibile enim definitionem communem cuiuspiam sensibilibus esse, quae semper mutantur; et sic talia entium ideas appellavit; sensibilia vero, praeter haec, et secundum haec, omnia dici.»

dos seres passou aos seculos através de Agostinho e S. Thomás.

Mas é Aristoteles o philosopho, por excellencia, da antiguidade. Nelle se reconhecem todas as influencias de seus predecessores. Não destrúe a Platão, antes, leva por diante a obra de seu illustre mestre e de todos os grandes pensadores da Grecia.

Seu merito principal está em ter sabido resolver a antinomia heraclito-parmenidiana, do um e do multiplo, fundando a philosophia primeira, a *prôte philosophia*, a metaphysica do *ser* e do *fieri* que revéla, diz Marcehal, profundezas de que o proprio Aristoteles não tivera, talvez, consciencia.

Dora em vante, a philosophia está formada, sendo susceptivel apenas de desenvolvimentos secundarios.

Combatendo com ardor o platonismo, o Estagirita transpôs as barreiras que este levantara entre as idéas e as coisas, entre o mundo das essencias immutaveis, das coisas intellegiveis — *tópos noetós* — e o mundo ma-

terial, o mundo das coisas mutáveis e relativas.

A sua obra certo representa o maior triunfo da razão humana, entregue a si mesma. Também Aristoteles não será excedido senão pelo genio christão, «pela candura limpida e força angelica de Santo Thomás de Aquino.»

Após Aristoteles, o pensamento grego não sustém mais o vôo e annuncia-se, por toda a parte, a decadencia. (1)

Durante o largo periodo da idade média, reappare a especulação philosophica nas doutrinas dos Neo-Platonicos, de Santo Agostinho, de Anselmo de Cantuaria, Abelardo e João Salisbury, attingindo o seu apogeu com Alberto Magno e Santo Thomás de Aquino (2).

(1) — Pour ces raisons diverses, qui se ramènent toutes à l'insuffisance métaphysique, Néo-Aristoteliciens, Stoïciens, E'picuriens, E'lectiques, aussi bien que Sceptiques, s'chelonnaient sur la voie qui mène au Nominalisme. Marechal Cad. I, p. 57.

(2) — Gilson no seu bello tratado sobre o Thomismo. dá-nos como extincta no fim do terceiro seculo a especulação philosophica da Grecia conquanto se encontrou a cultura hellenica em Origenes, Clemente, de Alexandria. Só no sec. XIII a escolastica attinge a sua perfeição. «Après Porphyre, disciple de Plotin, et qui accentue encore le caractère religieux de la doctrine du maître s'achève definitivement la speculation philosophique grèque. Nous pouvons ajouter que toute speculation philosophique disparaît pour

Na philosophia aristotelico-thomista temos a mais vasta synthese que do saber humano a antiguidade nos legou.

Deu-se o encontro, escreve Maritain, da sabedoria humana e da verdade divina, e ao serviço real do Christo passou a maravilhosa intellectualidade de Aristoteles.

Pouco, digamos assim, quase nada acrescentaram os seculos á obra admiravel do Doutor Angelico.

Santo Thomás refundiu a metaphysica de Aristoteles; preencheu-lhe as graves lacunas de que se resentia e della fez um monumento imperecivel.

A parte melhor do systema platonico e augustiniano veio a formar uma das peças essenciaes do thomismo, a saber: a idéa da participação, dos exemplares divinos.

O Doutor Angelico submetteu á revisão

long temps. Si l'on entend par philosophique, continúa, une interpretation naturelle de l'univers, une vue d'ensemble sur les choses prise du point de vue de la raison, il n'y aura plus de philosophie entre la fin du III siècle après Jésus Christ qui voit mourir Porphyre et le milieu du XIII qui voit paraître la Somme contre les Gentiles. Le Thomisme, p. 14 (1923).

todas as doutrinas do philosopho grego e, para dizer tudo numa palavra, christianizou-o

«O exame de sua doutrina comparada á tradição augustiniana, de que S. Boaventura era o mais illustre representante, mostra, diz Gilson em seu famoso livro (1), de que retoques profundos, de que reformas incrivelmente ousadas não hesitou Santo Thomás em tomar a responsabilidade para satisfazer ás exigencias do pensamento aristotelico, todas as vezes que julgava identicas ás exigencias da razão.»

Eis por que S. Thomás é sempre novo e até se deve reputar o primeiro dos philosophos modernos. Sua metaphysica tem por traço caracteristico o real, toda ella se move na ordem ontologica. Incarna elle as mais puras tradições do realismo grego. E' o mestre de todos os philosophos christãos. (2)

Quanto ás outras philosophias, são todas oriundas de Kant e, como taes, subjectivistas.

(1) — *Op. laud.* pags. 34-5.

(2) — Respeito á accusação levantada por Duhem á synthese thomista, leia-se Pedro Descoqs, Arch. de Pàil., III v., c. III.

Os systemas que se nos deparam no campo philosophico, de Descartes a Espinosa; do romantismo de Schlegel e Novalis ao idealismo absoluto de Hege; do voluntarismo de Renouvier ao monismo religioso de Green e Edward Caird; da philosophia social de Balfour ao pragmatismo de James e immanentismo de Blondel; do «eu» originario de Bech, de Fichte, de Schelling ao intuicionismo de Bergson, de Le Roy e Segond, todos se referem a Kant. todos logicamente conduzem á theoria formulada pelo philosopho de Königsberg.

Kant teve, como Aristoteles, seus predecessores; e sua obra chegou até nós por meio dos seus discipulos que a desenvolveram e ultrapassaram.

Descendo mais ao particular, não andaríamos longe da verdade, se identificassemos entre si a *substancia* de Espinosa, o *eu puro* de Fichte, o *absoluto* de Schelling, o *universal concreto* de Hegel, o *inconsciente* de Hartmann.

Tal era a observação profunda que já em seu tempo fazia Liberatore.

Da mesma maneira, todos os mais sys-

temas em voga desde Kant, todas as theorias da immanencia, sob qualquer forma que se apresentem, todas as correntes pantheistas modernas — o idealismo de Royce, de Gentile, de Alliota, de Tilgher, etc., e entre nós de Farias Brito e Graça Aranha (1) — outra coisa não são que formas diversas do subjectivismo phenomenico.

O progresso que se verifica nestas philosophias é mais na parte physica propriamente

(1) — Por sem duvida, se alistam também os dois escriptores brasileiros entre os Neo-hegelianos.

É bem claro o philosopho cearense. Já quando discute a funcção da philosophia á pagina 13 do seu livro: «A Base Physica do Espírito», já quando esboça os grandes traços da psychologia transcendente, Farias Brito assume posição definida ante as diversas correntes modernas e francamente se declara neo-hegeliano e transcendentalista radical.

Graça Aranha, por sua vez, faz identica declaração em sua obra «A Esthetica da Vida».

São patentes as affinidades entre os dois philosophos brasileiros. E como poderiam discrepar tanto um do outro, se ambos são formados na mesma escola? Farias Brito e Graça Aranha ergueram, cada um, seu systema sobre a critica de Kant. Subjectivistas tomaram ambos o mesmo caminho, seguindo rumo de Hegel.

Coherentes em seus principios, cada um nos offerece uma visão pantheista do mundo. Farias Brito propende mais para Bergson e James e propugna o Idealismo pluralistico, ao passo que Graça Aranha se faz adepto da philosophia do absoluto de Bradley, adoptando a forma monista, mais erigida ainda de diffi- culdades e contradicções.

dita, no que concerne aos dados positivos, á *psychologia empirica*.

Não se póde negar que os modernos, neste ramo, muito se avantajaram aos antigos, corrigindo-lhes os erros, completando-lhes as observações deficientes e criando uma sciencia nova, a *psycho-physica*.

Se a *psychologia moderna*, diz Biavaschi, tomou tão rapido impulso e se intenso ferve o trabalho no campo das sciencias esperimentaes, harto se deve ao elemento positivo do agnosticismo (1).»

Em rigor, porém, todos esses systemas constituem uma só *phi osophia*.

Aristoteles e Kant occupam, assim, os dois polos do pensamento *phi.osophico*.

(1) — *La Crisi attuale della Filosofia del diritto*, p. 2.

O KANTISMO

Le véritable esprit métaphysique aime les choses et ne s'en détache jamais... Mais l'esprit critique, qui abandonne les choses pour se replier sur lui-même, obligé de se construire puisqu'il ne se voit pas, et construisant sous l'empire d'une Idée systématique qu'il n'a prise qu'en lui-même, est en l'air et bâtit sur le vide. C'est ce qui est arrivé à Kant, qu'on nous permette de le dire, avec tout le respect dû à son genre. Au reste qui a pu lire la Critique de la Raison Pure et n'être pas frappé de la part énorme faite à l'artifice et à l'arbitraire dans cette œuvre puissante. La solidité manque évidemment, et la solidité est tout en philosophie.»

✚ C. DUNAN — Les Deux Idealismes, p. 165.

CAPITULO II

O KANTISMO

I

SUA FORMAÇÃO HISTORICA

De toute doctrine philosophique en générale on peut dire sans doute ce que Kuno Fischer a dit spécialement de la doctrine de Kant: l'expliquer c'est en suivre la formation historique.

V. DELBOS -- *La Phil de Kant* cap. III

O juizo proferido por Hertling sobre a philosophia de Locke quadra melhor á obra de Kant.

Duas series de doutrina effectivamente se desenvolvem no Kantismo, independentes uma da outra, sem que o seu Auctor haja podido harmonizal-as entre si.

O systema de Kant, como tantas vezes se tem repetido, foi construido peça por peça, sem um plano previamente estabelecido, trahindo a influencia do meio em que se debatiam as duas correntes oppostas — o empirismo e o racionalismo.

Semelha, assim, vasto e grandioso edificio a que falta a necessaria travacão das partes.

Fundando sua metaphysica sobre a «identidade dos contradictorios», Hegel foi mais radical, é verdade, mas soube mostrar-se muito mais logico do que o philosopho de Königsberg.

Este não nos deu, conforme o promettera, um systema do saber.

A idéa da philosophia critica só mui tarde apparece, quando o philosopho já ia em meio de sua carreira.

Pelos fins da «Critica da Razão Pura», na «Methodologia Transcendental», escreve Delbos (1) formula Kant uma distincção que, independente de seu valor proprio, se presta,

(1) — Op. cit., c. III, p. 54).

ademais, a precisar a differença das duas grandes phases de seu pensamento: é a distincção entre os processos technicos de pesquisa e a arte architectonica da razão.»

Empenhado em resolver as antinomias que se lhe deparam nas philosophias de seu tempo, não teve Manuel Kant a preocupação da unidade. Sua vigorosa intelligencia, que se expande num meio pietista quer a todo o custo remover o escandalo de uma contradicção com a propria razão.

Dahi a idéa architectonica de que nos fala o philosopho — o Criticismo, que outra coisa não é que um esforço da intelligencia para eliminar o desequilibrio introduzido nas philosophias, desde Duns Escoto.

Com a decadencia da Escolastica voltou a torturar os espiritos o velho problema do «Um e do Multiplo» que tivera sua plena solução em Aristoteles e Santo Thomás.

Kant viu bem que este se não podia resolver sem o concurso das duas faculdades, a sensitiva e a intellectiva.

Neste ponto muito se aproxima elle da solução thomista.

Imbuído, porém, do espirito da philosophia wolfiana, não conseguiu superar o mecanismo de seus illustres antecessores, Descartes, Leibnitz.

Se o kantismo realiza um verdadeiro progresso emquanto admite, com a tradição escolastica, a unidade synthetica do conceito, não vae, comtudo, até o coração da grande antinomia, porquanto não suppõe igualmente nas coisas, como os antigos, a unidade synthetica da forma intelligivel e da materia primeira. Ao invés, subtrae o ser ao alcance do entendimento e dos sentidos e, dissociando entre si o *intellectus* e a *ratio* lança a contradicção no seio do systema, como logo o veremos.

Também, por mais forte que tenha sido a influencia de Hume sobre o seu espirito, não veio jámais, como o nota Riehl, a acceitar a posição empirica. Permaneceu até o fim puro cartesiano. (1)

(1) Cf. Dunan — Les Deux Idealismes, Kant ; Marechal, Cad. 1, p. 69

A analyse da obra de Kant dá razão a Riehl. Com seu empirismo, Hume reduzira a chimera as idéas de causa e effeito, o que era o mesmo que negar a objectividade do saber e o valor das sciencias, ainda das proprias mathematicas.

Para evadir ao scepticismo do philoso-pho inglês, introduz Kant a formosa distincção dos *phenomenos* e dos *noumenos*, em torno da qual giram as duas theorias fundamentaes do kantismo, a do espaço e tempo e a da liberdade.

Já em 1770 circumscrevia o conhecimento sensitivo aos *phenomenos*, e o intellectivo, aos *noumenos*.

Nas «Lições de Metaphysica», obra publicada por Politz e que, segundo toda a probabilidade, é de pouco anterior a 1781, data do apparecimento da «Critica da Razão Pura», encontra-se delineado o plano da nova metaphysica.

Por então, Kant já considerava a liberdade sob o seu duplo aspecto: transcendental e pratico (1).

(1) Cf. Delbos, Op. cit, *ibidem*.

Até á phase definitiva do Criticismo, há, ao que observa Riehl, uma progressão continua no pensamento de Kant.

Desde as suas primeiras investigações, segue a Leibnitz e a Wolff, pois, está convicto de que a experiencia, só por si, não poderá jámais explicar o character de necessidade e universalidade do saber scientifico.

A philosophia cartesiana transpõe o centro da realidade do mundo exterior para o sujeito pensante. A experiencia não tem por si mesma valor algum: representa apenas estadios «confusos» que podem vir ao «distincto», em chegando ao campo da consciencia. Pensar é ser. E' a philosophia da *idéu-objecto*.

Kant viu bem, diz Dunan (1), que o famoso *Cogito* de Descartes continha tão sómente a *forma* do pensamento, quer dizer: a consciencia não diz: *eu penso*, senão: *eu penso tal coisa*, o que exige o concurso das imagens, do corpo.

Por esta razão, o fundador do Criticismo,

(1) Op. cit -- Descartes, p. 103.

sob a influencia de Hume, proscreeve os exa-geros do intellectualismo, accetando os «dados» da experiencia; *die Data*.

Desde 1766, nos «Sonhos de um Visionario», elle nos fala dos «limites da Razão». A sua linguagem, escreve Marechal, faz-nos presentir a da Critica. A razão, *forma* de nossos conhecimentos, tem o seu limite *material*, que lhe vem dos «dados».

Mais tarde, ao descobrir a «idealidade do espaço e do tempo», estabelece a distincção perfeita entre a sensibilidade e o entendimento.

A dissertação de 1770, a que se reporta «a grande Luz» que se projecta sobre seu espirito, dá quasi por concluida a obra da philosophia critica. Resta a posição mesma do problema — relacionar as representações com o objecto.

Entretanto, se Hume conseguiu acordal-o do «somno dogmatico», foi impotente para desarraigal-o do animo o lastro de cartesianismo que o acompanha através de todas as phases de sua evolução philosophica.

Kant limitou-se a corrigir Descartes.

«Todo o prodigioso edificio que constróe, escreve Duman, (1), não é outra coisa que o cartesianismo conscio de si mesmo, muito mais do que o era em seu fundador e nos successores immediatos deste, o cartesianismo rectificado e a desenvolver, com ousadia, todas as consequencias que seus principios encerram.»

A um exame superficial, o que sobresaé é a divergencia entre os dois systemas. Kant, com seu grande invento — a *synthese a priori*, revela-se, a um tempo, adversario de Hume e de Descartes, o demolidor do sensualismo e do racionalismo.

Fundiu num todo organico a *intuição* e o *conceito*, o sentido e a intelligencia; dora a vante, o conhecimento não é mais, como dantes, a simples experiencia, ou o *Cogito* simples, nú, reduzido a sua quintessencia.

Por aqui se vê em que se distancia a philosophia critica das duas correntes que procurou a todo custo conciliar.

Hume confundira os objectos da experi-

(1) Op. cit. p. 144.

encia com as coisas em si; em tal systema, como é obvio, a faculdade de entender não ultrapassa a esfera dos sentidos; e nascem as antinomias, já conhecidas. Como é possível a propria experiencia, pergunta Kant, se ella é de si contingente?

Ora, para annular as antinomias, alvitra, não há senão tomar os objectos por phenomenos, reservar á sciencia o mundo da experiencia e ao entendimento puro, a ordem real.

O philosopho allemão encontrava, pois, meio de justificar plenamente o conceito de causa, visto como, no criticismo, a relação estabelecida entre a intelligencia e a coisa não supera os limites da experiencia; e, uma vez que das mesmas leis do entendimento puro se faz derivar a legitimidade da certeza, ficam, ademais, satisfeitas todas as exigencias do racionalismo.

Quanto a Descartes, como se colloca no extremo opposto do phenomenismo empirico, outro tanto, *caeteris paribus*, delle se poderia dizer. Aqui o ser diz *interioridade*, é incluido originariamente no *pensar*, é uma idéa *innata*.

É a doutrina que se continúia através de Leibnitz e Wolff para acabar na substancia *unica*, no *Deus-Natureza* de Espinosa.

Seja o que fôr, o facto do conhecimento na philosophia cartesiana não é *synthese*, não é união do intelligivel e do sensivel, do *apriori* e do *aposteriori*, do subjectivo e do objectivo, mas simples *pensamento*, conceito *vazio*, forma *pura*.

Esta divergencia, porém, não é profunda. Basta encarar um pouco mais dentro nos sistemas para ver quanto de cartesianismo se introduziu na Critica de Kant.

Toda a philosophia moderna, aliás, pre-supõe que a natureza é *una*, nada tem de transcendente e, como tal, carece de ser proprio; a intelligencia abrange todo o real: individuo e idéa, natureza e pensamento, como logo o veremos, não constituem senão um; identificam-se.

Nesta concepção puramente mecanica entre o inerte e o vivo, consoante o nota Bergson, medeia apenas differença de gráo.

Agora, perguntamos: não é esta a doutrina fundamental do kantismo?

Donde vem que na philosophia critica só a sciencia tem valor, ao passo que a metaphysica não é mais que illusão e phantasmagoria?

Ao cabo, se vê que Manuel Kant parte do mesmo presupposto cartesiano. Latente no seu espirito está a convicção de que a natureza é una, não tem «ser», por outros termos, que a natureza não é mais natureza, senão espirito, criação, como agudamente nota Espaventa (1).

Aqui ainda a intelligencia humana se estende a todo o real: tudo é immanencia. Uma é a sciencia, uma também a natureza. Tudo é espirito.

E' o entendimento puro que effectiva a synthese *a priori*, sobre que repouza o edificio scientifico.

(1) Apud E. Chocchetti — *La Filosofia de B. Croce*, p. 98.
E' esta uma das orientações do Kantismo, a unica inteiramente conforme á logica do pensamento de Kant. Veja-se, entretanto, o que dizemos noutra parte.

Mas se a experiencia não tem ser, não é a «coisa em si», a que se reduz o conhecimento, resultado da synthese *a priori*?

Que fica de seu phenomenismo agnostico? Nada mais que o *pensamento puro*. E a essa conclusão chegaram, por força de logica, os seus discipulos, como no seu lugar o veremos.

CAPITULO III

O KANTISMO

A PHILOSOPHIA CRITICA.

O SABER E A FÉ

O *Agnosticismo e suas consequencias.*
O agnosticismo domina toda a obra de Kant. E' o peccado de origem que lhe inquina as theses fundamentaes do systema.

O empenho de Kant, desde o começo de suas pesquisas philosophicas, é examinar «sobre que base se funda a relação daquillo que em nós se chama representação do objecto.»

A critica resolve o problema do conheci-

mento em sentido oposto ao da Escola, e, com razão, se pode gabar Kant de ter produzido na *Metaphysica* uma revolução igual á de Copernico na *Mecanica* celeste.

De facto, elle deslocou o eixo das sciencias e inverteu a ordem das coisas.

Emquanto a antiguidade fazia consistir o conhecimento na apprehensão dos objectos, considerando-o como relação aberta entre o homem e o mundo exterior, o philosopho allemão, ao invés, nol-o apresenta como processo exclusivamente subjectivo, sem que diga respeito ás coisas em si.

Independencia inteira e absoluta do espirito ante os objectos, autonomia da razão á face da realidade — eis a essencia do kantismo.

Lá dentro do systema se descobre a antinomia do entendimento e da razão, a qual se deve á sua doutrina conceptualista e agnostica.

Deste erro, como de sua fonte, nascem todos os mais que pullulam na philosophia de Kant.

Pelo menospreço da theoria aristotelica

do conceito, Kant não conseguiu harmonizar, como pretendia, as duas ordens de conhecimento, a racional e a positiva, tentando, em balde, libertar-se da metaphysica de Descartes e Leibnitz.

As consequencias deste seu agnosticismo fôram, conforme o veremos, a ruina de toda a verdade e de toda a certeza, a destruição simultanea da sciencia e da metaphysica.

«Se o intellecto é incapaz de attingir a realidade das coisas, muito bem nota Biavascchi, se não pode inteirar-se da correspondencia que intercede entre o proprio juizo e a eoisia existente no mundo externo, vã é a esperança de conseguir a certeza».

Cahimos no scepticismo.

Até o advento da philosophia crítica todo o mundo pensava que são os objectos que agem sobre nós, que há fóra de nós uma ordem real, um direito, uma moral, a que podemos chegar por meio do conhecimento.

O Auctor da Critica, entretanto, tomou a si demonstrar a illusão em que todos viviamos. Para elle o conhecimento é um nundo

inteiramente fechado. Não é efeito, senão causa de tudo o que vemos em derredor.

Posto que constantemente alluda ás coisas fóra de nós, exigindo-as para que se effectue o conhecimento, bem longe está de admittir que ellas produzam propriamente o conhecimento; ao espirito é que cabe *objectival-o*.

No criticismo, portanto, a experiencia não contém, de maneira alguma, o objecto de nossas representações intellectuaes; os dados sensiveis não inclúem, como quer que seja, o *ser*, a *quiddidade*, a natureza intima do objecto.

Ao contrario de Kant, diz a Escola com Aristoteles e S. Thomás que, comquanto os sentidos tenham por objecto proprio o singular, de certa maneira, contudo, versam sobre o mesmo universal: *sensus est quodammodo etiam ipsius universalis*.

Em tal caso, contrasenso fóra pôr-se um conceito sem conteúdo, sem significação objectiva. Todos os nossos conceitos vêm da experiencia; são abstrahidos dos dados sensiveis. Este é o sentido do adagio: *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*.

Que differença entre Kant e Aristoteles !

Aquelle reduz as intuições sensiveis a mera condição do conhecimento, as quaes de natureza cegas não fornecem á intelligencia a realidade objectiva; este, ao contrario, funda sobre este dado primeiro o conhecimento da coisa; o sentido, assim elle, já diz relação ao universal; *sensus vero est toû universalis*; offerece a materia de nossos conceitos, os elementos do universal.

Aristoteles parte do ser, do real e attribúe aos conceitos valor objectivo; Kant, pelo contrario, ficando preso ao sujeito cognoscente, sem sahir do seu «Eu», faz dos conceitos processos puramente logicos, sem nenhuma referencia ás coisas. Numa palavra, Aristoteles affirma que a intelligencia tem o poder de attingir o real, ao passo que o Auctor da Critica se declara agnostico.

Embora ainda tenhamos de insistir neste ponto, é bom notar, desde agora, que este agnosticismo logicamente leva ao pantheismo e ao nihilismo, dando-nos por immanentes e compenetraveis o ideal e o real.

O Saber e a Fé. Resalta a grande visão que teve o philosopho desde a phase de organização do systema.

Dois mundos nos descobre elle, antes mesmo de romper com o dogmatismo cartesiano, o mundo dos *phenomenos* ou das coisas de facto e o dos *noumenos* ou das coisas em si, aos quaes correspondem a sciencia e a moral, o saber e a fé.

Há saber (*wissen*), quando se dão juizos normaes, isto é, quando as categorias do entendimento correspondem ás coisas de facto, cuja realidade, supposto que exista, não é comtudo, percebida.

Há crença (*glaube*), quando se penetra no «mundo intelligivel», no mundo dos *noumenos*, como fala Kant.

A existencia das «coisas em si», affirmada categoricamente por Kant, é, como já o fizemos notar, herança do racionalismo wolffiano que persiste em seu espirito.

Fallece-nos, porém, o conhecimento deste *absoluto indeterminado* que é exigido pelo character *relativo* do phenomeno.

A observação de Schopenhauer, que a coisa em si nunca foi em Kant o objecto de uma deducção regular, diz Delbos, é perfeitamente justa, pela razão de a coisa em si ser um presupposto indispensavel da doutrina kantista.

Como então chegar á existencia desta realidade incognoscivel que se dá como o fundamento transcendental de nossos conceitos empiricos, o *incondicionado* a que se devem referir todas as condições ?

Entende-se que Aristoteles possa appellar para «uma coisa em si», porque o ponto de partida de suas especulações philosophicas é o ser; para elle o «primeiro principio» não só é norma do pensamento, mas lei do real (1).

Mas com que direito Kant nol-a impõe, elle que transportou para o mesmo sujeito as categorias e os conceitos supremos e nos afirma que o objecto do conhecimento é uma apparencia, uma sombra do real ?

Certo houve mistér recorrer ao *methodo*

(1) Cf. Marechal, Opus. cit., cad. IV, p. 16; Garrigou — Lagrange — Dieu, son Existence, p. 98 e segs. Sentroul, op. cit., *passim*.

transcendental, inverter os processos até então em vóga e tentar a reconstrucção da *metaphysica*.

O progresso da *mathematica* e das *sciencias physicas*, diria Kant, está precisamente em que é o homem que crêa o facto científico, para usar a linguagem de seus discipulos, interpretes authenticos do pensamento do mestre; elle é quem produz as figuras, as formulas, quem institue a demonstração, modelando as coisas segundo as suas reflexões, ajustando-as á sua intelligencia.

Tal é o methodo, observa o mestre, que é necessario applicar á *metaphysica* para que esta deixe de ser um campo de lutas sem fim e possa satisfazer ás suas pretenções de saber inconteste, analogo ao da ordem scientifica.

Eis, pois, reconhecida por Kant a necessidade de uma *metaphysica* inteiramente nova que nos permita elevar acima da sciencia.

Admittil-a, todavia, no sentido tradicional, como *sciencia* do suprasensivel, do noumeno, é que não é possivel, como o demonstram as antinomias. Não podemos *conhecer* a coisa em

si. A sciencia jaz encerrada num circulo de ferro donde não há sahir.

O que conhecemos são apenas phenomenos, o que reputamos realidade são meras apparencias; movemo-nos dentro da esphera do «eu», passando do sujeito ao sujeito, sem attingir jámais a coisa. A razão póde *pensar*, conceber o real, exige-o, nunca, porém, o alcança. Na esphera do conhecimento, virão mais tarde os modernistas, tudo é subjectivo, tanto as leis scientificas quanto as theorias metaphysicas (1).

Esta é a razão pela qual a *Metaphysica, duce Kant*, passou, entre os modernos, a um estudo positivo, tendo um objecto concreto que é o proprio espirito (2).

Qual é portanto, o fundamento sobre que repoua a affirmação da «coisa em si», desta realidade incognoscivel, presupposto de todo o systema de Kant ?

Não é coisa facil interpretar o verdadeiro pensamento do philosopho allemão.

(1) Cf. Chiochetti, *Religione e Filosofia*, p. 59 -- 60.

(2) Brunschvicg, *apud Sentroul, op. laud.* p. 223.

Seus melhores commentadores divergem, dando lugar a duas grandes correntes em que se prolongou a philosophia critica. A primeira foi dar no pantheismo, identificando a «coisa em si» com o sujeito transcendental, o «Eu puro» de Fichte, que é, em essencia, a mesma doutrina de Hegel e Schelling dos Neo-hegelianos, Gentile, Croce, etc. A segunda, no positivismo, através de Renouvier e os Neo-Criticistas, ligando toda a actividade theoretica ao circulo estreito dos phenomenos (1)

Como quer que seja, os modernos, em côro quasi unisono, opinam pela supressão da «coisa em si», o *caput mortuum* do systema.

O proprio Kant acabou por estabelecer o primado da razão pratica sobre a especulativa, subordinando o saber á fé. E assim a Critica, preambulo da Metaphysica, veio a identificar-se com ella, como o nota Sentroul. Daqui por diante, a metaphysica será ou totalmente suprimida ou reduzida ao estudo dos limites do saber (2)

(1) Cf. Marechal, op. cit. cad. III, p. 164 e segs. Delbos, op. cit. p. 200 e segs.

(2) Cf. Sentroul, op. cit. p. 222 e segs.

CAPITULO IV

O KANTISMO

III

A RAZÃO PURA E A RAZÃO PRÁTICA

O Criticismo innovou os methodos, reconstruiu a metaphysica e fez de toda a philosophia uma doutrina agnostica.

Assim procede a Critica. Nem os sentidos, nem o entendimento, nem a razão, as três fontes do conhecimento *a priori*, nos representam o objecto em si, tal qual é na realidade.

«Não poderemos nunca, diz Kant na «Critica da Razão Pura», representar as proprie-

dades reaes dos corpos; não percebemos a coisa como ella é, mas sómente como apparece.»

As impressões recebidas do mundo exterior fundamentalmente se modificam através das formas *a priori* do *espaço* e do *tempo*, das *categorias* e das *idéas puras*, revestindo novo modo de ser, consoante o axioma escolástico: *quidquid recipitur, secundum modum recipientis recipitur*, a que se dá aqui interpretação diversa, visto como o ponto de partida de Kant não é o «em si», o absoluto metaphysico, senão o lado exterior do objecto, o aspecto phenomenal do dado.

As intuições empiricas são, portanto, meramente subjectivas, como subjectivos são os conceitos e as idéas.

Do principio basilar da philosophia critica se infere, com todo o rigor, que o conhecimento nenhum outro valor tem que o que o mesmo Kant lhe attribúe, a saber: um valor puramente relativo.

O objecto transfigura-se de todo; a relação que o conceito têm para com elle não im-

porta nem identidade nem contradicção; porquanto, se os sentidos, de maneira nenhuma, percebem a realidade objectiva, é obvio que os conceitos jámais lograrão expressal-a.

Conseqüentemente, a verdade ou o erro não se acha fóra dos juizos, está propriamente nas *syntheses a priori*, nas *intuições* e *conceitos*, tomados, não insuladamente, mas unidos, emquanto constitúem um todo indivisivel — o conhecimento científico.

Intuição e conceito, taes são, segundo Kant, os elementos de todo o nosso conhecimento.

Assim como, sem a sensibilidade, não poderia haver objecto cognoscivel, assim também, diz Kant, sem a intervenção do espirito, não poderia haver conceito objectivo. E' o espirito que accrescenta ao dado particular e contingente a *necessidade* e *universalidade* que reveste o conhecimento científico; elle é que reduz a multiplicidade á unidade *synthetica*.

Infelizmente esta acção do espirito não faz senão deformar o real.

A causa há de buscar-se, sem duvida, no

seu agnosciticismo fundamental que vicia todo o systema, na sua doutrina conceptualista, oriunda da escola de Occam, na prefalada distincção que pôs arbitrariamente entre os dois poderes de uma mesma faculdade — o *entendimento* (*verstand*) e a *razão* (*vernunft*).

Interceptado ao entendimento o campo do real, o que resulta é, como bem o assignala Troeltsch, a tendencia ao *normativo*.

Assim podemos resumir a doutrina de Kant relativamente ao valor objectivo do conhecimento.

«Há duas partes no systema de Kant, diz Secrétan: uma sciencia que não é verdadeira e uma verdade que não é sabida.»

Na ordem especulativa, o entendimento postula o real, mas o não attinge. A sua actividade limita-se aos dados sensíveis; quando separada das intuições empiricas, outra coisa não faz que apprehender as coisas de uma maneira geral, classificando-as em *categorias*. Os *conceitos puros*, não dizem, pois, nenhuma relação á «coisa em si».

Por outro lado, Kant distingue cuidadosa-

mente os *sentidos*, a *imaginação* e o *entendimento* que, dispostos em gradação successiva, supõem processos associativos multiplos até a producção da synthese sensitivo-racional em que se dá o conhecimento do objecto.

A transição faz-se por meio dos *eschemas*, na imaginação constructiva.

Para logo se chega a este resultado de toda a importancia, a saber, que a verdade no kantismo é puramente normativa.

Julgáreis que o conhecimento é conforme ás coisas, no entanto, são as coisas aqui que se devem adaptar á mente; é o espirito (intellectus) que assimila a si a *materia*, o «dado»; elle é que lhe impõe a forma, que o transforma, que o interpreta a seu modo, segundo as proprias leis.

Não é tudo. Convém apartar ainda todos os juizos analyticos e de percepção ideal, como tautologias; meramente explicativos, não trazem consigo a *extensão* do conhecimento, nada adiantam e carecem de toda a objectividade.

Pelo que, é sobre os juizos syntheticos *a priori* que se erige o edificio do conhecimento scientifico.

Quão mal segura é a base do palacio da sciencia moderna!

Argumentemos: se o real escapa inteiramente ao alcance da intelligencia, onde o fundamento da verdade, onde as arrhas do saber? Qual o valor da propria experiencia, quando o espaço e o tempo se têm a conta de formas *a priori*, e a determinação ultima do conhecimento — a sua necessidade e universalidade — se reputa por espontaneo fruto da mente?

Cavando um abysmo entre os *phenomenos* e os *noumenos*, destruindo-lhes a proporção intrinseca e o nexu intimo, já tomava Kant a defesa dos principios do idealismo; porque, em tal hypothese, ou os *phenomenos* nada seriam, ou quando ainda se tivessem por alguma coisa essas apparencias, certo nada mais fôram que simples projecção do espirito no mundo exterior. O soberbo panorama do universo subito se transforma no sonho de um allucinado.

E accaso escaparão illesas as mesmas sciencias?

Com este seu agnosticismo, levado ao

extremo , não há distinguir entre as sciencias e as especulações metaphysicas: tudo vêm abaixo por falta de apoio. Na verdade, assentae, como nol-o ensina o Mestre, que somos nós que ditamos as leis ao universo, logo vereis que não há nexo causal em a natureza, mas pura successão de phenomenos; em vez de relação entre causa e effeito, existem apenas juizos normaes correspondentes aos dados da experiencia, quer dizer: méras convencções (1).

Desta sua doutrina deduziram Le Roy e os Modernos a theoria da sciencia artificial.

O Dualismo : Sciencia e Metaphysica. Aliás, este é o pensamento dominante de toda a philosophia critica.

Todo o conhecimento, diz Kant, começa por intuições, passa, em seguida, a conceitos e acaba por idéas.

Não se deve esquecer, diz mui a proposito Sentroul, que, segundo Kant, o conhecimento é um todo cujas partes são inteiramente

(1) — Cf. Pesch — *Le Kantisme.* cap. II; Mattiussi — *Il Veleno Kantiano*, pag. 71 e segs. (2.^a ediz).

solidarias e connexas. Ninguém accentuou, talvez, tanto quanto elle a unidade do acto do conhecimento (1).

Ora bem. Nós sabemos que a sciencia têm seus limites determinados, os quaes não pôde jámais transpôr; todo o conhecimento scientifico tem por esphera propria a experiencia e dentro della se move, conforme hemos visto. A representação, assim Kant nos *Prolegomena*, grangeia-nos a verdade, enquanto se atém á experiencia; passando que seja os limites da experiencia, tornando-se transcendental, reduz-se a méra apparencia.

E não se recusa Kant terminantemente a attribuir a certeza ao conhecimento scientifico e experimental?

A Critica suppõe-no como certo, é verdade, mas certo não é, visto como na doutrina do philosopho allemão, só a razão pratica nos pôde inculcar os principios necessarios e absolutos.

Ao que elle nos ensina, a razão pratica deve dominar em toda a linha.

(1) — Kant et Aristote . - *Deuxième edit. française*, p. 160.

Não obstante, esta depende essencialmente da razão pura. E', como se vê, impôr o relativismo da ordem especulativa.

Transportando-nos, a subitas, da ordem científica para a metaphysica, appella Kant para um mundo superior, «o mundo intelligivel», onde se encontrem, quiçá, as garantias do nosso conhecimento experimental, a razão ultima da synthese judicativa.

A nova metaphysica apresenta-se-nos, pois, como a corôa do saber scientifico, o necessario acabamento da sciencia.

Aqui começa de funcionar o *dialello*; há uma verdade que não é certa e uma certeza que não é sabida. As duas razões mutuamente se annullam; são dois «centros de gravidade», dois mundos distinctos, irreductiveis, cada qual incompleto.

Como poderá, por conseguinte, a razão pratica, subordinada á razão pura, escapar ás antinomias?

As duvidas que se levantam no campo da especulação vão repercutir, de certo, no ambito da fé, no mundo dos intelligiveis.

De que assim realmente é facilmente nos convencemos.

A metaphysica só existe para Kant como tendencia, como uma necessidade imperiosa do espirito que o orienta em sua marcha para um «ideal» inacessível e fugidio.

Só seria possível a comunicação entre os dois mundos, mediante o *dynamismo* das «idéas», «por um estorço superior de intuição», diz Bergson.

Esta é, sem duvida, uma das direcções da critica. Mas terá ella sido explorada por Kant? Não, responde o Auctor da «Évolution Créatrice»; abriu elle o caminho para uma philosophia, mas não proseguiu nesta direcção. Já vimos que, dado o espirito racionalista de que estava imbuido, este pensamento — acção nos levaria a Fichte.

Uma vez que nos adstringimos á doutrina da Critica, força é considerar as «idéas», as formas logicas da razão, como condições, apenas, do exercicio da actividade theorica, como poder unificador e regulador da experiencia; desempenham para a razão o mesmo papel que as *categorias* para a intelligencia.

As três idéas de *Deus*, da *alma* e do *mundo* não geram em nós senão a illusão transcendental; não produzem a certeza, senão a duvida; não são theses, mas puras hypotheses; todos os argumentos de ordem racional redundam em paralogismos e sophismas.

Por isso, Kant se viu constrangido a buscar um ponto de apoio na razão pratica. Move-se num circulo vicioso, na petição de principio, no *Dialelle*.

Elle propõe, a saber, diz A. Franchi, que a razão praticamente supponha ser verdadeiro o que theoreticamente sabe ser falso: sabe que Deus não existe, que a alma não é immortal, que a vontade não é livre, mas deve, não obstante, dar mostras de crer na liberdade do querer, na immortalidade da alma, na existencia de Deus. Ou, para usar a linguagem de Kant, a razão sabe que a alma, o mundo e Deus não são entes reaes, *coisas em si*, mas *simples idéas*, a que não corresponde nenhuma realidade objectiva; no entanto, nos seus pensamentos e nas suas deliberações deve comportar-se, como se (*als ob*) aquellas idéas que

não representam objecto algum real tivessem a maxima realidade objectiva; isto é, deve supôr, deve «fingir que existem realmente os objectos daquellas idéas, objectos que não podem ter senão uma existencia imaginaria» (1).

A Razão Prática — Examinemos mais em particular a razão pratica.

Se, na «primeira critica» se nega a admittir no homem uma actividade theorica transcendente, na «segunda», na parte constructiva do systema, procura Kant supprir esta insufficiencia por meio da razão pratica.

Sustenta que o entendimento não só está em relação com os objectos, com as coisas de facto, senão também com a vontade, a faculdade de desejar, «emquanto o entendimento puro que neste caso se chama razão é pratico pela simples representação de uma lei» (2).

Assim, a razão pratica pode attingir a mesma realidade objectiva, inaccessible á ra-

(1) — Apud Zacchi, Dio II p. 246.

(2) — La Raison Pratique ed. de Picavet, cap. I.º p. 95.

zão theórica, e dada, contudo, a *priori* na lei moral, que brilha na consciência de todo o homem e se impõe como lei universal e necessária.

Ella é independente de todo o sensível, de todos os factos positivos, superior a todas as inclinações e interesses egoístas.

«O principio unico da moralidade, diz Kant (1), consiste na independencia de toda a materia da lei, isto é, de um objecto desejado, e, ao mesmo tempo também, na determinação do livre arbitrio pela simples forma legislativa universal de que uma maxima deve ser capaz.»

Erigindo a autonomia da vontade em norma suprema de todas as leis moraes e de todos os deveres, Kant condemna igualmente todos os systemas utilitarios que põem no prazer, no util a regra do bem ou do mal, todos os que admittem que o homem possa fazer o bem, quando em suas acções, não têm em mira exclusivamente o respeito á lei. Nada, diz elle, se pôde julgar bom sem restricção, senão a bõa vontade

(1) — Op. cit, cap. II § 8, Théorème IV p. 55.

e esta parece constituir a condição indispensável ainda do que nos torna dignos de ser felizes (1).

A lei moral deve ser observada, segundo Kant, por si mesma em homenagem ao dever, e não por motivos extrínsecos; por isso, exige que as nossas acções não só sejam conformes á lei, mas ainda não tenham por movei interesse algum della diverso.

A lei moral, portanto, não exprime outra coisa que a autonomia da razão pura pratica.

Neste axioma se condensa todo o systema moral de Kant. O homem não tem necessidade de procurar fó:ra de si mesmo o seu fim.

Este principio está na base de todos os systemas modernos: da moral evolucionista, da moral sem Deus, do immoralismo nitschiano, da moral scientifica. Desta famosa doutrina da autonomia da vontade decorre logicamente a negação de toda a auctoridade, inclusive a divina.

(1) — *Fondements de la Metaphys. des Moeurs*, trad. de Delbos pags. 87-8.

Da lei moral existente em nós, da voz do dever que impera em nossa consciência a philosophia tradicional argúe, com razão, a existencia de um legislador fóra de nós, de um superior a que o homem está sujeito e ao qual tende como a fim supremo e absoluto. Dahi vêm o dever; ali está a razão ultima da obrigatoriedade da lei.

Kant, porém, com o seu imperativo categorico, identifica o legislador e a razão humana, o dever e a consciência, divinizando o homem, constituindo-o fim a si mesmo e arrancando-o brutalmente da submissão a seu Creador (1).

Não se vê, assim, como, sem contradicção, possa Kant passar, com os Modernistas, ao transcendente, ao suprasensível, estabelecendo as três verdades essenciaes, como postulados necessarios da razão pratica. «Se o suprasensível foge á consciência humana, diz Biavaschi, não têm o direito de propôr como ideal a obrigação de respeitar a lei em homenagem

(1) — Cf. Biavaschi, op. cit. p. 30.

ao dever. Não se póde limitar a consciencia ao mundo phenomenico e tender ao mesmo tempo a alguma coisa de suprasensível.»

Depois de assentar-se como principio da moralidade a autonomia da razão pratica, não se comprehende como se possa chegar á existencia da vida futura e de Deus remunerador.

Não é Kant quem nos assegura que a lei deve ser observada por mera reverencia?

Não é elle quem nos dá a vontade humana como lei para si mesma?

«Eu, diz Fontaine (1), não sei de modo algum conceber este Deus que vêm, com tanta pompa, coroar um systema moral, inteiramente elevado sem elle e fóra delle... Ponde-o á base do vosso monumento e tereis então o direito de rogal-o que lhe venha coroar o fastigio.»

Aliás, se ao lado da razão pratica é necessario pôr Deus, se as leis moraes, como diz Kant, devem residir num Ser necessario, sob pena de não serem mais que vãs chimeras, é a heteronomia que o philosopho pro-

(1) — Apud Ferretti — Il Problema Morale, p. 52.

fessa, como tão bem nol-o mostra Fouillée . . . «Para Kant, assim elle, o *em si* da moral, o absoluto que commanda, a voz desconhecida que ordena no fôro da consciencia era, em essencia, Deus. E nada é mais verdadeiro. Kant começou por nos fazer acceitar a voz, reservando-se fazer-nos admitir por postulado a bôca divina de que sae, e ufana-se de ter assim estabelecido a moral fóra da theologia, quando em realidade lhe deu um fundamento já theologico, chamando a voz interior uma voz absoluta, imperativa e noumenal, isto é, divina» (1).

A condição de uma verdadeira etica está precisamente na dependencia da creatura para com o seu Creador. Só Deus, centro de todos os fins, pode ser a norma suprema da moralidade, de toda a rectidão, de todo o bem e de toda a virtude. Delle é que vem a efficacia da sancção. O homem não tem jurisdicção sobre si mesmo e, como tal, não se pode obrigar a si mesmo, ligar a sua vontade pela lei, mi-

(1) — Apud Farges; *Études Philos.* t. VIII — *La Liberté et Le Devoir* p. 412.

pôr-se sacrificios de toda a sorte, sem exceptuar o da propria vida. Seria preciso, antes do mais, provar a legitimidade desta lei e dizer donde vêm tanta força e vigor.

Emancipada a razão, o homem já não conhece superior; desde então, já não há dever, nem lei de especie alguma. Subverte-se, de prompto, todo o fundamento da ordem moral.

Tudo quanto é de anarchia e extravagante, de nefasto e demolidor, todas as doutrinas por mais perigosas e dissolventes — o orgulho, a immorabilidade e o atheismo — tudo contém em seus principios a famosa autonomia da vontade.

DO KANTISMO
AO
IDEALISMO ABSOLUTO

En outre, ces divers systèmes représentatifs du réel, les uns plus simples et les autres plus complexes, sont tels que l'on peut découvrir entre eux une correspondance, et passer de l'un à l'autre. Dès lors, il appartient peut-être à un rationalisme plus entier de se demander, si, lorsque plusieurs systèmes d'idées peuvent se traduire ainsi les uns dans les autres et se correspondent, on peut dire vraiment qu'ils sont plusieurs ?

Et d'autre part, l'idée que le plus simple de ces systèmes pourrait, tout en étant le plus simple, n'être pas le vrai, offre-t-elle un sens bien intelligible ?

Parodi — La Philosophie contemporaine en France, pag. 248

CAPITULO V

DO KANTISMO AO IDEALISMO ABSOLUTO

E' conhecido o caminho que o pensamento humano percorreu do idealismo transcendental ao idealismo absoluto.

De Kant a Hegel não há abysmos que transpôr.

A passagem, como já fizemos notar, deu-se naturalmente, em virtude dos mesmos principios da philosophia critica.

Seguindo na pista de Descartes, Kant transplantou o centro de gravidade do mundo dos factos exteriores para o mundo da consciencia, e inculcou, com toda a força, o subjectivismo.

De sorte que não existe senão o que entra nos moldes geraes, nos eschemas previamente organizados. O que as categorias logicas não abrangem não existe.

Tudo se deve referir ao pensamento, tudo é uma projecção do «eu».

E', pois, o homem, rigorosamente falando, o eixo do mundo, o centro de toda ordem real.

Bem sabemos que Kant, ao lado deste systema fechado, pôs uma ordem de coisas independente da razão; esta, porém, cumpre a todo o custo eliminá-la, porque existe em contradicção aberta com os principios da Critica.

A «coisa em si» é, ao que julgam os discipulos de Kant, um verdadeiro tropeço, uma peça que, por desnecessaria e inteiramente inutil, deve ser, quanto antes, lançada ao rol das coisas mortas.

Se para existirem, as coisas devem ser danlemão conhecidas; se é o conhecimento que as faz existir; se o universo inteiro nada mais é que uma construcção do espirito, certamente não se comprehende como se possa estabele-

cer a existencia de coisas, de realidades objectivas, antes de todo o conhecimento.

Que faltava, pois, para chegar ao idealismo absoluto?

O passo estava dado. Amputado o *caput mortuum*, banida de vez esta excrescencia do systema – a coisa mais embaraçosa que jámais se viu—o idealismo posterior proseguiu na direcção de Berkeley, não admittindo senão uma realidade—o pensamento, onde todos os contradictorios se harmonizam, todas as differenças se apagam e o ideal iguala ao real. *Esse est percipi*, diz Berkeley.

Tudo é interior a tudo.

Como se vê, o principio da immanencia enunciado pelo kantismo, attinge aqui a sua perfeição, estende-se a todas as coisas e envolve a natureza em sua complexidade, sem deixar um lugar para o transcendente.

Dá-se a fusão do «eu» com o «não-eu», a transferencia das categorias logicas para a essencia mesma da realidade, no verdadeiro

sentido hegeliano (1), põem-se como identicos o sujeito pensante e o objecto e proclama-se que nada tem existencia a não ser em união com a natureza universal: todas as coisas são construcções inconscientes do «eu». Eis a philosophia da *identidade*.

E' o monismo absoluto, o pantheismo em sua mais repugnante forma.

Esta interpretação immanentistica é commum a Hegel, Schelling, Fichte, Feuerbach e Marx e culmina nas diversas correntes do idealismo contemporaneo, em que nenhuma distincção adequada se reconhece entre os mesmos estados de consciencia e nada mais salvo permanece, excepto o acto de pensar.

O «eu vivo», nesta philosophia nova é a só realidade existente que se crêa perpetua-

(1) — Cf. Fensi—La Transcendenza, p. 7. «Ma con ciò, aggiunta, col collocare tali elementi ogici nello stesso germe delle cose se faceva di questo germe, della forza creatrice originaria dell'universo, un principio che, con tando di quegli elementi logici i quali formano la sua sostanza di ciò che è mente, è in realtà una Mente in grade, il Macrocosmo mentale di cui quel microsmo (?) che è la mente umana è la piccola riproduzione: se ne faceva un Io, secondo il linguaggio de Fichte, l'Idca, secondo il linguaggio di Hegel» p. 8.

mente, que se identifica em tudo com o proprio evolver.

Ninguém contesta que o hegelianismo é o fulcro sobre que giram os espiritos, o ponto de confluencia de todos os systemas idealistas enquanto todos explicita ou implicitamente professam o pantheismo.

Todos vieram dar em Hegel através de Fichte e Schelling (1).

Com que inutil se torna buscar a realidade fóra do pensamento: todo o mundo exterior se reduz a uma criação do espirito. E, pois, o homem não póde sahir de si mesmo, a verdade, o direito, a moral, a religião, só dentro em nós é que existem.

Resúlta, portanto, que toda a realidade, se bem se applicam os principios do kantismo, é dependente do entendimento.

A actividade cognoscitiva que, por sua

(1) -- Estas varias phases do idealismo post-kantiano são muito bem assignaladas por Espaventa, Croce e Gentile. Este ultimo auctor frisa igualmente o paralelo desenvolvimento da philosophia italiana que de Galluppi que recorda Kant (phase do criticismo) vae a Rosmini, que, como Fichte, ultrapassa a Kant (phase do subjectivismo) e deste a Gioberti que é o Schelling, e em parte, o Hegel italiano (phase do objectivismo).

natureza, é destinada a modelar conceitos, sem nenhuma relação com as coisas, a ajuntal-os e systematizal-os, dando-lhes determinada ordem e unidade, esta é que projecta as coisas fóra de nós.

Hegel concebe o universo como o Grande-
Todo no seio do qual está a idéa que manifesta a sua actividade através das infinitas formas particulares em que se immerge até attingir a sua meta, o seu grau mais elevado no pensamento, na auto-consciencia.

Só então se torna Mente ou Espirito.

A este processo evolutivo, a esta revelação progressiva da idéa ajusta-se o famoso obscurissimo da *Encyclopedia*: «O terceiro syllogismo, diz Hegel, é a idéa da philosophia, que tem por termo medio a razão que sabe a si mesma, o absolutamente universal: termo medio, que se *dualiza em espirito e natureza*, faz daquelle o presupposto como processo da actividade subjectiva da idéa e desta o extremo universal, emquanto processo da idéa, que é em si e objectivamente. O auto-juizo da idéa nas duas apparencias determina estas *como as suas manifc-*

tações, manifestações da razão que sabe a si mesma.»

O germe, pois, donde saíu o universo, diz um consciencioso interprete de Hegel (1) possúe a mesma essencia que no fim do desenvolvimento revela a si mesma ser pensamento, isto é, a si se revela como pensamento *em nós*.

Por outros termos: a força originaria, a idéa, é da mesma natureza de nossa mente: o racional é o real; a ordem das idéas é a ordem das coisas. Tudo é immanencia.

Tinha affirmado Kant que as coisas não podem existir independentes do entendimento; este é que as crea, que as projecta fóra de si. Que fez Hegel? Transpôs estas categorias logicas, o poder creador para o centro mesmo do universo, dahi o nome de idéa com que designa a força originaria, o germe do mundo.

A *razão que sabe a si mesma* tudo comprehende, é a summa realidade. A idéa que

(1) — Rensí no prefacio da obra de J. O. Hibben—La Logica di Hegel; ed. it. p. XIX.

dantes apparecia suffocada nas formas particulares volta ao estado uniyersal.

O absoluto é, assim, natureza e espirito. Esta doutrina applicou-a Welhausen á philosophia da historia.

A theoria do progresso indefinido, de facto, toda se inspira em Hegel.

E Marx, em seguida a Feuerbach, chegou, com os mesmos principios, a construir a sua famosa theoria do materialismo historico.

Croce e Gentile na Italia levaram a suas ultimas consequencias a doutrina de Hegel, corrigindo-lhe o methodo e separando *o que é vivo do que é morto*.

Gentile insiste com força no absurdo que o hegelianismo estabelece com a passagem do abstracto ao concreto e conclúe pela inversão do problema hegeliano, partindo do *pensamento actual concreto* e não, como Hegel, que da idéa, do elemento logico procedeu ao espirito (1).

A deducção hegeliana, diz elle, movia do

(1) — Bensi discorda da interpretação que a escola de Croce e Gentile dá do systema de Hegel: cf. Reissi—La Transcendenza, cap. I.

abstracto ao concreto, e do abstracto ao concreto não há passagem. Movia da logica do real que governa o pensamento como norma deste, movia em seguida da natureza como antecedente necessario da historia do pensamento, isto é, do concreto. E ali não chegava, porque não podia chegar. Ao invés, do concreto a passagem ao abstracto não é senão o mesmo processo eterno de idealização de si. O acto do pensamento é, de facto, consciencia de si ou realidade que se realiza, idealizando-se.

Vém ao caso applicar a esses diversos systemas a observação que Parodi faz a proposito da critica scientifica. São effectivamente varios esses systemas idealistas? E o facto de um delles poder ser averbado de falso não levanta suspeitas igualmente sobre os mais?

O principio da immanencia, professado por todos os idealistas, tende forçosamente a absorver o individuo no todo, a transformar as cousciencias dos diversos homens numa só e a mesma consciencia, quer, em de initiva, que eliminado todo o conceito de transcendente, de

«coisa em si», reste apenas, como uma única realidade, o «eu» com suas representações.

Descartes, a despeito de sua dúvida universal, deixara de pé a realidade do sujeito, do espírito, ferido pela evidência do mesmo facto de pensar: *Cogito, ergo sum*.

Também esta só respeitam os idealistas que, por mais esforços que façam, não logram sair do panlogismo de Hegel.

Não há um lugar aqui para «il vecchio Dio», o Deus transcendente; substituiu-o «o novo Deus», o Deus immanente no homem — o pensamento que o lançou fóra, que o matou (1).

As consequências nefastas deste solipsismo vêm-na os próprios idealistas.

Dado que o conhecimento se volve e revolve dentro em si, sem que possa alcançar jamais outra realidade distinta de si mesmo, como fugir ao nihilismo intellectual?

Que é um pensamento esvasiado de toda a realidade, de todo o conteúdo?

(1) — Assim, entre outros, Gentile.

Um contrasenso, responde Biavaschi, uma aberração tão inintelligível como um círculo quadrado.

Em abono deste postulado primeiro de toda a philosophia cita C. Boyer a auctoridade de dois dos mais illustres representantes do idealismo, Gentile e Le Roy.

«Não há pesquisa philosophica ou scientifica, diz o primeiro, não há pensamento de especie alguma, sem a fé do pensamento em si mesmo ou no proprio valor, sem a convicção espontanea e profunda de pensar a verdade.»

Nem menos preciso é o segundo.

«E' impossivel enunciar que não há real, escreve Le Roy, porquanto esta propria enunciação o implicaria. De tudo posso duvidar, mas não também desta duvida, pois, estendendo até lá o sceptismo, meu pensamento se negaria a si mesmo, no momento exacto em que se affirma.»

E' claro, por conseguinte, que o idealismo, atreito a seus principios, conduz ao nihilismo intellectual.

Se o «eu» não póde sahir de si, se não póde conhecer senão os seus proprios actos, como poderá conhecer a consciencia dos outros homens?

Em vão se appellará para uma consciencia universal, porque esta não attingirá nunca a singularidade incommunicavel do «eu».

Há um abysmo que ninguém pode vencer entre os actos proprios e singulares de cada um e o pensamento, a consciencia universal que Lachelier finge para se furtar ás difficuldades insuperaveis do idealismo.

Quanto á Mente universal, excogitada por Gentile, que nol-a dá como eterna, infinita, nota Busnelli que outra coisa não é que um renovamento da doutrina averroista do intellecto unico e universal, impotente para superar a distincção entre o universal logico e o universal real (1).

No mais, tudo são illogismos e sophismas.

A relação que a coisa diz com o intellecto,

(1) — I Fondamenti dell'idealismo Attuale Esaminati, p. 100 e segs.

tanto basta para que os fautores desses sistemas de palavras transformem o mesmo objecto pensavel em puro pensamento, em effeito, creação da mente, equiparando a nossa sciencia com a sciencia pratica de Deus que tudo fez e creou, e em quem se não descobre imperfeição e ignorancia, pois unifica em si toda a perfeição, tudo sabe e conhece.

E' realmente estranho que o homem fosse, segundo diz Gentile «autoconsciencia que se realiza como consciencia das coisas», e destas não tivesse completo conhecimento, fosse ignorante de sua obra (1).

Após este longo percurso nos dominios da razão pura, abraçando com uma vista retrospectiva todo este vasto periodo que vae de Kant aos neo-hegelianos, não descobrimos senão destruições e ruinas. O pensamento tudo negou. Negou a Deus, a religião, a sciencia, a arte, salvando apenas o pensamento puro, o acto do espirito em acto.

(1) — Este argumento é bem desenvolvido por A. Zacchi— *Il Nuovo Idealismo* de B. Croce e G. Gentile; Roma, 1925, p. 218 e segs.

AS FONTES DO MODERNISMO

CAPITULO VI

AS FONTES DO MODERNISMO

I

A Dogmatica Protestante e o Livre Exame.—Quando nos restringimos ao terreno scientifico para estudar o facto do Christo e do Christianismo, tendo em vista as suas origens, duas concepções se nos deparam radicalmente oppostas: uma estabelece o character sobrenatural de Christo e a divindade da religião; a outra exclúe toda a idéa de transcendencia e considera a fé como simples producto formado em condições naturaes, parto espontaneo da evolução humana.

A primeira é a posição assumida pelo catholicismo; a segunda, a sustentada pela escola racionalista.

Entre uma e outra, como se vê, não há aliança possível.

Por isso, tão incoherente se mostra consigo mesmo o protestantismo orthodoxo, ao tentar a solução do problema religioso, unindo entre si correntes que se repellem.

Essa antinomia existe no protestantismo e é real e de todo irreductível, porquanto deriva da mesma essência da Reforma.

Na verdade, o «credo» protestante, ainda reduzido a seu mínimo, de nenhum modo se concilia com o principio do livre exame.

Não se póde, de um lado, elevar a Biblia a regra de fé, impôr dogmas e convicções, e, de outro, decretar a liberdade de crêr, dar o direito de submeter a exame as crenças, deixando a cada um elaborar, como bem lhe aprouver, o seu christianismo.

Percebe-se, desde aqui, diz Sabatier (1),

(1) — Cinquante ans de souvenirs—Journal de Genève du 5 Mai 1896, apud Goyau—L'Allemagne Religieuse t. v., Préface p. p. XI—XIII.

os dois termos da antinomia inerente ao protestantismo. Se não tendes confissão de fé, pergunta elle, que sois, que sociedade formais, porque existis? E se promulgaes uma confissão de fé, se m'a quereis impôr, com auctoridade e a despeito dos protestos de minha consciencia, como podeis permanecer ainda p:otes antes?

Está fóra de nosso proposito acompanhar, passo e passo, a evolução do protestantismo, descrever, como o fez magistralmente Bossuet, o quadro triste das lutas, discordias e variações constantes que nelle se deram, desde o momento em que Luthero e Calvino proclamaram a razão individual como juiz supremo da fé. A nosso fim bastará attentar na «força» do principio e nas consequencias que delle decorreram

É primeiramente, quem considera o alcance do principio, para logo vê que elle implica a idéa de divisão e de schisma, como elle quentemente o mostrou Wiseman (1) pois uma vez

(1) — Conférences sur les Doctrines et les Pratiques de l'Eglise Catholique t. I, Conf. II, p. 65.

que a razão individual é reputada pela base única da fé, logicamente se conclue que ella será differente na ordem e proporção em que os individuos o são entre si.

Ponde cada homem arbitro de sua crença, a tirar da Escriptura o que julgar que nella se contém e vel-o-eis auctorizado, por esta doutrina, diz Bossuet, a adorar suas invenções, a consagrar seus erros, a chamar Deus tudo o que elle pensa.

E o insigne Bispo de Meaux poude ver antecipadamente, com seu olhar de genio, a sorte que aguardava o protestantismo. «Desde então, accentúa elle, já foi previsto que, não havendo mais freio para a licença, as seitas se multiplicariam até o infinito, a obstinação seria invencivel e, enquanto uns se entregariam a disputas interminas, ou tomariam seus devaneios por inspirações, outros, fatigados de tantas visões loucas, sem já lhes ser dado reconhecer a majestade da religião, dilacerada por tantas seitas, iriam, enfim, buscar um repouso funesto e uma completa indepen-

dencia na indiferença das religiões ou no atheismo».

Em segundo lugar, está o facto vivo, palpavel nas entranhas do protestantismo, facto que confirma todas as geniaes previsões de Bossuet, todas as desastrosas consequencias do principio do livre exame. E' a con radicção do protestantismo comsigo mesmo; são as perpetuas contradicções dos reformadores com seu principio fundamental.

A par da razão individual, a auctoridade absoluta; a par da autonomia, a dependencia, a restricção. Aqui a licença incontida, o poder de tudo examinar, de tudo julgar; ali, o cerceamento da liberdade, os artigos de fé, impostos em nome de uma auctoridade, os sym-bolos communs, a profissão de uma crença igual para todos.

Porque, pergunta Jarlit, esta confissão de Ausgbourgo: estes trinta e nove artigos do estabelecimento anglicano? Porque estes synodos famosos de Dordrecht e de Charenton? Tém-se o direito de exigir daquelle que abraça o protestantismo outra profissão de fé que esta:

«Eu crêio em mim e protesto contra a Igreja catholica?» A contradição é aberta. (1)

A Immanencia Religiosa. — Por mais profunda que seja, entretanto, esta antinomia, o protestantismo liberal pretende, senão resolvel-a, pelo menos attenual-a «em soluções provisórias e progressivas».

Esse milagre de conciliação estava reservado á theoria da immanencia realizal-o, verem-se com o exito desejado.

Fruto de um longo trabalho da theologia evangelica, ella representa um esforço religioso, quase sem exemplo, apta, aliás. a todas as ousadias do pensamento, accommodada ás exigencias do tempo e provida, ao demais, de uma lingua propria, flexivel e amoldavel, prompta a quaesquer convenções.

Admirava-se, com razão, que as confissões dissidentes, estruidas pelo individualismo racionalista e pietista, ainda podessem viver.

De facto, que já possuíam ellas da antiga

(1) — Cf. Wiseman, *op. laud*, *Introduction par M. l'Abbé Jarlit.*

fé? Os artigos q e uns affirmavam, negavam-nos outros, valendo-se todos da mesma Biblia; com as discordias, cada vez mais crescentes, quase que se extinguiu a vida; a duvida invadiu as almas; desecou-se o sentimento religioso e os velhos ramos do lutheranismo e do calvinismo, estereis e mirrados já se não distinguiam do puro racionalismo ou do socinianismo.

As igrejas separadas reclamavam, pois, novo alento e força para chegar até nossos dias.

Eis que a nova doutrina da immanencia allia a fé ás grandes correntes da philosophia moderna e alastra-se por toda a parte, a ponto de seduzir os espiritos lá onde reinava tranquilla a fé tradicional.

Dahi a ultima proposição condemnada pelo Decreto *Lamentabili*: «O catholicismo hodierno não se póde conciliar com a verdadeira sciencia, a não ser que se transforme num certo christianismo não dogmatico, quer dizer: num protestantismo lato e liberal».

Já podemos saber em que consiste a immanencia religiosa. Os protestantes liberaes que

se têm como os discípulos legítimos de Lutero rejeitam todo o «credo», todo o dogma e pensam que a união das igrejas dissidentes só é exequível por meio da immanencia, isto é, associando-se a fé á liberdade, o Evangelho á Razão.

«Nem dogmas, nem ritos, nem Igreja, escreve Guignebert, tal nos parecia dever ser a consequencia logica do que os Evangelhos nos deixam entrever do caracter de Jesus».

Não se pode ser mais radicalista. E no campo liberal todos se congregam em derredor de Sabatier e Réville, fazendo descer a religião para o interior da alma, para os recessos da consciencia. *Quid interius Deo?* eis a divisa do protestantismo.

Encarada sob este prisma a immanencia pôde definir-se um christianismo sem dogmas; é a religião do sentimento, a percepção do divino. Segundo elles, a doutrina da experiencia religiosa tudo explica, tudo salva, promovendo a união na fé e na liberdade.

Deste modo, consoante opinam os liberaes, ficam salvaguardados o milagre, a revelação,

o sobrenatural, e, desde que não é um systema de verdades que se trata de impôr, têm cada um o direito de escolher o que bem lhe aprouver, o que equivale a uma sanção do principio do livre exame.

Apenas, em tal caso, não há razão para distinguir entre crença e crença; entre os discipulos de Christo e os de Mahomet; entre os povos nomades e selvagens que adoram as forças da natureza e todos os que não prestam culto senão a Deus, Creador do céu e da terra.

Pois todos têm os seus sentimentos, as suas emoções religiosas; todos são, assim, chamados a irmanar-se na mesma fé, na mesma religião.

A Evolução do Protestantismo. De Lutero a Loisy. — E' cheio de interesse para nós assistir á marcha do pensamento no scio do protestantismo. Para isso se faz mistér descer até Lutero.

Num capitulo magistral de sua obra «Luther et le Lutheranisme», que, na edição de Pacquier, é o quarto do tomo terceiro, demon-

stra Denifle contra Suberg que Luthero ignorava a idade de oiro da escolastica, nomeadamente a Santo Thomás. Sua philosophia é a mesma de Occam; Luthero não deixou nunca de ser occamista.

É porque? A razão é obvia. As idéas de Occam adaptam-se maravilhosamente á dogmatica protestante.

Segundo a escola occamista, a justificação, a graça, toda a ordem sobrenatural, em summa, apparece como um facto puramente exterior. Tudo depende da acceitação divina, o que equivale a uma profissão de agnosticismo. Pois, se a ordem sobrenatural não differe essencialmente da ordem natural; se um acto de caridade, em si, não excede as proporções da natureza; se toda a dignidade e merito das acções humanas vêm da livre vontade de Deus, eis applicado á ordem sobrenatural como mui argutamente nota Pacquier, este scepticismo e agnosticismo que os nominalistas adoptam para as verdades de ordem natural.

Luthero, como mais tarde o fará Kant,

circumscreve o entendimento ao mundo dos phenomenos. A sua philosophia, inteiramente opposta á de S. Thomás, já contém em germe o agnosticismo das idades posteriores.

Com Occam, diz Marechal (1) se dá o primeiro passo para aspectos estranhos a toda a philosophia antiga; elle renova a antinomia do «Um e do Multiplo» e, por seu nominalismo torna impossivel a prova racional da existencia de Deus. As lacunas do conhecimento racional preenche-as elle com a fé revelada, á qual dá sua livre adhesão.

Toda penetrada desta philosophia agnostica, a dogmatica protestante não podia deixar de influir nos multiplos systemas que abrolharam no periodo do Renascimento.

Os discipulos de Lutero propenderam, mais que o Mestre, para o deismo, que ao lado do naturalismo, alargava, por toda a Europa, os dominios de suas conquistas.

Era o primeiro passo dado para a unificação das crenças que, desde o nascer mesmo

(1) Op^r cit. c. I, p. 81; Liv. IV cap. I, p. 120 e segs.

do protestantismo, estavam scindidas, de tal modo que cada individuo constituia sua igreja.

As lutas religiosas da Reforma, escreve De Wulf (1) inspiravam a um grupo de publicistas projectos de conciliação entre numerosas confissões. Estavam todos convencidos de que as religiões, quaesquer que fossem, aliás, as divergencias dogmaticas, possuíam certo numero de verdades essenciaes acerca de Deus e que, neste ponto, bem se podiam conciliar.

No entanto, o principio fundamental da Reforma continuava sua obra de demolição.

As idéas de Socino eram acolhidas pelos Reformadores, em nome da liberdade illimitada de pensamento que ficava entre as «confissões», como artigo indiscutivel e insophismavel.

Senão quando surge um homem que, com o poder de seu genio e a fama de seu nome, levantou as bases de uma theoria, á feição protestante e deu largo curso ás novas idéas.

Este, já o conhecemos, é o famoso auctor

(1) Histoire de la Philosophie Medievale, p. 586; § 9 n. 466.

do Criticismo, o fundador de uma religião immanente, de uma fé que não transcende ao mesmo homem, de uma moral, que têm por condição *sine qua non* a autonomia da vontade.

Eis a origem remota da theoria da immanencia, As verdades moraes e religiosas, a fé, a revelação tudo se radica numa *necessidade*, numa exigencia da razão pratica, tudo nasce do proprio homem.

Doutra parte, Semler introduzia o canen racionalista na interpretação dos Santos Livros e por ahi se tornava o fundador desta escola tristemente celebre em que se distinguiram Gesenius, Paulus, Rupp, Strauss, Baur.

Emquanto isto se passava no terreno da exegese biblica, a philosophia do sentimento tomava um impulso consideravel, a partir de Rousseau que inflúe poderosamente sobre a construcção da philosophia moral de Kant, e, ao depois, graças sobretudo, ás doutrinas de Jacobi, de Schleiermacher e dos Neo-criticistas francêses, sem esquecer Blasio Pascal.

A Kant veio juntar-se Espencer com a sua

famosa theoria da Evolução. E Newman, por primeiro, nos apresenta esboçada a futura concepção modernista do desenvolvimento dos dogmas.

Assim, o que Lutero não alcançou após inúteis esforços, conseguiram-no os seus discipulos com a doutrina do sentimento religioso, com a theoria da immanencia, fadada que estava a alliar os espiritos no meio da dissolução das crenças.

A publicação do notavel livro de Henri Bary — «La Religion dans la société aux E'tats-Unis» — trouxe-nos importantes subsidios á elucidação da historia da philosophia religiosa na patria de Peirce e James.

Assignala Bary as diversas phases do christianismo americano, que data da época da colonização.

Os primeiros colonos que eram puritanos estiveram na Hollanda, antes de passar á America. Em 1612, escreve Robinson o celebre tratado de communhão religiosa, que é o primeiro testemunho de um espirito novo em religião. Esse esforço para a solidariedade ainda mais

se accentúa com Channing que reduz a nova crença a *systema philosophico* sob a designação de unitarismo.

De 1830 a 1840, surge nova facção, a dos transcendentalistas, que é a que representa melhor a religião americana. Conciliadores, por excellencia, diz Barge, os transcendentalistas personificam o horror que os Americanos têm ás controversias e polemicas: elles conciliam todas as tradições: christãs e racionalistas, individualistas e socialistas.»

O termo desta evolução vamos encontrar na «Sociedade de Cultura Moral» que se difunde por toda a parte.

Na America, o principio basico da Reforma produziu igualmente os seus frutos, desmoronando as crenças e substituindo o sentimento á religião.

Aqui temos de novo um christianismo sem dogmas, uma igreja ampla e leiga, livre de «abstracções metaphysicas», alliviada de gravames de toda a especie, sem barreiras intransponiveis, enfim, um protestantismo lato e li-

beral. Quanto á igreja anglicana, esta perdeu de todo a sua orthodoxia. (1)

Assim se tocam entre si o positivismo christão do Novo Mundo e os systemas philosophicos da Allemanha e da França.

Pfleiderer, Schleiermacher e Ritschli falam como Paulo Sabatier. O Auctor da Vida de S. Francisco tece lôas aos modernistas.

Adivinha-se a influencia do philosopho de Königsberg: todas as doutrinas acima expendidas têm seu fundamento na autonomia da razão.

A chave da abobada da theoria da immanencia é, como diz Fonsegrive, o primado da razão pratica.

«Il faut bien reconnaître, escreve elle (2), que le fond et le principe de tous ces manières de penser et de raisonner se trouvent dans la critique de la raison pratique, là où Kant veut établir que la raison pratique prime la raison pure.»

Kant resume, pois, todas as fontes remotas do modernismo.

(1) — Vide Hugaeny, Critique et Catholique, t. 1, pag. 158 e segs.

(2) — Le Catholicisme et la vie de l'esprit p. 52.

CAPITULO VII

AS FONTES DO MODERNISMO

II

BERGSON E W. JAMES

Entre as fontes proximas do modernismo nomeadamente se enumeram os systemas de Bergson e de William James, dos quaes pouco teremos que dizer, de tal modo se incorporam elles na doutrina que nos propomos analisar.

Gentile, como vimos acima, põe o conhecimento da realidade num acto só do espirito, na razão que sabe a si mesma. Bergson, por

via differente, chega quase a identico resultado, reivindicando para a *intuição* o papel que o philosopho italiano attribue á razão.

Um explorou a direcção intellectualista da Critica; o outro, a positivista.

No intuicionismo bergsoniano não há pensamento, não há reflexão alguma. Os conceitos são para Bergson, photographias mortas, symbolos de valor puramente relativo que não podem expressar a realidade que está a evolver continua e ininterruptamente.

Destruindo o valor da abstracção, do raciocinio, Bergson eleva o instincto acima da propria razão e *velit nolit* fecha o caminho ao conhecimento.

Que é, com effeito, a intuição bergsoniana?

Segundo a confissão de seu Auctor, ella não se distingue dos sentidos e da consciencia, reduz-se consequentemente ao instincto. E' essa sympathia, essa força advinhadora, que é de sua natureza mesma cega.

Vista a influencia deformadora da intelligencia, num systema assim agnostico, a intui-

ção em virtude da qual se aprehe a realidade do eu vivo», em tudo identico ao «Fieri» ao «vir-a-ser» não pode ser levada a conta de conhecimento propriamente dito.

Já dissémos que esta doutrina monistico-dynamica restaura o empirismo puro do velho Heraclito.

«Há mudanças, diz Bergson, mas não há coisas que mudam; a mudança não têm necessidade de suporte. Há movimentos, não há, porém, necessariamente objectos invariáveis que se movem: um movimento não implica um movel (1).

Tudo corre, tudo é movel e fluente — eis a base da «philosophia nova».

A causa de semelhante opinião, segundo já notava Aristoteles acerca da theoria heracliana, é que os que assim pensam só admittem como entes as coisas sensiveis que vêem em perpetuo movimento. Dahi as aberrações a que chegam, negando a *substancia* ou *essencia* das coisas, a existencia de um sujeito

(1) Perception du Changement, p. 26; cf. Evol. Créatrice p. 270.

permanente, um *elemento commum*, de todo em todo, necessario para explicar a mesma mudança — o vir-a-ser, que serve de ligação entre o ponto de partida e o ponto de chegada, o que importa a destruição de todo o pensamento, de toda a verdade, de toda a sciencia e torna impossivel a mesma linguagem.

Não é preciso adiantar que não vae grande differença entre a intuição de Bergson e a experiencia religiosa de W. James e dos modernistas.

A theoria da subconsciencia que os dois philosophos desenvolvem passou, sem nenhum additamento, sem nenhum retoque, a fazer parte das doutrinas condemnadas pela encyclica *Pascendi*.

No que toca, em particular, a W James, dir-se-ia que sua doutrina, seus processos, seus methodos, tudo foi incorporado no patrimonio commum dos modernistas. Aceita a concepção da sciencia, tal qual Kant e Espencer. Da necessidade do divino, da subconsciencia faz sahir a religião, a fé, a revelação, todo o sobrenatural. E' o auctor que mais affinidades

têm com os Modernistas. Também um e outro, como os Modernistas, são hegelianos e não fôgem ao pantheismo.

William James applicou aos estudos dos factos religiosos o methodo positivo. Quis não sómente descrever, mas ainda apreciar o valor desses curiosos phenomenos da consciencia humana, encarados sob o seu aspecto pratico.

E', pois, uma philosophia que elle esboça de character agnostico e pragmatico.

Toda a doutrina que não interessa á nossa vida moral é, segundo o professor da universidade de Harvard, privada de alcance religioso. Uma religião, diz elle, é uma regra de acção e, como tal, é sempre fecunda.

Para julgar se uma religião é verdadeira ou falsa lança mão do criterio utilitarista: religião verdadeira é a que é util e leva á pratica.

Com isso, rejeita, como o fez Kant, todo o intellectualismo, todas as construcções theologicas, todos os argumentos com que a philosophia escolastica prova a existencia de Deus e de seus attributos.

Este criterio adoptado pelos pragmatistas

redunda, ao que opina W. James, em proveito da religião, porque lhe exalta a influencia benéfica sobre os individuos e a sociedade e a põe a salvo de todos os ataques da razão especulativa. Elle permite, em especial, dar uma resposta decisiva ao *materialismo medico*, pois, desde que se reduz a religião á experiencia religiosa, pouco se nos dá do temperamento nevropatha deste ou daquelle santo. A questão de origem, diz elle, e a de valor são coisas que se não confundem. E' preciso julgar o santo por suas obras e não por seu temperamento.

Esta solução, porém, não nos poderia satisfazer, porque, como o nota Michelet, (1) nem todos estamos dispostos a acceitar como revelações divinas o que sae de um cerebro enfermo. Temos o direito de exigir mais que esta prova summaria, argumentos outros que tragam em si o sello da divindade (2).

(1) — Dieu et l' Agnosticisme Contemporain, p. 107.

(2) — São de W. James as seguintes palavras: Se eu me pusesse em minha cathedra de professor a dar golpes lancinantes, a proceder como um louco furioso, mais de um dos meus ouvintes se iam levados a corrigir suas idéas sobre o valor preva-vel de minha philosophia. Le Pragmatisme, pag. 77.

Doutro modo, ninguém contesta o valor da prática; os frutos e benefícios de uma doutrina podem servir de norma para apreciá-la; assim é que a apologetica tradicional não há descurado explorar esta via, salientando os preciosos resultados da religião, a sua salutar influencia sobre os indivíduos e a sociedade. (1)

Mas, não fica nisso o critério pragmatista. Identificando o verdadeiro com o útil, W. James e seus sequazes lançam o descrédito sobre a philosophia e a sciencia pura.

Ora, não se pode escurecer, confessa Boutroux, num passo citado também por Zacchi (2), que existe entre os homens uma sciencia desinteressada, uma sciencia pela qual o interesse supremo é a propria sciencia. Numerosos são hoje ainda, diz o pensador francês, os sabios, herdeiros do pensamento grego, que da sciencia pela sciencia diriam com Aristoteles: «Todas as occupaões são mais necessarias do que aquella; mas nenhuma é melhor.»

(1) — Cf Zachie Dio — La Nagazione, p. 393.

(2) Idem, p. 392.

Depois, como podem os mesmos pragmatistas proferir um só de seus juízos de valor, a não ser ajudados da razão especulativa?

Certo, se se apartam as exigências racionais, se a prática sómente tem valor, se os princípios que transcendem a ordem empírica são condenados; então confessemos que nada mais podemos saber nem resolver. O simples bom senso não prescinde da razão especulativa, que é necessária para conceber o ideal moral, para apreciar as experiências religiosas, instituir as comparações e julgar da verdade ou falsidade dos sistemas (1).

A que appellar, para discernir o valor de um éxito, pergunta com razão o Pe. Tonquédec, senão a alguma coisa de ordem diversa do mesmo éxito? Requer-se, portanto, um critério para julgar o proprio critério (2).

Ora bem. A vida religiosa, segundo James, manifesta-se pela santidade. E' a fé o elemento essencial das crenças, pois della é que procede a efficacia da religião.

(1) Cf. Michelet, op. cit. pag. 97 e segs.

(2) La Nation de la Vérité dans la Philosophie Nouvelle, p. 143.

A' medida que o homem vive da fé, augmenta no mundo a energia moral, o desinteresse e a felicidade.

Bem que o sentimento religioso seja individual, é uma fonte inesgotavel de energia que tende a unir as almas, a desenvolver o espirito de fraternidade, a respeitar as crenças de cada um, em lugar de impôr dogmas, ritos e formulas uniformes, a espalhar enfim a justiça, a harmonia, a paz entre os homens.

Assim, ao que testemunha James, o criterio adoptado pelos pragmatistas é puramente affectivo, visto como o sentimento mystico não têm conteúdo intellectual especifico, nada que lhe seja proprio; de tal sorte que pode formar allianças matrimoniaes com o material fornecido pelas philosophias e theologias mais diversas, o que é bastante para denunciar a illusão do philosopho e a extravagancia do systema erigido sobre base tão mal segura.

Vejamos agora se têm melhor sorte a theoria da subconsciencia em que o Auctor da *Experiencia Religiosa* procura escudar-se e que é igualmente abraçada por Bergson e os Modernistas.

James enquadra a religião em a natureza. Ella é constituída pelas impressões, sentimentos e actos do individuo, desde que se põe em relação com o divino.

E' pela fé, e não pela razão especulativa, que o homem entra em communhão com o Ser Supremo, de quem recebe o auxilio e a força para realizar o seu ideal de perfeição.

Como se entende, pergunta Emilio Boutroux, esta passagem do subjectivo ao objectivo ?

Porque James expressamente nos declara que a convicção de um commercio real entre Deus e a alma é o fóco central da consciencia religiosa.

A sua doutrina suppõe, como a dos Modernistas, uma percepção do divino pela fé, que se acha envolvida no sentimento religioso.

Resvala para o pantheismo.

De facto, negado o principio de causalidade, destruido todo o valor theorico, este *senso de realidade*, como a *intuição bergsoniana*, só nos pode gerar na consciencia a illusão. «Reflectindo sobre este sentimento singular e subitaneo da intuição do divino em

sua consciencia, não se perguntará talvez o crente, assim Michelet, se, por ventura, não é jogo de um sonho?

Também no sonho elle crê a absoluta verdade de suas sensações, a vida incumbe-se de desenganal-o. Do mesmo modo, quando a emoção religiosa tiver passado, demonstrar-lhe-á a razão que se Deus existe é de sua natureza incognoscivel (1).

Sem pretender sahir do terreno dos factos, William James acceita a doutrina dos psychologos modernos, relativa á subconsciencia, á qual attribúe a origem do phenomeno religioso.

Por traz da consciencia, do campo illuminado, jazem energias possantes, um reservatorio de forças latentes que, de onde em onde, sob estímulos propicios irrompem do campo escuro e apparecem á luz.

Assim a theoria da subconsciencia tenta explicar naturalmente, sem o auxilio da graça divina, as conversões, os extases e visões dos mysticos, o poder e a virtude da prece.

(1) Op. cit. p. 301.

Dos arcanos da subconsciencia saem igualmente as intuições do genio, as creações do santo, as inspirações do artista. «Não podemos distinguir no universo, diz o psychologo americano, dois dominios oppostos, isto é, os factos naturaes e os factos sobrenaturaes» (1).

Nossa vida psychologica vae por dalém de nossa vida consciente, que é bem restricta; integra-se na vida subconsciente que é, ao invés, muito mais vasta.

O «eu» verdadeiro, são palavras de James, faz parte de alguma coisa maior que elle, mas da mesma natureza, alguma coisa que age no universo fóra d'elle, que lhe póde vir em auxilio (2).

Esta doutrina do duplo «eu», o «eu» consciente e o «eu» sub-liminal, equipara consequentemente os phenomenos religiosos e os phenomenos naturaes, sem exceptuar os phenomenos pathologicos, as suggestões hypnoticas, as allucinações e desdobramentos de consciencia.

(1) *L' Expérience religieuse* n. 180.

(2) *Op. cit.* p. 424.

Tudo isso se ajusta admiravelmente a sua famosa theoria da corrente do pensamento ou da continuidade dos factos psychicos.

E' conhecida a critica de Wundt a esta attitude que tomaram os modernos em face dos phenomenos da consciencia. «Esta theoria, diz elle, parece-me um exemplo frisante desta maneira illusoria de explicar os phenomenos, que consiste em introduzir uma palavra nova para interpretar as coisas e em considerar depois estas coisas como explicadas.

Em vez de buscar nas leis da consciencia a significação destes phenomenos, introduz-se simplesmente uma segunda consciencia» (1).

O que devemos principalmente condemnar em semelhante theoria não é a existencia de phenomenos *subconscientes* (e *inconscientes*), é, sim, a interpretação falsa e absurda que nos offerecem dos referidos phenomenos.

Pode-se admittir muito bem com psychologos de nota que há em nós idéas e activi-

(1) *Hypnotisme et Suggestion*, 3.^a ed. p. p. 56 58; citado por Descamps—*Le Génie des Religions*, p. 146 e Zacchi, *Op. cit.*: II, p. 373.

dades subconscientes, submettidas a leis psychologicas, ainda ignoradas; o que se não pode admittir é que estas constituam uma segunda consciencia, um «eu» diverso do «eu» pessoal e que sejam anteriores á mesma consciencia (1).

Nada mais absurdo do que conceber a subconsciencia como um estado cahotico do eu, do qual surgem, sem previo conhecimento, sentimentos vagos, anhelos inquietantes que se illuminam posteriormente com actos cognoscitivos, se formulam e se contraem a determinados objectos . . . O conhecimento precede ao sentimento (2).

Aliás, os casos de desagregação de consciencia e de personalidade dupla podem ter outra interpretação, como se vê em Binet, Eymieu e Pedro Janet, sem que seja preciso destruir a doutrina da identidade do «eu».

Nem se faz mistér insistir neste ponto, pois, como Gruender o demonstra á farta, W.

(1) Cf. Gruender—*Psicologia Experimental*, p. 235 e, segs Zacchi. ●p. cit. *ibidem*.

(2) Ibero — *Psicologia Empirica*, p. 57.

James, com os seus assaltos repetidos, não pode abalar sequer o argumento classico da philosophia escolastica.

Pelo contrario, sua critica feita á escola Associanista procede com igual força contra o Auctor da theoria da *corrente do pensamento*. (1)

(1) Cf. — Gruender — *Psychologia sin alma*, ed. cas. cap. V. p. 102 e segs.

IMMANENCIA E
TRANSCENDENCIA

•L'enciclica «Pascendi» è una magistrale esposizione e una critica magnifica dei principi filosofici di tutto il modernismo... L'autore ha visto fino in fondo e interpretato esattamente la dottrina giacente nelle esigenze filosofiche, teologiche apologetiche, storiche critiche, sociali dell'indirizzo modernista. E òve dire, a scandalo dei paperi razionalisti, che l'ha anche criticata da un punto de vista superiore•.

G. Gentile — *Il Modernismo e l'enciclica Pascendi* 1.

CAPITULO VIII

IMMANENCIA E TRANSCENDENCIA. O MODERNISMO

O principio da immanencia, tomado em toda a sua extensão, como acima ficou expellido, não consente em separar as substancias das coisas: estas são consideradas como um todo organico, uma unidade indivisivel. «A realidade, diz Le Roy, não é feita de troços; tudo é interior a tudo.»

Este principio que, sem duvida, constitue o arcaboço dos systemas philosophicos de nossa época, a julgarmos apenas pelo bom senso — a coisa melhor do mundo —, como disse Descartes, leva naturalmente ao pantheismo.

Quando não por aventura ou méra hypothese se affirma que «um além do pensamento não existe», pois o real todo se concentra em nós, vem de nós e em nós fica, então, ou as palavras já perderam todo o seu valor significativo, ou é, de certo, o pantheismo que ellas traduzem.

Entretanto, a moderna Escola, a que se filiaram não poucos pensadores christãos, infiltrados do kantismo, entendeu que não era preciso relegar os principios do Mestre senão, ao invés, refundir inteiramente a apologetica e a theologia tradicionaes.

O methodo de que se soccorre é ainda o da immanencia; a philosophia, a mesma de Kant, puramente agnostica, e, sem embargo, crê que é possivel superar o kantismo e ir, por essa via, não explorada dos antigos, ao mesmo transcendente, ao Deus do christianismo.

O Dualismo da Nova Escola. A philosophia Agnostica e a Theoria da Immanencia.— Separando as diversas ordens de conhecimento, tanto os protestantes liberaes como os modernistas rejeitam o valor das provas logicas,

a força dos argumentos especulativos para demonstrar a existencia de Deus.

«Uma prova que não é senão um argumento logico, assim Blondel (1), permanece sempre abstracta e parcial, não conduz ao ser; não ajusta necessariamente o pensamento á necessidade real. Uma prova, ao contrario, que resulta do movimento total da vida, uma prova que é a acção inteira terá esta virtude necessitante.»

Este dualismo que entra para a constituição da theoria da immanencia herdou-o de Kant a nova Escola.

A Encyclica *Pascendi*, que é, no dizer de Gentile, «uma magistral exposição e uma critica magnifica dos principios philosophicos de todo o modernismo», mostra-nos o nexo das varias doutrinas, collige-as em um só corpo e nos faz ver como os modernistas facilmente passam do *agnosticismo*, que é a parte negativa do systema, á *immanencia vital*, que é a sua parte positiva.

(1) — Action, p. 341.

Esta ultima é condicionada por aquella. Segundo os Modernistas, «o fundamento da philosophia religiosa, são palavras da Encyclica, assenta sob e a doutrina que commumente chamamos *agnosticismo*. Por força desta doutrina, a razão humana fica inteiramente adstricta ao campo dos phenomenos, quer dizer: das coisas que apparecem e no modo como apparecem: nem têm ella o direito, nem o poder de transpôr estes limites. Pelo que não é capaz de elevar-se até Deus, nem de lhe reconhecer a existencia por meio das coisas visiveis. Segue-se, portanto, que Deus não pode ser de maneira alguma objecto directo de sciencia» (1).

E' completa no modernismo, tal qual o prescrevera Kant, a separação entre a sciencia e a fé.

«Distinguimos, antes de tudo, lá está no programma dos modernistas, diversas ordens de conhecimentos: o conhecimento phenome-

(1) — O Documento adduz aqui quase as mesmas palavras de Loisy: «Bem que Deus esteja por toda a parte no mundo, diz este, pode dizer-se que não é, em alguma parte, objecto proprio e directo da sciencia» Autour d'un Petit livre.

nal, o conhecimento scientifico, o conhecimento philosophico, o conhecimento religioso.»

Cumpre ajuntar, porém, pois o facto é de importancia consideravel para a comprehensão do systema, que a fonte unica do conhecimento religioso é a *experientia interna*, com o que os modernistas já indicam, de uma maneira clara, o character agnostico das suas doutrinas e o processo de que lançam mão para fundar a nova apologetica.

Aos argumentos de Santo Thomás sobre a existencia de Deus, baseados nas idéas de movimento, causa, contingencia, oppõem elles considerações praticas; as provas classicas são substituidas pelo argumento moral, de ordem puramente interna, pela acção, pela crença.

Postas taes premissas, cada um pode facilmente comprehender, continúa o documento pontificio, que coisa se deva pensar da *theologia natural*, dos *motivos de credibilidade* e da *revelação externa*. Tudo isto rejeitam os modernistas, relegando-as para o *intellectualismo*, a que chamam de systema ridiculo e já morto.

Destarte, proclamam, *uno ore*, o atheismo na sciencia e na historia.

«De que modo passam do agnosticismo ao atheismo scientifico, diz a Encyclica, entenda quem o puder, uma coisa, porém, têm por certo e inconcusso: é que a sciencia deve ser athéa e semelhantemente a historia.»

Nem se faz preciso allegar documentos, após as reiteradas afirmações dos modernistas.

«Nós accetamos, assim fazem a sua profissão de fé, a critica da razão pura que Kant e Espencer fizeram; mas longe de recorrer ao testemunho aprioristico da razão pratica ou de concluir pela affirmacão de um incognoscivel, assignalamos no espirito humano outras vias para attingir o verdadeiro igualmente fortes que a razão raciocinante.»

Sobresae, neste passo, como em todos os mais que adduzem, a preocupação de separar a sciencia da fé.

Um é o sabio, o homem que pensa; outro, o crente, o homem que têm fé.

Não se pode negar, diz Pesch (1), que

(1) — *Fede, Dogmi e Fatti storici*, ed. it. p. 165.

o criticismo e a theoria moderna protestante concernente á fé que desse depende incorre, antes de mais nada, num grosseiro dualismo. Pois dividem o homem num ser pensante e num ser religioso. Como pensante, póde negar o que affirma como crente; metaphysica e fé vivem em contrašte entre si: aquella, como explicação do universo, é sujeita a uma mudança perpetua; esta quer ser verdade incondicionada, por que se trata do bem summo e do escôpo supremo.»

Assim, a certeza religiosa no modernismo, como o accenuiam todos os seus representantes, independe de factos historicos e de quaesquer provas metaphysicas.

Condemnadas, em globo, as doutrinas intellectualistas, por não responderem já ás exigencias do tempo, conforme o frisou acima a Enc. *Pascendi*, inverte-se a noção da fé, altera-se a essencia mesma da revelação divina e abala-se profundamente, quando se não destróe, de todo, a ordem sobrenatural.

Têm, de facto, os modernistas que os systemas de base racional são verdadeiras anti-

gualhas que servem apenas de attestar o brilho de tempos idos, a riqueza intellectual de um povo e que se conservam, como os museus, para gabo das nações que os possúem.

Já passou o tempo, dizem, em que se pensava só por pensar, em que as intelligencias mais sadias e vigorosas se deixavam fascinar do falso prestigio de uma philosophia arida e esteril destituida de utilidade e valor pratico.

As energias eram gastas e espediçadas em especulações inuteis, todos os esforços, malbaratados em vãs subtilezas e nos devaneios da razão pura.

Nestas considerações abundam Brunetièrre, Balfour, Tyrell, Laberthonièrre, Blondel em commum accôrdo com W. James.

Em nome de todos, assim se expressa Loisy: «A perfeita luz, na ordem das verdades religiosas e moraes, obtém-se pela participação de todas as faculdades superiores do homem e não pelo simples uso da razão na demonstração da fé. Por isso, a melhor prova racional contém sómente uma parte daquella

convicção effectiva que opera na alma e é a unica efficaz. A profunda e commum razão da fé, ajunta elle, não é outra coisa que a coincidencia da religião com as necessidades e com as aspirações da alma humana (1).

Em summa, todos são kantistas, mas dizem que superam a Kant; todos são hegelianos, mas dizem que vão além de Hegel. A verdade é que todos são agnosticos.

A Immanencia Vital. — Ao agnosticismo fazem seguir a immanencia vital, em que se radicam os seus famosos argumentos que todos se condensam num só — o argumento moral.

O modernista apoia-se na immanencia para subir até Deus.

«Quando se há rejeitado a theologia natural e interceptado a entrada á revelação exterior, diz a Encyclica, em vão se procura fóra do homem explicação para o facto religioso.»

O homem acha a Deus no recesso mesmo da consciencia, pois no amago de seu proprio

(1) — *Les Preuves et l'Economie de la Révelation, in Revue du Clergé Français XXII, 1900.*

ser está a razão, a *necessidade* do divino, que surge das latebras da *subconsciencia* e vêm á tona, desde que se oferecem ocasiões favoráveis.

Desse impulso primeiro do coração, desse sentimento primordial, despertado em nós pela necessidade do divino é que nasce a fé, principio e base de toda a religião.

«É este *sentimento religioso*, que por *immanencia vital*, surge dos esconderijos da subconsciencia, prosegue a Encyclica *Pascendi*, o germe de toda a religião e a razão de tudo o que tem havido e haverá ainda em qualquer religião.»

Não exceptuam os modernistas a própria religião sobrenatural.

De sorte que as prophecias, os vaticínios, a revelação e a fé são processos naturaes que borbulham do espirito, das profundezas do coração.

As verdades e idéas religiosas nascem da vontade cega, do sentimento, dos instinctos.

É o homem quem as prepara, quem as

manipula, qual experto chimico em seu laboratorio.

Não obstante, timbram os modernistas em affirmar que dentro desses principios salvo permanece o character de sobrenaturalidade da religião revelada, emquanto têm a Deus por objecto, e de Deus provém como causa.

Vã pretensão esta, equivoco desastroso este que convém logo dissipar.

Como será ainda sobrenatural o que realmente não transcende ao mesmo homem, o que é exigido pela natureza como estabelecia Baius?

Sel-o-á em nome apenas, porque, no mais, tudo desce ao nivel da natureza. O que se vê, é a interdependencia de todos os elementos creados e increados, uma connexão perfeita entre Deus e o homem, entre a graça e a natureza, uma proporção adequada entre as nossas faculdades operativas e o seu termo — o ultimo fim, o Bem supremo, a visão beatifica.

Esta passagem do immanente ao transcendente, do sujeito ao objecto mediante o sentimento, o *das Gefühl* de Jacobi, ficará envolta

em eterno mysterio. O facto é que a nova theoria affirma que o *sentimento* — via unica para chegar a Deus—, já implica a *realidade* divina, razão pela qual nol-o dão como conhecimento objectivo. Pelo sentimento, o homem entra na posse de Deus, causa do Todo, adquire a certeza de sua existencia, *sente* em si, na sua propria vida, na immanencia, viver Deus, o Absoluto, o Transcendente (1).

A quem bem o observar tornar-se-á patente que esta percepção do divino, esta emoção religiosa que apparece no ambito da consciencia sob o estimulo de condições propicias não é senão producto da espontaneidade humana.

E', por isso, que a religião sahida dos arcanos da *subconsciencia*, da zona *subliminal* é considerada pelos modernistas como forma da vida.

Como nos poderemos assegurar então que

(1) Cf Chiochetti que patenteia o parentesco do modernismo com a philosophia do sentimento de Jacobi, *Religione e Filosofia*, p. 767.

esta convicção que a fé gera em nós não é illusão e chimera?

Póde, accaso, a experiencia privada, que varia com a indole nativa de cada um, com a peculiar educação e o clima psychologico em que o homem se move, produzir esta certeza inabalavel de que nos falam os modernistas?

Certamente, esta fé que nasce do homem não ostenta um só elemento que supere a natureza, que a eleve e aperfeiçõe.

Que coisa addiciona a experiencia, pergunta a Encyclica, ao sentimento do animo? — Nada, responde. Esta só faz tornar o sentimento mais intenso e assim mais firme a persuasão da verdade do objecto.

Tolhendo, de vez, o uso da razão especulativa, os modernistas atiram-se ao pantheismo.

Da observação das crenças, da analyse do sentimento religioso não vingarão jamais chegar á existencia de um ser transcendente, desde que, encerrados no ferreo circulo do agnosticismo, inlludiram de toda a força do principio de causalidade.

Todos os imanentistas são, por conseguinte, neo-hegelianos. Tiram, diz Mattiussi, (1) do Gran-Todo as formas ricas e opulentas que revestem a natureza universal. Não padece duvida que esta perfeição que advém ulteriormente ao sujeito procede das suas mesmas faculdades activas, sacando o mais do menos, o perfeito do imperfeito. Do homem aprisionado á ordem natural arrancam tudo o que pertence á ordem sobrenatural e divina.

Nada mais inaudito do que esta intuição directa de Deus na terra.

A Função da Intelligencia. O Progresso dos Dogmas — O principio do interdependencia universal reclama, além disso, a solidariedade de todas as forças do espirito.

A idéa, diz Blondel, deve conduzir á acção; as provas legitimas são as que resultam do movimento total da vida.

Tomar cada experiencia ou idéa insuladamente equivale a falsear a perspectiva e separar a realidade, cortal-a, dividil-a em ato-

(1) Il Veleno Kantiano, p. 197.

mos, quando, entretanto, ella é uma, indivisivel: *tout tient á tout*.

A acção ou o sentimento exige, pois, o previo concurso da intelligencia. «Faz-se mistér, diz a Encyclica *Pascendi*, algum raio de luz sobre o sentimento, de maneira que Deus se apresente fóra e distincto do crente. Ora isto é obra da intelligencia, á qual sómente cabe o pensar e o analysar, e por meio da qual o homem a principio traduz em representações mentaes os phenomenos da vida, que nelle appareceu, e depois os manifesta com expressões verbaes. . . »

Sobrevindo a intelligencia ao sentimento, prosegue a Encyclica, inclina-se sobre este, elabora-o todo, a modo de um pintor que illumina e reanima os traços de um quadro esmagado pelo tempo.

O parallelo é de um dos mestres do modernismo.

Neste trabalho a intelligencia procede de dois modos: primeiro, por um acto natural e espontaneo, exprimindo a sua noção por uma proposição simples e vulgar; depois, com reflexão e penetração mais intima, ou como di-

zem, *elaborando o seu pensamento*, exprime o que pensou com proposições *secundarias*, derivadas certamente da primeira, porém mais polidas e distintas. Estas quando sancionadas pelo supremo magisterio da Igreja, constituirão os *dogmas*.

Ao contrario do que proclama a Igreja, os dogmas, na opinião de Loisy, Le Roy, Blondel (1) e todos os modernistas, nada têm de immutavel. São méros symbolos da consciencia collectiva, expressão de sentimento religioso de uma dada época, *normas praticas*, sem outro valor que o de orientar as nossas acções, e, como taes, susceptiveis de variedade, de mudança e ulterior correcção.

Nascem, crescem, morrem como os deuses do paganismo. Este asserto, aliás, é um corollario de toda a doutrina agnostica. Pois, se a razão humana, como repõem, em seguida a Kant, não attinge nunca o fundo da realidade, se todo o argumento racional é inefficaz e sem

(1) A respeito da doutrina de Blondel pode consultar-se com proveito, a excellente obra de Tonquédec — *Immanence* pg. 43 e segs; 247—8.

valor objectivo e real, a verdade não pôde ser senão relativa, como a mesma vida, convencional, em summa, o que transferido para os dominios da religião vêm a traduzir-se na theoria do progresso dos dogmas.

No que toca á immutabilidade dos dogmas catholicos, procuram os modernistas insinuar que ella é obra exclusiva da philosophia grega, de que relevam a influencia desde o apparecimento do christianismo, nos escriptos joannicos e paulinos, que já são impregnados de hellenismo (1), e mais tarde, com o prestigio dos Neo-Platonicos, nas formulas dogmaticas e nos escriptores ecclesiasticos, mórmente Agostinho.

Tal concepção, porém, pelo facto de saber a intellectualismo, já se não compadece com a mentalidade moderna, que é toda inspirada de Descartes, Kant e Espencer.

Sendo assim, não há razão, dizem os modernistas, para que se não submettam as verdades religiosas á lei fatal da evolução. Dogma, culto, revelação, assim elles, tudo muda e pro-

(1) Cf. Tixeront — *Historie des Dogmes*. p. 18 e seqs.

gride sob a acção da fé viva e não é de estranhar que de uma mesma coisa se possam ter até conceitos oppostos e contradictorios.

Com semelliante doutrina chegam os modernistas a professar o indifferentismo religioso.

O *Indifferentismo Religioso* — Com effeito, removido do dogma a idéa de absoluto e adoptado o criterio pragmatista, todas as religiões são postas no mesmo pé de igualdade.

Entre o pobre selvagem que o raio divino illumina afim de que no seu culto grosseiro encontre a vida, e o propheta que serve de instrumento á perfeita revelação da verdade religiosa, não haveria, no dizer de Loisy, diversidade de especie, senão de grau, relativamente á luz sobrenatural e ao objecto illuminado da fé.

Das crenças já se não poderia dizer que são verdadeiras ou falsas. Equipara-as Balfour (1) á flora e á fauna dos continentes e dos mares, objectos que podemos qualificar de uteis ou prejudiciaes, de communs ou raros, mas

(1) *Les Bases de la Croyance*, ed. Brunettrère, p. 48.

nunca de verdadeiros ou falsos, a não ser que recorramos á linguagem impropria e inexacta.

Religião verdadeira seria, numa palavra, toda aquella que concorresse para a educação moral da humanidade.

A divergencia dos espiritos na ordem especulativa é coisa de somenos importancia, o que é essencial, segundo os modernistas, é a união pela fé, quer dizer: pela acção, pela vontade.

Tanto que Réville poude escrever: «A religião aceita todas as doutrinas espiritualistas, sem exceptuar o pantheismo».

E pela bôca de Réville falam todos os modernistas.

Eis até onde vae, o desatinar dos corypheus do pensamento moderno.

A doutrina que recommendam traz em si a negação da ordem sobrenatural, a defesa do atheismo scientifico e historico, a subversão das mesmss bases da fé e de toda a razão de crer, sobre restaurar os mais feios erros, mil vezes proscriptos pela Igreja, inclusive o pantheismo.

PARTE SEGUNDA



A PHILOSOPHIA THOMISTA

O PROBLEMA DO CONHECIMENTO

•Contrairement à la conception aujourd'hui vulgarisée, qui fait de l'intellection un «épiphénomène» à la surface de la «vie» véritable, Thomas la considère comme l'action vitale par excellence, l'action la plus foncière et la plus intense des êtres intelligents. Contrairement à ceux qui voient dans l'intelligence une faculté essentiellement égoïste, il en fait la puissance «essentiellement libératrice de la subjectivité (individualité), si l'on peut ainsi parler, la «faculté de l'autre». Plus généralement, elle est pour lui, comme on l'a bien dit, la «faculté de l'être», la faculté qui le plus véritablement prend, atteint, et tient l'être».

P. Rousselot — *L'Intellectualisme de Saint Thomas*, 2^{ème} edit. pages 6 e 7.

CAPITULO I

A INTELLECÇÃO. A ESPHERA DA RADIAÇÃO COGNOSCITIVA

O homem têm, como nol-o ensina a philosophia peripatetica e o assegura o simples bom senso, a virtude de representar as coisas que o rodeiam, de apprehendel-as no espaço e no tempo com os caracteres e perfeições que as exornam e as distinguem uma das outras.

Graças ao conhecimento, alça-se o espirito humano a uma esphera superior donde, com seu olhar translucido, tudo abarca e descortina.

Sae de si, consoante a fina observação da Escola, rompe as estreitas barreiras de seu

proprio ser e entra em communhão com o mundo exterior.

Não é como a planta: *omoios phutios*; não vive a vida solitaria dos vegetaes, senão, de certa maneira, se torna todos os seres. Bem no disse o divo Thomás em seguida ao Estagirita: *anima est quodammodo omnia*.

Emquanto a planta, a pedra, os seres destituidos de conhecimento são fechados, têm a propria natureza limitada, os seres todos que possuem conhecimento são, ao revés, abertos. Sua natureza, diz S. Thomás, iém mais extensão e amplitude e é como infinita por ser independente da materia.

Só o homem percebe a conveniencia, a ordem, a harmonia, a belleza de que toda a criação está cheia, só elle, cá-baixo, se eleva até a idéa do melhor, do justo, do perfeito e divide com os puros espiritos o poder de attingir as verdades eternas.

A materia, ao contrario, jáz presa á lei fatal de suas propriedades phisicas.

Vêde o animal: elle é incapaz do progresso. Em todos seus actos se observa uni-

formidade absoluta. Nelle se não deprehende o menor vestigio de progresso. Desde a mais remota antiguidade, o castor, o cão, os elephantes, os leões agem da mesma maneira que hoje. Todos estão condemnados á fixidez psychica.

Não assim o homem, ser dotado de razão, que possúe o dom da palavra articulada, a força de abstrahir, de generalizar e crear, subindo da consideração dos factos particulares e contingentes ás leis universaes e inmutaveis.

Sómente elle póde ufanar-se da prerogativa eximia de reger a materia, de fazer falar o que é de si mudo, dar vida ao que é inerte e impôr silencio ás paixões, aos instinctos de nossa vida terestre e animal.

Propondo-se novos fins e ideaes, progride assim em verdadeiro sentido. De formas imperfeitadas, rudes e grosseiras ascende aos mais elevados gráus da cultura; transforma a pedra e o marmore; inventa o fogo, domestica os animaes, levanta cidades e monumentos; vence as distancias, conquista os ares e senhoreia a natureza.

É que mundo por explorar ainda, o santuario da consciencia onde se desdobram as energias possantes e se acha insculpida a lei eterna! Aqui o homem apparece superior a natureza toda. Move-se em Deus, para falar com o Apostolo, orienta-se para o seu Auctor, á luz divina conhece a verdade, de tudo julga e sob a direcção divina, accrescido de forças novas, domina a tyramnia da carne e vae até o heroismo, seguindo os principios immutaveis e os mandamentos absolutos consignados nos cimos de seu proprio espirito.

Certamente, o homem excede de muito ao animal, conquanto fique muito aquém dos Anjos e de Deus, Primeira Verdade.

Eis-nos, pois, defronte de um facto original que contém, antes de toda a explicação, conforme diz Rousselot (1), o que o distingue de tudo o que eile não é.

E' a intellecção uma funcção vital que tem sua razão de ser na *immaterialidade*.

Pelo facto de serem materiaes, não pos-

(1) *L' Intellectualisme de St, Thomás, 2 lème edit.* p. 6.

súem conhecimento as substancias inorganicas nem ainda os vegetaes. As suas primeiras manifestações começam de verificar-se na vida animal, com os sentidos que, embóra em grau infimo, já se mostram affastados da materia: *Sensus autem, escreve o Doutor Angelico, cognoscitivus est, quia receptivus est specierum sine materia* (1).

Por isso, pôde concluir S. Thomás, que a intellecção importa o supremo grau da vida: *Est igitur supremus et perfectus gradus vitae qui est secundum intellectum* (2).

Só um principio intellectivo pode receber em si, de uma maneira intencional, as perfeições dos outros seres e recapitular em sua natureza o mundo universo.

Movido desta consideração é que S. Thomás considera a intelligencia, como tão bem nol-o mostram seus discipulos, a faculdade do ser: ella, na verdade, «apanha, alcança e re-

(1) S. Th. Qu, XIV, art. I.

(2) *Contra Gent.*, citado pelo P. R. u selot op. cit. p. 7.

tém o ser e unica tém o dom de reflectir sobre si e a si mesma entender (1).

Com a intellecção dá-se a conquista do ser, a tomada de posse do real.

Outro tanto já se não póde dizer da materia; nella se não effectúa a posse do *outro*.

As reacções materiaes alteram, modificam o ser, não vingam, porém, dominal-o perfeitamente. O não cognoscente é sempre restricto, determinado por sua forma natural: é o que é (2).

Esta ascensão da vida, esta perfeição crescente das formas é magistralmente descripta pelo Santo Doutor que põe a alma humana, pela sua faculdade captadora do ser, acima de todas as mais formas dependentes da materia.

A' proporção que a forma se vae removendo da materia corporal, mais e mais a transcende por sua acção ou virtude, e, quando a domina inteiramente, sem mais restrições ou

(1) Rousselot. *op. cit. ibidem* Garrigou-Lagrange, *Dieu, Son Existence, Sa Nature passim*.

(2) Cf. Mattiussi — *Le XXIV Tesi*, p. 139; Rousselot, p. 12 e segs.

impedimentos quantitativos, prompto se manifesta a sua capacidade intellectiva.

Essa é a razão por que já a forma do misto, onde ainda não há vida, possúe outra operação que não é causada pelas qualidades elementares.

È dispostas numa gradação successiva se nos apresentam as formas, cada qual mais digna, na ordem em que a sua virtude sobrepuja a materia elementar: assim, a alma vegetal é mais excellente que a forma elementar, e a alma sensitiva, que a forma vegetal, sendo que a todas se avanta a alma humana que, por sua verdade e operação, domina inteiramente a materia corporal (1).

Para a intellecção não se requer, portanto, mais que a immaterialidade.

As proprias formas corporaes que, enquanto ligadas ás condições materiaes, são incapazes de ser conhecidas, mal destas são despojadas, para logo entram na esfera in-

(1) Cf. S. Tb. Qu. LXXVII, art. 1 in corp.

tel ectiva, tornando-se aptas a determinar o intellecto e a formar uma coisa com elle (1).

Resalta que é muito mais largo o circulo de radiação dos seres intellectuaes, das formas separadas da materia, do que o dos outros seres da natureza.

A virtude intellectiva é nelles mais forte e penetrativa e de mais comprehensão, desde a alma humana, que está no mais baixo plano, até Deus, que occupa o mais alto lugar na escala da immaterialidade.

Como a operação é porprocionada ao principio activo que é a forma, pela qual cada ser se constitue numa determinada especie, já podemos ver quanto a intellecção excede ao conhecimento sensitivo.

Os sentidos como que se unem ás coisas só superficialmente, a intelligencia penetra-lhes a intima quiddidade.

Aquelles têm um objecto restricto, limitado, esta a tudo se entende, tudo abrange, pois considera o ser sob seu aspecto mais

(1) Cf Maltiusi. *op laud.* p. 140; *Contra Gent Lib 4 c. 4.*

geral, bem que lhe não esvasie a realidade, todas as mais coisas envolve, todas as contém.

Entretanto, dista immensamente o intellecto humano da perfeição do intellecto divino, nem sequer pôde disputar a efficacia da virtude intellectiva das «formas separadas» a que chamamos anjos — os seres em numero quase infinito que enchem as lacunas entre o homem e Deus.

A alma humana, pelo muito que se aproxima da materia, sendo forma do corpo e d'elle dependendo de algum modo, é de infima dignidade e extrema imperfeição, se a comparamos com «os intelligiveis subsistentes».

A nossa intellecção não é da mesma natureza que a intellecção divina, como o suppõe o idealismo absoluto. A humana intelligencia pôde conhecer todas as coisas, mas não as conhece segundo todos os seus modos possiveis, *totalmente*, não as exhaure, não comprehende a intelligibilidade dos seres.

Ainda que se trate das formas separadas, como os Anjos, que não recebem dos objectos exteriores o impulso para conhecer, é preciso

confessar que a sua intellecção é finita, limitada. Esta responde á essencia propria de cada um, sendo varia, segundo o grau de perfeição dos mesmos.

No proprio intelligente, diz S. Thomás, de tal virtude é a natureza intellectual, que por uma só forma intelligivel, isto é, por sua essencia, tudo entende. As substancias intellectuaes de ordem inferior já têm necessidade de multiplas especies para conhecer. Donde, á proporção que esta luz se dispersa pelas innumeradas ordens de anjos, devidamente hierarchizados, pouco a pouco se attenúa, vindo a chegar tibia e amortecida á alma humana que está muito abaixo em nobreza e perfeição. . .

Affastada, assim, de seu primeiro principio e da fonte da luz, sobremodo confusa e imperfeita fôra a sua sciencia, se não tivesse o concurso do corpo (1).

Eis porque, na doutrina thomista, a humana sciencia não vêm de especies separadas,

(1) Cf. S. Th. De Anima — Qu. un, Art. XV.

como o ensinou Platão, mas nasce dos sensíveis, têm seu ponto de partida na experiencia.

Enganar-se-ia, pois, quem pensasse que a intelligencia á uma faculdade destinada a especulação pura, com seus quadros geraes, seus eschemas, dantemão organizados, como se cada um de nós, segundo a expressão de Bergson, houvesse cabido do céu, com sua forma, tal qual nascemos todos com o nosso rosto.

Seu objecto proprio não é uma entidade supramundana, assim *trop haut*, como o insinúam os adversarios figadaes do thomismo, mas é immanente ao mundo.

Não temos uma visão directa do ser intelligivel, conforme o pretendia Platão na antiguidade e, mais perto de nós, Espinosa e os Ontologistas.

Não obstante, se a nossa intelligencia não têm por objecto proprio, como os Anjos, o ser immaterial, se não conhece, como elles, por *intuição*, os objectos particulares, especulando-os nas formas universaes e innatas, possúe o poder de attingir o real, de apprehender o intel-

ligível no sensível. Ella é, em toda a verdade, a faculdade do ser.

Destarte, poude Santo Thomás concluir que a virtude intellectiva é tanto mais perfeita quanto mais remota da materia, de tal sorte o grau da immaterialidade é o proprio grau do poder cognoscitivo: *secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis*.

CAPITULO II

A IMMANENCIA OBJECTIVA

O aprofundado estudo de Santo Thomás de Aquino toca o ponto essencial do problema do conhecimento.

Oppondo entre si potencialidade e intelligencia, o Doutor Angelico vae introduzir-nos, com suas finas e penetrantes analyses, nos segredos da immanencia objectiva, postulada como nota caracteristica do conhecimento, condição *sine qua* da conquista do *outro*, da posse do real.

A operação intellectual é o typo do acto immanente; de tal modo está presa ao sujeito

que delle procede e nelle vêm a acabar, ajuntando-lhe nova perfeição.

Não termina, como a acção *transitiva*, em effeito exterior, mas toda permanece no operante, dentro do qual se effectúa, do começo ao fim, o processo intellectivo.

Termo da actividade mental, o conhecimento preexige, além disso, como é obvio, o objecto exterior presente ao sujeito cognoscente; sem esta condição, como tantas vezes nol-o assevéra S. Thomás, não poderá verificar-se a intellecção, nem conhecimento de especie alguma: *cognitio fit secundum quod cognitum est in cognoscente*.

O objecto deve ser, pois, immanente ao sujeito, isso quer por sua essencia, quer por semelhança, por outro principio, a saber, que lhe faça as vezes, tal a *species*.

E' um facto que todo o conhecimento argúe dualidade, suppõe um *sujeito* que conhece e um *objecto* conhecido, pois o cognoscente é, no dizer de S. Thomás, o que possui a forma do *outro*, o que reproduz em si o ser do objecto.

Onde quer que haja conhecimento, ali a analyse enxergará necessariamente a *alteridade* ao lado da *immanencia*.

Eis-nos diante de um problema que se antolha quase desesperador e que, como tantos outros, só encontra solução na *philosophia thomista*.

Como se pôde dar que: o sujeito conheça o objecto, se é preciso que este na qualidade de pensavel, se contraponha a aquelle, como pensante?

Todos reconhecem que o conhecimento implica *heterogeneidade*, uma dualidade de sujeito e objecto, ninguém confunde entre si o cognoscente e o conhecido, o pensamento e a realidade pensada

Como conceber então esta *alteridade* no seio da propria immanencia? Não devem ser um só o conhecimento e a coisa conhecida?

Convém notar primeiro que se não dá o conhecimento, sem que se dê, por seu turno, a conquista do ser.

Para conhecer, para chegar á verdade, a intelligencia têm de dominar o real, assimi-

lando-o a si, elevando-o á propria vida immanente (1).

Nisto se revela a perfeição essencial da alma humana, que é, como o vimos, independente da mat'ria e livre das restricções quantitativas que nesta se radicam.

O intellecto póde, assim, tudo conhecer e tornar-se todas as coisas.

Mas o receber de fóra, o tomar do exterior a determinação, a forma especificadora do conhecimento não é da essencia do processo cognoscitivø; denuncia, antes, imperfeição no cognoscente. Nos Anjos, diz S. Thomás, em que a vida intellectual é mais perfeita, a intelligencia por si mesma se conhece, sem passar por coisa alguma exterior, e em Deus, em quem o comprehender é o ser, é perfeita a immanencia: sua idéa e sua essencia são identicas.

Até nos homens se nota que a elevação da intelligencia corre parellas com o poder de

(1) Frisamos, apenas, a necessidade da assimilação como regra geral para o conhecimento dos viadores: *Omnis cognitio, diz S. Th, perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitum*

condensação das idéas. Os espiritos de escól, diz Balmes, não se distinguem pela abundancia de suas idéas; poucas possuem, nas quaes abraçam o mundo. Há em todas as questões, um aspecto culminante, sob o qual o genio se colôca. Deste lado, seu olhar domina e avasala o conjuncto dos seres (1)».

Outra coisa, em seguida, merece especialmente considerada, a saber, que o cognoscente e o conhecido não constituem uma composição qualquer, um *quid tertium*, a respeito do qual se achem como materia e forma. Não. Há apenas analogia. S. Thomás claramente afirma, com Aristoteles, que o acto do cognoscente e o acto do cognoscível são um e o mesmo acto.

O intelligível é tal, diz S. Thomás, precisamente porque é immune e separado da ma-

(1) Cf. Mercier, *Critériologie*, 8 p. 10-11; Rousselot, *op. laud.* p. 7 e segs.

La vita dello spirito, a seu modo escreve Ranzoli, si realizza così in una serie di ritmi ascendenti, ciascuno dei quali suppone il precedente, ma lo supera. . . per una sempre più vasta aderenza con la vita universale, congiunta ad una vieppiù forte concentrazione individuale, per una progressiva conciliazione di unità e di molteplicità, di soggettività e di oggettività di idealità e di realtà. A parte a tendencia neo-hegelianista que aqui se manifesta, a obervação é exacta.

teria (). Sendo, pois, a forma propria do intellecto immaterial, nada obsta a que o intellecto e o intelligivel possam constituir uma só coisa. O intelligivel em acto, como logo o diremos, move o intellecto, informa-o, actúa-o, donde *intelligibile in actu est intellectus in actu*.

A consciencia, diz Marechal, após Caetano, é a presença do acto a si mesmo. Existirá sempre que o acto emergir por sobre a potencia, isto, é toda a vez que se desdobrar uma actividade que seja a si mesma total ou parcialmente seu proprio termo. E a immanencia do objecto, por seu turno, consistirá em sua participação total ou parcial no acto interno do sujeito; na medida desta participação ontologica, o objecto condivide a limpidez do acto immanente e torna-se luminoso ao sujeito.

Esforcemo-nos por melhor explicar este ponto que é, de certo, cheio de embaraços e erizado de dificuldades para o philosopho.

E' um facto innegavel que a alma conhece. Temos uma sciencia das coisas, chegamos á

() Mons, Pedro Anisio — *A Philosophia Thomista e o Agnosticismo Contemporaneo*.

verdade, isto é, o nosso conhecimento é conforme ás realidades exteriores, ás coisas que nos cercam.

Parmenides affirmou a identidade absoluta entre o conhecimento e o ser. Mas, como a coisa que se não conhece a si mesma, que é independente do espirito, que têm seu circulo de existencia propria, diria Fichte, pôde passar até o sujeito e identificar-se com o pensamento?

Será licito levar mão parricida contra Parmenides, quando todos vêem, não obstante, que há conformidade entre o pensamento e a coisa?

Um confronto com a attitude assumida pelo idealismo absoluto pôde derramar alguma luz sobre a these thomista.

«Eu não tenho nenhuma necessidade, diz Fichte (1), de um vinculo estranho entre o sujeito e o objecto: minha propria natureza é este vinculo; sou eu que sou, ao mesmo tempo, o sujeito e o objecto.»

Um passo mais, e cahiramos no thomismo.

Na philosophia realista do grande Doutor

(1) Apud Sertillanges *op cit*, t. II, p. 100.

de Aquino, effectúa-se, sem paradoxo, como nol-o diz Sertillanges, a *objectividade subjectiva* e a *subjectividade objectiva* de Fichte.

Sem paradoxo, accentuemos bem, porque se não póde afirmar que no mesmo sujeito pensante escaja a causa do pensamento; na mesma potencia, a razão de ser do acto, o que equivaleria á negação de toda a mudança, á ruina de toda a metaphysica, de toda a ordem real.

Não cometeria leve erro, diz Aristoteles (1), quem desconhecesse a distincção entre a potencia e o acto. Este subverteria, de pancada, o movimento do universo e a natureza toda.

Tal é o erro em que incide o agnosticismo contemporaneo sob suas varias formas — os neo-hegelianos e modernistas.

No tocante á theoria do conhecimento resvalam para o subjectivismo puro, negam toda a realidade objectiva e buscam no mesmo sujeito a causa do conhecimento, a determina-

(1) Matinssi — *Il Veleno Kantiano* — c. VI, p. 210.

ção das formas que reveste e de todo o acto e perfeição que venha a alcançar.

Noutros termos: não distinguem a potencia do acto.

Ao contrario, para S. Thomás e bem assim para toda a Escola, a intelligencia, da mesma maneira que os sentidos, é uma potencia passiva: ora se nos depara em *acto*, conhecendo as coisas, ora em *potencia* apenas.

Para que haja sensação ou intellecção requer-se a previa acção do objecto afim de tirar a faculdade de sua indiferença; sem que se dê o transito da potencia ao acto, é impossivel verificar-se o conhecimento.

O intellecto, doutrina S. Thomás (1), não opera senão enquanto está intellectualizado, assim como a vista que não vê senão porque se converte em acto mediante a especie visível.

Pelo desprezo deste facto que deveria dominar os horizontes da sciencia humana, a nossa época, segundo já em seu tempo o adver-

(1) Qu. Disput. De Spirituali Creat. Qu. Un. art. IX.

tia o Cardeal Zigliara, vertiginosamente se precipita no pantheismo idealista, fundindo numa só realidade a consciencia individual e o Gran-
Todo.

Nos modernos systemas philosophicos a humana personalidade inteiramente se apaga e se annula como simples fragmento no seio da corrente vital.

Esta solidariedade do homem, esta conexão do individuo com o todo, que se nos recommenda sob o titulo de principio da interdependencia universal faz desaparecer toda a distincção entre o sujeito e o objecto, entre o cognoscente e o conhecido.

O individuo absorve-se no Todo e não vem a ser mais que uma passagem, um elo desta universal cadeia que prende as gerações passadas ás futuras (1).

A permanencia do sujeito pensante no seio das successivas mudanças dos phenomenos, a identidade pessoal — este sello infundivel estampado em todas as acções de

(1) Cf. Bergson — *L' Evolution Créatrice passim.*

cada homem — que seria senão ilusão, chimerica, facil engano da memoria ?

Pode agora a doutrina da passividade da humana intelligencia e tudo muda. Outro é o centro de perspectiva do thomismo. O *stand-punkt* é não já o ser univoco, mas o ser analogo.

Isto posto, podemos subir até Deus, «a Unidade unificadora», de que nos fala o pseudo-Dionisio, além do tempo e do espaço, principio e fim de todos os seres, inteiramente presente a todos, que os cria intrinsicamente, que os forma, que os mantém, que os governa e os coordena a sua gloria.

Nelle a Idéa é adequada á realidade. Coincidem entre si a sua intelligencia infinita e a sua essencia infinita, «oceano de essencias.»

Só Deus é actualidade perfeita; está acima de todos os outros seres, domina, de sua altura infinita, todas as substancias espirituaes, que com serem limitadas, não podem revestir os mesmos dotes da intelligencia divina. E' assim, diversa a virtude intellectiva nos homens, nos Anjos e em Deus.

Só Deus é acto dos seus intelligiveis, só a sua sciencia é causa das coisas, sómente ella é perfeitamente *adequada* á realidade do universo que della depende essencialmente.

«Nenhum intellecto creado, diz S. Thomás, se pode achar como acto a respeito de todo ente universal; porque assim conviria que fosse ente infinito; donde toda a intelligencia creada, por isso mesmo que é, não é acto de todos os intelligiveis, mas está para elles como a potencia para o acto» (1).

«Daqui a passividade intellectual, commenta Gilson (2), é uma consequencia immediata da limitação do ser»

Só em Deus se não descobre potenciaalidade alguma. Acto puro, attinge a sua essencia, conhece-se a si mesmo, sem necessidade de especie *vicaria*, porque é perfeita a identidade que existe entre a sua divina intelligencia e o intelligivel, que é a sua divina essencia: o cognoscente e o conhecido não são se-

(1) S. Th. LXXIX, art. 2. Veja-se em Zigliara o desenvolvimento desta prova do Angelico.

(2) L: Thomisme, C. XI, p. 163.

não um. Seu ser não é limitado, não é recebido noutra; é o mesmo ser subsistente e, como tal, máximo em perfeição. A sua virtude intellectiva é proporcionada a sua natureza infinita. Só elle entende a si mesmo connaturalmente e tudo entende de um modo perfeitissimo.

Em toda a essência, porém, que não é o seu mesmo ser, em todas as naturezas creadas, que participam do ser, haverá sempre certa razão de potencialidade.

O principio aristotelico-thomistico da identificação do objecto com o sujeito — *intelligibile in actu est intellectus in actu* — conserva, entretanto, a sua força e applica-se ainda ao homem. O intellecto relaciona-se com todos os seres. Todos nelle se reintegram na unidade: *ens et unum convertuntur*.

A noção de unidade que S. Thomás introduz, assim na ordem real, como na ordem intencional, leva-nos a conceber o universo creado como um todo organico, em que as partes são solidarias entre si, são unidas, não juxta-postas, são inseridas no todo, não separa-

das e independentes, concorrendo todas para integrar a natureza universal, o cosmo: *omnia se invicem perambulant*.

Tal é a concepção aristotelico-thomistica, diametralmente opposta á *Wellanschauung* atomistica.

Neste systema organico, apressemos-nos em dizel-o, não se trata de incluir Deus que, como acto puro, planeia acima de todas as categorias, todos os generos e especies.

Nenhum intellecto creado, por isso mesmo que não têm a unidade plena do intellecto divino, é capaz de uma sciencia perfeita e exhaustiva das coisas.

Da materia bruta ao vegetal, do vegetal ao homem, escalam-se actividades que apparecem numa serie ascendente ininterrupta, como nol-o mostrou S. Thomás, cada qual mais perfeita segundo o grau de participação do ser.

Logo, força é concluir com Rousselot, sendo deficiente a unidade de cada creatura, assim como seu ser, ella é mais bem conhecida em si, quando é conhecida, não *pelos* outros, mas *com* os outros, e o processo

de isolação, que a arranca do universo, a esvasia violentamente de um pouco de realidade.

Em summa, em derredor desta these central da participação do ser, da potencia e do acto, fecunda em esclarecimentos novos e syntheses poderosas, é que gira toda a epistemologia thomista.

CAPITULO III

A INTUIÇÃO SENSIVEL

Os dois mundos — o mundo dos phenomenos e o das essencias — não se acham, pois, inteiramente fechados, postos um ao lado do outro, sem nenhuma relação entre si.

O homem pode ir, segundo vimos, além da esfera de sua propria individualidade e receber em si formas estranhas e a perfeição do universo.

É' mediante a intuição sensivel que alcançamos entrar em communhão com o real. Se ella não fosse, o mundo physico ficar-nos-ia inteiramente alheio e, de todo em todo, inter-

ceptado. Mas assim não acontece. Graças a seu concurso, todo o mundo exterior passa a nós e a nós se une; conjuga-se ao nosso espirito.

«Nesta synthese vital, escreve Sertillanges (1), é o sentido que forma o vinculo entre o intellecto transcendente como tal, mas unido ao sentido na unidade da pessoa, e de outra parte, o universo physico, estranho como tal, ao espirito, mas unido ao homem, que é espirito devido ao par — sujeito-objecto, donde nasce o conhecimento sensivel.»

Os sentidos, na verdade, parenteiam-nos, de todos os pontos, avenidas largas e luminosas para o real. São elles que trazem de fóra os objectos e os propõem taes quaes á mente, permittindo-nos, assim, perceber a realidade em si mesma, na sua natureza intima, na riqueza de sua vida e rithmo de seu desenvolvimento.

Por meio delles, o intellecto apodera-se das coisas, e, tomando-as no multiplo e va-

(1) Saint Thomas d'Aquino, t. II, p. 160, (4 ième edition).

riado das partes, eleva-as a uma ordem mais alta em que fulgem com sua inimitável ordem e harmonia.

Suprimi os sentidos e tercis destruído de golpe toda a objectividade do conhecimento.

Não foi, de certo, um dos menores erros de Rosminio o circumscrever o conhecimento ao juízo, confundindo desastrosamente, como o faz a escola materialista, as faculdades de sentir e de entender, diferentes uma da outra, não só em grau, senão também em natureza.

Importa, pois, reconhecer uma faculdade cognoscitiva anterior a todo o juízo, a toda a idéa ou conceito e que consiste na méra apreensão das coisas.

Este conhecimento, a que damos o nome de intuição sensível, é de sua natureza, individual e concreto, porque é segundo este modo que as formas são recebidas no órgão corporal.

Quedam-se os sentidos á superfície do ser, não lhe descem ao amago, não lêem dentro, como a intelligencia, cuja força de penetração

tudo devassa, percebendo a coisa em sua natureza absoluta (1).

Entretanto, se a sua inferioridade é manifesta, quando os comparamos com o poder luminoso da inteligência, não deixam elles de ter, no mecanismo do conhecimento, valor insubstituível, pois condicionam todo o ulterior trabalho do espirito, toda a actividade mental, tanto o conceito como o juizo — as inducções, os typos, as leis, a verdade, as mesmas noções primeiras e os primeiros principios a que attribuímos certeza metaphysica.

Condicionam, dissémos, porque o conhecimento sensitivo, como nol-o ensina S. Thomás, quase que se limita a oferecer a materia para o conhecimento intellectual, não é a sua causa total e perfeita. É' pela virtude do intellecto que chegamos a conhecer a verdade, de um modo immutavel, nas coisas mutaveis (2).

(1) *Anima autem intellectiva cognoscit rem aliquam in sua natura absoluta puta lapidem, in quantum est lapis absolute*, S. Th. I Pars, qu. 75, art. V, in corp.

(2) Non potest dici, assim S. Thomás, quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis sed magis quodammodo est materia causae S. Th. Qu. LXXXIV. a VI, in corp. E em resposta á 1.ª objecção: Dicendum quod per

Toma nosso conhecimento seus começos na experiência e, mediante as coisas sensíveis, chega às inteligíveis. *Est autem naturale homini, diz S. Thomás, ut per sensibilia ad intelligibilia veniat: quia omnis nostra cognitio a sensu initium sumit* (2).

Deste dado adquirido podemos abalançar-nos a medir a extensão e o alcance da potencia cogoscitiva.

Até onde pudemos ser levados dos sensíveis, ahí alcança o nosso conhecimento, supposto nem tudo conheçamos da mesma maneira: umas coisas conhecemos por especie propria, perfeitamente; outras só por analogia e de uma maneira imperfeita, como succede no conhecimento das naturezas superiores á nossa

É' certo que nada podemos conhecer sem

verba illa Augustini datur intelligi quod veritas non sit totaliter a sensibus expectanda. Requiritur enim lumen intellectus agentis per quod immutabiliter veritatem in rebus mutabilibus cognoscamus et discernamus ipsas res a similitudinibus rerum. (2) S. Th. 1.^a Pars qu. I art. IX, in corp.

os sentidos. Reza o adagio: *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu.*

Como não somos intuitivos puros, temos de valer-nos do concurso do corpo, da sensibilidade.

A falta de idéas innatas, mediante as quaes pudesse entender como os Anjos, clara e perfeitamente, têm a nossa alma, como socorro de que a natureza a proveu, uma faculdade idonea a receber do exterior seus conhecimentos.

Tanto assim que, segundo nota S. Thomás, todas as energias do mundo visivel, assim dos seres inanimados, como dos animados, vêm a acabar no homem, como no typo mesmo da perfeição. As actividades da natureza inferior apparecem distribuidas com tal ordem que os elementos simples se vão associando para formar outros mais complicados até atingir seu grau perfeitissimo no homem.

Nelle a materia se acha plenamente desenvolvida, apta a todas as necessidades da vida alta do espirito.

Seu corpo apresenta-se-nos munido de to-

dos os órgãos, potencias e virtudes, quer para suas representações intellectuaes, quer para suas operações volitivas; têm a agilidade, os meios e recursos convenientes á realização de seus fins.

O corpo, de conseguinte, une-se á alma para lhe fornecer as especies das coisas, para dar relevo ao conhecimento que, doutro modo, como já dissémos, fôra extenuado e debil por ser a alma a ultima das substancias intellectuaes (1).

Que tiramos todos os nossos conhecimentos das coisas visiveis, por meio dos sentidos, é um facto por demais vulgar.

A psychologia empirica averigúa esta conexão intima que existe entre as imagens e o desenvolvimento da actividade intellectual. Ella é tão estreita que deu lugar á hypothese do sensismo que nenhum outro fundamento offerece que esta mesma travacão entre os sentidos e o pensamento logico (2).

(1) Cf. S. Th. *De Anima. Qu. Unica. Art. VIII e IX.*

(2) Cf. Gruender — *Psicologia Experimental*, ed. cast. p. 291.

Todos nós podemos verificar a exactidão deste facto que têm tanta saliência na philosophia thomista. Nossos pensamentos são todos acompanhados de imagens. Sem imagens nada pensamos; ainda quando se chega aos cimos da alma, ás operações proprias do espirito, está o facto que nos servimos de imagens para o exercicio de todas as nossas actividades intellectuaes.

Assim, o que, por nascença, é privado do uso dos sentidos nada póde entender, e ao que falta um sentido, falta-lhe a sciencia correspondente, como ao cego de nascimento que nada sabe de côres.

Semelhantemente, ajunta S. Thomás não se dará jámais a intellecção, quando a imaginação e a memoria se acharem impedidas, no exercicio de suas funcções, por uma lesão de seus órgãos.

É muito eloquente o que se observa nos cegos-surdos-mudos; estes, diz De La Vaissière (1), só realizam rapidos progressos intellecti-

(1) *Psychol Pedagogique, Evolution du Langage*, p. 144.

vos, depois de terem aprendido uma linguagem por meio de signaes.

Isso posto, affirmamos, com os grandes doutores escolasticos, que já pela intuição sensivel, o homem se eleva sobre a materia e percebe os objectos exteriores, bem que não logre ainda transpôr os limites dos phenomenos.

Os modernos, que se inspiram em Kant, negam um facto evidente, attestado pela consciencia, quando reduzem a sensação a pura modificação subjectiva e repetem, com Berkeley, que só percebemos as nossas percepções e idéas.

A raiz destes erros é facil de apontar; está na falsa concepção que tanto os idealistas como os positivistas têm do composto humano: dissolvem a unidade substancial do homem, como explicar, assim, o facto do conhecimento? Como admittir a objectividade de nossas sensações e de nossas idéas?

Os philosophos modernos, eiz Farges (1),

(1) *Etudes Philos.* t. V, L' Objectivité de la Perception des Sens Externes p. 39.

Cf. De Oredt — *De Cognit. Sensuum extern.* Pars III, c. II, onde se discutem os varios systemas.

começaram com Descartes, num impulso de espiritualismo exagerado, — que devia fatalmente trazer a dupla reacção, igualmente funesta, do materialismo e depois, do scepticismo, — começaram por dividir o sujeito cognoscente, o homem em duas substancias oppostas, tão estranhas uma a outra, quanto o cavallo e seu cavalleiro, o piloto e seu navio. . . »

Mas onde as provas deste intellectualismo exagerado? Ainda as coisas incorporeas não as conhecemos senão acompanhadas de imagens sensiveis.

E os experimentos, feitos nos dominios da psychologia, trouxeram nova confirmação á theoria thomista da união da alma com o corpo.

Não é a alma só que pensa, senão o homem todo-corpo e alma. Haja vista o facto que todo o trabalho importa, de sua natureza, um dispendio de forças organicas, traz consigo o cansaço dos nervos e dos cerebros, produz a *fadiga*.

«Falando com mais exactidão, diz a proposito Meumann (1), não havemos de tratar de

(1) *Pedagogia Experimental*, tr. cast. p. 232.

um consumo de forças *espirituales*, porém só de consumo de forças *corporales*, que se produz no trabalho intellectual, porquanto todo o trabalho espiritual é, ao mesmo tempo, corporal, todo o trabalho é psycho-physico.»

Por outra via chegamos á mesma conclusão do Angelico. Embora espiritual, a alma humana é uma substancia incompleta, destinada a unir-se ao corpo.

E, como Deus nada faz em vão, a união da alma com a materia só pôde redundar em proveito daquella.

Dos corpos e por meio dos corpos, diz S. Thomás, é que as almas obtêm a sua perfeição intellectual (1).

Além disso, que razão se poderia dar deste complicado mecanismo dos sentidos com que a natureza dotou cada homem? Para que a vista senão para ver, o ouvido senão para ouvir (2)?

Já hoje nos concedem, de bôa mente, que

(1) S. Th. 1.^a Pars, qu. 89 art. 1 Ad. Resp.

(2) Cf. Zigliara, *Op cit.* t. 1, *Critica lib. II c 1*, p. 210.

os sentidos não deformam o objecto. Uma vez que este seja devidamente proposto, afferram-no e transportam-no para o mundo intelligivel. Tal é o postulado da *philosophía nova*.

A intuição, diz Grandjean, interprete fiel de Bergson (1), entra em seu objecto e apanha-o do interior, é a faculdade do conhecimento aggressivo, penetrante, invasora, efficaz, na medida em que é movel, flexivel, ousada, insinuante. E' feita para conhecer a vida, cuja natureza imita.

A intelligencia pratica «gira em torno de seu objecto e colhe-o do exterior. . . » Fazendo-se a transposição da linguagem, aqui temos a these escolastica da objectividade dos sentidos externos, porque a intuição bergsoniana nada têm que supere a experiencia sensivel, ella é um sentido do real, do vivo e que nos torna possivel apanhar o absoluto.

Veja-se como Bergson nos fala da percepção no seu livro *Matière et Mémoire*. Afasta-se igualmente do idealismo inglês e do

(1) *La Raison et la Vue*, pag. 365.

criticismo e introduz-nos no conhecimento do real e do absoluto (1).

O grande erro do professor do «Collegio de França» consiste em negar valor cognoscitivo aos nossos conceitos (2).

O que quer que seja, porém, desta philosophia da intuição, com seus postulados anti-intellectualistas, toda imbuida de Kant e que tudo reduz a imagens e entidades verbaes, o realismo de Santo Thomás vê na especie sensivel não um simples retrato material, mas um *medium quo*, como fala a Esc la com o Santo Doutor.

A faculdade sensitiva que, de sua natureza, é indifferente para perceber qualquer sensivel, reclama, como é obvio, previa excitação da parte do objecto que determine ao acto do conhecimento. *Sensus exteriores*, diz S. Thomás *indiget ad suos actus exterioribus sensibilibus quibus immutentur* (3).

▲ — —

(1) Passim. Cf. De Gredt *Op. cit.* Pars III, c II p. 106.

(2) Cf. Olgiati — La Filos, di Enrico Bergson p 235; Chiocchetti — La filos de Croce, Nota I Astrazione e Concrettezza, p. 220 e segs.

(3) I Pars. Qu. 81, a 3 ad 3^m.

Por esta especie, impressa no órgão, o objecto é presente ao sujeito, e mediante a mesma, estende-se o conhecimento até o objecto. E' este que é immediatamente attingido e não a especie impressa.

Póde, assim, succeder que o objecto que actúa e informa, por sua especie, ao sujeito cognoscente, não esteja physicamente presente, e, desta maneira, se têm explicação para as innumeras illusões que, desde Aristoteles, têm preocupado a attenção dos psychologos (1).

A especie é considerada não como termo da sensação, mas como principio que leva os sentidos a perceberem o objecto.

Desta sorte, fornece a intuição sensivel a ponte de passagem entre o sujeito e o objecto, ponte que, no elegante dizer de Baron Descamps, é «um feixe de luz continua», que vae de uma riba a outra, de um a outro extremo, que os une, que os ajusta, que os conforma.

O mundo não é mais para nós desconhe-

(1) Cf. Boyer — *Connaissance sensible selon St. Th.*
Arch. de Philos., vol. III, cad. II.

cido. Os objectos exteriores, por suas operações proprias, removem os nossos sentidos de seu estado de passividade e, de prompto, são estes determinados a perceber-os.

Na theoria thomista é facil de explicar como a coisa se passa. Em todo o conhecimento é necessario que o conhecido esteja no cognoscente. Ora, o cognoscente que têm sua forma propria, pela qual é constituído em seu ser natural, não pôde tornar-se em acto *o outro*, possuir *o outro*, senão enquanto recebe *intencionalmente* a forma *do outro*, a forma do objecto conhecido. Esta é que é communicada aos sentidos pela acção do objecto, segundo o axioma: *omnis agens agit simile sibi* (1). Dada a natural tendencia do sentido para o seu objecto proprio, que é o bem sensivel, unem-se agente e paciente num acto só e verifica-se a percepção.

(1) ... «L' action d'une force, diz Farges, ne saurait être que l' expression et ressemblance au moins partielle et inadéquate de cette force: *omne agens agit simile sibi* Axiome mille fois vérifié par les resultats bien connus de l'expérience vulgaire ou scientifique; ainsi l'action lumineuse d'un corps nous donne sa photographie, son action resistente nous donne son empreinte, et son action sonore nous en rend un fidèle echo.» Loc. cit.

Certo, diz Boyer, a immutação do sentido não é sensação. Receber a forma não é sentir. Mas ler a forma, ser informado pela forma do sensível é sentir (1).

Não há, pois, propriamente falando, uma questão de ponte entre o subjectivo e o objectivo; nenhuma barreira insuperavel para o espirito.

A theoria thomista da potencia e do acto tudo explica.

(1) S. Thomás não exige a *especie expressa* para o conhecimento sensitivo: *cognitio sensus exterioris dicitur a Angelico perficitur per solam immutationem sensus a sensibili; unde per formam que sibi a sensibili imprimatur, sentit; non autem ipse sensus exterior format sibi aliquam formam sensibilem.* Toda divergencia entre a escola suavesiana e a escola thomista é posta em plena luz no excelente trabalho do P. G. Picard sobre o conhecimento sensitivo, *Arch. de Phil.* vol IV, Cad. I.

CAPITULO IV

A ESPOTANEIDADE INTELLECTIVA E O EMPIRISMO

E' coisa sedicã, de tanto repetir-se, que o conhecimento não é méra recepção da realidade no sujeito, a especie ou forma *impressa* no mesmo, algo de passivo e inerte, mas o resultado da actividade intellectual, a ultima phase do progresso cognoscitivo.

O conhecimento importa sempre a conquista do *outro*, a assimilação do objecto conhecido. Segue-se, como diz S. Thomás, a esta conformidade da coisa com o entendimento: brota do mesmo espirito que alarga «o circulo

de sua existencia», do mesmo intellecto que se torna o objecto. *Cognoscens et cognitum*, escreve S. Thomás, *non se habent ut agens et patiens, sed sicut duo ex quibus fit unum cognitionis principium* (1).

Entra-se aqui na sublime doutrina das idéas, na substancia mesma do platonismo (2).

Neste processo de enriquecimento, nesta assimilação do objecto, na posse do *outro*, nós distinguimos a intelligencia, d'antes em potencia, privada de sua perfeição, e a forma, a *idéa*, a *propria ratio subiecti*, a essencia das coisas, o real desprovido de sua materialidade, numa palavra, o *intelligível em acto*.

Para a devida comprehensão da doutrina do Angelico é preciso não esquecer que deve de haver proporção entre o cognoscente e o cognoscível. Ora bem: sendo diversa a perfeição dos intellectos, dado o grau de participação do ser, não têm a nossa alma outro modo de entender que o de abstrahir a forma das

(1) De Verit. Qu. VIII, art 4, ad resp.

(2) Cf. Rousselot, op cit. p. 24.

condições materiais e determinações individuais.

Só a concreção material, repitamo-lo, constitue empecilho ao conhecimento; da forma já se não pode dizer o mesmo que é immaterial e da mesma perfeição do intellecto. Desta parte, por conseguinte, não pôde vir dificuldade alguma.

«Dado que seja um intelligivel em acto, escreve Marechal (1), está resolvido o problema metaphysico da participação do objecto na intellecção, pois, por definição, o intelligivel em acto» completa a potencia passiva da intelligencia.»

Como, porém, o objecto, posto fóra de nós, não é mero intelligivel, pois se acha imbuido de materia, não há outro meio para explicar o conhecimento que recorrer á actividade do *intellecto-agente*.

Não se recusa S. Thomás a admittir o apriori-intellectual. Comprehende-se que um certo intellectualismo existe como condição

(1) Opus laud p 127

de todo o conhecimento, e, neste particular, o thomismo e a philosophia critica se dão as mãos contra os exageros do empirismo.

Nossos conceitos contêm algo mais que sensações, não se confundem com as imagens que só nos apresentam o individual e o concreto.

Mas em vez das idéas innatas, das *formas puras* e *visões immediatas* de Deus com que sonham Descartes, Kant, e os Ontologistas, o que temos aqui é a pura indeterminação do intellecto.

Este, por conseguinte, para entender, é necessario seja reduzido a acto pela *especie intelligivel*, abstrahida do dado sensível, graças á virtude do *intellecto-agente*, como ao diante explicaremos.

Destarte, na theoria thomista entra um elemento activo e outro passivo.

O conhecimento deriva, sim, da experiencia. São certamente os objectos concretos que percebemos; é o mundo exterior que temos dentro em nós.

Mas uma distancia extrema permanece,

como nos diz o Angelico, entre o ser intelligivel e o ser material exterior.

A coisa não vêm a nós senão sob a especie de «phantasma», de imagem, emquanto, além do particular, do contingente brilha na consciencia a forma, a *idéa*, o que constitúe principalmente o real.

Quem não enxerga uma actividade nova na formação do *conceito*? O intelligivel não se póde reduzir ao material, o conceito não se absorve na sensação.

Não resta senão attribuir ao intellecto uma operação propria em que o corpo não tenha parte. E' o que ensina o Angelico Doutor: *Ipsum intellectuale principium, quod dicitur mens vel intellectus, habet operationem per se, cui non communicat corpus.*

A despeito dos protestos do empirismo somos obrigados a admittir a transcendencia do conceito. Não é elle a simples representação sensivel, tampouco a méra generalidade empirica, uma collecção de coisas singulares, sem unidade organica, juxta-postas, apenas, uma ás outras; é, sim, uma construcção do

espírito, uma *representação* da *idéa* incarnada nas coisas, uma apprehensão do intelligível mergulhado no sensível, ao libertar a natureza commum dos principios materiaes que obstem a sua intelligibilidade.

Um multidão não nos conduz jámais á unidade inquantitativa que caracteriza o conceito.

Quando tivéssemos feito o elenco de todas as qualidades sensíveis, restaria ainda por fazer, diz Dunan, a *synthese* conceptual.

O conceito, conforme ensina Aristoteles (1), envolve o grau maximo de abstracção, a abstracção de toda a materia: elle nos dá a *razão de ser* das coisas.

Sustentar que não conhecemos senão os corpos e as coisas sensíveis; não distinguir a intelligencia dos sentidos, como o faz o nominalismo empirico e o fizeram na antiguidade Democrito e os outros naturalistas; limitar os nossos conhecimentos aos phenomenos, é erro de tal natureza que traz consigo a impossibilidade de toda a sciencia, o que bem viu Pla-

(1) Met. I. X, et IV cf. Dunan op. cit Garrigou — Lagrange op. cit p 129

tão, pois para evitar precisamente este escolho, veio ao extremo opposto, estabelecendo o mundo das idéas, o mundo dos intelligiveis separados.

Se há exagero no platonismo, não é menos verdade que tudo no mundo em que vivemos argüa a existencia de um mundo superior do qual o nosso depende. Nem é o nosso mundo o primeiro, nem o mais perfeito.

Em a natureza não há sómente o que os sentidos percebem; não há sómente mudanças nos corpos. Há também o ser, a realidade: há um sujeito *permanente e estavel*, que se muda, que passa da potencia ao acto; há a *idéa*, a forma.

Se tudo reduzissemos á experiencia, aos factos, não poderíamos conceber, nem definir coisa alguma. Como construir o majestoso edificio da sciencia, sem outro conhecimento que o dos sentidos.

Pois não vão os sentidos ligados ao concreto, ao mutavel e contingente? O proprio Kant reconhece que, ajudados delles só, não

poderemos jámais obter a sciencia, a qual supõe o necessario e o universal.

Se ficassemos atreitos aos sentidos, ser-nos-ia até vedado, diz Villard (1), adicionar unidades abstractas, dizer que dois e dois são quatro.

Seguindo a pista de Platão, Santo Agostinho, da mesma maneira, recorre á intelligibilidade do numero para mostrar até que ponto é insustentavel a posição dos empiristas.

Um apanhado luminoso da argumentação do grande Doutor de Hypona podemos ver no bem acabado livro de C. Boyer — *L' Idée de Verité dans la Philosophie de St. Augustin*. Ainda quando, diz Agostinho, os numeros nos fossem dados pela simples percepção sensivel dos corpos, do mesmo modo que as imagens das coisas visiveis, ficaria acima da capacidade dos sentidos uma parte importante da sciencia dos mesmos, a saber, as relações dos numeros, as leis de sua composição e de suas combinações. Quando adiciono dois numeros

(1) La Verité subsistante. A. Le Nombre, p. 53.

entre si ou quando subtraio um do outro, não faço caso, para chegar a este resultado, de uma visão corporal. Com outros olhos é que eu descubro a somma ou a differença e corrijo o erro que se introduzisse. Demais, até quando durarão estes corpos que número, este céu e esta terra que os contêm? Ignoro. Mas sei que as leis dos numeros permanecerão eternamente. Sete e três são dez, não só hoje, mas desde sempre e para sempre. Como os corpos, submettidos ao tempo, imprimiriam em mim o que quer que seja de eterno?

A humana intelligencia transcende, pois, os phenomenos.

Por meio da experiencia, assim externa, como interna, penetra a natureza intima das coisas, as suas relações, introduz-nos em o mundo do real e da verdade, em pleno reino do espirito.

Os sentidos, de envolta com as apparencias das coisas, apprehendem a realidade viva, que palpita; no dado sensível, porconsequente há mais do que idéas palavras ou imagens; nelle se encontram as mesmas *quiddidades* ex-

tra-mentaes que não são absolutamente impensaveis.

Assim, comquanto, em certa maneira, sejam os sentidos causa do conhecimento intellectivo, de conformidade com o adagio *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*, não, há, todavia, por que nos admiremos, acrescenta S. Thomás, se o conhecimento intellectivo se estende além do sensitivo.

Caem, destarte, as barreiras do empirismo.

Pela estreita conjunção da phantasia e da intelligencia, o objecto representado naquella, a saber, a *idéa*, a especie intelligivel, é recebida directamente na potencia intellectual que, sahindo de sua indiferença e passividade, entra logo de conhecel-o.

Não vale escurecer, já o dissémos, a larga parte de platonismo que a doutrina thomista encerra; mas ajuntemos que é isto condição imprescindivel a quem se abalança a resolver o problema do conhecimento.

A coisa, o objecto, é, de si, idéa; é a idéa incarnada, realizada, e é pela idéa que nós conhecemos as coisas, que as possuimos.

De tudo isso se collige que nenhuma necessidade há de descer á complicada analyse do mecanismo cerebral para explicar o facto da representação das coisas dentro em nós.

Por muito complexo e desenvolvido que este seja, é de todo insufficiente e inutil, se não se têm em conta a doutrina dos grandes mestres da antiguidade sobre a natureza da humana intelligencia.

O proprio Bergson, que tanto insiste na estructura do systema nervoso e compara o cerebro á séde de uma repartição telephonica, não se arreceia de declarar, por fim, que não comprehende e não comprehenderá jámais como o simples movimento nos possa dar a sensação, a intellecção.

O papel do cerebro, diz elle, limita-se a transmittir e a dividir movimento. E tanto nos centros superiores da crosta, como na medulla, não trabalham os elementos nervosos, tendo por mira o conhecimento... E' dizer que o systema nervoso nada têm de um apparelho que servisse para fabricar ou ainda preparar suas representações.

De facto, não sabemos como encontrar solução para o problema epistemologico fóra do Thomismo.

Sómente a theoria thomista nos inteira do que diz respeito ao acto do conhecimento, á genese das idéas, á verdade e á sciencia.

Nenhum outro systema pôe a salvo a objectividade do saber e o valor especifico da intelligencia.

CAPITULO V

O INTELLECTO AGENTE

A theoria da abstracção, objecto de menospreço na Escola Cartesiana, é, no entanto, de uma transparencia admiravel quando considerada á luz dos grandes principios da philosophia thomista.

E' de mistér reportarmo-nos ao «dado» para que possamos attribuir á sciencia a solidez das coisas reaes.

Mas se rejeitamos a doutrina platónica dos intelligiveis separados, não se nos impõe a theoria da abstracção?

Aristoteles provou contra Platão, diz Santo

Thomás, que as formas das coisas naturaes não subsistem sem materia, e esta, segundo o hemos dito, é empecilho ao conhecimento.

O objecto no ser natural, ou qual apparece na imaginação, revestido ainda das condições materiaes, nenhum influxo pode exercer sobre a intelligencia que é uma faculdade inorganica.

Requer-se, de toda a necessidade, uma virtude intellectual — *Intellectus agens* — para fazer os *intelligiveis em acto*, que movam e determinem o intellecto passivel (*passivus*), levando-o da potencia ao acto de conhecer.

Se todos os intellectos fossem passivos, não seria possivel chegar ao acto do conhecimento, pois nada pode passar da potencia ao acto senão por um ente em acto. E o phantasma, por sua vez, está em potencia para o ser intelligivel (1). Viriamos, assim, a este paradoxo que a nossa intelligencia, feita para conhecer a verdade, não attingiria o seu escopo.

Há, pois, um intellecto *activo*, ao lado do

(1) Cf *Contra Gent. Lib II c LXII.*

intellecto *passivo*, há um projector intellectual, para nos servirmos da metaphora de Erunschvig, que aclara o «phantasma»; um principio activo que *abstrae* a «especie intelligivel» da materia; que desprende a *forma*, a *idéa* do dado sensível, em que jaz sepultada.

Recordemos aqui, com S. Thomás, o que já explanámos noutra parte, que o conhecimento importa a presença do conhecido no cognoscente.

O objecto que existe fóra de nós, diz o Santo Doutor (1), imita por sua forma a arte do divino entendimento e, por esta mesma forma, tende a reproduzir-se em nossa mente.

E' a medida exacta da idéa. Porque, como observa o Ferrariense, a forma da coisa que é recebida no intellecto é a propria forma segundo a razão das suas notas especificas existente fóra do intellecto; mas diverso é o ser que têm no intellecto ou fóra do intellecto; no intellecto está segundo o *ser intelligivel*, fóra do intellecto, porém, segundo o *ser natural* (2).

(1) *De Verit. Qu. 1, art. VIII.*

(2) *Apud Busnelli, Op. cit. p. 33.*

As coisas, com efeito, não se apresentam ao espírito no mesmo ser natural, inteiramente limitado pelos princípios que emanam da matéria, senão no *ser intencional*, nesta semelhança que em nós produzem.

Este ponto é importantíssimo, visto como nos dá a chave do problema do conhecimento. É da confusão entre a ordem natural e a intencional é que nascem os mais graves erros dos philosophos que tentaram a solução do mesmo (1).

Esta é a razão pela qual S. Thomás distingue uma dupla perfeição nos seres: a que lhes convém segundo o proprio ser específico e a que pertence aos cognoscentes como tales.

Attendendo-se ao ser específico das coisas, não há duvida que cada uma contém apenas uma parte da perfeição universal que se distribue em graus diversos, pelos seres, pois pelo ser específico precisamente se distinguem as coisas umas das outras.

Quanto aos cognoscentes, assim já não

(1) Cf. Monro — *Psychol.* c. II, art. I, p. 296.

succede: como que para remediar a este inconveniente, são elles ordenados por natureza a receber as formas das coisas conhecidas, de sorte que nada lhes falte das perfeições dos outros, por onde podem conter a perfeição total: *anima est quodammodo omnia*.

A intelligencia, conseguintemente, é a faculdade do *outro*. Ella é como falam os discipulos de Santo Thomás, o real em potencia, e é pelo facto de achar-se desnudada da especie, da natureza do cognoscivel que a intelligencia póde conhecer, segundo o axioma: *quod intus apparet prohibet extraneum*. Na verdade, um ser não pode tornar-se outro, sem que primeiro receba uma forma ou perfeição de que era privado, o que importa nitida differença nos caracteres proprios a cada um. Tornar-se outro é receber a forma do outro, é represental-o tal qual existe fóra de nós (1).

O intellecto em acto, por sua vez, identifica-se, como o dissémos, com o conhecido em

(1) Sobre o valor do aphorisma, adoptado por S. Thomás veja-se Marechal, *Op. cit.* t V, p. 104; Reimer Geny, t V, *Psych.* p. 117.

acto, emquanto é aquelle informado pela especie intelligivel, pois não está a pedra na alma, diz S. Thomás, senão a sua especie, a forma (1). Desde que se tenha penetrado nos segredos da theoria thomista, não se devem perder de vista estes dois aspectos da intellecção — a *alteridade* e a *immanencia* — de que nos occupámos nos capitulos precedentes.

Chegados a este ponto, é facil de ver que a intellecção, propriamente dita, não se dá no momento preciso, em que o dado sensivel, o objecto-imagem cae sob o olho da intelligencia, sempre aberto para ver, como o diz S. Agostinho.

E a razão é por que o phantasma não ultrapassa as raias dos sentidos; se contém o intelligivel, é só em potencia.

Segue-se que, supposto seja necessario o seu concurso para a especificação do conhecimento, não póde, todavia, produzir, por virtude propria, um effeito superior, qual é a intellecção.

(1) Cf. Monaco *Psychol. Corollarium* II, p. 293 e segs., onde vem a mesma explicação que perfitámos no Cap. A Immanencia Objectiva.

Este exige um acto novo do intellecto.

Esboçemos, em suas grandes linhas, a theoria thomista. Com muita agudeza, observa S. Thomás que no acto complexo do conhecimento há subordinação das potencias entre si, em força da unidade substancial do composto humano.

A acção da coisa sensível, diz elle, não termina no sentido, mas vae além, até a phantasia ou imaginação... Semelhantemente, a acção das coisas sensíveis não pára na imaginação, mas os phantasmas ulteriormente movem o intellecto passivo (1).»

Através do systema ordenado da essencia e de suas faculdades, assim commenta Marechal (2), propaga-se por degráus a moção para o fim total do sujeito, suscitando em cada nivel uma tendencia para o nivel immediatamente superior.»

Posta nos confins das creaturas espirituacs e corporaes, aalma humana depara-nos

(1) *Quodlib.* VIII, art. III, citado por Liberatore — *Instit. Phil.* t. I, p 435.

(2) *Opus laud* cad. V, cap. 3 § 2 c) pg. 140.

virtudes multiplas e diversas, quer de uma ordem, quer de outra, por meio das quaes póde alcançar a sua perfeita bondade, no que muito se approxima da semelhança de Deus.

Da unidade da alma desce para o seio das potencias a ordem mais perfeita que era de desejar.

Partindo da alma que é o principio activo e final, succedem-se as potencias umas ás outras em perfeição decrescente, de tal sorte que as primeiras produzem as outras e as dirigem e governam . . . *Potentiae intellectivae*, diz S. Thomás, *sunt priores potentiis sensitivis: unde dirigunt eas et imperant eis.**

Debaixo deste aspecto, a intelligencia apparece como principio activo das mais potencias inferiores. Sempre em acto, ella inflúe em todas, até nas mais remotas, qbservada a dependencia em que uma está da outra.

Graças á finalidade interna que rege todo o processo, orientam-se as varias potencias para o mesmo centro, tendem para sua perfeição ultima.

Ora, na imaginação creadora, pela proxi-

midade em que está da intencção, a parte sensitiva ganha em perfeição e os phantasmas ficam aptos a soffrer a acção intellecto agente: *Sicut pars sensitiva, dicitur Thomás, — ex coniunctione ad intellectum fitur virtuosior, ita phantasmata ex virtute intellectus agentis redduntur habilia ut ab eis sententias intelligibiles abstrahantur* (1).

A theoria thomista têm plitude maior do que se poderia suppôr á primeira vista.

Com effeito, segundo a doutrina de Santo Thomás, não só o sentido é a participação do intellecto e, por isso mesmamente dependente, senão também todas as creaturas irracionaes tendem de si a ser elevadas pela intelligencia.

A forma elementar aspirada do misto; o misto, á do vegetal; o vegetal, á do animal, e este, á do homem, o qual, á sua vez, appetee a vida divina onde está suprema felicidade (2).

(1) *a Pars Qu. 85, art. 1, ad 4^m.*

(2) S. Thomás trata do appetite natural não têm em vista senão mostrar que o homem só encontra felicidade perfeita

Há na gerarchia dos scres um movimento ascendente, um impulso de baixo para cima, uma aspiração do menos perfeito para o mais perfeito.

Materia appetit formam, escreve o Santo Doutor; tende a materia primeira para o seu bem, para sua perfeição, por isso que adquire em acto a forma que dantes possuia em potencia e, privada que seja desta, passa á outra, recebe todas as formas para as quaes estava em potencia e assim vae successivamente ao acto (1).

Esta aspiração para o seu bem proprio é ainda maior nos graus mais elevados da gerarchia: «*Quanto igitur aliquis actus est posterior et magis perfectus tanto principalius in idipsum appetitus materiae fertur* (2).»

Não que a materia seja principio de actividade, é a forma que é a causa interna desse

em Deus, em entender o optimo intelligivel; nada auctoriza aqui o methodo da immanencia, porquanto o Santo Doutor cistingue cuidadosamente a ordem natural da sobrenatural. cf. *Contra Gent.*, Lib. III, c 48.

(1) *Contra Gent.* lib. III c 22.

(2) *Idem ibidem*

evolver que atinge a própria essência do ser moral.

Ella é uma participação de Deus e, por esta razão, toda a creatura conserva uma como nostalgia do Acto puro, donde provém, do Acto creador que «move em se fazendo desejar»:

«Buscando a forma, a materia, escreve Sertillanges (2), busca, pois, a Deus. Ella é esta procura de Deus, visto como o todo de seu ser é potencia, isto é expectativa e exigencia.

A esta chamada muda dá a resposta a forma ou Deus participado. Todo o movimento dos seres é uma ascensão a partir da privação, mal relativo, para o soberano Bem que é também soberano ser.»

Santo Thomás tudo resume neste texto verdadeiramente magistral. «No summo vertice das coisas, assim o Angelico, vêem-se os seres intelligentes. Assim o dispôs Deus para

(1) Cf. Marechal, *Op. cit.* p. 98

(2) Sant Thomás d' Aquin t. II p. 16. Merece lido na integra o que escreve o esclarecido Auctor sobre as relações da doutrina thomista com o transformismo.

que todas as creaturas podessem attingir a sua ultima perfeição, tornando ao principio donde vieram e assemelhando-se á causa primeira que tudo produziu por sua intelligencia (1).»

Comquanto não conheçam seu fim, as creaturas privadas da razão tendem para Deus como dirigidas pela substancia intelligente: *Tendant enim in finem sicut directa in finem a substantia intelligente per modum quo sagitta tendit ad signum directa a sagittante* (2).

Enquadrada nos moldes de uma theoria deste porte, a doutrina do intellecto agente escapa a toda a sorte de objecções que contra ella se hão levantado.

Precise-se a unidade da alma humana, a par da distincção das potencias; attenda-se á subordinação das faculdades que governam umas as outras; tenha-se em conta essa finalidade interna que dirige o sensível para o intelligível; quem não comprehenderá qual a função

(1) *Contra Gent.* Lib II, c. 46.

(2) *Contra Gent.* Lib III, ca., XXV.

que deve desempenhar o intellecto agente relativamente ao phantasma ?

Sabemos que os phantasmas pertencem á categoria dos agentes que Santo Thomás chama de insufficientes para produzir o effeito, de sorte que reclamam uma virtude superior que faça de agente principal. *Sed in agentibus*, diz o Angelico, *et in patientibus distinguendum est. Est enim quodnam agens, quod de se sufficiens est ad inducendam formam suam in patientem, sicut ignis de se sufficit ad calefaciendum. Quoddam vero agens est, quod non sufficit ad inducendam formam suam in patientem, nisi superveniat aliud agens. . . (1)*»

O phantasma requer elevado, a modo de causa instrumental, acima de si mesmo, reclama a virtude do intellecto, agente principal, a quem obedece para produzir o effeito.

Também os sentidos e a phantasia quase que não têm outra funcção que subministrar as especies intelligiveis á faculdade intellectiva,

(1) Apud Liberatore, *ibidem*.

sem o quê, como hemos visto, seria impossível a conquista do ser.

Illuminados os phantasmas pelo intellecto agente, já a idéa (no sentido platónico), até então obscura, incarnada no dado sensível, pôde ser *considerada á parte*, tomada precisamente, sem as notas individuantes.

E' nisto que consiste a abstracção.

A razão deste facto repouza num certo a *priori* intellectual, isto é, na finalidade propria da intelligencia, na tendencia para seu objecto formal que é o ser intelligivel.

Certo, as faculdades da alma que são entre si assás differentes e não têm todas a mesma perfeição, não apprehendem *primo et per se* senão o que constitúe o seu objecto formal, aquillo a que cada uma tende como a seu fim e que lhes é por isso inteiramente adequado. Assim, o sentido, que é uma faculdade organica, reconhece o singular, o concreto, as qualidades materiaes e sensiveis; a vista têm por objecto formal a côr; o ouvido, o som; a consciencia, o facto interno; ao passo que a intelligencia, cuja virtude é muito mais alta, como

faculdade inorganica, apprehende directamente as quiddidades, as razões essenciaes e comuns, as naturezas das coisas, enquanto abstrahidas das condições materiaes e individuaes.

O VALOR OBJECTIVO
DA SCIENCIA

CAPITULO VI

O PROBLEMA CRITICO. SUA POSIÇÃO

A gloria, que o philosopho de Königsberg reclama para si, de ter sido o primeiro que se arrojou á emprêsa, certo colossal, de nos dar perfeita e bem acabada uma critica da razão, envolve a maior das injustiças para com os antigos que, não só a não desdenharam, senão, ao invés, a levaram a cabo com exito feliz.

Quem quer que percorra a obra immensa dos dois grandes genios da antiguidade, Aristoteles e Santo Thomás de Aquino, há de reconhecer quão arbitraria e desarrazoada é a accusação que se formula, nestes termos, contra a philosophia escolastica.

Os antigos tudo perscrutaram e aos seus profundos estudos e minuciosas analyses sobre a natureza da razão e todo o processo intellectivo nada falta do que constitúe uma verdadeira critica do conhecimento.

Santo Thomás, em pós de Aristoteles, nenhuma coisa descurou nesta importante materia. Fez a critica do acto intellectivo, bem como a do objecto do conhecimento; examinou, phase por phase, a intellecção, descrevendo-nos, com uma precisão admiravel, o concurso das varias faculdades, a hierarchia que reina entre ellas e a proporção de cada uma para seu objecto; adoptou, com Aristoteles, a duvida scientifica para não andar ao léo e sem norte (1), e deixou-nos esparsos em suas varias obras todos os dados necessarios á construcção de uma sciencia gnoseologica, os preciosos fragmentos que, reunidos num todo, constitúem a mais perfeita theoria do humano conhecimento.

(1) *Illi qui volunt Inquirere veritatem non cōsiderando prius dubitationem, assimilantur eis qui nesciunt quo vadunt.* — *Coment. in Met. l. III, l.º et. l.*

A critica de Kant pecca pela base, porque leva a duvida ao mesmo poder cognoscitivo da razão, não de uma maneira methodica para averiguar a legitimidade de nosso saber, o valor do assenso que prestamos á evidencia, mas em toda a realidade, positivamente, apartando, como illusorias, todas as representações dos objectos extra-mentaes, das «coisas em si.»

Convenhamos que isto é o mesmo que arruinar todo o conhecimento, toda a verdade — a metaphysica e a sciencia, como o fez Kant.

De que meio, com effeito, poderá lançar mão a Critica para julgar do valor de nosso saber, se ella rejeita o tribunal mais alto, a norma de todas a mais segura, o poder verificador, por excellencia, que é a razão?

Esta critica, debalde, a procurareis em Aristoteles ou Santo Thomás que tiveram o bom senso preciso de fugir ao nihilismo intellectual.

Mas será esta a unica posição do problema critico?

Não, por certo. Outra há que appella para

a evidencia objectiva, para os primeiros principios, as verdades fundamentaes, mórmente o principio de contradicção — *dignitas omnium dignitatum*.

Outra há, sim, que se soccorre da mesma razão que é o só instrumento capaz, emquanto reflecte sobre si e seus actos, de verificar a sua conformidade com a coisa, outorgando-nos a evidencia desejada, a evidencia concreta que attinge a propria realidade (1).

Exigindo o previo exame das faculdades cognoscitivas para justificar o proprio conhecimento, todos os philosophos agnosticós, discipulos de Kant, repellem *ipso facto* a evidencia objectiva e fecham á intelligencia humana o caminho para attingir o real.

Na philosophia aristotelico-thomista, ao contrario, toda a idéa implica ordem ao real. A intelligencia é a faculdade do ser, nem se comprehende que possa ter outra funcção que perceber o ser, envolver nas malhas de sua rede mysteriosa, o vivo, o subsistente, o real.

(1) Cf. O. Picard — *Le Problème Critique Fondamental* — *Arch de phil.* v. 1, c. 1, p. 21.

Os agnósticos destroem primeiro, com o seu Mestre, toda a ordem real, para lhe substituírem, ao depois, as novas theorias, edificadas sem ponto de apoio objectivo, dentro sómente do mundo subjectivo.

Já vimos que, tomando por este rumo, Kant não vingou superar o scepticismo e não é sem razão que alguns auctores o exprobram de não ter sabido refutar a Hume.

A via que seguiram Aristoteles e Thomás de Aquino conduz a resultados mais seguros: ella nos dá a solução do *problema sceptico* e do *problema idealistico*, ella nos convence igualmente do valor objectivo e real dos nossos juizos e dos nossos conceitos (1).

No que entende com o scepticismo, faz muito ao caso a observação do Cardeal Mercier, que todos nós, a saber, possuímos numerosas certezas, commumente chamadas *espontaneas* ou *vuigares*, taes, entre outras, as que enunciamos nas seguintes proposições: «Dois e

(*) Cf. Mercier - *Op. cit.* Cap. II *Position des Problèmes*, p. 34 e segs. Geny - *Congr. Theol. Comm. series*, t. II, n. 4.

dois são quatro» ; «a linha recta é o caminho mais curto entre dois pontos», sobre as quaes a ninguem occorre levantar duvidas, convencidos que estamos destas nossas affirmações.

Nem o scepticismo, digno de discussão, ousa contestal-as. Os scepticos admittem, pelo menos, a existencia phenomenal de nossos *estados mentaes*. «Elles não se põem fóra da vida pratica, diz, por sua vez, G. Picard, insistindo na mesma observação, pois, como os outros homens, *experimentam* todas as certezas *vulgares* e a ellas conformam sua vida e seus discursos.»

O problema surge, precisamente, diz o Cardinal Mercier, na phase da reflexão e assim se póde propôr: são as nossas adhesões espontaneas confirmadas pela reflexão? E' a nossa mente apta para conhecer a verdade? Qual o estado inicial de nosso espirito, a duvida ou a certeza?

A Escola thomista não hesita em responder, com Aristoteles e Santo Thomás, que há *juizos immediatos* que excluem toda a duvida. Neste caso estão os *primeiros principios*, conhe-

cidos por si mesmos, indemonstráveis e evidentes. Estes princípios, diz S. Thomás, arras·tam necessariamente o assenso do intellecto: *intellectus ex necessitate inhaeret primis principiis*; apenas conhecida a essencia dos termos, geram a certeza, a infallibilidade da verdade que se estende ás conclusões pela conexão que têm com elles. São um reflexo da Verdade Primeira, uma irradiação da Luz Divina, uma semelhança da Verdade Inviolavel impressa em nossa mente: *hanc autem inviolabilem veritatem in sui similitudine quae est menti nostrae impressa, inquantum aliqua naturaliter cognoscimus ut per se nota, ad quae omnia alia examinamus, secundum ea omnia iudicantes*. (1). Caracteristica destes princípios é, como diz Aristoteles (2), que não só é necessario sejam essencialmente verdadeiros, mas ainda que se veja que são verdadeiros, de tal sorte que ninguém possa opinar o contrario do que elles dizem.

(1) Cf. S. Th. I. qu. 82, a 1; qu. 85, a 6; De Verit. qu. XIV, a 1.

(2) In Post. Anai. I 19.

Em todos estes juízos immediatos e indemonstraveis, além disso, o assenso é motivado pela evidencia objectiva. Dal-o como provindo da méra necessidade objectiva, cega, é, diz Geny (1), mentir ao testemunho da consciencia e philosophar levado de preconceito ou da propria phantasia.

Assim, está fóra de questão o scepticismo, que, considerado *como facto* é impossivel, pois há verdades inconcussas e evidentes, e considerado *como doutrina* envolve contradicção, destruindo-se no ponto mesmo em que se afirma (2). Semelhantemente o scepticismo, em sua forma hodierna, porque já apparece a *legitimidade* de nossos assensos, enquanto são determinados pela evidencia objectiva. Aqui a synthese effectúa-se, diz o Cardeal Mercier, sob a influencia do objecto, não vêm, como o pensa Kant, de uma disposição natural do entendimento por occasião das impressões da sensibilidade.

(1) *Critica*, *Lib. I*, n. 103, p. 86 — 7.

(2) *Op. laud.* n. 95 e 97, p. 80 2 segs. *Hugon*, *Log Crit. Tract II 5 Qst II*, p. 270 e segs.

O estado inicial, pois, na Criteriologia, não é a duvida universal, senão a certeza.

E' que os «primeiros principios» e, em particular, o principio de contradição, que é incontestavelmente o primeiro de todos na ordem ideal, não são sómente leis do pensamento, mas leis do real; nascem com a primeira apprehensão do ente, que é o elemento communissimo, *sub quo*, assim o Angelico, *comprehenduntur omnia ab intellectu cognita*.

Sendo a condição propria de nosso intellecto a de uma «tabula rasa» onde nada se acha inscripto, como o nota o Angelico com Aristoteles, força é admittir que elle têm por objecto natural o *ente*, centro para o qual tende por sua propria natureza, e donde procede para seus ulteriores conhecimentos. E', por conseguinte, nesta noção primeira do ente e das razões do ente que se funda o conhecimento dos primeiros principios entre os quaes assoma o principio de contradição. «*Naturaliter igitur intellectus noster cognoscit ens et ea quae sunt per se entis inquantum huiusmodi; in qua cognitione fundatur primorum principiorum no-*

lilia, ul non esse simul affirmare et negare et alia huiusmodi (1)

Não são os primeiros princípios méras normas subjectivas, mas, ao contrario do que pensam os agnósticos, leis do real. Por isso, Aristoteles, no livro IV da *Metaphysica*, exige como ponto de partida o absoluto objectivo, o ente, o mais conhecido, quanto a nós, sob pena de nada mais podermos conhecer e descermos ao nivel da planta que é inteiramente fechada, de tudo ignara.

Está, pois, em seguro o valor objectivo dos primeiros princípios.

Quanto ao principio de contradicção, não há negar, elle é o principio supremo do pensamento, o primeiro principio da ordem logica, o principio em que todos os outros se fundam: *Illud quod primo cadit sub apprehensione est ens, cuius intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est, quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra*

(1) *Coarct. Gent 5 Lib II c LXXXIII*

notionem entis et non entis, et super hoc principio omnia alia fundantur, ut dicit Philosophus (1).

A analyse das duas operações de nossa mente, a simples apprehensão e o juízo, fornece a Santo Thomás, a prova do asserto: Quer na primeira operação, quer na segunda, damos com um primeiro. Na serie dos conceitos, está o *ser*, que é o primeiro, por ser o mais conhecido da intelligencia, que resolve nelle todos os outros conceitos.

Nem pode ella passar a conhecer coisa alguma, sem que primeiro conheça o ente. Ora, observa o Santo Doutor, o principio de contradicção acha-se implicado na mesma noção do ente. Deve ser, pois, o primeiro na segunda operação; é o juízo de que todos os outros dependem e que todos envolve; em toda a affirmacção ou negação primeiro se há de pôr com toda a sua força o principio de contradicção (2).

(1) *I^a II^a qu. XCIV. art. 2, in corp.*

(2) *Cf. S. Th. In IV Met l. 6; de Ver. Qu I Munzi Il Valore del Principio di Contraddizione, Gregorianum v. VIII fasc. 2 p. 264 e segs; Garrigou — Lagrange, Op. cit. p. 149 e segs; Rozwadowski, De Probl. Crit. Gregor VIII. p. 1.*

Eis porque, no seio da Escola, auctores há que não permitem outra posição do problema crítico; pois a duvida que accaso se levantasse sobre o valor do conhecimento traria consigo a destruição de todo o mundo objectivo, de toda a ordem real.

A natureza é bôa, diz S. Thomás, não falta jámais nas coisas necessarias.

Se a razão nas suas inclinações mais intimas, no seu operar mais espontaneo, no tender para os objectos que lhe são proporcionados não fosse capaz de attingir a verdade, para quem haveriamos de appellar então? Quem a poderia supprir com vantagem?

Parece que nenhuma difficuldade devia restar após as considerações que fizemos acerca dos primeiros principios, principalmente o de contradicção, que são percebidos pela intelligencia no ser, ao fixar sobre elle o seu primeiro *intuito*. E ainda mais é de notar que a esse conhecimento espontaneo de nossa mente podemos fazer seguir a *reflexão*, certificandonos que elles correspondem á realidade e que

a nossa intelligencia é assim apta para conseguir a verdade.

Entretanto, o assumpto, pela sua importancia, nestes ultimos tempos, está a exigir mais largo desenvolvimento.

CAPITULO VII

O PROBLEMA CRITICO

II

A THEORIA DAS TRÊS VERDADES. A ESCOLA DE LOVAINA. A INTUIÇÃO ABSTRACTIVA

No que respeita á caracterização dos primeiros principios, Balmes e Tongiorgi defenderam, com muito vigor, a theoria das «três verdades primitivas» — a existencia do eu, o principio de contradicção e a aptidão da mente para a verdade, das quaes fazem depender a solução completa do problema criteriologico.

Com ellas, diz Balines, tocamos aos mesmos fundamentos da razão.

Toda a evidencia, prosegue Palmieri, se inclúe nestas três verdades primitivas e nellas se resolve.

Deante desta theoria assumiu a escola lovaniense attitude de franca hostilidade.

Em sua Criteriologia, empenha-se o Cardeal Mercier em demonstrar que a theoria das «três verdades primitivas» não corresponde ao verdadeiro problema da certeza e que não pode ter o alcance que lhes emprestaram seus auctores (1).

A substituí-la propõe o insigne chefe da Escola de Lovaina o «dogmatismo racional», doutrina que, em sua opinião, representa o genuino pensamento de Aristoteles e Santo Thomás e que consiste na evidencia objectiva dos juizos immediatos.

Nestes juizos, conforme acima dissémos, a synthese é realizada sob a influencia do verdadeiro outologico, da realidade, que faz de

(1) Cap. II *Le Dogmatisme exagéré* art. II, p. 105 e segs. 2^e tème ed.

motor, e é o *motivo* do assentimento. A aptidão da mente é justificada pelo proprio principio intelligente que têm o poder de certificar-se do valor objectivo de alguns de seus juizos, quaes são os immediatos.

Ora, como bem observa o P. Geny, esta maneira de encarar o problema critico não difere essencialmente da posição defendida por Tongiorgi e pelos que o seguem, pois todos recorrem, com o Cardeal Mercier, á evidencia objectiva para refutar o scepticismo. Apenas o professor do Collegio Romano não deu a este ponto o relevo que elle tem nas paginas fortes e lucidas da Criteriologia do illustre purpurado belga.

Restringindo-nos á ordem da *reflexão philosophica*, certo podemos defender a theoria das «três verdades primitivas». Trata-se effectivamente de saber ao justo quaes as verdades, *primarias* ou *fundamentaes*, não emquanto *fontes* ou *motivos* de toda a certeza, mas emquanto, ao menos implicitamente, e *in actu exercitu*, são conhecidas e affirmadas em todo o juizo. Assim, na ordem real, a pri-

meira verdade é o juízo acerca da existência própria, na ordem ideal, o principio de contradição, e como nexó entre a ordem real e a ordem ideal está a aptidão da mente para alcançar a verdade.

Nos termos em que se acha exposta, diz, com sua auctoridade o P. Hugon, a theoria das «três verdades primitivas» resiste a toda a critica e corresponde exactamente á doutrina de Santo Thomás e dos antigos escolasticos.

Com effeito, em todo o juízo, segundo Santo Thomás, ainda acerca das verdades ideaes, a intelligencia vê *exercite* que ella é conforme ao objecto, o que importa afirmar *exercite* a sua propria aptidão para conhecer (1).

Estas soluções dadas ao problema critico não satisfazem, porém, a Gabriel Picard, pelo facto, diz elle, de nos não fornecerem mais que uma evidencia puramente abstracta, a qual, por sua vez, exige ser fundada e devidamente estabelecida.

O estudo que empreendemos acerca dos

(1) Cf. *Hugon Log. Crit. Trat. II. Qu. II, p. 292 e seqs. Geny, ep. laud; I.º. XI.*

primeiros principios, tomando por guia a S. Thomás, que, neste ponto importantissimo, não se distancia de Aristoteles, já nos permite emitir o nosso juizo sobre o notavel trabalho do illustre professor belga.

Na verdade, se os primeiros principios e, notadamente o principio de contradicção, regem, a um tempo, toda a ordem ideal e a ordem real, têm valor ontologico indiscutivel, pois são percebidos no ser; se por meio da reflexão nós verificamos que é ao mesmo ser que os attribuimos, como admittir que em semelhantes juizos não temos senão a evidencia abstracta?

E' certo que a theoria como apparece enunciada na obra do emerito Cardeal Mercier comporta a interpretação que lhe dá Gabriel Picard, e, neste sentido, ao que diz Geny, é perfilhada por alguns neo-escolasticos italianos (1).

Mas dahi não se infere que a theoria *proul iacet* succumba aos repetidos golpes da acerada critica do P. Gabriel Picard.

(1) Cf. Geny, *Op. cit. ibidem*.

A razão última deste dissídio no seio da Escola está na percepção do ser, na intuição do ente que nós admittimos, *in via inventionis*, antes de todo e qualquer conhecimento reflexivo e Gabriel Picard nega, não attribuindo a intuição do ser á nossa intelligencia senão em a via da reflexão.

Por esta causa é que o vemos repellir juntamente com P. Descoqs (2) a opinião de G. Lagrange e Domet de Vórges que nos falam de uma *intuição abstractiva*, de uma percepção directa do ser considerado sob o seu aspecto mais geral.

Antes de passarmos ao ponto principal de nossa questão, accentuemos bem que não só os defensores das «três verdades primitivas», como o Cardeal Mercier e seus discipulos em geral, acceitam, com o douto e esclarecido P. Picard, a pura e genuina doutrina thomista de uma intuição concreta e especial em que a razão se conhece a si mesma e os seus actos. Todos subordinam, com S. Thomás, o conhe-

(2) *Essai Critique sur l' Hylemorphisme*, p. 203 e seqs.

cimento da verdade a «uma consideração reflexiva do acto de intellecção».

Assim procede, por exemplo, Mattiussi, no seu formoso livro — *Il Veleno Kantiano* — onde refuta o agnosticismo de Kant e lhe exprobra o não ter admittido senão a intuição sensível (1).

Assim também o Cardenal Mercier que se vale do texto classico de S. Thomás, o art. 9.º da questão 1.ª do *De Veritate*, elle que encarece sobremodo o valor da evidencia objectiva, «a revelação do verdadeiro ontogico» em nossos juizos immediatos.

A demais disso, segundo a tradição escolastica, sem exceptuar a escola escotista, a noção do ente é posterior á primeira abstracção do intellecto; e isto é patente, porque o intellecto é como uma taboa rasa, em que nada há escripto; logo têm de tirar das caizas que lhe são apresentadas as suas primeiras noções; mas o conceito do ente, como observa Cacciano, é por assim dizer, natural ao mesmo intellecto, da mesma forma que o primeiro prin-

(1) *Sola L'intuizione vale* p. 60 e seqs.

cipio, sendo conhecido de todos, ainda dos mais rudes.

O que cae primeiro sob o olhar de nossa intelligencia é o mais universal na coisa; com isso não se nega que o ser apprehendido, em primeiro lugar, seja singularizado: *ens*, diz Caetano, *siquidem, primo cognitum, non habet esse reale nisi in singularibus*. Na coisa, porém, não existe só a singularidade, o que distingue, o que individua e a um só pode convir, senão também o que se encontra em muitos e a elles se pode attribuir como a humanidade e a animalidade em Sorte (1).

Se nos fallece o conhecimento da essencia individua, se todos somos conscios, diz Caetano, de que nem directa nem indirectamente concebemos a *Socrateidade*, temos, não obstante, o conhecimento da singularidade em *commun*.

O nosso intellecto, assim o Cardeal Zigliara, conhece a singularidade *in abstracto*, a qual considerada por esta forma é apprehendida, definida e descripta como um universal.

(1) Cf. *Com. de Ente et Essentia*.

Isso, na primeira apprehensão. Não é difícil atinar com a causa deste facto. Santo Thomás, como depois o elucidaremos, attribue o conhecimento dos singulares aos sentidos, que recebem materialmente as semelhanças das coisas, e ao intellecto emquanto se prolonga até os phantasmas, delles abstrahindo a especie. Repare-se, diz o Anjo das Escolas, que a semelhança que está no sentido é abstrahida da coisa, como do objecto cognoscível; aqui o conhecimento é directo; a semelhança porém, que está no intellecto, não passa directamente da especie ao conhecimento do phantasma, mas ao da coisa neste representada (1).

Que se infere desta doutrina? Será que a nossa intelligencia não tenha uma intuição primeira do ser e dos primeiros principios, não os veja, por via alguma, na realidade sensível?

E' este o parecer de Gabriel Picard que não acceta uma tal visão intellectual, conquanto reconheça que o ser esteja incluído no «dado» e que os primeiros principios, de facto,

(1) *De Ver. Qu. II, a VI.*

rejam absolutamente a ordem real. O que a isto se oppõe, diz elle, é o modo abstractivo de nossa intelligencia (1).

Esta conclusão, todavia, vae além do pensamento do Santo Doutor.

Com effeito, é doutrina de Santo Thomás que a intelligencia conhece a coisa, não só segundo o ser intelligivel que têm no cognoscente, senão também segundo o ser da propria coisa. «Sicut intellectus cognoscit lapidem secundum esse intelligibile quod habet in intellectu, inquantum cognoscit se intelligere, nihilominus cognoscit esse lapidem in propria natura» (2).

O ser, quer dizer, o que há de mais intimo e de mais profundo nas coisas, o que constitue o objecto primeiro da intelligencia, na ordem da intelligibilidade. «*Ens est proprium objectum intellectus et sic est primum intelligibile*» (3) Este objecto, não há negar, ella o

(1) *Le Problème Critique Fondamental* p 121.

(2) S. Th. P. Qu. XIV, art. VI ad 1m; cf. *Contra Gentes*. C. LIX l. 1.

(3) S. Th. I P. Qu. V, art. II.

percebe, quando se lhe apresenta a *quiddidade*; delle tem uma verdadeira visão, como fala o Angelico: *in quo primo fertur eius visio* (1).

Comquanto as qualidades abstrahidas das coisas sensiveis, diz Monaco (2) possam ser mais ou menos abstractas, mais ou menos determinadas, são, no emtanto, primeiramente *percebidas* segundo a sua razão abstractissima, emquanto, a saber, são *aliquod ens*, e pelo nome de quiddidade se deve entender não o que constitúe intrinsicamente a coisa, mas uma perfeição que, de alguma maneira, revela *quid sit illa res*.

Se o nosso conhecimento sensível versa sobre os singulares, limitando-se às disposições materiaes e ao exterior das coisas, o conhecimento intellectual, ao contrario, penetra até a intima natureza da especie que está nos mesmos individuos (3).

Ora, tenhamos deante dos olhos a observação profunda de S. Thomás, que a nossa

(1) *De Verit. Qu. X, art. IV.*

(2) *Psych. cap. III, art. I, Thesis 4^a, p. 425-3.*

(3) *De Verit. Qu. X, a V. ad 5^m.*

intelligencia, no seu processo, pelo facto de passar da potencia ao acto, antes chega ao acto incompleto do que ao completo, e assim conhece primeiro o que é mais universal: como negar uma intuição primitiva?

Após a primeira abstracção, que é a do intellecto agente, segue-se outra, a do intellecto possível que consiste em considerar *precisivamente* o ser e as razões essenciaes da coisa—os primeiros principios: *ens et ea quae sunt entis* (1).

E' este conhecimento imperfeito e incompleto. O conhecimento, diz o Pe. Liberatore, é tanto mais incompleto, quanto mais universal. Fornece uma idéa indistincta e confusa que, ao depois, com a addição das notas e consequentemente com a contracção da universalidade se torna mais distincto e perfeito (2).

(1) Cf. Zigliara *Op. cit.* t II *psych* I. IV, c. II p. 292 ed 7.ª; *Cael. Co-nm De Ente et Essentia, Proemium — Conclusio.*

(2) *Op. cit. Psych Cap 1 n. 46 p. 273.* Com muita justiça nota S. Thomás que esta mesma ordem se manifesta no conhecimento sensitivo: Aqui o processo é identico ao da intelligencia. Os sentidos passam do mais commum e mais indeterminado ao menos commum e menos indeterminado; por isso é que os meninos começam por chamar paes a todos os homens e só depois determinam a cada um. Também é universal existente nos

Vê-se que é por meio do conhecimento do ente que o intellecto tudo o mais conhece.

O que quer que seja, pois, da opinião de J. Maritain (1), não assiste razão ao P. Gabriel Picard para rejeitar *in limine* a theoria da intuição abstractiva, defendida por Domet de Vorges e Garrigou-Lagrange, como a que corresponde á exacta doutrina de Santo Thomás.

Releva notar a que os defensores desta theoria, inclusive J. Maritain, não se affastam da tradição escolastica no que pertence á funcção de *signal* formal que desempenham os nossos conceitos, o que já é de si mui precioso, segundo o proprio G. Picard (2). Com este faz coro Pedro Descoqs: «A idéa, assim este ul-

singularis será tanto mais determinado diz Zigliara, quanto menos confuso e menos indeterminado. No mesmo sentido diz Caetano. «Et quia omnia singularia sunt singularia entis, ideo cogitativa pueri in quo nova cognitio oriri debet magis movetur a singularibus entis quam a singularibus huius speciei. et cum intellectus accipiat universale ex multis singularibus, ut dicitur II Post. (et in Proemio Metaph) ideo prius cognoscit ens quam species Loc cit.

(1) Sobre a opinião de Maritain veja-se a critica de Roland — Goswiliu na Revue des. Sciences Philos. et Theolog., a 1925, pag. 200 e segs.

(2) Cf. Boyer, Arch. de Philos. vol. III, c. II p. 108 e segs.

timo, é um signal formal, *signum quo*, e um *medium in quo*, no qual a coisa é conhecida; tal é precisamente um dos pontos essenciaes da noetica escolastica.» Mas logo ajunta: «Mas, de outra parte, a coisa não é apprehendida em sua *existencia singular*, e o espirito não a faz sua, senão em a desindividualizando.»

Neste ponto, se nos não enganamos, é que jaz o equivoco. Sim, nós não temos um conhecimento *essencial, individual* da coisa, não na conhecemos na sua individualidade ultima, mas della algo attingimos e por meio do ente a attingimos no ser proprio, que Caetano não se corre de dizer singularizado: *Intellectus tamen incomplexus*, assim S. Thomás (1), *intelligendo quod quid est, apprehendit quidditatem rei in quadam comparatione ad rem, quia apprehendit eam ut huiusmodi rei quidditatem.*»

Estendendo-se directamente, a intelligencia conhece o *quod quid est*: enganar-se-ia, porém, quem pensasse que na *percepção* do ente não se envolvesse senão aquella *suprema universa-*

(1) *Contra Gentes, Lib. I, c. l. l. X.*

lidade de ente, segundo o estado de universalidade, como agudamente nota João de Santo Thomás; ella importa a razão abstrahida do mesmo objecto, da mesma natureza. E' isto o que chamamos ente concreto ou applicado á quiddidade sensível, aquillo, isto é, que actualmente entra na mesma composição da coisa (1).

A magistral exposição que faz Mattiussi da doutrina do Angelico relativa ao conhecimento dos singulares dissipa todo o equívoco. No phantasma, diz elle (2), é apresentado o objecto sensível, não como uma qualidade abstracta e vaga, mas concreta e determinada... Proporcionalmente succede para o conhecimento intellectivo que o objecto formal por este apprehendido *per se* seja a razão abstracta de alguma coisa em igual modo sentida: força é que tal razão seja apprehendida em um sujeito concreto e individualmente determinado. Sem o que, a razão de ente, seria impossivel, e, na verdade, sonho fôra, não apprehensão verdadeira... «As razões universaes mais ou

(1) Este passo cita-o na integra o P. Monaco.

(2) *Le XXIV Tesi*, cap. XI p. 168, 2.^a ed.

menos indeterminadas, que deverão receber na realidade as ulteriores determinações, estas, continúa o douto philosopho, não podemos pensal-as como existentes na sua abstracção; promptamente se nos apresentam e naturalmente as entendemos, como reaes e verdadeiras num sujeito que, de necessidade, é um singular individuo. As razões abstractas e formaes são, portanto, *per se* e directamente entendidas; o sujeito singular é-nos conhecido, como aquelle no qual taes razões se verificam.»

Nada obsta, pois, a que a intelligencia *perceba o ser em geral*, as razões intelligiveis contidas na coisa, sem as suas notas individuanes.

A pagina 138 de sua importante obra, dá-nos Garrigou-Lagrange este apanhado luminoso de puro thomismo que vale a pena transcrever na integra para bem apreciarmos suas idéas acerca do problema critico fundamental.

Com o conhecimento intellectual, escreve, porque é «puramente espiritual, a passagem do» «eu» ao «não-eu», não é mais sómente es-

pontanea, senão reflexa, e «eu» e «tu» são conhecidos precisamente como taesem realidade a primeira «partição» («morœ») do ser em objecto e sujeito, em ser auto (entitativo) e ser intencional. Em sua pira apprehensão, a intelligencia conhece c, o algo que é, antes de se conhecer a si ma (como se conheceria núa, visto que nã intelligencia de coisa alguma?) Desde:ão, nesta primeira apprehensão, a intelligerco-nhece o ser sem o conhecer precisamente «não-eu». Em seguida, sua espiritualidad absoluta permite-lhe reflectir completamcso-bre si mesma e conhecer assim, não :nte o *facto* de seu acto, mas a *natureza* seu acto e, por esse meio, sua *propria reza espiritual* de faculdade essencialmente iva e conforme ao *ser* intelligivel. Ella julg:ão o ser como distincto de si mesma, com:ão-eu». (S. Thomás, De Veritate, qu. 1.^a 1, a. qu. 2, a 2). Esta separação do ser em ser auto e ser Intencional não é de forma alguutilitaria, impõe-se sob pena de tornar ælli-

gencia ininteligível a si mesma em cada uma de suas três operações (1).»

Como se vê, os thomistas são accordes em justificar o valor de todos os nossos conhecimentos; a discussão é sobre pontos secundários que não atacam a essência da questão crítica, a saber, se já na primeira operação, a mente percebe directamente o ser, ou não. Ao que pensamos S. Thomás põe, ao lado do conhecimento abstractivo da qualidade sensível, uma intuição do ser, em geral, das razões intelligíveis, ainda que não importem o perfeito conhecimento da coisa, mas algo, apenas, da mesma, o que está em perfeita consonância com tudo o que o Santo Doutor nos ensina acerca do progresso de nossa sciencia.

Assim, cuidadosamente distingue o *acto perfeito*, a que corresponde a nossa sciencia completa das coisas, e o *acto incompleto* que nos dá a sciencia imperfeita, o conhecimento da coisa sob seu aspecto mais geral, sem ca-

(1) A mesma doutrina acha-se exposta a pagina 141.

racterizar ainda nitidamente as suas notas e elementos (1).

Em que pese a Gabriel Picard, é do conhecimento intuitivo, do conhecimento actual confuso do ente que Santo Thomás nos fala nos textos allegados e que o arguto contendor submetteu a sevêro exame.

Citemos um texto, entre muitos, o *De Veritate*; «Unde circa naturas rerum sensibilibum, diz o Santo Doutor, primo figi ur *intuitus* nostri intellectus qui ratio proprie dicitur. . . Ex hoc autem ulterius assurgit ad cognoscendum spiritum creatum».

No corpo do artigo elucida amplamente a mesma doutrina, a que nos reportámos, consignada na *Summa*. Ora, S. Thomás primeiramente, nos affirma, nesse trato luminoso, que a alma humana não possui a perfeição das substancias espirituaes superiores, quaes são os Anjos, que chegam ao conhecimento da verdade a subitas, sem nenhum movimento ou discurso. Sendo de natureza inferior, não chega á verdade perfeita senão por certo movimento,

(1) Cf. S. Th. I P. Qu. 85, art III e V.

pelo *discurso* e não pela intuição, enquanto vae do conhecido ao desconhecido.

Em segundo lugar, reconhece neste conhecimento da alma humana uma participação do conhecimento deiforme dos Anjos, a qual, por ser tenue e imperfeita, não funda no homem uma potencia especial, mas nelle existe por um certo habito natural, chamado intellecto dos principios.

É a esta intuição que elle se refere no texto acima citado, ao resolver a setima difficuldade que se propôs.

E, para que não pairasse sombra de duvida sobre o seu pensamento, o Angelico mesmo incumbiu-se de tudo explicar. Todo o raciocinio, diz elle, procede de uma intuição primeira, todo o movimento, de um immovel: «*Motus autem omnis ab immobili procedit. . . ; Motus etiam finis est quies. . . Et sicut motus comparatur ad quietem sicut ad principium et ut ad terminum, ita et ratio comparatur ad intellectum ut motus ad quietem et ut generatio ad esse. . .*»

O nexó das idéas dispensaria todo ul-

terior desenvolvimento; entretanto, prosegue o Doutor escolástico, derramando jorros de luz sobre o assumpto, há uma intuição, diz elle, no começo do processo intellectivo — o *intellectus principiorum*, — donde a razão toma surto nas suas investigações; e outra há no termo, de todo necessaria para que ella obtenha a certeza de suas conclusões, examinando-as á luz dos primeiros principios; é assim o intellecto principio da razão quanto á via das pesquisas e termo, quanto á via judicativa (1).

A mesma doutrina vêm expressada, com a maxima lucidez, na questão 1.^a do *De Veritate*, arts. 1.^o e 2.^o; o que Caetano tudo condensou no seu precioso commentario sobre o *De Ente et Essentia* (2).

(1) « Comparatur (ratio) ad intellectum ut ad principium et ut ad terminum; ut ad principium quidem, quia non posset mens humana ex uno in aliud discurre nisi eius discursus ab aliqua simplici acceptione veritatis inciperet quae quidem acceptio est intellectus principiorum; similiter nec rationis discursus ad aliquid certum perveniret, nisi fieret examinatio eius, quod per discursus invenitur ad principia prima in quae ratio resolvit; ut sic *intellectus inveniatur rationis principium quantum ad viam inveniendi terminus vero quantum ad viam iudicandi...* » Qu. XV, a 1.

(2) Vém a p oposito notar, com Geny, que se não se presuppuser a noção do *ente real* em que assenta a objectividade dos juizos immediatos, por via nenhuma nem na via da acqui-

Poder-se-á, por conseguinte, criticar, como menos apropriada e feliz, a expressão — *intuição abstractiva*, ella encerra, porém, a verdadeira doutrina de Santo Thomás.

Aliás, não é o thomismo que padece crise por não haver sabido pôr o problema crítico nem dar-lhe solução cabal; é sim, o agnosticismo que se recusa a admittir a intuição intellectual, a percepção do absoluto objectivo.

Nos capitulos que se seguem, mórmente, ao tratarmos do conhecimento nocional e intuitivo, procuraremos mostrar o bem fundado destes assertos.

sição nem da justificação reflexa. *e pode conhecer o valor objectivo dos primeiros principios: hic autem valor (objectivus principiorum materialiter sumptorum)... non potest cognosci sive in via acquisitionis, sive in via iustificationis reflexae, *ante ipsum ens reale*, in quo suum fundamentum habet et ex quo etiam objective efflorescit. Proinde antequam possint applicari principia ordinis idealis ad ordinem realem debet iam cognosci ut existens ordo realis. *Crit.* n. 140, p. 1. G.

CAPITULO VIII

O MOVIMENTO PROGRESSIVO DO ESPIRITO

A theoria thomista estabelece, segundo vimos, a ordem e harmonia entre as potencias como postulado da unidade substancial do composto humano.

Não é o sentido nem o intellecto que conhecem, diz o grande Doutor Escolastico, senão mais propriamente o homem que se vale de um e outro para o acto da intellecção.

Por aqui já se vê o largo trabalho do espirito para chegar á constituição definitiva da sciencia, á posse da verdade perfeita que depende do juizo.

Os nossos conceitos, repitamol-o, não ex-haurem o «dado», são vistas fragmentarias do real, conforme a fina observação de Tonquedec, donde a necessidade de combinal-os, de unil-os pacientemente para obtermos o conhecimento perfeito das coisas.

Nesta composição, que a alma opera, neste acto da intelligencia, em que se effectúa a syn-these judicativa, é que se há de buscar a ver-dade.

Há, assim, lugar para distinguir, com Santo Thomás, phases intermediarias no conhecimento intellectivo, antes de este atingir o acto per-feito.

O conhecimento intellectual suppõe a in-tuição sensível, segue ao sentido e á imagina-ção. Só mediante o phantasma conhece a in-telligencia a quiddidade nelle existente.

Aqui se abre aos nossos olhos um vasto campo de investigação gnoseologica, no qual apparecem elementos os mais variados, já do conhecimento sensitivo, já do intellectivo, entre si associados, organizados e amalgamados, o que suppõe no plano posterior da consci-

encia uma vida já rica e opulenta, elementos psychicos em numero infinito, um accumulo enorme de imagens, de sentimentos e de idéas que não pouco influem em cada acto novo do espirito.

Todo o homem têm, assim, sua experiencia propria; seu modo de ver e de agir especial; dahi os typos psychologicos diversos (1). Dois factos fundamentaes podemos mencionar, com Gruender (2), concernentes á relação entre as imagens e o pensamento: o primeiro é que as diversas pessôas differem consideravelmente pelo que se refere ás imagens que têm quando pensam um mesmo objecto; e o segundo é que num mesmo individuo, o mesino phenomeno se observa, variando as imagens, segundo as condições concretas em que se encontra.

Em cada uma de nossas percepções, em cada pensamento actual entram innumerous ele-

(1) Cf. Ibéro, *Psicologia Empírica — Psicofisiologia — Estados consciences*, p. 66 e segs.

(2) *Psicologia Experimental — Las Imágenes y el Pensamiento* p. 292 e segs.

mentos que são de nós ignorados, *inconscientes*.

Zamboni, no seu recente livro — *La Gnosologia dell'Atto*, bem nol-os descremina, tendo em vista a maior ou menor luz com que invade o estreito campo da consciencia (1).

Insulando-se o pensamento das imagens que o acompanham, o elemento que apparece uniforme em todos e que nos dá a essencia das coisas, das representações que variam nas

(1) Preliminari esegetici — Conclusioni. Si potrebbe persino assim elle, costruire una *scala nella luce della coscienza riguardo* a un suo elemento. 1.º — presente psicicamente ma *ignorato del tutto* p. es. un momento fa la pressione degli occhiali sul naso. 2.º — presente psicicamente e *inosservato, ma efficace* sull'oggetto attuale dell'attenzione. P. es. un momento fa, la riga del foglio che dirige la mia scrittura. 3.º — presente psicicamente; *osservato non come elemento di coscienza*, ma come qualità disoggettivata e attribuita all'oggetti principali dell'attenzione. P. es. il malessere o la commozione, che pure sento in me pensato esclusivamente come fatto psichico del personaggio che agisse sulla scena. Oppure: presente psicicamente e osservato come significato di una parola che si pronuncia (apprensio). 4.º — presente psicicamente; osservato come elemento concomitante del fatto psichico presente; per esempio l'agitazione che provo mentre prevedo un pericolo. 5.º — presente psichicamente; osservato in se stesso como oggetto principale d'attenzione attuale (perceptio), espresso dal pensiero formulato interiormente o a parole; p. es. penso, affermo giudico, parlo, sento ecc. *senza tuttavia pensare di osservare*. 6.º — presente psicicamente e osservato con la coscienza concomitante distinta della presenza dell'io e della presenza dell'oggetto dell'attenzione attuale all'io e nell'io; io penso; *i* — affermo; *io* — percepisco; *io* — consento, ecc. Io ho — ora — presente — a — me — in — me — questo — mio — elemento — o — psichico — p. 26.

differentes pessoas e num mesmo individuo, poder-se-á precisar bem a ordem que segue a intelligencia na formação dos conceitos e na constituição da sciencia (1).

Damo-nos conta deste facto, a que atrás alludimos, de que as coisas são primeiramente conhecidas, com certeza, consoante nol-o ensinam Aristoteles e Santo Thomás, sob seu aspecto mais commum. Enquanto os sentidos apanham o objecto em sua concreção material, a intelligencia só o considera «desindividuo», livre das restricções materiaes. São as notas transcendentaes: ser, unidade, coisa, alguma coisa, etc., que ella primeiro alcança, após a abstracção do dado sensivel (2).

Se a *ratio*, no seu mecanismo presuppõe para a consecução da verdade, os primeiros principios que são *per se* conhecidos da intelligencia, pela mesma forma, o exame attento destas noções transcendentales nos leva a pôr um absolutamente primeiro, donde todos provenham, alias se procederia até o infinito sem

(1) Cf. O'under — *Psicologia Experimental* p. 300 e segs.

(2) S. Th. I.^a Pars, Qu. XI, art. 1.

descobrir um termo, um ponto de apoio, onde a intelligencia descançasse (1).

Santo Thomás chega, assim, ao ser universalissimo, aquillo que há de sempre mais conhecido para a intelligencia e a que ella reduz todas as suas concepções. Dahi, por determinações successivas, sóbe ás outras noções transcendentales.

Estas, com effeito, deparam-se-nos dispostas em certa ordem, como nol-o mostra o Santo Doutor em varios artigos esculpturaes.

Neste processo da intelligencia a opposição téem um papel importantissimo.

Da noção de ser universalissimo vae-se á do «não-ser», destas duas primeiras passa-se, em seguida, á de «divisão» e dahi á de unidade. A esta segue-se a de multidão (2).

A mesma doutrina acha-se exarada nos

(1) *Sicut in demonstrabilibus oportet fieri reductionem in aliqua principia per se intellectui nota, ita investigando quid est unumquodque, alias utrobique in infinitum tretur et sic periret omnino scientia et cognitio rerum.*

(2) *Primo intelligitur ipsum ens, et ex consequenti non ens et per consequens divisio, et per consequens unum quod divisionem privat, et per consequens multitudo in cuius ratione cadit divisio — In IV Met., Lect. 3ª.*

textos *De Pol., Qu. IX, art. 7, ad 15^m; De Verit. Qu. I, art. I. (1)*.

Essa gradação, porém, não obsta a que o Angelico possa afirmar que umas noções se acham implicadas nas outras, sendo que todos os principios se resolvem no principio de contradicção como no primeiro: E' impossivel afirmar e negar ao mesmo tempo (2).

Nestas noções primeiras se contém em germe todo o desenvolvimento subsequente do espirito.

Ao principio de contradicção, em sua forma plena, conforme o dissemos, todos os mais se reduzem. E' o primeiro principio indemonstravel que se funda sobre a razão de ser e não ser. E' absolutamente o primeiro juizo e abrange tudo na sua universalidade. Sobre elle levanta o espirito todo o edificio metaphisico. Os principios de razão sufficiente e de causa-

(1) Cf. Garrigou — Lagrange, op. cit. p. 149 e segs; J. Webert, *Révue des Sc. Phil. et Theol.* A. 1925, pags. 303 e segs.

(2) •In principis per se notis ordo quidam invenitur ut quaedam in alissi simpliciter contineantur: sicut omnia principia reducuntur ad hoc sicut ad primum, impossibile est simul affirmare et negare ut patet per philosophum in IV *Metaph.* text 9. l.^a 11^a qu. I art. 7.

lidade, tão fecundos e de tão largo emprego em nossa sciencia discursiva, as noções de potencia e acto, de necessidade, de fim, tudo encontra justificação neste conhecimento primeiro do ser.

Este estadio que corresponde á nossa sciencia imperfeita é de capital valor; apesar de ser assim tão humilde, nenhum outro o excede. É o ponto de apoio donde a *ratio* toma carreira.

É a vida intellectual mais alta, como o reconhece Blondel, conserva indelevel o sello destas phases inferiores.

Assim, pouco e pouco, a intelligencia se enriquece e se desenvolve, passando do confuso ao distincto, das notas mais universaes ás notas mais particulares, assim chega successivamente á noção de *substancia*, de *corpo*, de *vivente*, de *animal*, de *homem*.

Aqui é perfeito o accordo entre a theoria thomista e os resultados mais solidos da experiencia.

Meumann, auctoridade das mais em evidencia, formula, nos seguintes termos, a ordem

do desenvolvimento da intelligencia. No curso dos seculos, diz elle (1), a psychologia tinha por certo que a evolução do pensamento vae dos conceitos menos geraes para os mais universaes. Sabemos agóra que o espirito do menino passa logo, sem nenhum esforço, das representações concretas aos conceitos mais geraes, e promptamente desce, outra vez, ás categorias de conceitos mais especificos. Começa por usar os conceitos transcendentaes, como coisa, alguma coisa e outros semelhantes. Dahi, com o progresso da evolução, volta aos conceitos de especie e sub-especie.»

A mesma linguagem, em sua recente obra-Compendio de Pedagogia Experimental: Em particular, escreve o abalisado auctor (2), convém observar que o desenvolvimento dos *conceitos genericos* vae do geral ao particular; nos alumnos menores, mais frequentemente se encontra o uso dos generos mais universaes; a ave é um animal, uma coisa, etc., nos ma'o-

(1) Apud De La Vaissière — *Psychologie Pédagogique*, 14 — 2.

(2) Edição castellhana, p. 159 — 160.

res, o dos mais proximos. Vogel, adianta Meumann, formulou este importante movimento descendente no pensar do menino, como segue:

O menino parece penetrar no reino da abstracção, não pelos generos proximos, indo de baixo para cima, senão começando pelos conceitos mais universaes. Os generos intermedios não os alcança elle por via de abstracção, subindo, mas por via de determinação, descendo. O desenvolvimento das representações do menino progride do indifferente para o diferenciado, e não, ao inverso; ou o caminho de pensar vae do genero para a especie e sub-especie e não ao contrario.» O que tudo está em perfeita consonancia com a doutrina do Angelico.

As observações de Stern, Pöhlmann, Decroly e Degand, Szic, J. Bair trazem nova corroboração ao ensinamento dos grandes doutores Aristoteles e Thomás de Aquino.

A razão deste facto está na imperfeição de nosso ser, no inacabamento de nossa espiritualidade, pois não é a nossa alma forma subsistente em si mesma, como os Anjos, mas

subsistente no corpo, na materia, o que argúe, conforme o dissémos, o grau maximo de potencialidade.

As formas do intellecto angelico, diz S. Thomás, são aptas a produzir o conhecimento assim dos universaes, e mo dos particulares; não acontece o mesmo, porém, com as de nossa intelligencia, porquanto estas nascem da acção dos objectos sobre os nossos sentidos, e toda a acção vêm da forma; donde directamente e *per se* não podemos conhecer o singular. Só indirectamente, após longos esforços logra a nossa intelligencia reconstruir os elementos de sua sciencia (1)

Nesse trabalho a intelligencia procede do conhecimento do universal á exploração do dado sensivel, soccorrendo-se das virtudes sensitivas.

Também aqui apparece quanto a nossa

(1) *Formae autem quae sunt in intellectu speculativo flunt in nobis quodammodo ex actione ipsarum rerum. Omnis autem actio est a forma, et ideo quantum est ex virtute agentis, non fit aliqua forma a rebus in nobis nisi quae sit similitudo formae sed per accidens contingit ut sit similitudo etiam materialium dispositionum, in quantum recipit in organo materiali, quia materia iter recipit et sic retinentur aliquae conditiones materiae. . . De Verit. qu. VIII, art. XI.*

sciencia é imperfeita, comparada á de Deus e á das substancias separadas, os puros intuitivos.

Só em Deus, agente universal, causa das causas, fonte de todo o ser, o conhecimento é *comprehensivo, adequado*, em toda a força do termo. Para elle não há acaso, não há indeterminado; nada fóge a seu olhar: *omnia nuda et aperta*. Com um só acto tranquillo, diz Roussetot, tudo systematiza, tudo harmoniza e vê tudo, porque tudo faz. Em toda intelligencia creada, há desproporção entre o conhecimento e o ser.

A intelligencia angelica, mais perfeita que a nossa, estende-se até o conehimento do singular, porque nella a potencialidade é menor. Pelas formas innatas, os Anjos, diz S. Thomás, conhecem as coisas em sua singularidade e universalidade, enquanto são semelhantes ás formas factivas, isto é, ás idéas existentes na mente divina, ainda que as mesmas não sejam causas das coisas.

Com que a nossa sciencia é apenas do

universal? Não. Nós possuímos, de alguma maneira, o conhecimento do singular (1).

E dos principios do Santo Doutor, já de nós conhecidos, com todo o rigor, se colhe que não é o singular, como singular, obstaculo ao nosso conhecimento. Só a materia é opaca.

Rousselot, em paginas luminosas, precisa bem o que há de verdadeiro e de exacto nesta formula dos antigos: «*Omnis scientia est universalium.*»

Se a sciencia grega, ainda em sua auroa, é toda orientada para o lado do geral; se a philosophia arabica, por sua vez, nada pudera adiantar e resolveu mal o problema, negando a todo o espirito a intelligibilidade do singular, a philosophia escolastica, ao invés, devêra alargar a perspectiva e chegar a uma comprehensão mais exacta das apprehensões singulares mais «reacs» e mais completas, dados os recursos que lhe trouxe o Christianismo.

Estes, com effeito, não são desprezíveis.

(1) A sciencia, quer dizer, o conhecimento certo, é mais propriamente do universal!

«Sua doutrina da Providencia que aos ultimos insectos se estende, sua estima infinita da menor das almas individuaes resgatada com o sangue de um Deus, a Biblia que incorpora a moral em exemplos vivos, o mysterio da Incarnação que apresenta a salvação aos homens antes numa pessôa que numa doutrina, tudo parecia dever facilitar á philosophia uma mais justa appreciação do conhecimento concreto (1).

E, se S. Thomás não conseguiu romper de todo com a tradição, os principios, pelo menos, que nos legou sobre a materia, contém em si a verdadeira solução.

Podemos affirmar, pois, que dentro do thomismo pode haver «uma sciencia immovel das coisas moveis», uma theoria perfeita da arte, o conhecimento dos singulares, com o concurso das faculdades superiores e nos quaes a *ratio*, descobre semelhanças e ligações causaes que nos ajudam á posse do outro, á conquista do ser, senão de uma maneira perfeita, como na intuição intellectual, approximativa

(1) Rousselot, *op. cit.* c III, p. 109.

pelo menos, mais real e mais perto da verdade total.

Rejeitar esta concepção da sciencia, tão ao gosto dos modernos seria contravir aos progressos da psychologia experimental e historica, da critica literaria que nos ensinam até que ponto a intelligencia é capaz de discernir e de recrear em seu seio esta harmonia original e intima que torna um homem tão profundamente diferente de outro homem, porque funde na unidade de ser a diversidade de taes ou quaes accidentes (1).

A intelligencia perfeita do singular, contudo, a ultima individuação das coisas, esta se não há de attribuir jamais ao homem.

A ordem e a harmonia brilham fóra de nós; os seres que nos circumdam obedecem a uma idéa directriz, seguem o rithmo do desenvolvimento e apresentam-se-nos de tal maneira distribuidos que possam attingir seus fins parciaes.

(1) Rousselot, *op. cit. ibidem*. Esta concepção foi a que tentámos de e volver em nosso modesto livro — *A Religião e o Progresso Social*.

Também Chevalier recentemente propugna a mesma doutrina

Mas, lado a lado, domina o acaso, o fortuito, e o mesmo livre alvedrio do homem. De um momento para outro, todas estas series podem ser alteradas. O mais leve accidente ocasiona o encontro das forças e basta para produzir efeitos não previstos, fóra do plano uniforme da natureza (1).

Se percebessemos, diz Rousselot (2), todos esses rithmos no interior de uma especie, se o que fluctúa deante do espirito, como um ideal entrevisto, tivesse chegado a uma sciencia perfeita, e se pudessemos seguir, através dos multiplos exemplares que realizam successivamente cada essencia, o desenho harmonioso, o desenvolvimento (*explicatio*, diria S. Thomás) de cada uma das determinações que ella comporta, que alternativamente a fazem viver e a «representam, restringindo-a, então neste panorama de uma unidade mais rigorosa, de ondulações ordenadas e que se estendem em todos os sentidos, teriamos uma como imagem

(1) Cf. *A Religião e o Progresso Social*; 1.ª Parte, meti.odologia Historica, cap. V. Determinismo e Contingentismo.

(2) Op. cit. *Ibidem*.

reduzida da idéa divina, ou melhor, algum simulacro e suplemento dessas idéas angelicas que exhibem, na especie constituindo a especie, a multidão immensa dos singulares.

Se queremos aprofundar este conceito, devemos dizer que a ordem do mundo é sobremodo complicada e se deve a factores os mais variados que nem todos podemos apanhar.

Em primeiro lugar está Deus, fonte de todos os seres, principio uno de todas as desigualdades, de todas as virtudes e valores ontologicos. Elle governa toda sua obra, assim o necessario como o contingente, razão pela qual para elle não há accaso; mas de nenhum outro agente se pode dizer o mesmo. As actividades podem associar-se umas ás outras como no mecanismo da herança e produzir effeitos não suspeitados.

Em a natureza os agentes chegam geralmente a seu fim, e o mesmo livre arbitrio, é um principio de ordem e de estabilidade; mas ficará sempre um lugar para o contingente: agentes há que desfallecem em meio e o homem póde a seu talante introduzir a pertur-

bação e a desordem, fazendo surgir novas combinações e adaptando as actividades a outros planos, a outros fins (1).

(1) Cf *A Religião e o Progresso Social* *ibidem*. Sertillanges — St. Thomas d'Aquino vo. II. c. III, *La Contingence dans la Nature* p. 58 e segs.

CAPITULO IX

O ESPIRITO E OS FACTOS

A doutrina de Santo Thomás e da Escola peripatetica, no que concerne ao problema do conhecimento, é um vasto systema coherente em todas as suas partes.

Entre o empirismo e o idealismo segue S. Thomás via media. Contra o primeiro afirma que, além dos sentidos, existe no homem a intelligencia, além da imagem-lembrança, está o conceito, o pensamento. Contra o segundo põe que o principio de nossos conhecimentos vêm dos sentidos, e, desta sorte, attribúe ao homem o poder de attingir o real (1).

(1) Cf *Infra*, caps. terceiro e seguintes.

Daqui se infere que a humana sciencia tem por causa juntamente as coisas e o espirito. Ella não é o registo meramente passivo dos elementos materiaes e mecanicos, a catalogação sêcca dos factos singulaes e contingentes que, tomados insuladamente, carecem de todo o interesse.

Longe de cingir-se ao facto bruto, como o pretendem os empiristas, ultrapassa a intuição sensível, sóbe ao conceito e fulge com as notas de necessidade e universalidade.

As leis, as relações que regem os phenomenos, os «invariantes» universaes, os conceitos, as noções de unidade, de verdade, de bem e de bello, etc., eis o mundo a que não chegam os sentidos, o mundo dos intelligiveis, donde releva propriamente a sciencia.

Não se pôde, pois, negar a interferencia do intellecto na construcção scientifica.

Tambem devemos reconhecer a «alma de verdade» que informa as theorias de Duhem, Poincaré, Milhaud, Stallo, os quaes reivindicaram para a razão, em longos e profundos estudos, a preeminencia na obra scientifica.

Não só nas mathematicas, senão também nas sciencias physicas e naturaes, que mais a mais se tornam deductivas, a razão exerce função importantissima e insubstituivel. Por intermedio della, fôram estabelecidas todas as leis da physica e da chimica moderna.

Essa actividade creadora do espirito obtêm um relevo especial na philosophia de Vico, precisamente no ponto em que faz consistir o conhecimento de um coisa no fazer-a: *Verum* diz elle, *esse ipsum factum*, principio que elle applica primeiro ás sciencias mathematicas em que o sabio é artifice e, á semelhança de Deus, tudo faz e como que cria as coisas do nada.

Quem seguir, passo e passo, nas suas lucubrações, aos defensores do mecanismo scientifico, «há de notar com Bergson» que a sciencia não offerece em todas as suas partes igual objectividade, mas em passando do physico ao psychico se torna cada vez mais symbolica.

Dahi a distincção que faz, por exemplo, Poincaré, entre a sciencia physica e a mathe-

matica: cada uma tem seu criterio proprio e differencial.

Mas o que não pode passar despercebido é o asserto tão caro aos que se inspiram de um sensismo desfarçado que a sciencia, á medida que se afasta do sensível, menos objectiva apparece.

Não. A nossa sciencia não é artificial e arbitraria, toda feita de convenções.

Podemos até generalizar a seguinte asserção de Poincaré, attento o gráu de abstracção das varias sciencias. «Eu não posso admitir, assim elle, que o sabio crie livremente o facto scientifico, visto como é o facto bruto que lho impõe».

O presupposto de Bergson é filho do sensismo que elle professa na parte geral do systema: só o sensível é real.

Já a physica moderna, a physica mathematica têm mais intelligibilidade do que a pura physica, as sciencias estriictamente experimentaes; as mathematicas, porque são mais abs-

tractas, têm mais intelligibilidade e, por conseguinte, mais se approximam do absoluto, do real suprasensível, de cuja luz participam.

Na hora em que os modernos procedem á revisão da theoria do mecanismo da sciencia, não é fóra de proposito examinarmos a attitude da philosophia thomista ante as novas correntes do pensamento contemporaneo.

Veremos, assim, como sómente o thomismo poude resistir á violenta crise que levou tantos sabios a descrerem do valor da mesma sciencia.

Os grandes mestres da Escolastica deixaram o assumpto sufficientemente explanado; abriram o caminho ás investigações posteriores e offereceram-nos, força é confessar, todos os recursos e subsidios de que havemos mistér para não nos perder neste labirintho.

Guiados pelo genio de Thomás de Aquino, a tudo podemos dar explicação. Sua doutrina sobre a analogia do ente e sobre os diversos graus de abstracção permite-nos acompanhar os nossos sabios em suas conquistas mais audazes pelos dominios da mathematica e da

physica moderna, sem que neguemos ás construcções do espirito seu valor objectivo, toda a conformidade com o real.

Segundo o gráu de abstracção, distingue S. Thomás, com os Escolasticos, três typos de sciencia: a physica, a mathematica e a metaphysica.

Corresponde á physica, ao primeiro gráu de abstracção. Seu objecto é abstrahido da materia sensível *individual*, mas não da materia sensível *commum*, são as realidades concretas, com suas propriedades, aquillo que entra para a constituição da especie e não do individuo; é o ser movel e sensível.

Este é o infimo gráu de abstracção em que as coisas são elevadas apenas acima do singular; o physico trata dos corpos, das coisas sensíveis, mas emquanto apparecem sem as restricções individuaes.

Ao segundo gráu de abstracção corresponde a mathematica, a sciencia da *quantidade*, dos numeros, das dimensões, das figuras.

As especies mathematicas, ao que diz S. Thomás, podem ser abstrahidas da materia

sensível, não só individual, senão, também commum, conservando-se, apenas a matéria intelligível commum, necessaria para fundar a noção de corpo, qual é a quantidade.

Aqui, neste segundo gráu, já o objecto se apresenta mais universalizado, mais remoto da materia, consequentemente mais intelligível.

O terceiro gráu de abstracção entrega-nos o objecto separado de toda a materia, como quer que seja considerada: «Quaedam vero sunt, diz S. Thomás, quæ possunt abstrahi etiam a materia intelligibili communi, sicut ens, unum, potentia et actus et alia huiusmodi quæ etiam esse possunt absque omni materia».

A este gráu corresponde a methaphysica, sciencia do ser em geral. E' o gráu maximo de abstracção.

Assim, os antigos, com o seu bom senso, exigiam para a constituição da sciencia alguma coisa mais que os factos, alguma coisa que supere os sentidos. Pois a sciencia é propriamente obra da *razão*.

Sem desprender dos factos a *idéa*, sem a *abstrahir*, nunca poderia haver sciencia.

Aristoteles viu como não há fincar-se no empirismo, confundir todo o real com o sensível.

Certo, diz elle, existe o immovel, o perpetuo, o ser separavel, que é objecto da metaphysica: «*Quodsi quippiam est immobile et perpetuum et separabile, patet quod speculative est cognoscere; non certe quidem physicae (de mobilibus namque quibusdam physica est), nec mathematicae, sed prioris ambabus (1).*»

Na physica e na mathematica não superamos, de todo, a esphera do sensível. A physica leva-nos aos *sentidos externos*; ella, de facto, limita-se á observação dos phenomenos naturaes e á pesquisa das suas causas proximas. A mathematica transporta-nos á *imaginação creadora*; ella considera a quantidade continua ou discreta, accidente que jaz por sob as qualidades sensiveis, que é como o sustentaculo de todas; em que todas se radicam, a passo que ella, como diz S. Thomás, *prius inest substantiae*. Só com a metaphysica attin-

(1) *Met.* I. V. c. II.

gimos ao supra-sensível; nem ficamos nos sentidos, nem na imaginação. Por esse lado se vê que não é possível a unidade da sciencia, como entendem os modernos (1).

Desde que o ente, objecto de toda a sciencia, não importa sempre e, em toda a parte, a mesma significação, mas apparece diversificado, como vimos, claro está, conforme diz Aristoteles, que não pôde constituir, uma só sciencia -- *non est sub una scientia*.

Pode-se precisar ainda mais.

Não é a diversidade do objecto material, senão a do objecto formal que produz a diversidade de sciencia: *Diversa ratio cognoscibilitatis* diz o Angelico, *diversitatem scientiarum inducit*.

Duas sciencias podem versar sobre o mesmo objecto. Assim, o physico e o astro-nomo demonstram igualmente esta conclusão: a terra é redonda; mas enquanto um se vale

(1) *In divinis neque ad sensum neque ad imaginationem debemus deduci: in mathematicis autem ad imaginationem et non ad sensum; in naturalibus autem etiam ad sensum. Et propter hoc peccant qui uniformiter in tribus speculativae partibus procedere nituntur*. C. Th. *In Boet. de Trin. qu. 6. a f.*; Citado por Maritain, *Reflexions sur l'Intelligence*, p. 176.

de processos mathematicos, o outro recorre a processos physicos.

Ao invés, se não existe diversidade de aspecto formal, os objectos já se podem unir num principio superior, que os abraça, que os explica e lhes fornece a razão propria e adequada.

Donde, sciencias há que não provam seus principios, mas os recebem de outra, em relação á qual se diz subalternada (1).

Segundo esta concepção dos Antigos, facil é de ver que se pôde estabelecer uma certa ordem de dependencia entre os varios ramos do saber, tal por exemplo a que existia entre a physica e a metaphysica (2).

Esta ordem, não há buscal-a, na concepção cartesiana da sciencia, inteiramente emancipada da metaphysica.

Elucidadas assim as coisas, resalta que

(1) Cf Zigliara, *Summa Philos* t. I, *Crit* lib. III, c. II.

(2) Maritain em seu notavel livro—*Reflexions sur l' Intelligence*—deixou este ponto em plena luz. No capitulo sobre a *Physica de Quantidade* compara a concepção dos Antigos com a dos Modernos, mostrando-nos como a *Physica philosophica* passou a *physica Mathematica*

quanto mais as sciencias se approximam da metaphysica, mais se tornam reaes e intelligiveis; e, ao contrario, quanto mais della se affastam, mais larga parte dão ao arbitrario e ao convencional.

CAPITULO X

OS UNIVERSAES. A CONCEPÇÃO ECONOMICA DA SCIENCIA

A velha questão dos universaes, já ventilada no tempo de Aristoteles e tão acrememente debatida na idade média, vêm, outra vez, á baila.

O mais rude ataque é movido effectivamente pelos sequazes da concepção economica da sciencia ás leis, aos conceitos, ás nossas abstracções, em summa.

Maxime na philosophia bergsoniana apparecem os conceitos como copias mortas, de todo em todo desfiguradas, destituídas de valor cognoscitivo. Não correspondem ás coisas.

Bergson destruiu o conceito; na doutrina da intuição este só têm valor pragmatico.

Em tal hypothese, que vêm a ser a sciencia? — Ou iremos dar no positivismo, sem que ultrapassemos os sentidos ou proclamaremos com Le Roy que a sciencia é toda convencional e arbitraria.

Está, assim, aberto o litigio multiseccular entre nominalistas e realistas.

Os universaes, sobre que repoisam ao cabo a demonstracção, reputam-nos os agnosticos modernos por méras ficções da mente, sem um ponto de apoio no real. Só existem nos termos.

Já conhecemos quaes as consequencias de uma theoria vasada nestes moldes.

Negando toda a correspondencia entre os conceitos e as realidades objectivas, assim Kant como Espencer, Mill e W. James, *ipso facto*, se transformam nos demolidores do edificio scientifico. Tudo vêm abaixo; tudo é destruido implacavelmente, desde as noções primeiras, os primeiros principios, as razões essenciaes, sem exceptuar uma só das que

dizem respeito ao mundo, ao espírito ou a Deus, até as deducções ulteriores, todas as relações e coordenações, todos os elementos especificadores, em summa, que envolvem uma afirmação geral: o mundo das classes, das leis, da sciencia. Supprimido o ser, tudo fica no ar.

Se as coisas, com effeito, não offerecem ao entendimento segura base para suas abstracções; se ellas mesmas, ao contrario, são simples projecções do mundo interior, ou imagens compostas, resultantes de imagens particulares, tenhamos por certo que a sciencia é destituída de todo o valor cognoscitivo. Tolido está, portanto, o meio de descobrir nas coisas relações de semelhanças ou dessemelhanças, de comparal-as entre si e chegar á legitimidade da demonstração.

A Leibnitz mesmo não fugiu esta consequencia do principio nominalista, de todo em todo, contraria ao bom senso, paradoxal e absurda e que, ainda tomada a sós, basta para viciar todo o systema, razão pela qual increpa a Nizolius de annular a força pro-

bante do raciocinio e destruir, assim, de chofre toda a sciencia.

E' que Nizolius, como em geral «a scita florescente dos nominalistas», não queria ver nos universaes senão uma collecção de coisas singulares, como se entre o todo continuo e o todo discreto colectivo não houvesse um lugar para o todo distributivo, qual é o universal.

No realismo thomista, porém, ao lado da actividade espontanea da mente, se não depara a influencia determinante do objecto. Nossos conceitos são reaes, bem que subjectivos, porque têm seu fundamento nas coisas.

São abstractos, são inadequados, não são exhaustivos da realidade, como abaixo passamos a ver, mas correspondem ao real. «Sem duvida, diz o Cardeal Mercier (1), há *neste* homem notas differenciaes, não comprehendidas no conceito abstracto *homem*, mas não há nada no conceito de *homem* que se não encontre em verdade *neste* homem.»

Somos chegados a estabelecer, com todo o rigor logico, o dualismo, não só em o nivel

(1) *Critério:ogic Générale* * — p. 355.

da analyse psychologica, senão tambem na base da sciencia, o que dá ganho de causa á theoria thomista.

Pois, «se o espirito e as coisas collaborem incessantemente para a constituição da sciencia, não se segue, pergunta Romeyer, num de seus eruditos esboços, que *espirito* e *coisas* existem como duas fontes originaes e irreductiveis da actividade, como dois principios solidarios e diversos?

Debaixo do prisma, em que nos collocamos, podemos affirmar, portanto, que a nossa sciencia é real, que as nossas intuições, os nossos conceitos, por inadequados, não deixam de ser correspondentes ás coisas.

Aqui, logo á entrada, convém deslizar um equívoco.

A ordem das idéas, diz-se, deve corresponder á ordem das coisas. Ora, não importa isto affirmar a homogeneidade do ser?

Como, pois, pela abstracção de dados concretos, podemos ir além da quiddidade material, do ser univoco, do ser emquanto principio do numero?

Por não comprehenderem a theoria thomista, não podem os modernos capacitar-se de que o conceito, a *especie expressa* seja algo mais do que uma imagem da coisa e nos outorgue o que se não encontra na mesma coisa, nos outorgue, sim, esta unidade suprema da intelligencia, (o conceito *objectivo* de ser) que está acima de todos os generos e de todas as especies e que envolve tanto o Ser Perfeitissimo como os mais imperfeitos.

Da mesma maneira, é de estranhar que escriptores, como Jorge Fonsegrives, caiam num semelhante engano, separando os Neo-Escolicos de Santo Thomás e averbando-os de ignorantes em Physica

Sem que se tenha idéa exacta da theoria da abstracção, torna-se impossivel tudo o mais comprehender.

Valha-nos que a tradição escolastica mais pura se levanta contra esta concepção grosseira da abstracção. O conceito, já o dissemos, não se confunde com a simples generalização.

Os que taes coisas nos objectam suppõem que a intelligencia, quando abstrae alguma

idéa dos «dados», como que arranca dos mesmos uma parte superficial que, diversamente elaborada, se applica, em seguida, aos mais objectos. Modo este de conceber ridiculissimo. Assim se expressa Liberatore, um dos iniciados do movimento thomista (1). A objecção que é velha nenhum progresso fez; procede do vicio a que os logicos chamam de *ignoratio elenchi*.

O que os escolasticos ensinam é que a abstracção repouza na consideração da simples quiddidade material insulada pela mente das condições individuantes.

Assim comprehendida a abstracção, nenhuma duvida que os nossos conceitos nos revelam a transcendencia divina, nos fornecem alguma noção analogica do proprio Deus, porque, embora contingentes e finitas, as coisas são imitações reaes dos archetipos da mente divina, e participam, de algum modo, das perfeições do seu Auctor (2).

(1) *Op. cit. Psych.*, c. IV, *De Origine Idearum*, p. 424.

(2) Cf. Liberatore, *loc. cit.*

Tambem nada mais alheio á mente de S. Thomás e de todos os seus discipulos do que applicar a este conhecimento absoluto da coisa o principio: *ordo idearum, ordo rerum*, igualando o subjectivo ao objectivo, como o faz, entre outros, Fonsegrives que nos diz que esta doutrina dos neo-escolasticos é uma desnaturaçãõ dos ensinamentos do Santo Doutor.

Para nos não repetirmos, bastará dizer que todas as faculdades gozam do poder de abstrahir, enquanto todas exercem uma selecção, segundo o seu objecto formal (1).

A intelligencia, porém, como faculdade inorganica, além do interesse pratico, para falar com Rabier, além da abstracção espontanea, em virtude da qual considera o universal em relação com o phantasma, têm o recurso da reflexão pela qual sóbe do ser, principio do numero, á unidade immaterial do conceito.

Esta é a doutrina que expõe S. Thomás no quarto capitulo do opusculo *De Ente et de*

(1) Cf. Maréchal, *Op. cit.* p. 186.

Essentia. E na *Summa* assim se expressa: «*Cum dicitur universale abstractum, duo intelliguntur, scilicet ipsa natura rei et abstractio seu universalitas. Ipsa igitur natura... non est nisi in singularibus. Sed hoc ipsum quod est intelligi vel abstrahi vel intentio universalitatis est in intellectu* (1)». Donde os Escolásticos não identificam a especie intelligível com o conceito, a especie impressa com a especie expressa. E a intenção de universalidade não convém á coisa *secundum se*, nem *segundo o ser*, que tem fóra da alma, como diz Caetano.

E' claro, por conseguinte, que o principio acima citado se deve applicar tão sómente ao conhecimento relativo, que presuppõe a comparação, emquanto a nossa intelligencia attinge as relações das coisas e é, como se vê, progressivo.

Um dado conceito, como seja o de homem, o de animal, não nos representa todas as determinações do objecto, os principios restrictivos, as perfeições pelas quaes se distingue

(1) S. Th. I *Partes* Qu. LXXXV, art. 2 ad 2^m.

dos outros seres da mesma espécie. Só temos no conceito uma representação do objecto, uma «indistincção», digamos com Rousselot, porque o conceito não distingue um dos outros, mas os confunde todos na indivisao formal da *essencia absoluta* (1).

Ora, por mais semelhante que um homem seja a outro, ninguém ousará afirmar que são identicos entre si. Sócrates não é Platão (2).

Vê-se que os nossos conceitos não contêm este sello individual, característica de todo o real existente em a natureza.

Sem embargo, diremos que o facto científico, bem longe de ser pura convenção, é real, porque os nossos conceitos correspondem fielmente ás notas e perfeições dos objectos; são, como diz Romeyer em seu luminoso es-

(1) *l'Intellectualisme de Saint Thomas* p. 94.

(2) Para nos exprimirmos com L. Dantec, escreve Dastre diremos que a substancia chimica de *Primus* é não só substancia de homem, mas em todos os lugares do corpo, em todas as células que o constituem, a exclusiva substancia de *Primus*, e, da mesma forma a materia viva de um outro individuo, *Secundus*, terá a sua marca individual diferente da de *Primus*. A Vida e A Morte, 1.ª part. p. 188-9. O que traduzido em linguagem escolastica, dá a doutrina que defendemos.

tudo (1), exacta versão do real, expressando com justeza as propriedades que as coisas possuem e a ellas podem ser attribuidas, graças ao mínimo de intuição que temos dos singulares.

Tenhamos ante os olhos o texto, já alligado de S. Thomás: «Não se pode conhecer completa e verdadeiramente a natureza da pedra, senão quando ella é conhecida no particular.»

Se, falando-se em geral, o primeiro que a mente conhece é o singular, porque delle abstrae os seus conceitos, tira dos sensíveis todos os seus conhecimentos, não é menos certo que o intuito do intellecto cae primeiro sobre o universal, conforme ficou elucidado nos capitulos precedentes.

Daqui se segue, com o maximo rigor, que os nossos conceitos não são puras abstracções, mas aspectos do real; as naturezas abstractas das coisas são objecto de primeira

(1) *La Doctrine de St. Thomas sur la Vérité — Arch. de Philos.*, vol. III, cap. II.

intenção, do conhecimento directo e, como taes, são conhecidas em si mesmas.

É isto é necessario para pôr em solidas bases a sciencia que têm por objecto o real, as primeiras intenções.

N'oyant ni mêmes problèmes ni mêmes méthodes, la science et la philosophie ne sauraient avoir ni mêmes vérités ni même esprit, elles ne peuvent, à leur tour, qu'évoluer dans des plans distincts les plans scientifique et philosophique. qu'on ne pourra jamais superposer et qu'on ne devra jamais confondre.

Cependant, l'une et l'autre tendent également à expliquer l'univers, mais le faisant à des points de vue différents, leurs explications ne peuvent être qu'irréremdiablement différentes, telles qu'il soit interdit de les considérer ou de les traiter comme interchangeables : ce qui est expliqué scientifiquement reste encore à expliquer philosophiquement, et ce qui est expliqué philosophiquement reste encore à expliquer scientifiquement.»

E. BAUDIN — Introduction Générale à la Philos., pag. 143 4.

CAPITULO XI

O MECANISMO SCIENTIFICO. A INTUIÇÃO

Os postulados da Critica scientifica taes proporções tomam sob a penna de Le Roy que apparecem impossiveis de todo com o conceito de uma sciencia real.

As criticas de Boutroux, Meyerson, Milhaud, Duhem, Poincaré, concernentes ao mecanismo scientifico, levaram Le Roy á sua famosa concepção da sciencia artificial.

Do kantismo ao pragmatismo, através de toda a evolução da philosophia contemporanea, foi esta idéa de liberdade, assignala Parodi,

que se introduziu em nossa concepção da sciencia.

Toca ás suas raias com Le Roy que substitue a realidade pelos conceitos, e estende «a convenção», a pura actividade do espirito, não só ás theorias, mas ás mesmas leis scientificas e aos factos mais elementares: «E' o sabio, diz, que fabrica a ordem e o determinismo que imagina reconhecer nas coisas.»

Todas as conclusões, porém, do illustre mathematico francês vêm dar contra o escolho que o mesmo Parodi ahi nol-o aponta, e é que, a despeito destas engenhosas e subtís analyses, a sciencia logra exito, concorda com os factos e não é jamais desmentida pela experiencia.

Se a Critica, no que tem de mais fundado, vingou desmoronar a concepção cartesiana do mecanismo scientifico, respeitou, comtudo, o systema aristotelico-thomista.

Antes, é para o thomismo que ella nos dirige.

O caracter de transcendencia que reveste

o facto scientifico, estes postulados que nos apresentam, como diz Milhaud, alguma coisa que excede o dado, que é transcendente com relação á experiencia passada e ainda com relação a toda experiencia futura, de maneira alguma, se ajustam á velha theoria do nominalismo empiric, sob qualquer de suas formas.

Tudo suppõe, ao contrario, uma relação estreita, um nexu intimo entre a sciencia e a philosophia e, como o reconhece Parodi, a Critica não se arreceia de inculcar-nos os mesmos principios de Aristoteles e S. Thomás.

Em semelhante concepção, é preciso estabelecer com o Angelico Doutor que o edificio de todos os nossos conhecimentos scientificos assenta sobre as princiras verdades e os primeiros principios que são como que os germes donde promana todo o nosso saber.

Assim, em certo modo, todas as sciencias estão dependentes da philosophia; a arte, a philologia, a historia, todas della se nutrem. E' a philosophia, pois, como diz Vico, *hominis consumatrix*.

Dahi a idéa de um systema universal do saber (1).

Já nos tempos passados, escrevemos noutra parte (2), engenhos agudos haviam percebido este laço intimo que prende umas ás outras as diversas categorias de sciencias, permitindo formar de todas as sciencias particulares uma sciencia universal, um todo harmonico, uma especie de organismo mental.

Isto ensinou, diz Mendive (3), Bona Spes, Pico de Mirandola e o notavel philosopho Arriaga, da Companhia de Jesus, pelos meados do seculo XVII.

Esta concepção vasta e grandiosa da sciencia, sobre ser uma das aspirações, hoje em dia, de todos os sabios e todas as escolas, encerra um triumpho a mais para a velha philosophia de Aristoteles e S. Thomás.

Porque, antes de tudo, suppõe a fixidez da verdade — alguma coisa solido e incon-

(1) Cf. *A Religião e o Progresso Social*, cap. III, pgs. 36 e segs., do Aucter.

(2) *Estudos Philosophicos*, p. 74 e segs. Citamos com pequenas alterações.

(3) *La Religion Católica*, p. 4.

cusso, estavel e permanente por de sob as mutações incessantes e o fluxo e refluxo universal.

Estes principios, que dominam todas as sciencias, transcendem a esphera dos méros phenomenos, de sua natureza mesma singulares e mutaveis, e guiam-nos, como apparece manifesto, a uma sciencia mais alta do ser e suas propriedades; são elles que constituem o objecto proprio da metaphysica.

E' este vinculo, mui a proposito Jorge Michelet (1), a condição exigida para ligar, uma a outra, a sciencia e a philosophia. A ambas cabe o nome de sciencia, não em virtude dos objectos estudados, mas sim das relações que geram entre estes elementos.

Tanto que Poincaré se não corre de subscrever o conceito de sciencia defendido por S. Thomás e Aristoteles: *omnis scientia est universalium*, assim diz, usando a mesma linguagem da Escola.

Na verdade, esses principios geraes dão-

(1) *Dieu et l'Agnosticisme contemporain*, pag. 375.

nos a certeza segura, a posse permanente da verdade. Graças a elles arranca o sabio segredos á natureza, penetra o passado e prediz o futuro.

A nossa sciencia do singular e do contingente não pode disputar esta perfeição. Seria preciso conhecer o ser em sua individualidade ultima, possuir, como os Anjos, a intuição de todas as determinações da essencia (1).

Por esta razão, cada dia que se passa, mais e mais os sabios se approximam dos antigos em sua maneira de falar.

Isto observamos, diz Farges (2), em historia natural, em biologia, em chimica, em physica, mecanica, etc.

E ainda é devido a esse nexo que a sciencia não pode ser jámais athéa, mas ha de estar sempre orientada para Deus.

Naville, Duhem, Grasset, e ainda Poincaré, Milhaud, todos os que, com Claudio Ber-

(.) Não podemos desconhecer o valor da synthese singular ante o progresso das sciencias experimentaes e historicas, cf. *supra*, cap XV.

(2) Op. cit. vol. I, De l'Acte et de la Puissance, p. 109
esegs

nard, restauram o poder da razão no raciocínio experimental contra a escola positivista, estão, por conseguinte, mui próximos do thomismo, pois não só cumpre afirmar que a sciencia se não oppõe á fé, ao sobrenatural, senão tambem que há intima ligação e verdadeiro nexos entre a ordem scientifica e a religiosa (1).

Tambem Vico não conheceu outra concepção senão esta. Abebeirando-se da fonte do platonismo, faz resaltar o nexos que existe entre a philosophia e as sciencias.

Todas as sciencias, como dependentes da philosophia, presuppõem a idéa de Deus; o conceito da Providencia Divina.

Deus é, de facto, a Primeira Verdade, a Razão Eterna, como falam Agostinho e Thomás de Aquino. «A origem de todo o conhecimento

(1) Esta confissão, em nome de todos os sabios, fez-a Sr. Bois-Reymond no Congresso de Colonia: «Posto que, diz elle, parece paradoxal, é comtudo um facto que a sciencia moderna deve sua origem ao christianismo.

Da mesma forma, Duhem tem por certo que a fé só pode ser um guia precioso para o sabio. Cf. Santanna -- Questões de Biologia, p. 62-3.

divino e humano, diz Vico, quer dizer, os princípios das sciencias procedem de Deus (1).

Esta é a legitima doutrina de S. Thomás. Citemos um só dos muitos textos do illustre Doutor medieval: O conhecimento das coisas desconhecidas, diz elle, o homem alcança por meio do lume intellectual e das primeiras concepções conhecidas por si, as quaes se comparam a este lume, que é proprio do intellecto agente, como instrumentos para o artifice. Consequentemente, com ralação a um e outro, Deus é, de um modo excellentissimo, causa da sciencia do homem, porque não só dotou de luz intellectual a alma humana, como tambem imprimiu na mesma o conhecimento dos primeiros principios que são como certos germes das sciencias.»

Sem recorrer ás idéas innatas, S. Thomás tomou de Platão, através de S. Agostinho (2),

(1) A Em. Chiocchetti — *Fondamentali idée gnoseologiche*, G. B. Vico — Vol. Comment. nel II cent. della pubbl della Scienza nova.

(2) Magistral exposição das idéas de Santo Agostinho nos da Gardel em sua notavel obra: *La Structure de l'Âme et l'Expérience Mystique*.

toda a substancia da doutrina do exemplarismo que incorporou no seu systema (1).

E tão longe está o Santo Doutor do idealismo ou do intuicionismo que exige para a nossa sciencia das coisas materiaes, conjuntamente com as razões eternas, as especies intelligiveis derivadas das coisas.

Por meio dos sentidos e da imaginação a intelligencia immiscúe-se constantemente nos singulares, considerando o dado em sua riqueza e concreção.

Este processo nol-o descreve o Angelico, entre outros lugares, na questão X.^a, artigo V do *De Veritate*.

As potencias sensitivas, diz elle, recebem

(1) Ideo Augustinus (Quaest. lib. LXXXIII quaest. 46) posuit loco harum idearum, quas Plato ponebat, rationes omnium creaturarum in mente divina existere, secundum quas omnia formantur et secundum quas etiam anima humana omnia cognoscit. Cum ergo quaeritur utrum anima humana in rationibus aeternis omnia cognoscat dicendum est quod aliquid in aliquo dici ut cognosci dupliciter. Uno modo sicut in objecto cognitio, sicut aliquis videt in speculo ea quorum imagines in speculo resultant; et hoc modo anima in statu praesentis vitae non potest videre omnia in rationibus aeternis. Alio modo, dicitur aliquid cognosci in aliquo sicut in cognitis in principio; sicut si dicimus quod in sole videntur ea quae videntur per solem. Et sic necesse est dicere quod anima humana omnia cognoscat in rationibus aeternis, per quam participationem omnia cognoscimus. S. Tb. Qu. LXXXIV, art. V.

as formas das coisas no órgão corporal, de tal modo determinadas e subsistentes que conduzem ao conhecimento da materia singular. Pelo que toca á intelligencia, se lhe fallece o conhecimento directo do singular, immiscúe-se, comtudo, nos singulares, *per accidens*, emquanto prolonga as virtudes sensitivas, o que se verifica de dois modos. Primeiro, emquanto o movimento da parte sensitiva acaba na mente, que assim pode conhecer o singular por certa reflexão sobre seu acto. Segundo, emquanto o movimento começa na mente e vae á parte sensitiva, immiscuindo-se nos singulares mediante a razão particular ou cogitativa.

Vê-se como a nossa sciencia só pode ser imperfeita e progressiva.

Cumpra accentuarmos que em todo o longo percurso que faz a intelligencia para adquirir a sua sciencia das coisas, não há propriamente um impulso para o ideal, como o pretende a Critica scientifica, senão uma tendencia para o real.

Neste esforço, diria Duman, é para o ab-

soluto que nos dirigimos. É a sua luz que caminhamos.

Na verdade, a *physica* moderna, que adopta o *methodo* das *mathematicas*, apparece, diz Maritain (1), como uma participação da luz, por excellencia do terceiro grau de abstracção, de que um reflexo deriva, assim, de certa maneira, sobre o objecto conhecido. Ella não é já uma sciencia *physico-physica*, uma sciencia do *quia* (inductiva), mas do *propter quid*, uma sciencia deductiva que frúe a intelligibilidade superior da *metaphysica*.

A Escola Critica, segundo o assignala Michelet (2), confunde a phase inferior de nossa sciencia, com a sua phase perfeita; o trabalho de pesquisa com o seu resultado; o estadio da *hypothese*, da indagação scientifica, das construcções provisórias, com o da interpretação definitiva da lei, com o facto scientifico e a *these* definitivamente enunciada, verificada, demonstrada.

(1) *Reflex. sur l'Intelligence*, pags. 177-8.

(2) *Dieu et Agnosticisme Contemporaine*, *loco cit.*

A intelligencia é a faculdade do ser: conhece, prevê, apanha o real, entrando na posse perfeita da verdade. Nos seus varios passos e andamentos pode introduzir-se a falsidade, o erro. E' a phase propriamente da pesquisa, em que tem larga parte o espirito, suggerindo hypotheses, variando experiencias, tentando, enfim, vêr claro, chegar á evidencia.

O sabio vae do real ao real. A's vezes uma só experiencia lhe basta para a conquista definitiva; mais commumente, porém, só com muito vagar, a custa de reiteradas experiencias, alcança a méta desejada.

... Então, consulta, a cada passo, a natureza, interroga-a, busca devassar-lhe os segredos. Aqui tacteia nas trevas, ali apanha um fio conductor; projecta-se-lhe a luz; o sabio vê, entende, descobre a verdade. E' um levantar de cortina, na bella metaphora do professor de Tolosa (1).

Nesta intuição não há mais lugar para o arbitrario e o convencional.

(1) Cf. Michelet *Op. cit. ibidem*; Fonseca, *op. cit.*, p. 62.

A nossa experiencia vae, assim, se organizando pouco e pouco; nossos conhecimentos, mais e mais, se enriquecem; nossos horizontes, com os dias, se dilatam; alarga-se a nossa perspectiva, á proporção que exploramos melhor as coisas.

Mas, integrado no conjuncto, cada aspecto parcial, dantes adquerido, não perde seu valor proprio. Se toma um colorido novo, não desaparece. Pode-se até dizer, escreve Tonquede (1) que em rigor se não metamorphoseia noutro; porquanto continuamos a ver o que já viamos, e a prova é que o reconhecemos. Os conceitos articulam-se entre si, implicam-se uns nos outros, o conhecimento differencia-se, determina-se cada vez mais, ganha em nitidez e precisão, mas este progresso do espirito não auctoriza, por maneira alguma, o scepticismo dos modernos. Não há uma deformação propriamente dita em nossa sciencia imperfeita: *Abstrahentium non est mendacium*. O que é incompleto, diz Tredici (2), não é por isso

(1) *Op. cit.* p. 68.

(2) Apud Dig'ati — *La Filosofia di Enrico Bergson*, p' 204.

mesmo falso. O conceito não exclúe do objecto ao qual se applica as propriedades que este não exprime... Deformação haveria, se cahissemos em engano, se tomassemos a parte por um todo independente, se não distinguissemos da coisa vista o nosso modo de conhecer, e, por assim dizer, o posto onde nos collocamos para olhar. Mas não acontece necessariamente assim. Sem nada negarmos do que não vemos, pomo-nos para o conceito como para a intuição num dos innumeraveis pontos donde se pode ver o real.»

A Intuição — Depois de termos assignalado as varias phases do saber humano, comprehendemos o papel importantissimo que a intuição desempenha na conquista da sciencia.

Ella está na base e no vertice de nossa vida mental; na base, porque, sem este ponto de apoio, não nos seria dado proceder avante nas pesquisas scientificas; no vertice, porque é á luz da reflexão que o sabio examina todo o seu trabalho (1). Dclla procede a infallibi-

(1) Cf. S. Th. *Da Verit.* Qtt. XV, art. 1

lidade da intelligencia em seus discursos e raciocinios: *Certitudo rationis*, diz S. Thomás, *est ex intellectu*.

Por esta causa não se admite o erro nos primeiros principios que são permanentes e immutaveis, e conservam a rectidão da natureza (1).

Semelhantemente, ao atravessar a trama complicada das abstracções, em que não attinge o real, a intelligencia há mistér recorrer á intuição. Desta se vale para approvar o que é verdadeiro e rejeitar o que é falso, submettendo todas as suas construcções ao criterio supremo das verdades eternas, á luz dos primeiros principios, com que a sellou a mão do Divino Artifice (2).

E' interessante ver como, chegados a esta profundeza, conforme o assignala Rabeau, os idealistas se exprimem a respeito da reflexão intellectual com as mesmas palavras que S. Thomás e os philosophos realistas.

(1) Cf. Rousselot, *op. cit* p. 75-77.

(2) Cf. S. Th. *De Verit. Qu. XVI, art. II, in corp*

Brunschwig, por exemplo, que distingue com Lachelier os três planos da consciencia, faz consistir a verdade não na reprodução sensível dos objectos, onde, em vez da unidade requerida, se encontra a divisão, «le morcellement»; tampouco nas relações formaes do pensamento discursivo, no qual impera a multiplicidade, senão além das condições espaciaes, e temporaes, na região superior em que está a fonte de luz, no «cogito», no «ich denke», na clara visão do intellecto, nesta reflexão luminosa com que a *mens* se percebe a si mesma como origem de toda a affirmação e de toda a existencia.

Tambem Santo Thomás e, com elle, a sua Escola, exigem para a verdade logica a reflexão completa da *mens* sobre si mesma, em virtude da qual esta conhece o seu acto e a sua conformidade com o objecto.

Na medida em que a intelligencia se torna o outro, commenta Noel, a reflexão que recae sobre o acto e o envolve de sua luz pode acompanhá-lo, com elle penetrar o outro e apanhar, ao vivo, esta penetração, esta com-

munhão. Ahi está o aspecto critico do problema do conhecimento, ajunta o esclarecido philosopho, o momento que se passa acima de toda a duvida e de toda a critica (1).

Os sentidos, ainda que exactos em representar o objecto, não conhecem a verdade, porque não possuem a consciencia de sua natureza, não podem reflectir sobre si mesmos, devido a sua organicidade.

A intelligencia, porém, que é inorganica tem o poder de voltar-se sobre seu proprio acto e chegar até a origem da especie: *Ex hoc quod (anima) apprehendit suum intelligibile*, diz o Angelico, *revertitur ad considerandum suum actum et speciem intelligibilem . . . et eius speciei originem* (2).

Donde, a par do conhecimento *nocional*, abstractivo, cumpre distinguir, com S. Thomás, o conhecimento experimental e *intuitivo* que a *mens* possui já do ser intelligivel, já de sua propria vida e do qual depende o valor da sciencia humana.

(1) Asserto que subscrevemos nos termos acima expendidos.

(2) De Anima, art. XX.

Com effeito, é preciso primeiro que a intelligencia parta de uma percepção immediata, de principios immoveis, doutro modo ficaria sem começo o processo intellectivo, pois em passando da potencia ao acto a intelligencia vae lento e lento á aquisição de seus conhecimentos (1).

Nem poderia haver segurança ou certeza no que vêm dos principios, acrescenta S. Thomás, se os proprios principios não fossem solidamente estabelecidos. E dahi é, prosegue o Santo Doutor, que todas as coisas se reduzem a um primeiro immovel; esta é tambem a razão porque todo o conhecimento especifico deriva de algum conhecimento certissimo, acerca do qual não é possivel immiscuir-se o erro, como é o conhecimento dos primeiros principios universaes.

Estes, diz noutra parte o Santo Doutor,

(1) Libratoire. Op. cit. l. I p. 133. La raison ne se meut et ne s'éclaire qu'en s'appuyant sur l'immobilité lumineuse de ses principes; et à l'encontre de la théorie bergsonnienne qui place le mouvement dans l'intuition et le statique dans le discours, saint Thomas explique comment le mouvement procède toujours de l'immobilité.- Michelet, *op. cit.*, *ibidem*.

são conhecidos naturalmente. Banham-se na luz desta intuição concreta em que a alma percebe o ser e as leis do ser.

Em segundo lugar, para se não perder ao longo de suas lucubrações, soccorre-se a *mens* da reflexão, revendo, uma por uma, as phases do processo intellectual, até chegar á tranquillidade absoluta, á posse do ser, á conquista definitiva do verdadeiro.

Deante deste testemunho irrefragavel da consciencia, do veredicto formal da *mens*, conscia de seus actos, não subsistem as suposições de Lachelier e dos idealistas, bem como de alguns escolasticos modernos que se recusam a admittir que a alma tenha a intuição do real.

EPILOGO

Resta-nos reunir numa synthese viva os principios fecundos da philosophia thomista.

Aristoteles, como o assignala São Bôaventura, era todo voltado para a terra. Seu systema é uma interpretação natural das coisas e, como tal, apparece independente e separado de Deus. Assim, em toda sua carreira, o vemos inimigo intransigente das idéas e das causas exemplares: *execratur ideas Platonis* (1).

Mais bem avisado que seu Mestre, o Doutor de Aquino, orienta-se para o alto e abraça a profunda e sublime doutrina de Platão, devidamente assimilada e corrigida pelo genio de Agostinho.

(1) Cf. Orlson - *La Philosophie de Saint Bonaventure* cap II e III.

As coisas agora são vistas por um prisma diferente.

O universo creado descobre-nos, por toda a parte, os signaes de planos seguidos.

Os seres não são méros agglomerados de materia, montão de elementos, sem unidade alguma, mas edificios bem travados que entregam ao sabio as leis que os regem.

Tudo se move «no amplo seio da natureza»: tudo se gera e corrompe e, através da mutação universal, se nos depara a hierarchia das essencias immutaveis, dos sujeitos que ficam os mesmos, dos seres permanentes e estaveis.

Do mais simples ao mais complicado, do infinitamente pequeno ao homem, que assoma qual «horizonte entre dois mundos,» tudo se encadeia; as series continuam-se numa gradação admiravel: *supremum inferius*, diz Dionisio, *attingit infimum superius*.

Todo o mundo corporal é um systema perfeito de meios adaptados a fins. Na estructura intima dos seres, na delicadeza das partes, na variedade dos elementos sobresaê

um intuito, um propósito dantemão estabelecido.

Assim, por trás da natureza visível, se mostra o supremo Ordenador do Universo. Deus reluz nas criaturas, que todas são cópias e como effigies das idéas do Divino Artífice, segundo a palavra sublime do Evangelista: *Omnia per ipsum facta sunt*. Tudo foi creado pelo Verbo.

Deus, diz Santo Thomás, nada faz senão por um conceito de sua intelligencia.

Este é o centro da philosophia christã, do thomismo puro. São Thomás, diz Gardeil, não rejeita a doutrina das causas exemplares perfilhada por Agostinho e S. Boaventura, apenas o Doutor Angelico soube ser mais completo, mais universal, mais verdadeiro, regularizando numa metaphysica do ser e das causas as analyses psychologicas do grande bispo de Hyppona (1).

(1) L'augustinisme et le thomisme différent au point de vue de l'Univers créé, en ceci que saint Augustin après Platon, attribue la production des choses à leur *participation* aux idéas divines, tandis que saint Thomás, s'inspirant d'Aristote, et poussant sa doctrine jusqu' à ses dernières conséquences logiques l'attribue immédiatement à la *causalité* divine efficiente. Gardeil. *Op. cit.*, vol. II pag. 329.

Toda a philosophia de Thomás de Aquino suppõe a theoria da participação do ser.

Assenta sobre a distincção entre a potencia e o acto. Só Deus, o Ser por si, o Bem, a Verdade subsistente é acto puro; todas as mais creaturas têm o ser por participação. De sorte que o universo creado é uma imitação da essencia divina. As perfeições do Creador reflectem na sua obra.

E, como esta possui todos os graus de perfeição, podemos levantar-nos até os Anjos, as formas puras em que transparece melhor a semelhança divina (1).

Desde que reflectamos um pouco, para logo percebemos a harmonia superior que resulta desta variedade de exemplares e modelos segundo os quaes tudo foi realizado e que têm vida immortal no mesmo Verbo: *Quod factum est, assim leram alguns Padres, in ipso vita erat.*

O sabio artifice, diz magistralmente o Angelico, não attende, na disposição das partes,

(1) Cf. Suarez Disp. Met. Dist. VIII.

ao bem desta ou daquella apenas, senão ao bem do todo... Por isso observaes que o architecto não faz igualmente preciosas todas as partes da casa, mas umas, mais, outras menos, segundo convém ao seu fim, que é a bôa disposição do edificio. Não de outro m. do passa no corpo do animal, em que todas as partes estão longe de possuir a claridade do olho, porque redundaria em imperfeição; para que elle viesse a perfeito, foi de myster que entrasse diversidade nas partes

Semelhantemente, conclue Santo Thomás, Deus, na sua sabedoria, nem tudo produziu igual, por que não fosse o mundo imperfeito, sem aquella variedade de elementos e a gradação dos seres, sem os thesoiros de força, de energia e virtudes que brilham em toda sua obra.

De feito, ao cabo de tudo, este mundo sublime não se conhece; conhece-o, porém, o homem a que elle é ordenado e que d'elle dispõe para os fins supremos do espirito. É um caniço apenas e que fragil que não é, mas é um caniço pensante.

A profunda sentença de Pascal caracteriza a grandeza do homem; elle tem a primazia

entre todas as creaturas; é a chave da abobada do universo material; conhece o real abaixo de si e tende por sua natureza para o absoluto que planeia em cima. Dir-se-ia «um Deus cahido que se lembra dos céos.»

Em seu espirito acha-se estampada, como em nenhum outro, a imagem de seu Auctor.

Compreende-se como Santo Agostinho tenha feito da *mens* o objecto de suas meditações. Elle via na alma um retrato desta natureza que sobrepuja a toda a intelligencia, um modelo da eterna Belleza, um reflexo da Verdade infinita.

Apanhada ao vivo esta imagem que, embora imperfeita, é representativa de seu objecto, resalta, de prompto, que a alma pode subir para esta soberana e alíssima essencia, tem radicada no amago a tendencia para o Absoluto, o Infinito, de quem ella é semelhança, imagem; é, em summa, capaz de conhecer a Deus. Acha-se, expõe luminosamente Gardeil, num estado de ascensão innata: *gradus ad superna*, diria Santo Agostinho, e o poeta:

*Os homini sublime dedit; caelumque tueri
Jussit . . .*

Também S. Thomás reconhece que a alma têm este conhecimento implícito de Deus. Todos os seres cognoscentes, diz, conhecem implicitamente a Deus em cada objecto conhecido. Pois, assim como nada participa da razão de appetecível senão pela semelhança da primeira bondade, assim nada é cognoscível senão pela semelhança da primeira verdade.

Ao contacto com o mundo exterior, a idéa de Deus de confusa e indeterminada passa a explicita. A intelligencia, que a principio era «taboa rasa», começa de organizar sua vida mental; adquire a idéa de ser á qual se ajuntam as outras noções primeiras e, conhecendo pela reflexão a sua contingencia nativa, chega até a «Causa das causas», a Causa que é plenitude e sufficiencia e da qual tudo procede, até o Fim supremo, ao qual todos os seres tendem, a Bondade soberana que todas as creaturas appetecem (1).

(1) Na philosophia de S. Bôaventura, a idéa de Deus acha-se confusa na alma virtualmente, como em germe que entra de desenvolver-se apenas excitada da experiencia; segundo S. Thomás ao envés parece que é por uma inferencia rapida que ella se explicita. Cf. Gilson. *Op. cit.* c. III p. 119 e segs. P. Descoqs, Arch. De Philos. vol. V, c. I. app. I.

O bom senso da humanidade não faz senão confirmar os postulados e assertos da philosophia perenne. O homem é, de certo, um animal religioso, como o disse um dos professores da Sorbena. Ainda no seio dos povos mais degradados se encontra a idéa de Deus, o culto do Ser Supremo (1).

É um dos mais radicaes pensadores modernos não trepidou em confessar que «a idéa de Deus nasceu na humanidade e della é inseparavel. O atheismo, ajuntou, não foi em tempo algum e não pôde ser senão verbal (2).»

Este conhecimento é, sim, imperfeito, deficiente, não podemos conhecer a Deus por especie propria, senão por analogia, porque está infinitamente acima de toda a intelligencia creada.

Mas dahi se não pôde inferir que a intelligencia humana não possúa o conhecimento, a intuição do real.

A lei da continuidade, segundo a qual o

(1) Cf. *A Religião e o Progresso Social*, do auctor, c. V (2.ª Parte) p. 209 e segs.

(2) *Salomon Reinach. Ce que je sais de Dieu* p. 140.

supremo grau do inferior deve attingir o infimo grau do superior, exige que o conhecimento humano, em sua forma elevada e nobilissima, se approxime o mais possivel do conhecimento do mais baixo dos anjos (1).

E' para seu melhor bem, para a perfeição de sua vida propria que ella é unida ao corpo. Se para agir, para pensar e querer, precisa do auxilio do corpo, fica, não obstante independente em face das forças materiaes que ella rege e domina, por onde se mostra capaz de ser elevada a um reino superior, o reino do Espirito Divino, se assim o approver a Deus (2).

Seu conhecimento não é tampouco puramente nocional e discursivo. Partilha com os anjos o poder de attingir o real; nos objectos materiaes percebe a *quiddidade*, e nesta reflexão concreta, em que se colhe a si mesma, chega á evidencia do ser, do real, do absoluto.

(1) Il faut bien que la plus haute connaissance naturelle de l'intelligence humaine tende, comme une courbe vers son asymptote, vers la science du plus humble des anges. Maritain, *Reflexions sur l'Intelligence*, pag. 103.

(2) Cf Gardeil, op. cit. p. 8.

Os primeiro principios que são os germes das sciencias enxerga-os á luz do intellecto agente que é uma participação da Luz Divina e da Verdade eterna. E é isso o que auctoriza a unificação do saber no proprio seio do thomismo, já se entende, não no sentido de Kant ou com as vistas acanhadas de Augusto Comte.

Blondel falla-nos algures no conhecimento *affectuoso*, no conhecimento por amor; fal-o, porém, para deprimir a força da intelligencia, o valor da abstracção e da intuição.

Mas, dentro mesmo da philosophia thomista, há lugar para o conhecimento *per actionem, per amorem*. Santo Thomás concede uma larga parte á vontade, ainda para a consecução da verdade que convém propriamente ao intellecto.

Uma philosophia da vida, como a de Ollé-Laprune, não desmente em nada os principios fundamentaes do thomismo. E Pascal, o grande Pascal, com sua apologetica do sen-

timento, está bem longe de se oppôr a S. Thomás.

As paixões confortam a vontade, robustecem as potencias. E' sabido que a idéa pura, quer dizer, alheada de toda a imagem, de todo o sentimento, quase que não têm efficacia alguma. S. Thomás não desconheceu o caracter cinesthesico da imagem, o valor motor da idéa.

Os habitos e as virtudes são, não há negar, condições indispensaveis para o pleno exito da intelligencia; elles dão a facilidade, a inclinação da potencia para o seu objecto.

Por uma especie de *sympathia*, de synthese intelligente, o sabio vae promptamente a seu objecto, tem um tacto especial para atinar com a solução do problema, para determinar o que melhor convém nos casos particulares.

Os habitos e as virtudes condensam, fixam, coordenam os conhecimentos adquiridos apparellham a intelligencia e a vontade, dispõem-nas para bem agir. Isto se observa particularmente no que toca aos singulares e ás sciencias moraes. Esta, a esphera propria da

acção. Aqui se faz sentir toda a influencia do juizo por instincto de virtude (1).

O argumento moral, esse, a saber, que explora a tendencia innata da alma para o bem, para a beatitude, não no proscreeve o thomismo, contanto que se salvaguardem os direitos inviolavéis da intelligencia.

Desiarte a philosophia thomista, que dista um abysmo do cartesianismo, admite a acção, de envolta com a intelligencia, reconhece com os modernos a força da idéa, da determinação que exerce papel importante no automatismo psychologico, e pondo o livre arbitrio no homem, attribuindo-lhe uma liberdade relativa, mas verdadeira, dá, entretanto, a supremacia á intelligencia no que diz respeito á conquista da verdade.

Estatúe o supremo dominio de Deus, Acto Puro, sobre todo o universo creado. Tudo vêm da Causa primeira, tudo converge igualmente para Deus, Verdade increada e Bem soberano, fim ultimo de toda a criação.

(1) Cf Roussetot, Op. cit., pags. 212 e segs.; Maritain, op. cit. p. 112 e segs. Leia-se no primeiro a bella pagina sobre a psychologia do vicio e da virtude.

INDICE DOS AUTORES CITADOS

INDICE DOS AUTORES CITADOS

Abelardo — — — — —	Cap. I, pag. 44.
Agostinho (Santo)	Introd. III, pag. 10; cap. I, pags. 43, 44; cap. VIII, pag. 167. Parte 2. ^a , cap. III, pag. 209, nota; cap. IV, pag. 228; cap. V, pag. 238; cap. XI, pags. 337, 338, <i>in corp. et in nota</i> . Epilogo, pags. 351, 353, 356
Alberio Magno — — — — —	Introd. III, pag. 31; cap. I, pag. 44.
Allio: — — — — —	Introd. I, pag. 8; cap. I, pag. 48.
Anaxagoras — — — — —	Cap. I, pag. 40.
Anselmo — — — — —	Cap. I, pag. 39, nota (1)
Aristoteles — — — — —	<i>Passim</i> .
Aranha (Ciraça) —	Cap. I, pag. 48.
Arriaga — — — — —	Parte 2. ^a , cap. XI, pag. 334.
Biavaschi — — — — —	Cap. I, pag. 49; cap. III, pag. 69; cap. IV, pag. 91, <i>in corp. e nota (1)</i> ; cap. V, pag. 109.
Blondel	Introd. I, pag. 8; cap. I, pag. 47; cap. VIII, pags. 153, 158, 164, 166. Parte 2. ^a , cap. VIII, pag. 214. Epilogo, pag. 360
Boaventura (São) — — — — —	Cap. I, pag. 46. Epilogo, pags. 351, <i>in corp. et in nota</i> , 353, 357.
Bou (Le)	Introd. II, pag. 14.

Bona Spes — — — — —	Parte 2. ^a , cap. XI, pag. 334.
Bossuet — — — — —	Cap. VI, pag. 117, 118.
Boutroux — — — — —	Introd. I, pag. 8; III, pag. 21; cap. VII, pag. 138, 140. Parte 2. ^a , cap. XI, pag. 331.
Boyer (Carlos) — — — — —	Cap. V, pag. 109; Parte 2. ^a , cap. III, pag. 218, nota (1) 2.º; cap. IV, pag. 228; cap. VII, pag. 277.
Budley — — — — —	Cap. I, pag. 48, nota (1)
Buto (Faria) — — — — —	Cap. I, pag. 48, in corp. e nota ()
Brunetière — — — — —	Cap. VIII, pag. 158 e 168, nota (1)
Brushwicg — — — — —	Cap. III pag. 75 Parte 2. ^a cap. XI, pag. 346.
Busnelli — — — — —	Parte 2. ^a cap. V, pag. 110; pag. 335, nota (2); cap. XI, pag. 346
Bactunker — — — — —	Cap. I pag. 39, nota ()
Baints — — — — —	Cap. VIII, pag. 161.
Bair — — — — —	Parte 2. ^a , cap. VIII, pag. 296
Balfour — — — — —	Introd. I, pag. 8; cap. I, pag. 47; cap. VIII pag. 158 168.
Bargy (Henry) — — — — —	Cap. VI, pag. 1 3 129
Balves — — — — —	Parte 2. ^a cap. II, pag. 193; cap. VII, pag. 265, 266.
Battifol — — — — —	Introd. III, pag. 19.
Baudin — — — — —	Parte 2. ^a , cap. X pag. 329.
Baur — — — — —	Cap. VI, pag. 127.
Bech — — — — —	Cap. I pag. 47.
Bergson — — — — —	Introd. I, pag. 6; cap. I, pag. 38, 47, 48 nota (1); cap. II, pag. 61; cap. IV, pag. 86; cap. VII, pag. 131, 132 133, 134, 139; Parte 2. ^a , cap. I, pag. 187;

- cap. II, pag. 196, nota (1);
cap. III, pag. 216-217, in corp. e
notas (1) e (2); cap. IV, pag. 231;
cap. IX, pags. 307, 308; cap. X,
pag. 318; cap. XI, pag. 343,
nota (1).
- Berkeley — — — — — Cap. V, pag. 101; Parte 2.^a,
cap. III, pag. 212.
- Bernard (Claudio) — — — — — Introd. III, pag. 18. Parte 2.^a,
cap. XI, pag. 336.
- Berthelot — — — — — Introd. II, pag. 14.
- Caetano — — — — — Parte 2.^a, cap. II, pag. 191;
cap. VII, pags. 271, 272, in corp.
e nota (1), 217, nota (2), 278,
285, cap. X, pag. 325.
- Calvino — — — — — Cap. VI, pag. 117.
- Caird (Edward) — — — — — Cap. I, pag. 47.
- Chauning — — — — — Cap. VI, pag. 129.
- Coevalter — — — — — Parte 2.^a, cap. VIII, pag. 301.
- Chicchetti — — — — — Cap. II, pag. 65, nota (1);
cap. III, pag. 75, nota (1); cap.
VIII, pag. 162, nota (1). Parte 2.^a,
cap. III, pag. 217, nota (2).
- Clemente (de Alexandria) — — — — — Cap. I, pag. 41, nota (2).
- Comte (Augusto) — — — — — Epilogo, pag. 360.
- Copernico — — — — — Introd. III, pag. 28; cap. III,
pag. 68.
- Croce — — — — — Introd. I, pag. 8; cap. II, pag.
65, nota (1); cap. I, pag. 70;
cap. V, pags. 103, nota (1), 106,
in corp. e nota (1) e 111, nota (1).
Parte 2.^a, cap. III, pag. 217,
nota (2).
- Dastre — — — — — Parte 2.^a, cap. X, pag. 326.
- Dante (Felix de) — — — — — Introd. II, pag. 14. Parte 2.^a,
cap. X, pag. 326, nota (1).
- Decroly — — — — — Parte 2.^a, cap. VIII, pag. 296.

- Dégand — — — — — Parte 2.^a, cap. VIII, pag. 296.
- Delbois (Victor) — — — — — Introd. I, pag. 8; cap. II, pags. 55, 56, 59, nota (1); cap. III, pags. 73, 76, nota (1); cap. IV, pag. 90, nota (1).
- Democrito — — — — — Parte 2.^a, cap. IV, pag. 226
- Denifle — — — — — Cap. VI, pag. 124.
- Descamps — — — — — Cap. VI, Parte 2.^a, cap. III, pag. 218.
- Descartes — — — — — Introd. III, pag. 19; cap. I, pag. 47; cap. II, pags. 58, 60, i. corp. e nota (1) 61, 62 e 63; cap. III, pag. 69; cap. V, pag. 99; cap. VIII, pags. 151 e 167. Parte 2.^a, cap. III, pag. 214; cap. IV, pag. 224.
- Descoqs (Pedro) — — — — — Cap. I pag. 46 nota (2); Parte 2.^a, cap. VII, pags. 270, 277. Epilogo, pag. 357.
- Dionisio — — — — — Parte 2.^a, cap. II, pag. 199. Epilogo, pag. 352.
- Draper — — — — — Introd. III, pag. 19.
- Dubois (Reynold) — — — — — Introd. II, pags. 4 e 15 Parte 2.^a, cap. XI, pag. 337, nota (1)
- Dubois — — — — — Introd. II pag. 12; cap. I, pag. 46, nota (1). Parte 2.^a, cap. IX, pag. 306; cap. XI, pags. 331, 336, 337.
- Dunau — — — — — Introd. I, pag. 8; O Kantismo, pag. 53; cap. II, pags. 58, nota (1) 60 e 62 Parte 2.^a, cap. IV, pag. 226 *in corp. et in nota* cap. XI, pag. 340.
- Escoto (Duns) — — — — — Cap. II, pag. 57.
- Esipaventa — — — — — Cap. V, pag. 103, nota (1).
- Espencer — — — — — Introd. I, pag. 7; cap. VI, pag. 127, cap. VII, pag. 134; cap. VIII, pags. 156 e 167. Parte 2.^a, cap. X, pag. 318.

Esplanosa	— — — — —	Parte 1. ^a , cap. I, pag. 47; cap. II, pag. 64 Parte: 2. ^a , cap. I, pag. 187.
Eucken	— — — — —	Introd. I pag. 8.
Euler	— — — — —	Introd. III, pag. 29.
Farges	— — — — —	Parte 1. ^a , cap. IV, pag. 93, nota (1). Parte 2. ^a , cap. III, pags. 213 e 219, nota (1); cap. XI, pag. 336.
Ferrarlense	— — — — —	Parte 2. ^a , cap. V, pag. 235.
Ferretti	— — — — —	Cap. IV pag. 92, nota (1)
Fickerbach	— — — — —	Cap. V, pags 102, 106.
Fichte	— — — — —	Cap. I, pag 47; cap III, pag. 76; cap. IV, pag. 86; cap. V, pag. 102 103 Parte 2. ^a , cap. II, pags. 195, 196.
Fischer (Kuno)	— — — — —	Cap. II, pag. 55.
Fonsegrive	— — — — —	Cap. VI, pag. 130. Parte 2. ^a , cap. X, pag. 322, 324; cap. XI, pag. 340, nota (1)
Fontaine	— — — — —	Cap. IV, pag. 92.
Fouillé	— — — — —	Cap. IV, pag. 93.
Franchi (Ansouis)	— — — — —	Cap. IV, pag. 87.
Galuppi	— — — — —	Cap. V, pag. 103, nota (1)
Gardeil	— — — — —	Introd. III, pag. 24. Parte 2. ^a , cap. XI pag. 338. epilogo pags. 353, <i>in corp. et in nota</i> , 356 359.
Gautier	— — — — —	Introd. III, pag. 14.
Gentile	— — — — —	Introd. I pag. 8; cap. I, pag. 48; cap. III, pag. 76; cap. V, pags. 103, nota (1), 106, 108, nota (1), 109, 110, 111; cap. VII, pag. 131.
Gieny	— — — — —	Parte 2. ^a , cap. V, pag. 237, nota (1); cap. VI, pags. 255, nota (1), 288; cap. VII, pags. 267, 268, nota (1) 269. <i>in corp. e nota</i> (1), 285, nota (1)

Gesenius	—	—	—	—	Cap. VI, pag. 127.
Gilson (Fátervão)					Introd. III, pag. 30 e 31; c.p. I, pag. 44, nota (?) e pag. 46, Parte 2. ^a , cap. II, pag. 200. Epilogo, pag. 351, 357.
Goberli	—	—	—	—	Cap. V, pag. 103, nota (1).
Goyau (Jorge)	—	—	—	—	Cap. VI pag. 116, nota (1).
Grasset	—	—	—	—	Introd. II, pag. 12. Parte 2. ^a , cap. XI, pag. 336.
Gracchi	—	—	—	—	Cap. I, pag. 47.
Gregal (Hx)	—	—	—	—	Parte 2. ^a , cap. III, pag. 213 nota (1), 217, nota (1).
Gruender	—	—	—	—	Cap. VII, pag. 144, 145, nota; Parte 2. ^a , cap. III, pag. 211, nota (2); cap. VIII, pag. 289, 291, nota (1).
Grandjean	—	—	—	—	Parte 2. ^a , cap. III, pag. 216.
Guinguiber	—	—	—	—	Cap. VI, pag. 121.
Häckel	—	—	—	—	Introd. II pag. 13.
Hartmann	—	—	—	—	Cap. I pag. 47
Hegele	—	—	—	—	Cap. I pag. 47, 48 nota (1); cap. II, pag. 56; cap. III pag. 76; cap. V, pag. 100, 102, 103, 101, 105, 106, 107, 108.
Herachito	—	—	—	—	Cap. I, pag. 39.
Hercules	—	—	—	—	Introd. II pag. 13.
Hertung	—	—	—	—	Cap. II pag. 55.
Hibben	—	—	—	—	Cap. V, pag. 105 nota (1).
Hugou	—	—	—	—	Parte 2. ^a , cap. VI pag. 258 nota (2); cap. VII, pag. 265, <i>in c.rp. et nota (1)</i> .
Hugueny	—	—	—	—	Cap. VI, pag. 123
Hume	—	—	—	—	Introd. I pag. 7; cap. II, pag. 58, 59, 61, 62. Parte 2. ^a cap. VI, pag. 255.
Ibéro	—	—	—	—	Cap. VII pag. 141. Parte 2. ^a , cap. VIII, pag. 289, nota (1).

Jacobi - - - - -	Cap. VI pag. 127; cap. VIII. pags. 161. 162, nota (1).
James (William) - - - - -	Préf. II; Introd. I pag. 1; cap. I, pags. 47, 48, nota (1); cap. VI pag. 128; cap. VII. <i>passim</i> ; cap. VIII, pag 158. Parte 2. ^a , cap. X, pag. 318.
Janet (Pedro) - - - - -	Cap. VII pag. 144.
Jarlit - - - - -	Cap. VI, pag 119.
João (São) - - - - -	Introd. III pag 25. Epilogo pag. 359.
João (d. S Thomás) - - - - -	Parte 2.a, cap. VII, pag. 279.
Josué - - - - -	Introd. III pag. 28.
Kant - - - - -	<i>Passim</i> .
Kepkr - - - - -	Introd. III pag 29
Laberthoniè.e - - - - -	Cap. VIII pag. 158.
Lachelier - - - - -	Cap. V. pag. 110. Parte 2. ^a cap. XI, pag. 346; cap. XII pag. 349
Lagrange (Gatstgen) - - - - -	Cap. III pag. 72 nota (1). Parte 2. ^a , cap. I, pag. 182, nota (1); cap IV pag 266 nota (1); cap. VI, pag. 261, nota (2); cap VII pags. 270 277 280; cap. VIII pag. 293, nota (1).
Laprune (Ollé) - - - - -	Epilogo pag. 360.
Leibnitz - - - - -	Introd III, pag. 29; cap. II, pags. 58, 60, 64; cap I I, pag. 69. Parte 2. ^a , cap. X, pag 319.
Labetonne - - - - -	Cap. I, pag. 47. Parte 2. ^a . cap. V, pags. 239, nota (1), 245, nota (1); cap. VII, pag 276; cap X, pag. 323, <i>in corp. et in nota</i> ; cap. XI, pag. 348, nota (1).
Locke - - - - -	Cap. II, pag. 55.
Loisy - - - - -	Cap. VI, pag 123; cap VIII. pags. 154, nota (1) 158. 166 168
Luthero - - - - -	Cap. VI pags. 117, 122, 123 124. 125 128.

Mach	-	-	-	-	-	Introd III, pag. 28.
Mabomet	-	-	-	-	-	Cap. VI, pag. 123.
Maréchal	-	-	-	-	-	Cap. I, pags. 43, 44, nota (1); cap. II, pags. 61, 68, nota (1); cap. III, pags. 73, nota (1), 76, nota (1); cap. VI, pag. 125. Parte 2. ^a , cap. II, pag. 194; cap. IV, pag. 223; cap. V, pags. 237, nota (1), 239 243, nota (1); cap. 10, pag. 324, nota (1).
Maritain (Jacques)	-	-	-	-	-	Cap. I, pags. 39, nota (1) 40, nota (1), 42, 45. Parte 2. ^a cap. VII; pags. 277, <i>in corp. et in</i> <i>nota</i> ; cap. IX, pags. 313, nota (1) 314, nota (2); cap. XI pag. 340. Epilogø, pags 359, 362, nota (1)
Marx	-	-	-	-	-	Cap. V, pag 102.
Mattiussi	-	-	-	-	-	Cap. IV pag. 83, nota (1); cap. VIII, pag. 164 Parte 2. ^a cap. I pags. 182 nota (2) 184, nota (1); cap. II pag. 196, nota (1); cap. VII, pags 271 279, 280
Maupertius	-	-	-	-	-	Introd. III, pag. 29.
Mendive	-	-	-	-	-	Parte 2. ^a , cap. XI, pag. 334.
Mercier	-	-	-	-	-	Parte 2. ^a , cap. II, pag. 193, nota (1); cap. VI pags. 255, <i>in</i> <i>corp et in nota</i> , 256, 258; cap. VII pags. 266, 267, 269, 270, 271; cap X pag 321.
Meumann	-	-	-	-	-	Parte 2. ^a , cap. III, pag. 214; cap. VIII, pags. 294, 296
Meyerson	-	-	-	-	-	Parte 2. ^a , cap XI, pag. 311.
Michelet	-	-	-	-	-	Cap. VII, pags. 136, 138 141. Parte 2. ^a cap. XI, pags 335 340, 342, nota (1), 348 nota (1).
Mill (Stuart)	-	-	-	-	-	Introd. I, pag. 7. Parte 2. ^a , cap. X, pag. 318.
Milband	-	-	-	-	-	Parte 2. ^a , cap. IX, pag. 306; cap. XI, pags. 331, 333, 336.

Mirandota (Pico de) — — — — —	Parte 2. ^a , cap. XI, pag. 334.
Monaco — — — — —	Parte 2. ^a , cap. V, pag. 236, nota (1), 238, nota (1); cap. VII, pag. 275-279, nota (1).
Napier — — — — —	Introd. III p. g. 28.
Naville — — — — —	Parte 2. ^a , cap. XI, pag. 337.
Newman — — — — —	Cap. VI, p. g. 128
Newton — — — — —	Introd. III, pag. 28
Nizolius — — — — —	Parte 2. ^a cap. X, pag. 319, 320.
Noel — — — — —	Parte 2. ^a , cap. XI, pag. 346
Novalis — — — — —	Cap. I, pag. 47.
Occam — — — — —	Cap. III pag. 80; cap. VI, pag. 124 e 125.
Olgiati — — — — —	Parte 2. ^a , cap. III, pag. 217 nota (2).
Otto de Guericke — — — — —	Introd. III, p. g. 28; cap. XI, pag. 343 nota (2).
Palmieri — — — — —	Parte 2. ^a , cap. VII, pag. 266.
Papini — — — — —	Introd. III pag. 28.
Parmenides — — — — —	Cap. I, pag. 39; Parte 2. ^a , cap. II, pag. 195.
Parodi — — — — —	Cap. V, pag. 107. Parte 2. ^a , cap. XI, pag. 331, 332, 333.
Pascal — — — — —	Cap. VI pag. 127. Epitogo pag. 355, 360.
Paulsen — — — — —	Cap. I, pag. 47.
Paulus — — — — —	Cap. VI, pag. 127
Peirce (Carlos) — — — — —	Cap. VI, pag. 178.
Pesch — — — — —	Cap. I, pag. 40.
Pfleiderer — — — — —	Cap. VI, pag. 128.
Picard (G.) — — — — —	Parte 2. ^a , cap. III, pag. 220, nota (1); cap. VI, pag. 254, nota (1), 256; cap. VII, pag. 263, 269, 270-273, 277, 281.
Pinnotta (Angelus)	Cap. I, pag. 39, nota (1).

Platão	--	--	--	--	Intro. I, pag. 68; III, pag. 20; cap. I, pags. 42 <i>in corp et in nota</i> (1), 43. Parte 2. ^a , cap. I, pag. 187; cap. IV, pags. 226, 228; cap. V, pag. 233; cap. XI, pag. 338; cap. X, pag. 326. Epilogo, pags. 351, 353, nota (1).
Pohlmann	--	--	--	--	Parte 2. ^a cap. VII, pag. 296.
Poincaré	--	--	--	--	Parte 2. ^a , cap. IX pags. 306, 307, 308; cap. XI, pags. 331, 335, 336.
Politz	--	--	--	--	Cap. II, pag. 50.
Primus	--	--	--	--	Parte 2. ^a , cap. X pag. 326, nota (2).
Pythagoras	--	--	--	--	Cap. I pag. 42.
Rabeau	--	--	--	--	Parte 2. ^a , cap. XI, pag. 345.
Rabier	--	--	--	--	Parte 2. ^a , cap. X, pag. 324.
Ranzoli	--	--	--	--	Parte 2. ^a , cap. VI, pag. 193, nota (1)
Renaudvier	--	--	--	--	Cap. I pag. 47; cap. III, pag. 76.
Rensi	--	--	--	--	Cap. V, pags. 102, 105, 106.
Réville	--	--	--	--	Cap. VI, pag. 122.
Riehl	--	--	--	--	Cap. II; pags. 58, 59, 60.
Ritschli	--	--	--	--	Cap. VI, pag. 130.
Robinson	--	--	--	--	Cap. VI, pag. 128.
Roland (Gosselin)	--	--	--	--	Parte 2. ^a cap. VII, pag. 277.
Romeyer	--	--	--	--	Parte 2. ^a , cap. X, pag. 321, 326.
Rosmini	--	--	--	--	Cap. V, pags. 103, nota (1); 2. ^a Parte, cap. III, pag. 267.
Rousseau	--	--	--	--	Cap. VI pag. 127.
Russelot	--	--	--	--	Parte 2. ^a , cap. I, pags. 175, 180, 181, nota (1), 182, nota (1); cap. II, pag. 193, nota (1); cap. IV pag. 222 nota (2); cap. VIII pags. 298, 299, 300, nota (1),

					301, 302; cap. X, pag. 326; cap. XI pag. 345. nota (1). Epilogo, pag. 362 nota (1).
Roy (Le)	—	—	--	—	Introd I; pag 7; cap I, pag. 47; cap. IV pag. 83; cap. V, pag. 109; cap. VIII, pags. 151 166, <i>in corp.</i> e <i>in nota</i> ; Parte 2. ^a , cap. X, pag. 318; cap. XI, pags. 331, 332
Royce	—	—	--	—	Cap. I, pag. 48.
Rupp	--	—	—	—	Cap. VI, pag. 127.
Sabatier	—	—	—	—	Cap VI, pags 116 122, 130
Salisbury (João)	—	--	—	—	Cap. I, pag. 44. Salomon Reinach. Epilogo, pag. 358.
San.ana	—	—	—	—	Parte 2. ^a , cap. XI pag. 337
Schelling	—	--	—	—	Cap I, pag. 47; cap. III, pag 76; cap. V pags. 102, 103
Schigel	—	--	—	—	Cap I, pag 47
Schleiermacher	—	--	--	—	Cap. VI, pags. 127 130.
Schopenhauer	—	—	--	—	Cap III, pag. 73.
Secrétan	--	--	--	--	Cap. IV, pag. 80.
Segond	—	--	—	—	Cap. I, pag. 47.
Seiler	—	--	—	--	Cap VI, pag. 127.
Sentrout	—	—	—	--	Cap. III, pags. 73 75, nota (1), 76 <i>in corp.</i> e <i>in nota</i> ; cap. IV, pag. 83.
Sertillanges	—	--	—	—	Parte 2. ^a , cap. II, pags. 195, nota (1), 196; cap. III, pag. 206; cap. V, pag 213; cap VIII, pag. 304.
Socino	—	—	—	—	Cap. VI, pag 126.
Socrates	—	—	—	—	Cap. I, pags. 40, 41, 42 <i>in corp.</i> e <i>in nota</i> (1).
Stallo	—	--	—	—	Parte 2. ^a , cap. IX, pag. 306, cap. X, pag. 326.
Stern	—	—	—	—	Parte 2. ^a , cap. VIII, pag. 206.
Strauss	—	—	—	—	Cap. VI pag. 127

Suares	—	—	—	—	—	Epilogo, pag. 354.
Suberg	—	—	—	—	—	Cap. VI, pag. 124.
Szic	—	—	—	—	—	Parte 2. ^a , cap. VIII, pag. 296.
Taine	—	—	—	—	—	Introd. I, pag. 7.
Thales	—	—	—	—	—	Cap. I, pag. 40
Tilgher	—	—	—	—	—	Cap. I, pag. 48.
Tindall	—	—	—	—	—	Introd. II, pag. 18.
Tixeront	—	—	—	—	—	Cap. VIII, pag. 167, nota (1).
Toucquédec	—	—	—	—	—	Cap. VII, pag. 138; cap. VIII, pag. 166, nota (1).
Tongiorgi	—	—	—	—	—	Parte 2. ^a , cap. VII, pags. 265, 267
Toucquédec	—	—	—	—	—	Parte 2. ^a , cap. VIII, pag. 288; cap. XI, pag. 343.
Tredici	—	—	—	—	—	Parte 2. ^a , cap. XI, pag. 343.
Troeltsch	—	—	—	—	—	Cap. IV, pag. 80.
Tyrell	—	—	—	—	—	Cap. VIII, pag. 158.
Ueberweg	—	—	—	—	—	Cap. I, pag. 39, nota (1).
Vaissière (De La)	—	—	—	—	—	Parte 2. ^a , cap. III, pag. 212.
Vico	—	—	—	—	—	Parte 2. ^a , cap. IX, pag. 307; cap. XI, pags. 337, 338 <i>in corp. et in nota.</i>
Villard	—	—	—	—	—	Parte 2. ^a , cap. IV, pag. 228.
Vogel	—	—	—	—	—	Parte 2. ^a , cap. VIII, pag. 296.
Vórges (Domet de)	—	—	—	—	—	Parte 2. ^a , cap. VII, pags. 270, 277.
Welhausen	—	—	—	—	—	Cap. V, pag. 106.
Wiseman	—	—	—	—	—	Cap. VI, pags. 117, 120 nota (1).
Wolff	—	—	—	—	—	Cap. II, pags. 60, 64.
Wulf (De)	—	—	—	—	—	Cap. VI, pag. 126.
Wundt	—	—	—	—	—	Cap. VII, pag. 143.
Zacchi	—	—	—	—	—	Cap. IV, pag. 88, nota (1); cap. V, pag. 111, nota (1); cap. VII, pags. 137, 143, nota (1).

- Zamboni — — — — — Parte 2ª, cap. VIII, pag. 290.
Zeller — — — — — Cap. I, pag. 39, nota (1).
Zigliara — — — — — Parte 2ª, cap. II, pags. 198,
209 nota (1); cap. III, pag. 215,
nota (2); cap. VII, pags. 272,
276, nota (1), 277, nota (2); cap.
IX, pag. 314.

INDICE GERAL

INDICE GERAL

PÁGS.

PREFACIO	— — — — —	7
INTRODUÇÃO	— — — — —	9
I — O Renascimento Philosophico	— — — — —	5
II — A Philosophia. Seu Papel	— — — — —	11
III — A Razão e a Fé. A Apologetica	— — — — —	17

PARTE PRIMEIRA

AS PHILOSOPHIAS AGNOSTICAS

Capitulo	I — Aristoteles e Kant	— — — — —	37
"	II — O Kantismo. I Sua Formação historica		55
"	III — O Kantismo. II A Philosophia Critica. O Saber e a Fé	— — — — —	67
"	IV — O Kantismo III. A Razão Pratica e a Razão Pratica	— — — — —	77
"	V — Do Kantismo ao Idealismo Absoluto		99
"	VI — As Fontes do Modernismo. I A Dogmatica Protestante e o Livro Exame	— —	115
"	VII — As Fontes do Modernismo. II Bergson e W. James	— — — — —	131
"	VIII — Immanencia e Transcendencia. O Modernismo	— — — — —	151

PARTE SEGUNDA

A PHILOSOPHIA THOMISTA

O PROBLEMA DO CONHECIMENTO

Capitulo	I — A Intellecção. A Esphera da Radiação Cognoscitiva	— —	177
----------	---	-----	-----

II	— A Immanencia Objectiva	— — — —	180
III	— A Intuição Sensível	— — — —	205
IV	— A Espontaneidade Intellectiva e o Empirismo	— — — —	221
V	— O Intellecto Agente	— — — —	233

O VALOR OBJECTIVO DA SCIENCIA

VI	— O Problema Critico. I Sua Posição	— —	251
VII	— O Problema Critico II A Theoria das Três Verdades. A Escola de Lovaina A Intuição Abstractiva	— — — —	265
VIII	— O Movimento Progressivo do Espirito	— —	287
IX	— O Espirito e os Factos	— — — —	305
X	— Os Universaes. A Conceção Economica da Sciencia	— — — —	317
XI	— O Mecanismo Scientifico. A Intuição	— —	332

EPILOGO

ERRATA

Pag. 100 linha 19: Em vez de Sceptismo, leia-se: Scepticismo.

Pag. 184 linha 9: Em vez de Compreensão, leia-se: Comprehensão.

Pag. 184 linha 21: Em vez de Entende, leia-se: Estende

Pag. 206 linha 12: Em vez de Panteleiam-nos leia-se: P..lentriam-nos.

Pag. 277 linha 9: Em vez de Notar a que, leia-se: Notar que. Escaparam ainda alguns erros de graphia, como sejam: cahos, accaso, affastar, em vez de cháos acaso, afastar. Os demais o leitor facilmente corrigirá

A construção em que apparece o verbo rogar com duplo accusativo, a paginas 92 encontra fundamento na historia da lingua e tem a chancellia de Vieira. Não vemos razão para condemnada.